

**Общецерковная аспирантура  
им. Святых равноапостольных Кирилла и Мефодия**

**На правах рукописи**

**Шульц Дмитрий Николаевич**

**ВОПРОС О FILIOQUE И ЕГО СВЯЗЬ С СОТЕРИОЛОГИЕЙ**

**Специальность: Сравнительное богословие**

**Диссертация на соискание ученой степени  
кандидата богословия**

**Научный руководитель (консультант)  
кандидат физико-математических наук,  
доктор богословия Георгий Завершинский**

**Москва  
2014**

# Содержание

Содержание .....	2
Введение .....	4
Глава 1. Отношение между Сыном и Святым Духом в тринитарном богословии .....	11
1.1. Взаимосвязь философии с развитием триадологии и сотериологии .....	13
1.1.1. Понятие «сущности» .....	17
1.1.2. Понятие «ипостаси» .....	21
1.1.3. Соотношение общего и частного в различных отраслях богословия .....	29
1.2. Filioque в классических тринитарных моделях Запада .....	39
1.2.1. Лингвистическая гипотеза .....	39
1.2.2. Учение об исхождении Святого Духа в западном богословии до Августина .....	44
1.2.3. Учение об исхождении Святого Духа у Августина .....	47
1.2.4. Развитие учения о Filioque в западном богословии после Августина .....	50
1.3. Связь Второй и Третьей Ипостасей в тринитарных системах Востока .....	70
1.3.1. Учение об исхождении Святого Духа в александрийской традиции .....	71
1.3.2. Учение об исхождении Святого Духа в антиохийской традиции .....	76
1.3.3. Дальнейшее развитие учения об исхождении Святого Духа на Востоке .....	82
Выводы по Главе 1. ....	88
Глава 2. Связь триадологии и сотериологии .....	90

2.1.	Классические доктрины о спасении.....	92
2.1.1.	Объективные теории.....	97
2.1.2.	Теории морального влияния .....	102
2.1.3.	Мистические теории .....	104
2.1.4.	Теории освобождения.....	110
2.1.5.	Синтетические теории.....	112
2.2.	Связь сотериологии с другими разделами догматического богословия .....	121
2.3.	Связь сотериологии и пневматологии .....	141
2.3.1.	Роль Святого Духа в спасении согласно Священному Писанию .....	154
2.3.2.	Связь сотериологии и пневматологии у отцов Церкви.....	156
2.3.3.	Связь сотериологии и пневматологии в современном богословии .....	162
	Выводы по Главе 2. ....	170
Глава 3.	Связь Filioque с учением о нетварных энергиях и обождении .....	174
3.1.	Критика Filioque в восточном богословии и неопаламизме.....	174
3.1.1.	Отношение к Filioque в восточном богословии до XX в. ....	175
3.1.2.	Отношение к Filioque в восточном богословии в XX в. ....	183
3.2.	Учение о нетварной благодати и обождении на Западе .....	200
3.2.1.	Место томизма в католическом богословии .....	202
3.2.2.	Католическое богословие и учение о нетварных энергиях .....	205
3.2.3.	Католическое богословие и учение об обождении .....	224
	Выводы по Главе 3. ....	238
	Заключение .....	240
	Список литературы .....	244

## Введение

**Актуальность темы исследования.** Вопрос о Filioque является краеугольным камнем и важнейшим (если не единственным) догматическим вопросом, разделяющим западное и восточное христианство. На протяжении почти тысячелетия виднейшие богословы исследовали данный вопрос, разрабатывали аргументы за или против Filioque. Богословы и апологеты, церковные иерархи и соборы, даже святые и учителя Церкви осуждали позицию своих противников. Вряд ли сегодня можно собрать воедино все бесчисленные аргументы обеих сторон и попытаться, взвесив их, вынести вердикт о допустимости этого западного учения. Но, несмотря на тысячелетние обсуждения и различные попытки решения вопроса, не снижается ни его актуальность, ни внимание к нему со стороны богословов и апологетов.

При этом всё чаще и чаще ставится вопрос о возможности достижения полного единства христиан путём исключения из сферы догматики всех вопросов, по которым наблюдаются расхождения в различных церковных традициях. При таком толерантном подходе все точки зрения на богословские вопросы признаются равноправными. В связи с этим задача более глубокого понимания роли и значения христианских догматов, а также поиска оснований и принципов догматического богословия в очередной раз выдвигается на повестку дня.

Наконец, в наше время на фоне экуменического движения и особенно практики так называемого духовного экуменизма именно учение о Filioque приобретает особую актуальность. Пневматология оказалась в центре нашего внимания также по причине нового духовного возрождения в XX в. – особенно с учётом её забвения в предшествующие периоды (прежде всего на Западе).

В нашем исследовании мы ставим задачу рассмотреть новые аспекты вопроса о Filioque, имеющие, на наш взгляд, определенную экуменическую перспективу. Речь идёт о сотериологических аспектах самого учения о Filioque, а также взаимосвязи пневматологии с учением о нетварных энергиях.

### **Состояние изученности и разработанности проблемы.**

Начиная с IX в. учению о Filioque, в первую очередь его критике или апологии, было посвящено множество творений величайших западных и восточных богословов. Среди них можно особо выделить Петра Ломбардского [92], Абеяра, Ансельма Кентерберийского [33; 107], Фому Аквинского [101], Бонавентуру [46], Фотия [170; 171], Григория Паламу [123-126], Марка Эфесского [146-151]. Обзору позиций различных авторов IX-XII веков посвящены исследования А.В.Бармина [216].

В XX в. проблеме Filioque также уделяется значительное внимание. Богословскому и историческому анализу западного догмата посвящены специальные работы А.Е.Сицински [201], И.Романидиса [199], И.Зизиулуса [207], Д.Белова [219], Л.Берхова [221], В.В.Болотова [228], В.Н.Лосского [297], С.Тутунова [337]. Этому вопросу уделяется значительное внимание в монографиях по догматике и патрологии у О.Давыденкова [252], Илариона (Алфеева) [270-272], В.Н.Лосского [297-299], Я.Пеликана [195, 321-322], М.Э.Поснова [324], А.Р.Фокина [364-366]; по пневматологии у С.Булгакова [234], Г.Завершинского [257-263], Ю.В.Максимова [308], И.Поповича [275]; по сравнительному богословию у В.Васечко [237], М.Козлова [286], П.Д.Савченко [342].

Со стороны западных авторов предпринимаются попытки осмысления учения о Filioque в контексте экуменического движения и знакомства с восточной традицией. В этом направлении известны исследования А.Даллеса [173], И.Конгара [178], В.Каспера [281; 282], Д.Ф.Келли [184], Ф.Курта [291], Е.ЛаКуны [186], Ю.Мольтмана [192], К.Ранера [328].

В экуменическом процессе вопросу Filioque уделялось значительное внимание на православно-старокатолических конференциях в Бонне в 1874, 1875 и 1931 гг., в заключениях комиссий 1893 и 1910 гг.; в православно-англиканских Московском (1976 г.) и Дублинском (1984 г.) соглашениях, в Кипрской декларации 2006 г.; в православно-лютеранском «Совместном соглашении о вере

в Святую Троицу» (1999 г., США); в православно-католическом документе «Filioque – вопрос, разделяющий Церковь?» (2003 г., США); в докладе «Проблема Filioque в экуменической перспективе» Всемирного совета церквей. А в 1995 г. после встречи Иоанна Павла II и патриарха Варфоломея Папский Совет по содействию христианскому единству подготовил разъяснения «Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа» [325].

Сотериологии посвящены многочисленные работы таких авторов, как Й.Барон [217], Н.К.Гаврюшин [240], А.И.Осипов, П.Гнедич [243], А.МакГрат [307], В.В.Новиков [318], Н.Райт [327], К.Е.Скурат [348], Д.Ферберн [359], а также целые разделы в упоминавшихся выше монографиях по догматическому богословию и патрологии.

Мы пытаемся выйти за пределы тысячелетней дискуссии с обменом цитат из произведений западных или восточных отцов, за пределы анализа канонической допустимости изменения в Символе веры. Отправной точкой для ответа на вопрос «что есть Filioque: догмат, ересь или теологумен?», на наш взгляд, может стать рассмотрение того, что есть собственно догмат и ересь и в чем отличие принципиальных (догматических) вопросов от теологуменов. Если отличительной чертой догматических вопросов, как мы постараемся показать ниже, является их сотериологическое содержание, то возникает следующая череда вопросов. Связан ли вопрос об исхождении Святого Духа с сотериологией? Имеет ли учение о Filioque какие-либо сотериологические следствия? Что в учении об исхождении Святого Духа лежит в догматической плоскости (догмат или ересь), а что – в области теологуменов?

Постановка этих и ряда других актуальных вопросов определяет цель, логику изложения и задачи настоящей диссертации.

**Цель и задачи исследования.** Целью диссертационной работы является выявление богословских взаимосвязей между вопросом о Filioque и христианской сотериологией.

В соответствии с данной целью автор поставил перед собой следующие задачи:

1. проследить развитие церковного учения о Боге и проанализировать, насколько это развитие детерминируется культурной средой и внешними философскими системами;
2. проследить историю развития западного догмата и выявить, какое место занимает Filioque в тринитарном богословии Запада;
3. определить, как понимается взаимосвязь между Сыном и Святым Духом западными и восточными отцами;
4. исследовать, насколько связаны триадология и пневматология с сотериологией;
5. на этой основе рассмотреть вопрос о совместимости Filioque с идеей теозиса и учением о нетварных энергиях.

**Объект исследования.** Объектом исследования выступает вопрос об исхождении Святого Духа.

**Предмет исследования.** Предметом исследования является связь между учением об исхождении Святого Духа и сотериологией.

**Теоретической и методологической основой исследования** являются научные труды отечественных и зарубежных ученых по проблемам Filioque, истории развития христианского вероучения, догматическому богословию, пневматологии и сакраментологии, сравнительному богословию, патрологии. В работе использованы материалы, опубликованные в российской и зарубежной печати, а также представленные в сети Internet.

Методологической основой исследования являются принципы объективности, научности и системности, общенаучные методы исследований (анализ и синтез, обобщение, индукция, аналогия и др.), системный подход, исторический подход, сравнительный анализ богословских традиций.

### **Научная новизна исследования заключается в следующем:**

- проанализирован вопрос о Filioque с точки зрения тезиса, что все догматические вопросы должны обладать сотериологическим основанием;
- предложена собственная классификация сотериологических концепций: объективные, нравственные, мистические, концепции «освобождения от зла», синтетические;
- сформулирована гипотеза о связи сотериологии с тезисом о наличии внутритроичного отношения между Второй и Третьей Ипостасями;
- показано, что в церковной традиции существует множество способов истолкования связи между Сыном и Святым Духом;
- показано существование в западной традиции интенции к различению Божественной природы и нетварных энергий как основы учения о теозисе.

**Теоретическая значимость.** Теоретические положения и выводы, содержащиеся в работе, расширяют научные представления о взаимосвязи тринитарного богословия, пневматологии и сотериологии. Полученные выводы о присутствии в западной традиции элементов учения о нетварных энергиях и о теозисе открывают новую перспективу для изучения влияния Filioque на различные стороны христианской жизни.

**Практическая значимость** исследования заключается в возможности использования выводов и результатов в процессе экуменического диалога. Материал диссертации может быть использован в учебном процессе при построении курсов «Сравнительное богословие», «Догматическое богословие», «История догматов».

**Апробация и внедрение результатов исследования.** Результаты исследования представлены на следующих научно-практических конференциях: Международная научно-практическая конференции «Актуальные вопросы современной науки» в Ростове-на-Дону; XII Международная научно-практическая

конференция «Наука и современность – 2011» в Новосибирске; XI Международная научно-практическая конференции «Актуальные вопросы современной науки» в Украине; V Международная научно-практическая конференция «Современные проблемы научных исследований» в Екатеринбурге; Международная научно-практическая конференция «Современное общество: взгляд изнутри» в Санкт-Петербурге.

Результаты диссертационного исследования изложены в 15 публикациях автора, общим объёмом 15 печатных листов.

**На защиту выносятся следующие основные положения:**

- утверждение о корреляции вопроса об универсалиях с триадологией и сотериологией;
- тезис о существовании в западной традиции элементов учения о Filioque до Августина и их синтезе в богословской системе иппонского епископа;
- утверждение, что отношение между Сыном и Святым Духом имеет сотериологические аспекты;
- положение о наличии в западном богословии параллелей с учением о нетварных энергиях и интенций к идее теозиса.

**Структура диссертации** и логика изложения подчинены решению поставленных задач. Работа состоит из введения, трёх глав, заключения и списка использованной литературы (387 наименований). Общий объём работы – 272 страниц.

В первой главе мы рассмотрим философские основания троичного догмата (диалектику общего и частного), проанализируем эволюцию ключевых триадологических категорий и постараемся установить оригинальность христианского богословия или же, наоборот, его зависимость от античной философии. Вслед за этим мы рассмотрим основные этапы развития учения о Filioque на Западе и отношение между Сыном и Святым Духом в различных восточных традициях.

Во второй главе мы систематизируем различные сотериологические концепции и попытаемся установить взаимосвязь между ними и другими богословскими доктринами (триадологическими, христологическими и т.д.). Будут выявлены сотериологические основания христианских догматов и показано сотериологическое значение учения о Святом Духе и Его связи с Сыном.

В третьей главе мы рассмотрим развитие критики учения о Filioque и то, какие последствия оно влечёт для других разделов богословия. В этой же главе мы проанализируем взаимосвязь учения об исхождении Святого Духа и учения о нетварных энергиях.

## Глава 1. Отношение между Сыном и Святым Духом в тринитарном богословии

В нашем исследовании взаимосвязей сотериологии и триадологии (в части вопроса о Filioque) невозможно пройти мимо вопроса о философском основании богословия. Два обстоятельства заставляют нас остановиться на этой проблеме.

Во-первых, в либеральном богословии начиная с XIX в. проявилась тенденция к тому, чтобы считать многие христианские догматы результатом влияния античной философии<sup>1</sup> («эллинизация»<sup>2</sup>, «паганизация» христианства). По мнению представителей этого направления, данное влияние не только отводит внимание христиан от сущности Евангелия, но и искажает его.

Действительно, в значительной мере любое богословское осмысление тайны Троицы опирается на определённый тип философствования. Но, по мнению С.Булгакова, влияние философии проявляется уже «в проблематике, в способе подхода к вопросу, самой его постановке, которая уже предопределяет дальнейшие пути мысли» [234, С.12]. Соответственно, учение о Filioque не может претендовать на то, чтобы быть догматом или ересью, потому что никоим образом не связано с тайной спасения [234, С.192-197]. И западная, и восточная позиции относительно связи между Второй и Третьей Ипостасями представляют

---

<sup>1</sup> Ярослав Пеликан указывает, что обвинения в подмене языческой философией христианского богословия достаточно распространены в истории христианства: Ипполит обвинял адоптианов, Несторий – александрийцев, реформаторы – схоластов [321, С.43].

<sup>2</sup> «Это было превращением веры в вероучение с греческо-философским отпечатком ... За историческим Христом она (церковная христология) поставила понятие Христа, принцип и превратила исторического Христа в "явление", ... заключив союз со светской наукой, она сделала христианство мирской, правда, вместе с тем и мировой религией». «Все установления, в которых нуждалась церковь в области учения, культа или организации, выдавались за "апостольские", или за основывающиеся на Священном Писании. Но на самом деле она легитимировала в своей среде эллинскую спекуляцию, суеверные воззрения, обряды языческих мистических культов» [241, §28].

собой лишь допустимые мнения, обусловленные конкретной философией и культурой мышления.

Во-вторых, частые обвинения в том, что Filioque является плодом неоплатонического влияния, а схоластика – влиянием Аристотеля на западное богословие, заставляют нас рассмотреть тезис о влиянии неоплатонизма на западное тринитарное богословие. Если мы принимаем этот тезис безоговорочно, то можно согласиться с утверждением, что учение о Filioque является чисто культурным, философским феноменом и чуждо Евангелию<sup>3</sup>. В этом случае вопрос о взаимосвязи Filioque и сотериологии должен быть решён в отрицательном ключе. Хотя в этом случае невозможно утверждать и еретический характер западного учения, поскольку вопрос является индифферентным тайне спасения и вообще не должен находиться в догматической плоскости (догмат – ересь).

Если же мы согласимся, что не только Filioque и вся триадология, но и сотериология первых IV веков является результатом влияния античной философии, то вопрос о взаимосвязи Filioque и сотериологии должен быть решен положительно. В этом случае у них существует общий корень – та или иная античная философская система. Например, для западной триадологии и сотериологии можно было бы установить общее начало в лице Августина, который находился под влиянием неоплатонизма. А авторство восточной церковной традиции можно приписать каппадокийским отцам, находившимся под определенным влиянием философии Аристотеля. В этом случае все христианские догматы, все многовековые дискуссии между христианскими конфессиями являются просто культурными феноменами, наследием различных философских систем.

---

<sup>3</sup> И.Романидис предлагает говорить не об одностороннем влиянии доктринальных факторов на культурные или наоборот, а об их взаимодействии. В своей работе [199] он показывает роль богословия в конфликте между франками и латинянами и между Западом и Востоком, а также влияние политических обстоятельств на развитие богословских дискуссий и Великую схизму.

Кроме того, современный экуменический диалог продемонстрировал, что одной из основных причин разногласий по поводу Filioque следует назвать различие культур и мировоззрений. В исследовании Е.Вебба [204] отмечается, что уже к IV веку на Западе и на Востоке сложились принципиально разные способы осмысления тайны Троицы. Поэтому, когда западные апологеты обращаются к трудам греческих отцов для защиты своей позиции, восточные богословы могут из тех же самых трудов извлекать совершенно иное содержание. Такая ситуация объясняется в том числе и различным философским основанием западного и восточного мировоззрений.

В данной главе мы рассмотрим соотношение общего и частного применительно к триадологии и сотериологии. При этом мы проследим развитие ключевой тринитарной терминологии в богословской мысли. Этот анализ позволит нам, во-первых, установить степень зависимости (или, наоборот, оригинальности) христианских авторов первых веков от античных философов; а во-вторых, ввести тот категориальный аппарат, который потребуется нам далее.

В последующих разделах данной главы мы проанализируем в ретроспективе этапы становления западного учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына и традиции восточного богословствования о взаимосвязи Второй и Третьей Ипостасей. Мы должны будем ответить на вопрос, действительно ли учение о Filioque, а может быть, и все ключевые христианские догматы просто заимствованы из язычества. Если же это не так, то нам придётся выяснить, что же на самом деле определяет их развитие и что является для христианской философии критерием истинности при соприкосновении с другими философскими системами.

### ***1.1. Взаимосвязь философии с развитием триадологии и сотериологии***

Общеизвестно, что величайшие христианские богословы и апологеты для проповеди Благой Вести доступным язычникам образом и для защиты основных истин веры нередко апеллировали к крупнейшим нехристианским философским

системам. Среди них особое влияние в первые века имели платонизм (неоплатонизм) и стоицизм, а позднее аристотелизм. Следы влияния этих направлений античной мысли учёные находят в триадологии, мистическом богословии, аскетике, антропологии и т.д. Далее мы попытаемся рассмотреть различные вопросы христианской догматики под углом зрения средневековых дискуссий об универсалиях.

По учению Платона, представляющему собой крайнюю форму реализма, сущность есть то «одинаковое, что есть во множестве вещей» [157, т.1, С.580]. Она есть вечная [157, т.2, С.64], «нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая» [157, т.3, С.455]. Идея есть единая и тождественная, существует сама по себе и присутствует во множестве вещей [157, т.2, С.351]. Вещи созданы через идеи как через образец и как через форму [157, т.2, С.65] и «в силу причастности к ним получают свои имена» [157, т.2, С.61].

Аристотель же достаточно язвительно высмеивал эту концепцию и заключал, что конечной реальностью обладают лишь частные вещи, а общее «не существует отдельно, помимо единичных вещей» [110, т.1, С.220].

Уже в самом начале нашего анализа следует обратить внимание, что христианские авторы не просто принимали господствующую философскую систему своего времени, но отбирали именно те её элементы, которые были наиболее близки христианскому вероучению. И если многие элементы неоплатонизма можно отыскать в раннем христианстве, то не в силу заимствований, а в связи с тем, что учение Платона изначально воспринималось как наиболее близкое новой вере.

Нелюбовь христианских мыслителей к Аристотелю объясняется не только натурализмом его системы, но и тем обстоятельством, что зачастую увлечение его философией и чрезмерное доверие ему со стороны богословов заканчивалось впадением в ересь (Арий, Евномий, Несторий, Абеляр). Лев Карсавин называет этого греческого философа «истинным отцом еретиков» [279, С.84]. Возможно,

поэтому философия Аристотеля становится популярной на Западе лишь в эпоху схоластики, да и то через интерпретацию арабских мыслителей<sup>4</sup>. На Востоке же аристотелизм использовался для формулирования христианского вероучения каппадокийцами ещё в IV веке.

Как отмечает А.Гарнак, в полемике ещё с адоптианами обнаружилось, что Церковь «не может противостоять союзу своих противников с наукой Аристотеля, Евклида и Галена, а потому нуждается в союзе с Платоном» [241, гл.VIII]. Помимо платонизма, для философской дискуссии с аристотелизмом по вопросу о Боге и Его отношении к миру, активно привлекались аргументы стоицизма [234, С.16].

Спор об универсалиях, ставший особенно заметным в средневековой схоластике, зачастую воспринимается как чисто философский, не имеющий значения для практики, как один из многих примеров бессмысленных абстрактных вопросов. Но для богословия выбор того или иного решения данной проблемы имеет первостепенное значение. Во-первых, в чисто философской плоскости ответ на вопрос о соотношении общего и частного тесно связан с решением вопросов о соотношении других диалектических категорий: сущность и явление, форма и содержание, целое и часть. Во-вторых, как мы покажем ниже на примере триадологии, сотериологии и экклесиологии, решение данного философского вопроса тесно связано с решением многих богословских проблем.

И здесь, прежде чем перейти к рассмотрению того, как в христианской догматике нашли отражение различные философские концепции, необходимо сделать несколько замечаний. Во-первых, несмотря на то, что философия, безусловно, влияет на богословие, богословие, в свою очередь, также оказывает обратное влияние на философию, формирует свой собственный философский

---

<sup>4</sup> Лев Карсавин считал Запад изначально склонным к несторианству, что и привело, по его мнению, к принятию на Западе аристотелизма [279, С.142].

базис для осмысления истин Откровения, известных до и независимо от какой бы то ни было системы мысли.

Во-вторых, если же говорить о христианской философии<sup>5</sup>, следует заметить следующее. Когда говорят о влиянии (чаще всего негативном) философии на христианскую мысль, то подразумевают именно античную, языческую философию (как будто христианство способно лишь использовать готовые идеи чуждой философии). Как мы постараемся доказать ниже, богословы при необходимости активно и творчески преобразуют категориальный аппарат под свои нужды, не становясь заложниками античной философии и религии.

Итак, при дальнейшем рассмотрении того, как христианские богословы в эпоху формирования ключевых догматов решали вопрос о соотношении общего и частного в триадологии и сотериологии, мы постараемся доказать:

- критическое восприятие античных идей и решений;
- оригинальность христианских концепций в отдельных вопросах;
- творческую и уникальную позицию каждого отдельного богослова.

Сконцентрируем внимание мы, конечно же, на философском аспекте триадологии. После обсуждения данной проблемы мы перейдём к рассмотрению роли вопроса об универсалиях в сотериологии.

Та или иная позиция в споре об универсалиях подразумевает ответы на вопросы, сформулированные ещё Порфирием [158, С.53], которые применительно к учению о Троице принимают следующую форму. Во-первых, существует ли Божественная природа самостоятельно или лишь в познающем уме? Во-вторых, существует ли Божественная природа отдельным бытием или в Ипостасях? Данные вопросы имеют самое непосредственное отношение к учению о *Filioque*, поскольку его сторонники зачастую обвиняются именно в философском реализме

---

<sup>5</sup> Современные авторы ставят под сомнение справедливость самого понятия философии, имеющей какую-либо религиозную принадлежность [285, С.86; 317, С.44].

(эссенциализме), в отделении природы от Ипостасей и в превознесении природы над Ипостасями.

Начнём с вопроса о реальности существования Божественной природы.

### **1.1.1. Понятие «сущности»**

Исследователи [355, С.181] отмечают множество определений для понятия «сущность» в различных трудах Аристотеля<sup>6</sup>, среди них: «некий единый род» [110, т.3, С.74], общее как вторая природа, противоположная индивидуальному (первая природа) [110, т.2, С.55-56].

Выше мы уже сказали, что Платон и Аристотель сформулировали в философии позиции крайнего и умеренного реализма, помимо их можно выделить и номиналистическую позицию. Каждая философская крайность отразилась еретическим учением в тринитарном богословии.

Так, крайним реализмом отличается самое первое еретическое учение о Боге – модализм, сводящий различие Ипостасей к различным наименованиям и маскам, личинам абсолютно единого Бога, единой Личности с тремя именами Отца, Сына и Святого Духа [212, С.121-122]. При этом модализм находил поддержку как в абсолютном иудейском монотеизме в противовес языческому политеизму, так и в учении Платона об абсолютно Едином Боге.

С позиции крайнего реализма, либо реальна только всеобщая сущность, а единичное различается лишь акциденциями [289, С.114-115], либо Божественные Ипостаси должны разделять Божественную сущность и представлять, по сути, отдельные её части, что ведёт к разрушению Божественной простоты [289, С.128].

Другой философской крайностью, также неизбежно приводящей к еретическому богословию, является номинализм. Номиналисты довели идею отрицания объективного существования общей природы до логического конца, считая, что универсалии присутствуют лишь в человеческом разуме, в мышлении как наименования. Таким образом, три Ипостаси оказываются тремя различными

---

<sup>6</sup> Принадлежность «Категорий» Аристотелю может подвергаться сомнению.

индивидуальностями, едиными лишь по имени [221, С.99]. Их единство – лишь единство воли и силы. Только привычка мешает называть Их тремя различными Богами. Если это не так и Они действительно образуют некое реальное единство, то, с точки зрения номинализма, и Отец, и Сын, и Святой Дух должны были воплотиться в Иисусе Христе [329, С.519].

Иными словами, с позиции крайнего номинализма, Отец, Сын и Святой Дух являются Божественными лишь потому, что эти Трое вечны, всемогущи, всеведущи и т.д., и лишь человеческий ум обобщает эти свойства некой абстрактной и реально не существующей сущностью. В этом случае приходится говорить не о Троице, но либо о Трёх Совечных, либо жертвовать Божеством Двух из Них.

Позиция крайнего номинализма ставит под сомнение единство Божественной природы и ведёт к тритеизму. Таким образом, единственно приемлемым для христианского рассуждения о Боге остаётся умеренный вариант реализма. Ортодоксальные богословы первых веков должны были сформулировать тринитарный догмат таким образом, чтобы не впасть в ту или иную крайность (ересь), и столкнулись при этом с отсутствием адекватной философии.

Для противодействия арианству и обвинениям в тритеизме св.Афанасию Великому необходимо было отстоять единосущность Отца и Сына, доказать, что Божественная усия есть не просто нечто общее, как общечеловеческая природа. Единство в Боге не есть просто родовое или видовое единство, а есть единство количественное, нумерическое. Ипостаси Бога имеют не одинаковые сущности или части одной природы, но абсолютно единую и простую Божественную природу.

Согласно М.Грибановскому [246, С.128], св. Афанасий под οὐσία понимает некую Божественную реальность (μονάς θεότητος), единое бытие по сущности. Соответственно, когда Афанасий Великий говорит о свойствах Ипостасей (здесь необходимо согласиться с о. Георгием Флоровским [361, С.47]), неким

соединительным моментом для него является свойство «собственности»<sup>7</sup>: Сын собствен Отцу, Дух собствен Сыну [111, С.37]. В отношениях друг к другу проявляется единство Троицы.

В александрийской и латинской традициях в целом можно усмотреть определенные тенденции к реализму<sup>8</sup> в мышлении о Божественной природе<sup>9</sup>. Она как будто существует самостоятельно от Ипостасей, передаётся от Отца через Сына Святому Духу, из неё рождается Сын и исходит Святой Дух, благодаря чему Оба становятся причастными Божественности и являются Единым Богом.

Так, для св. Кирилла Третья Ипостась – «Божественной сущности, происходя (προϊόν) сущностно (οὐσιωδῶς) в ней и из неё» [54, col.585]. Как отмечает А.Сицински: даже для Григория Богослова характерно говорить о «причинности как о синониме динамической передачи Отцом Божественной природы» [201, Р.42]. Аналогично на Западе начиная с первых веков под Божественной природой (субстанцией) понимается «основной субстрат отдельного бытийного существа и носителя своих особенных качеств» [291, С.178]. Так, у Тертуллиана Ипостаси происходят из природы Отца, являясь её *derivatio* (истечение). Так, «Сын проистекает из сущности Отца» [162, С.133]. «Отец есть всецелая сущность. Сын есть истечение и часть сего всецелого» [162, С.143].

Такая александрийско-латинская традиция позволяет отцам Никейского собора 325 г., а вслед за ними и всему латинскому Западу вплоть до высокой схоластики утверждать рождение Сына «из сущности» Отца, что невозможно для

---

<sup>7</sup> Анализ места категории «собствен» в богословии свв. Афанасия и Кирилла см. в исследовании Д.Ферберна [359, С.97-114].

<sup>8</sup> И среди современных богословов встречается мнение, что «сущность понимается как общее в Святой Троице, что сообщается Отцом Сыну в рождении и Святому Духу в исхождении» [314].

<sup>9</sup> При этом необходимо отметить отсутствие четкого разделения между понятиями «ипостась» и «сущность» в богословии св. Афанасия и его последователей.

богословов, более склонных к номинализму. Для последних Божественная природа одинаково принадлежит Трёх Ипостасям и не существует вне Их.

Очевидно, что реалистический подход к Божественной природе позволяет сторонникам *Filioque* утверждать происхождение Сына от Отца и Святого Духа – от Отца и Сына или от Отца через Сына путем передачи Божественной природы. В этом смысле Отец является Началом и Источником Божественной природы, которая «перетекает» от одной Ипостаси к другой. Недостатком реалистического подхода следует считать тенденцию к такому пониманию, будто в Боге существует четвертая реальность, помимо Трёх Ипостасей.

В целом для Запада отправным пунктом в триадологии является единство Троицы. Августин, по мнению А.Гарнака, очень близок к модализму и ограничен лишь церковным преданием, провозглашающим Троичность Ипостасей [241, §39]. Бог един, Лица различаются лишь по отношению друг к другу и поэтому могут быть отождествлены с отношениями. На этой основе возможно окончательно провозгласить равенство Лиц Троицы, Их Божественность и покончить с субординатизмом и арианством. Однако следствием такого западного реализма является эссенционализм, когда сущность превалирует над личностью, а «Бог Своей сущностью как бы ограничен» [299, С.60]. «В Троице не остаётся места для энергий: вне божественной сущности могут быть только тварные эффекты, только акты воли, подобные акту творения» [297, С.388].

Восточное богословие придерживалось в целом более сдержанной позиции и отталкивалось в своих построениях от различия Божественных Лиц. При таком подходе первичным является именно ипостась – атомарная, индивидуальная «первая сущность». Усия же есть нечто общее, одинаково принадлежащее Ипостасям, не существует до, вне и независимо от Ипостасей.

При таком подходе, чтобы сохранить Божественное единство и не впасть в тритеизм, необходимо делать определённую оговорку в пользу реализма, а именно, что «божественная усия гораздо более реальна и в гораздо более истинном смысле едина, чем другие универсалии» [321, С.211]. Но такая

реалистичная оговорка «может восприниматься как её (усии) возвышение на более высокий уровень и, таким образом, как умаление реальности трёх Ипостасей» [321, С.211]. Средством сохранения единства в Боге могут служить принцип монархии Отца, утверждение единой для Трёх Ипостасей энергии, единого Их действия в мире (*ad extra*), а также Их «перехорезис»<sup>10</sup>. То есть Ипостаси настолько тесно связаны, что можно говорить об Их пребывании Друг в Друге.

Сейчас перейдём к рассмотрению следующей ключевой категории тринитарного богословия – «ипостаси».

### 1.1.2. Понятие «ипостаси»

Следует отметить, что для всего богословия вплоть до великих каппадокийцев характерно смешение понятий «сущности» (*οὐσία*) и «ипостаси» (*ὑπόστασις*) [229, С.122-126; 279, С.111]. По этой причине богословы IV века, отстаивавшие «единосущность» Отца и Сына, находились под подозрением в модализме. Напомним, что для модализма Отец, Сын и Святой Дух были не Ипостасями, существующими реально и самостоятельно, а тремя масками, личинами (*πρόσωπον*) или просто временными образами одной личности (ипостаси=усии) [212, С.128].

Каппадокийским отцам для отвержения обвинений в модализме необходимо было подчеркнуть нетождественность Лиц Святой Троицы. Но отвергнуть понятие «*πρόσωπον*» и использовать формулу «три Ипостаси» тоже

---

<sup>10</sup> Понятие перехорезиса тесно связано с дискуссиями о *Filioque*. Во-первых, западный его аналог «*circumincessio*» (внутритроичное движение) фактически представляет собой движение Святого Духа как ипостасной любви от Отца к Сыну и обратно. Таким образом, исходный смысл греческого термина трансформируется и приобретает новые оттенки. Во-вторых, в отличие от христологического аспекта перехорезиса, его последующее развитие связано с единством Ипостасей в Их действиях вовне (*ad extra*), что, в свою очередь, тесно связано с учением Григория Паламы о нетварных энергиях.

было невозможно на раннем этапе развития христианского богословия, поскольку это означало бы три усии и, следовательно, троебожие. Необходимо было провести различие между единой природой и тремя Ипостасями.

Возможно, по этой причине у каппадокийцев акцент смещается с достаточно реалистичной усии к Божественным Лицам, и, находясь под влиянием аристотелевской философии<sup>11</sup>, они описывают соотношение природы и ипостасей в категориях общее-частное. Однако было бы ошибкой считать, что каппадокийцы просто некритично восприняли категориальный аппарат из философии Аристотеля.

В действительности ни в античной, ни в современной философии невозможно отыскать термина, адекватно отражающего христианский взгляд на тайну Божественной Ипостаси [377, С.21]. У Аристотеля понятие «ипостась» использовалось для обозначения первой сущности, единичного сущего, самостоятельно существующего, сущности «в самом основном, первичном и безусловном смысле» [110, т.2, С.56], а также как синоним «формы» [110, т.1, С.198-200].

Как отмечает Л. Карсавин, при использовании латинского «persona» или греческого «πρόσωπον» «невольнo возникала склонность понимать "ипостаси", или "лица" Пресв. Троицы как что-то внешнее, словно надеваемое на единую "сущность", но не проникающее вглубь ее» [279, С.111]. Термин «πρόσωπον» в античной мысли означал «маска» [261, С.66], «театральная роль» [377, С.34], «выражение лица» или «морда животного», а «persona» – человека (в то время как уже в Септуагинте термин использовался для обозначения личности человека или Бога) [373, С.95].

Таким образом, данный термин учитывает внешние признаки или характеристики, иначе говоря, акциденции. Но Ипостаси Троицы не могут быть

---

<sup>11</sup> Роль философских систем Платона и Аристотеля в творчестве каппадокийцев – вопрос крайне дискуссионный.

акцидентальными, случайными. Поэтому Бозцию приходится определить личность через понятие субстанции (см. ниже). Возможно, это было сделано потому, что термин «πρόσωπον» менее содержателен, чем «ипостась». Его необходимо наполнить бытийно, ведь в античной философии он означал просто индивидуальность или бытие. «Недостаточно просто перечислить различия между Лицами; следует ещё признать, что каждое Лицо существует в подлинной Ипостаси» [291, С.175].

В.Лосский обращает внимание, что «греческие отцы для обозначения Божественных Лиц предпочли термину «πρόσωπον» термин «ὑπόστασις» [298, С.401]. Термин «ипостась» использовался для обозначения автономности бытия и индивидуальности, затем ему был придан личностный оттенок, оттенок субъективности. И здесь принципиальное значение имеет предпринятое каппадокийцами разведение терминов «усия» и «ипостась», которые в античности, по сути, были синонимами [288, С.7] и означали просто «бытие». В свою очередь, такое толкование позволило свести разницу между терминами «лицо» и «ипостась» к минимуму. В итоге формула «три Ипостаси – одна природа» делает несостоятельным всякое обвинение в модализме и позволяет в значительной мере сблизить термины «лицо» и «ипостась».

Именно такое сближение понимания Божественного Лица и личности, названное И.Зизиуласом «непредвиденной революцией» [266, С.31], впоследствии было воспринято латинской и восточной традициями. А по утверждению Г.Г.Майорова, «именно христианство обогатило античную мысль идеей человеческой личности, неповторимой во всех своих способностях и свойствах» [306, С.181]. Также кардинал К.Шёнборн [377, С.26-27] отмечает, что новаторство каппадокийских отцов состояло в том, что в центр внимания они поставили личность. В христианстве индивидуальность, личность, особенность перестала рассматриваться как нечто несовершенное, ущербное по отношению к истинной сущности, как это было у античных авторов.

Само слово, содержащее «рег-», означает некоторую соотнесённость, предполагает существование отношения с чем-либо. Греческий аналог термина «persona» термин «πρόσωπον» также «образуется из двух частей: *pros*<sup>12</sup> – в направлении кого-либо, *ops* (*oros* в родительном падеже) – лицо или часть лица, относящаяся к глазам и взгляду» [260, С.196] или «πρός (к) со словом ὤψ (ἡ ὤψ (ὠρός)) – взгляд, вид, лицо – в винительном падеже: πρὸς ὦπov'» [373, С.94]. Таким образом, уже в этимологии термина «πρόσωπον» заложена идея не индивидуального, а относительного (социального)<sup>13</sup>.

Изначально такой подход применялся ещё Афанасием Великим и Василием Великим, но развёрнуто представлен у Григория Назианзина. Имена Отца, Сына и Святого Духа – это указания на взаимные отношения между Ними. Так, Отец «Отец есть имя Божие, не по сущности и не по действию, но по отношению, какое имеют Отец к Сыну или Сын к Отцу» [119, С.360].

Далее такой подход через Августина<sup>14</sup> и Аквината стал общепринятым в католическом богословии вплоть до сегодняшних дней. А определение Боэцием

---

<sup>12</sup> Поддержку этому можно найти в первом стихе Евангелия от Иоанна. Синодальный перевод предлагает такой вариант: «Слово было у Бога», но возможен перевод: «Слово было к (прос) Богу». Иными словами, Вторая Ипостась обращена к Отцу, как это прекрасно изображено на иконе Андрея Рублева. В этом проявляется социальный и диалогический смысл личности [271, С.53; 278].

<sup>13</sup> По мнению отечественных историков философии [268, С.678; 381, С.102], такая социальная концепция личности не только стала основой для христианской антропологии, но нашла отражение в марксизме, в феноменологии и структурализме, в персоналистских и экзистенциальных направлениях современной философии.

<sup>14</sup> Хотя и отмечается, что «Августин приходит к гораздо более определенному, нежели каппадокийцы, употреблению понятия "отношение" в приложении к Божественным Лицам» [370, С.368]. Если у Григория Богослова понятию «отношение» уделяется незначительное внимание, то «Августин возвысил его "до основы реальности" в понимании Троицы» [291, С.226]. По мнению Ю. Мольтмана, для Запада личность вообще отождествляется с отношением

лица (личности) стало классическим в западной философии, оно гласит: лицо «есть индивидуальная субстанция разумной природы» [113, С.172].

Это определение было переработано Рихардом Сен-Викторским, поскольку, по его мнению, неприменимо к Богу. Субстанция означает Божественность, общее и относится к «что», а личность означает индивидуальное и относится к субъекту, «кто». Поэтому определение Бозция заменяется следующим: «лицо есть индивидуальная экзистенция разумной природы» [95, col.946]. Экзистенция (существование) подчёркивает не только конститутивный элемент личности, но и связь по происхождению (*ek-sistieren*). То есть экзистенция означает бытие в себе самом и в то же время бытие откуда-то [95, col.937-938]. Иными словами, Ипостась есть «самобытие в непреходящем со-бытии»<sup>15</sup> [291, С.177].

До Рихарда и схоластов, устанавливающих через отношения гармонию и равновесие в Троице, каппадокийские отцы пытались подчеркнуть значение отношений для определения самой сути Ипостасей. Каждой индивидуальности присущи особенности (*ιδιώματα*), или собственные идиомы, которые есть не случайные свойства или акциденции, но постоянные отличительные, атрибутивные свойства. Данные свойства играют значительную роль в дискуссиях вокруг вопроса о *Filioque* начиная с патриарха Фотия.

Идиомы есть формы бытия, отличительные свойства, которые позволяют не смешивать Ипостаси друг с другом. Идиомы Ипостасей Отца, Сына и Святого Духа отражаются в Их именах. На основе исследования Г.Флоровского [361,

---

[192, P.172-173]. А по мнению кардинала Конгара, восточная идея отношений оказывается более реалистичной и жизненной [178, P.83].

Обзор различных мнений относительно влияния каппадокийцев на учение Августина об «отношении» см. у А.Сицински [201, P.236].

<sup>15</sup> Владимир Лосский приводит другой вариант определения Рихардом ипостаси: «несообщаемое бытие Божественной природы» (*divinae naturae incommunicabilis existentia*) [298, С.405]. По мнению русского мыслителя, оно сближается с пониманием ипостаси греческими богословами.

С.101] и Я.Пеликана [322, С.25] сведем в таблицу понимание идиом различными восточными авторами:

<b>Авторы</b>	<b>Отец</b>	<b>Сын</b>	<b>Святой Дух</b>
Василий Великий	Отчество	Сыновство	Святыня
Григорий Богослов	Нерождённость	Рождение	Исхождение
Григорий Нисский	Нерождённость	Единородность	Бытие через Сына
Максим Исповедник [85, col.551-552]	Нерождённость	Рождение	Исхождение

После Рихарда на Западе развитием понятия «личности» занимался Фома Аквинский. Если у Боэция лицо понимается в сущностно-субстантивном смысле, то Ангельский Доктор в понимание термина вкладывает субсистентные отношения. То есть эти отношения не есть нечто внешнее для Ипостаси, но представляют собой саму Её субсистенцию. Как указывает Ф.Курт, при таком подходе Ипостась Троицы мыслится «как духовная реальность, которая как соотнесенность содержится в себе самой» [291, С.244].

По мнению Р.Уильямса, каждая Личность представляет собой отношения и в этих же отношениях Личность обращена к Другим и представляет собой интенциональную категорию бытия (в терминологии феноменологии) [355, С.107]. Таким образом, новация Аквината заключается в психологизации понятия «личность» (persona) и отделении его от понятия «ипостась». Ипостась остаётся более общим понятием, тождественным «первой природе» Аристотеля, а личности приписываются интеллектуальные свойства, обладание свободой, знанием и любовью [355, С.163].

Согласно Р.Уильямсу [355, С.34], в этом проявляется отход от платоновской философии Единого и от аристотелевской философии сущности под влиянием Максима Исповедника и опосредованно – Григория Нисского. В любом случае троичность находит основание в отношениях, под которыми понимаются, прежде всего, отношения исхождения, акты происхождения. Именно они характеризуют Божественные Ипостаси (а не абстрактного Бога или природу) как чистый акт, как

бытие. Фома привносит значительный элемент восточного динамизма и восточного понимания ипостаси как отношения.

В этом заключается и христианское понимание Бога как любви, то есть не как самодостаточного Абсолюта, но как Того, Кто изначально устремлен к другому, к преодолению себя, даже к самоограничению (в акте творения) и жертве (на Кресте). Такое понимание Бога служит «первообразом всякой социальной программы» [377, С.42]. Троица открывается как «взаимообщение жизни, взаимная отдача жизни при абсолютной уникальности каждого» [288, С.9].

Тем не менее современные восточные богословы критикуют рационалистическое направление схоластики именно за то, что Ипостаси понимаются как некие философские абстракции, отношения внутри природы. Святой Дух становится уже не живой личностью, а некой связующей функцией любви между Отцом и Сыном. Также, по мнению некоторых исследователей [385, С.65], ассоциация понятия «личности» с отношением сложилась под влиянием римского права, где каждый человек, личность определяется через свои отношения с другими членами социума, через свою деятельность. Однако католические исследователи А.Даллес [173, Р.36] и Ф.Курт [291, С.177] настаивают, что тенденция к отождествлению личности и отношений изначально возникла в восточном богословии и лишь позднее была воспринята на Западе.

Необходимо отметить, что в сегодняшних условиях существует опасность неверного отождествления древнегреческого понятия «ипостаси» с современным психологическим пониманием личности. «Если бы нам довелось объяснять христианам Древней Церкви, что мы подразумеваем под лицом и личностью, то ранние отцы церкви, несомненно, запретили бы нам с *нашими* представлениями о личности использовать тринитарную формулу; они заклеили бы нас как еретиков-тритеистов» [251, С.206].

Это заставляет ведущих богословов современности вновь обратиться к определению термина «личность» применительно к Троичной тайне. Вслед за Афанасием Великим о трёх способах (mode or way) бытия говорит Карл Барт [174,

Р.351; 218, С.67], поскольку видит основную опасность современного богословия в тритеизме [174, Р.351]. Вслед за Бартом К. Ранер предлагает говорить о «дистинктивных образах субсистенции» [198, Р.109-115] (перевод согласно [291, С.306]).

Современные богословы сходятся во мнении, что Ипостась Троицы – это не личность в психологическом понимании, не самосознание, центр воли, а особый способ существования, форма бытия. Но обратной стороной отмеченных выше подходов является опять же потенциальный уклон в деперсонализацию Ипостасей Троицы.

Альтернативный подход предлагает Юрген Мольтман. Он видит основную опасность для современного богословия не в тритеизме, а в «абстрактном монотеизме», когда игнорируются живые и динамичные связи между Лицами Троицы [192, Р.16-17]. С его точки зрения, личность проявляется только через отношения [192, Р.171-174]. Поэтому, в отличие от тех же Барта и Ранера, он стремится уйти от абстрактной концепции Троицы, от концепции модализма с его видением Бога как чего-то абстрактного и далёкого от страданий этого мира. Выход из такого положения должен быть найден в истории спасения, принесённого Отцом, Сыном и Святым Духом. Мольтман обращается к традициям восточного христианства и считает, что начальной точкой рассуждений о Боге должна быть троичность Бога, а единство должно оставаться проблемой.

Аналогично можно попытаться увязать философские представления об Ипостаси с христианской духовностью. Ф. Курт анализирует западное молитвенное обращение к Троице (*Sancta Trinitas*) и находит, что в подобном обращении к Богу «можно абстрагироваться от Трёх Божественных Лиц, отчего ипостасно допустимо представить или помыслить себе одно Божественное существо», а в результате «Божественная Триличность (триперсональность) не имеет того интенсивного значения, которое ей приличествует» [291, С.180]. По его мнению, восточное обращение через Христа и Святого Духа к Богу-Отцу

позволяет «лучше уловить личностную природу (персональность) Божию» [291, С.180].

Сергей Булгаков также подвергает критике и западный эссенциализм, и восточный трёхперсонализм. Не проводя ревизии самого понятия «личности», в качестве альтернативы он предлагает следующую богословскую перспективу. Бог отличен от пустой, абстрактной сущности и от трёх не связанных между собой личностей. Бог есть единый, а точнее, триединый, триипостасный субъект [234, С.12].

Современные православные богословы находят серьёзные сотериологические аспекты святоотеческого учения о личности. В серии публикаций Г.Завершинский [258; 261] указывает, что понимание личности через отношение является основой для понимания отношения Бога к творению, Его познания и для понимания спасения человека как личной встречи с Богом, для понимания Евхаристии. С.А.Чурсанов [372; 374] считает, что христианское понимание личности является условием личностной встречи с Богом, общения с Ним, жертвенной любви к Нему и ближнему. При этом удаётся обойти опасности магизма, пантеизма, детерминизма и индивидуализма.

### **1.1.3. Соотношение общего и частного в различных отраслях богословия**

Заканчивая наш краткий обзор различных подходов христианских авторов к понятиям «природа» и «ипостась», мы не можем не остановиться на вопросе о соотношении Божественной природы и Ипостасей. Данный вопрос представляет собой второй аспект проблемы об универсалиях, сформулированный Порфирием (см. выше), и является чрезвычайно важным при обсуждении проблемы *Filioque*, так как тесно связан с принципом единства в Троице и монархии Отца.

В целом до IV в. и в античной философии, и в раннем христианском богословии термины «сущность» и «ипостась» использовались практически как синонимы [256, С.28; 373, С.102-103]. Отличие заключалось в том, что термин «сущность» больше использовался в философии и указывал на бытие, а

«ипостась» – в повседневной жизни для обозначения собственности [373, С.103]. Позднее между сущностью и ипостасью установилась та же разница, что «между общим и частным, то есть между родом или видом и индивидуумом» [298, С.402-403]. На основе анализа М.Грибановского [246, С.128] можно сравнить использование терминов «сущность» и «ипостась» у восточных отцов:

	οὐσία	ὑπόστασις
Афанасий Великий	Божественная реальность (μονάς θεότητος), единое бытие по сущности	образ или вид Божества (τρόπος θεότητος)
Василий Великий	общее (το κοινόν)	частное (το καθ' ἑαυτόν, ἴδιον)
Григорий Богослов	общее, родовое и природа, божество (φύσις, θεότης)	частное (ιδιότης)

Если западная и александрийская традиции утверждали единство Бога на основе единства Божественной природы, то для каппадокийских отцов источником Божественности и единства в Троице становится Ипостась, а точнее, Ипостась Отца.

М.Грибановский [246, С.130-131] определил понимание различия между сущностью и ипостасью каппадокийскими отцами. Ипостаси являются первичными, «лежат в основе» природы (являются «подлежащим»), существуют самостоятельно и истинно лишь благодаря самим себе. Если ипостась есть личное, абсолютное и несообщимое бытие, сила, сама по себе существующая и обладающая свободой, то природа принадлежит и сообщается Божественным Личностям.

В грамматике для обозначения ипостаси используется мужской род (один, другой, иной, весь, тот), а для сущности – средний (одно, другое, иное, все, то); сущность отвечает на вопрос «что?», а ипостась – «кто?» [297, С.407; 371, С.99-100].

Признание первичности Ипостасей по отношению к сущности характерно для всего восточного богословия [312, С.309]. Соответственно, если единство Троицы не может быть основано на общности природы, оно находится в монархии Отца, едином Источнике и Начале всей Троицы. Тогда единственный способ сохранить Божественность Святого Духа – признать Его непосредственное исхождение от одного лишь Отца, исключая всякую посредническую роль Сына.

Вопрос об универсалиях имеет первостепенное значение для антропологии и **сотериологии**. С особой силой он проявился в поздней схоластике, когда постепенно на волне критики элементов греческой и арабской философии в христианстве (*via antiqua*) средневековые мыслители стали в большей степени склоняться к номинализму (*via moderna*). Номиналистская, индивидуалистская и волюнтаристская философия *via moderna* стала предтечей Возрождения и Реформации.

Так, в моменте грехопадения первочеловека важную роль играл вопрос о том, насколько реальна общая человеческая природа и, следовательно, насколько справедливо можно говорить об общем грехопадении всего человечества вместе с Адамом. С точки зрения реализма, преступление Адама отражается на общечеловеческой природе, к которой причастно всё человечество.

С позиции номинализма, каждый человек представляет собою атомарную, субстанциональную индивидуальность, объективно никак не связанную с Адамом. Но сам Бог после грехопадения человека гневается на каждого, то есть на всех последующих поколениях лежит определенная юридическая вина Адама, ведь Бог, согласно ветхозаветному закону, наказывает детей за грехи отцов (Исх. 20:5). Таким образом получается, что люди грешны не по причине собственной греховности или испорченности, а по причине того, что Бог гневается на всех потомков Адама. Соответственно, и спасение заключается не столько в исцелении человека, сколько в изменении отношения Бога к нему.

Также решение вопроса о соотношении общего и единичного влияет на учение о благодати.

Реалисты зачастую понимают под благодатью определенную субстанцию, вливаемую в души верующих, освящающую и исцеляющую их. Святость или греховность одного человека сказывается на судьбе связанных с ним людей, а Христос Своею жизнью исцеляет поврежденную человеческую природу. Ультрареализм предполагает, что Христос спасает всё человечество, поскольку Он воспринял не отдельного человека Иисуса, а некую общую человеческую природу, разделяемую всеми. Более умеренный взгляд предполагает, что как Глава Церкви Христос спасает верующих, составляющих его мистическое Тело, через реальное единение, например, в Евхаристии.

Номиналисты же видят в благодати лишь волевое решение Бога относительно праведности каждого человека. Христос не спасал человечество в целом, и каждый человек спасается сам по себе. Праведность Христа накладывается на каждого отдельного человека извне. Человек, оставаясь, по сути, грешником, признается праведным (оправданным) перед Богом как бы судебным решением.

М.Кунцлер считает, что номинализм позднего средневековья, «неспособный на (реально-)символический подход», привёл к разрыву между Крестной Жертвой и Жертвой за Мессой, к пониманию литургии как «способу получения определенного количества благодати» и коммерческому представлению о благодатных плодах Мессы и заместительной сотериологии [290, т.2, С.20-21]. Проявлением индивидуализма и субъективизма также стало гипертрофированное развитие приватной Мессы [290, т.2, С.45].

Сотериология *via moderna* оказывается близкой учению о спасении в несторианстве. И здесь очень важно показать взаимосвязь философского вопроса о диалектике общего и частного с тринитарными, христологическими и сотериологическими элементами догматики. Ярослав Пеликан [322] провёл сравнительный обзор несторианского и монофизитского богословия, который очень полезен для нашего анализа.

Общепризнано, что существует определенный терминологический разрыв между тринитарным и христологическим богословием. Если для первого «ипостась» означает индивидуальный объект, то в христологии (Кирилла Александрийского) – субъект, центр воления. Несторианские богословы стремятся преодолеть это различие и использовать никейскую, докаппадокийскую терминологию в своих христологических построениях.

Если посленикейское богословие различает понятия «сущности» и «ипостаси», то несторианское настаивает на необходимости различения понятий «ипостась» и «лицо». Ипостась в триадологии и в антиохийской христологии, унаследовавшей аристотелевскую терминологию, означает уникальную, единичную сущность, индивида. Поэтому недопустимо говорить об одной ипостаси с двумя природами, а нужно говорить, что во Христе – по одному экземпляру двух природ, или две ипостаси, Божественная и человеческая. А лицо ипостаси – это то, что «сохраняет её от того, чтобы быть другой» [322, С.42]. Лицо Иисуса Христа обладает двумя природами в двух ипостасях.

Но поскольку Лицо Спасителя вмещает не всю человеческую природу, а одну конкретную человеческую ипостась, то обожение, о котором настойчиво говорил св. Кирилл, становится весьма условным. Для несторианства люди не соделываются храмом Божиим в силу связи с телом Христа, а лишь уподобляются Его ипостаси. То есть единение Христа и верующих возможно лишь «духовно». С точки зрения несторианства, Бог может «даровать вечную жизнь одним Своим повелением» [322, С.44], а Христос представляет собой лишь нравственного учителя и образец для подражания. Более того, Евхаристия не есть Тело и Кровь Христа, пребывающего на небесах, а лишь «таинство Его тела и крови» [322, С.45], лишь «воспоминание Его страстей» [322, С.45].

Известны попытки совмещения различных подходов. В частности, В.Лосский предложил искупление отнести к природе, а спасение – к личности [299, С.120]. К первому применим реалистический подход, который указывает на обожение человеческой природы в целом, искупление всего человечества.

Спасение же отдельной человеческой личности как усвоение искупительных деяний Христа происходит под действием благодати Святого Духа и при условии принятия её человеком.

И наконец, в **экклесиологии** спор об универсалиях находит отражение, когда говорят о строении Церкви и о папском примате. Делается ли акцент на автономности (автокефальности) поместных церквей или на единстве вселенской (кафолической) Церкви? Являются ли епископы единственными и равными между собой главами поместных церквей или же существует вполне реальное и функциональное, определяемое Божественной благодатью первенство на уровне Вселенской Церкви, а не номинальное (первенство чести)?

И.Зизиулас приходит к выводу, что католическая экклесиология до II Ватиканского собора склонялась к реализму и акцентировала внимание на «универсальности» Церкви, считая поместную церковь «частью» Церкви. В противоположность данному взгляду некоторые православные богословы, следуя принципу «где Евхаристия, там и Церковь», отдают первенство поместной церкви. Сам И.Зизиулас считает необходимым соблюдать равновесие между Церковью местной и универсальной [266, С.17-19]. Ранее В.Лосский (согласно Р.Уильямсу [355, С.27]) усматривал крайности и нарушение равновесия в латинском интернационализме и германской конкретности, в тоталитаризме Рима и индивидуализме Реформации.

Важными для нас являются ответы на следующие вопросы: действительно ли философия определяет и тринитарное богословие, и сотериологию? Действительно ли принятие одной философской тенденции в триадологии означает автоматическое принятие этой же тенденции в других областях, прежде всего в сотериологии? И наконец, имеют ли общие философские корни сотериология и триадология или они могут быть всё-таки обусловлены друг другом?

Итак, именно в первые века на Западе и на Востоке формируется содержание тринитарного догмата, и это формирование происходит под влиянием

платонизма. Аристотель стал достоянием христианского Запада лишь в средние века, во времена синтеза Фомы Аквинского. В этот период рецепции аристотелизма произошли изменения в антропологии (неоплатонизм Августина стал вытесняться), в сотериологии (также проявились тенденции к юридизму и индивидуализму). Можно сказать, что в тринитарном богословии появились новые подходы к осмыслению тайны Троицы, но они не вытеснили старые, а существуют наравне с ними и по сей день.

На Востоке в первые века триадология также находилась под влиянием платонизма, прежде всего это характерно для александрийской традиции. Антиохийская традиция до каппадокийцев давала только еретические доктрины. Каппадокийцы, будучи в значительной мере под влиянием аристотелизма, определили всю тринитарную терминологию христианства и сформировали византийскую традицию.

Тем не менее, платонизм оставался и в тринитаризме Востока существенным. Даже среди каппадокийцев своей приверженностью александрийской традиции и неоплатонизму выделяется Григорий Нисский. Далее следует отметить громадное влияние на христианских авторов неоплатонизма через Псевдо-Дионисия и Максима Исповедника. И даже Григорий Палама, несмотря на все его выпады против Платона, находился под чрезвычайно сильным влиянием этого античного философа.

Теперь необходимо, забегаая вперед, сказать несколько слов о связи философского базиса с сотериологией. Изначально для Запада был характерен юридический гений, поэтому дискуссии в сотериологии в определенной мере свелись, по сути, к дискуссиям относительно действия благодати. В целом до Уильяма Оккамского и Реформации Запад был чужд номинализму и индивидуализму в учении о спасении. Примечательно при этом, что Реформация черпала свои идеи из склонного к реализму Августина.

Следует отметить, что Востоку в принципе чужды какие-либо значительные сотериологические споры. Если они и были, то проходили на фоне тринитарных

или христологических дискуссий (прежде всего, Кирилла Александрийского с Несторием).

Таким образом, из приведенного выше анализа следует ряд выводов.

Мы видим, что и на Западе, и на Востоке одинаково присутствуют на определенных этапах развития богословской мысли различные философские воззрения. Богословы одной школы могут вполне совмещать номинализм в одной области с реализмом в другой. Между философскими предпочтениями в разных областях богословия не присутствует строгой корреляции.

На протяжении исторического развития в каждой области богословской науки выбирались различные философские направления для выражения христианских истин. Номиналистические и реалистические тенденции у различных богословов могли проявляться более или менее сильно в зависимости от того, какой конкретный вопрос решался или с какой ересью приходилось бороться. Например, для триадологии характерен был умеренный реализм, близкий к аристотелевскому, в то время как в сотериологии и сакраментологии приоритетом пользовался платоновский мистический реализм.

Прямолинейная индукция и механистическая экстраполяция одних философских (и даже богословской) моделей в другие области неизбежно приводит к ереси. Иными словами, при определении границ ортодоксии Церковь никогда не руководствуется внешними, сугубо рациональными и мирскими воззрениями. Церковь всегда опиралась и опирается на внутренний опыт<sup>16</sup>, на

---

<sup>16</sup> Католические авторы на основе своего анализа тезиса об эллинизации христианства приходят к аналогичному выводу: «Церковь постигла всю полноту образа Христа скорее посредством некоей духовной интуиции, чем в словах и формулировках. По этой причине средства выражения иногда настолько отличаются друг от друга, что может показаться, будто формулировки противоречат друг другу. И всё же Церковь соотносила вновь предлагаемые учения больше со своей интуицией, чем со своими же формулировками» [376, С.96]. Я.Пеликан ту же мысль выражает следующим образом: практика Церкви обосновывается не тем, «чему явно учили и что исповедовали, а тем, во что подспудно верили» [322, С.100].

кафолическое сознание или *sensus fidelium*, на мистический опыт, на «закон молитвы», на сотериологический критерий и т.д. Так что скорее справедлив средневековый принцип, согласно которому философия является служанкой богословия, нежели утверждение, что христианская догматика есть продукт той или иной античной философии.

В каждой церковной традиции может присутствовать множество самых различных моделей осмысления христианских догматов. Можно сказать, что единое содержание христианских догматов облекается в различные внешние формы их философского осмысления. Поэтому в рамках христианской ортодоксии действительно могут существовать различные традиции раскрытия богословского содержания догматов, но ни одна из этих философских систем не может занять места богословия. С уверенностью можно утверждать, что для богословия характерны собственные тенденции развития, которые не находятся в причинной зависимости от философии. Иными словами, философия не может считаться общим фактором или, по крайней мере, единственной причиной для развития тринитарного богословия и сотериологии.

Ни одна античная философская система не была принята богословами без переработки и адаптации. Более того, в различных традициях христианской мысли одним и тем же философским терминам придавалось различное значение, разрабатывались и вводились новые философские категории и понятия. Тем более невозможно согласиться с либеральными богословами, усматривающими «загрязнение» благой вести христианства языческим мудрствованием.

Соответственно, невозможно говорить, что философия определяет или сколько-нибудь существенно детерминирует богословскую позицию. Скорее, та или иная философская система может служить удобным средством для осмысления или изъяснения конкретных богословских систем на конкретном историческом этапе. Даже если философия и обеспечивает богословскую науку терминологией, культурой мышления и постановками проблем, невозможно утверждать, что она предопределяет богословские выводы.

Можно согласиться с Эйденом Николсом [317, С.39-42], что в христианстве, особенно в западном, всегда сохранялось определенное недоверие к философии и опасение перед ней. Последняя воспринималась как конкурент богословию, пытающийся дать ответы на вечные вопросы на основе одного лишь разума. И не всегда эти ответы согласуются с ответами, полученными из Откровения. Особенно в протестантизме под большое сомнение ставится возможность конечного человека, да ещё и после грехопадения, познавать реальность, в том числе сверхъестественную, без помощи Божественной благодати и Откровения.

Поэтому возникает знаменитое восклицание «Что Афины Иерусалиму?» или противопоставление Паскаля «Бога философов» библейскому «Богу Авраама, Исаака и Иакова» [317, С.40-41]. Соответственно, богословие не может безрассудно отдать решение своих вопросов на откуп философии. Метод философии, её язык должны быть подчинены богословию.

Таким образом, мы приходим к средневековому принципу, согласно которому философия является «служанкой богословия». И богословие всячески сопротивляется, когда философия приходит к ереси с точки зрения ортодоксии и пытается навязать свои собственные выводы богословию. Как результат, христианская философия не может не быть эклектичной, вбирая в себя методы и решения из различных школ мысли и не ограничивая себя никакой отдельно.

Таким образом, мы не можем согласиться с тезисом С.Булгакова и либерального богословия по поводу соотношения связи философии и богословия. Согласно их взгляду, философское влияние на богословскую мысль в целом и на тринитарное богословие в частности было определяющим. В таком случае придется признать, что богословие не обладает самостоятельностью и является просто культурным феноменом.

Согласно проведенному выше анализу, выбор той или иной тенденции зависит от принципов, лежащих вне области философии. Эти принципы выводятся из Откровения, из христианской практики и эмпирического опыта духовной жизни Церкви. Не философия определяет тематику и предопределяет

пути богословской мысли, как утверждает С.Булгаков [234, С.12]. История показывает, что философия сама испытала влияние христианского Откровения [317, С.46] и религии вообще [369, С.230] в выборе тем или способов изложения.

Но применительно к вопросу о Filioque возникает новая проблема. Как соотносить между собой два тезиса относительно западного догмата: с одной стороны, Filioque есть результат влияния неоплатонизма в первые века, а с другой – поздняя западная традиция, чуждая ранней Церкви? Таким образом, мы переходим к анализу вопроса о том, как на Западе зародилось Filioque. Мы оставляем в стороне канонический аспект, законность внесения изменений в Символ веры и рассматриваем только содержание западного догмата.

## **1.2. *Filioque* в классических тринитарных моделях Запада**

На сегодняшний день можно выделить два критических подхода к вопросу о зарождении западной традиции. Первый мы условно назовем лингвистический. Он предполагает, что причиной Filioque стали языковые особенности латинского языка. Против него достаточно резко выступал В.Лосский в своей рецензии [297, С.262-271] на статью В.Родзянко.

Второй подход (философско-богословский) предполагает, что корни западного филиоквизма уходят в учение св. Августина, находившегося под влиянием платонизма. Этот подход разделяет на сегодняшний день большинство исследователей, в том числе и С.Булгаков, и В.Лосский, и А.Лосев, и другие.

Рассмотрим вначале первый подход, а затем перейдем к рассмотрению основных исторических этапов становления на Западе учения о Filioque.

### **1.2.1. Лингвистическая гипотеза**

Как указывает А.В.Бармин [216, С.351], уже в XI веке восточные полемисты обращают внимание на то, что значительную роль в споре о Filioque играет разобщенность латинских и греческих авторов, отсутствие между ними контактов

и «бедность» латинского языка<sup>17</sup>. Уже в наше время на лингвистический аспект вопроса Filioque указывали лютеранские богословы [205], а также документ Папского совета по содействию христианскому единству «Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа» [325].

В.Родзянко считал, что «главной проблемой является вовсе не вопрос, исходит ли Дух Святой от одного только Отца, или от Отца и Сына вместе, или от Отца через Сына, но вопрос, что именно означает собою исхождение (ἐκπόρευσις) и какова его сущность» [297, С.263]. Опираясь на мнение св. Максима, русский исследователь видит корень противостояния между Западом и Востоком по вопросу об исхождении в различии языков.

В этом контексте очень показательным является следующий эпизод из православно-католического диспута 1135 года. После объяснения восточной стороной значения греческого глагола ἐκτορεύομαι католический апологет заключил: «Слово, которым вы обозначаете это исхождение, было до сих пор нам неизвестно; мы боимся не способа этого исхождения, ибо он православен, но слова, которое его обозначает и которое нам непривычно. Многие греческие учителя, толковавшие Священное Писание, давали нам понимание способа этого исхождения-посылания (προέλευσις) в том же смысле, что и ты, но они употребляли это слово «исхождение» (ἐκπόρευσις) не настолько ясно, чтобы оно осталось в нашем богословском обиходе» [19].

Напомним, что древняя Церковь, исповедуя Святого Духа, не шла далее простого упоминания о Нем. В IV веке II Вселенский собор на основании символов веры поместных церквей несколько расширил пункт о Святом Духе,

---

<sup>17</sup> О «бедности» латинского языка и о невозможности передать всё смысловое содержание греческих понятий писали Василий Великий и Григорий Богослов [119, С.276], патриарх Фотий [171] и Пётр Антиохийский (согласно [216, С.203; 234, С.41]). В свою очередь, представители антиохийской традиции отмечали ограниченность греческого языка: «сирийский язык богаче и сложнее греческого или арабского, и он позволял проводить более тонкие различия» понятий усия, ипостась, лицо и др. [322, С.42] (см. также [256, С.8]).

включив слова из Евангелия от Иоанна (15:26) об исхождении Святого Духа от Отца<sup>18</sup>.

Но в Вульгате св. Иеронима, как и во всех латинских переводах Библии до и после него, и в западных символах веры используется глагол *procedere*, указывающий на сам процесс движения, на движение вообще. Вообще в латинской традиции со II века с помощью глагола *procedere* обозначается любое движение (*processio* или *προέλευσις*) без указания на его источник [19].

При этом греческий глагол *ἐκτορεύομαι* имеет очень специфический, узкий смысл «выходить», «отправляться» [27, С.72] и даже «выходить из первоисточника» [19]. Этот глагол указывает на источник, причину движения, на отправление «внутри некоторой точки начала» [11, III:1].

В латинском же языке есть только один глагол *procedere*, который используется во всех случаях для передачи 3 или 4 греческих глаголов, описывающих взаимосвязи внутри Троицы и передающих разные смысловые оттенки. Так, глаголом *procedere* были переведены и такие греческие глаголы, как *προῖέναι* или *ἐξέρχομαι*.

Поскольку глагол *procedere* указывает на любое происхождение вообще, в том числе на исхождение и даже на рождение, то есть в латинском языке вполне допустимо сказать, что Святой Дух *procedet* (происходит, поскольку исходит) от Отца и Сын *procedet* (происходит, поскольку рождается) от Отца. В результате в западном богословии закономерно возникает вопрос о различении исхождения Святого Духа от Отца и рождения Сына от Отца. Западные отцы действительно иногда говорили, что Сын и Святой Дух идут (происходят) от Отца, и, говоря, что

---

<sup>18</sup> Необходимо заметить, что в Евангелии от Иоанна 15:26 использован греческий предлог *παρὰ* (*τὸ πνεῦμα τὸ παρὰ τοῦ πατρὸς ἐκτορεύεται*) [2], но в Символе II Вселенского собора был использован предлог *εκ* с тем, чтобы особо подчеркнуть, что Дух берет начало в Отце как Источнике Божественного бытия [11, III:1].

Святой Дух идет от Отца и Сына, особо отмечали, что Отец является Первоначалом, что от Отца Святой Дух исходит в первую очередь.

Проблему различения исхождения и рождения пытался решить «лингвистическим» путем и Григорий Богослов: Дух «исходит», а Сын «рождается» [119, С.456]. Такое сужение термина «исхождение» и атрибутирование его лишь к Святому Духу, по всей видимости, характерно именно для антиохийской традиции и встречается впервые в трудах псевдо-Юстина [199, part 16].

То есть глагол ἐκτορεύομαι приобретает особо узкий и богословски окрашенный смысл. Он «означает исхождение от одного лишь Отца как безначального начала Троицы» [325, С.516], «исхождение от начала и абсолютной причины» [178, Р.88]. Иначе говоря, глагол ἐκτορεύομαι становится техническим термином для обозначения отношения между Отцом и Святым Духом [11].

Для описания участия Сына в исхождении Святого Духа греческие авторы пользовались другими терминами, например, глаголом προϊέναι, который гораздо шире [281, С.284]. Этот глагол обозначает в принципе любое движение. В богословском смысле он использовался также для обозначения миссии Духа в мире. Соответственно, для св. Григория рождение и исхождение (ἐκτόρευσις) суть частные случаи происхождения (προϊόν) [201, Р.42]. А для Кирилла Александрийского Дух исходит (ἐκτορεύεται) от Отца и «происходит (πρόεσι) от Отца и Сына» [54, col.585].

Таким образом, и на Востоке с помощью глагола προϊέναι, как и на Западе с помощью глагола procedere, обозначалось движение или «сообщение Божественности Святому Духу от Отца и Сына в их единосущностном общении» [325, С.517]. Соответственно, когда латинские формулы утверждают, что Святой Дух исходит (procedet) от Отца и Сына, это вовсе не должно означать, будто Святой Дух исходит (ἐκτορεύεται) от Отца и Сына. Латинскому Filioque может быть поставлен следующий греческий эквивалент: Святой Дух исходит (ἐκτορεύεται) лишь от Отца, но происходит (πρόεσι) от Отца и Сына.

В частности, такой точки зрения придерживается о. Гарриг, который активно разрабатывает лингвистический аспект вопроса Filioque [337, С.70-74]. Согласно ему, в Символе веры необходимо разделить указания на причинное бытие от одного лишь Отца (ἐκτορεῦεται) и предвечную взаимосвязь Сына и Духа (procedere или προίεναι). По аналогии с формулой св. Максима Исповедника исповедание должно принять следующую форму: веруем в Духа Святого, от Отца исходящего (ἐκτορεῦόμενον), от Отца и Сына сущностно происходящего (οὐσιώδως προϊόν).

Анализ лингвистических аспектов (не только вопроса Filioque) активно развивается в современном экуменическом движении. Однако В.Лосский критиковал излишнее акцентирование внимания на лингвистическом аспекте. По его мнению, такой подход приводит к «изоляции проблемы» Filioque от её богословского содержания [297, С.264].

Для анализа богословских причин возникновения филиоквизма кратко, насколько это возможно, рассмотрим историю его появления и распространения на Западе. Но, в отличие от общепринятого в литературе подхода, когда исторически описывается, как в Западной Церкви входила в оборот добавка к Символу веры (канонический аспект), мы сосредоточимся на развитии самого учения об исхождении Духа как неотъемлемой части латинской триадологии.

Можно выделить следующие этапы развития на Западе вопроса об исхождении Святого Духа:

1. формирование основных элементов учения (III-IV вв.);
2. августиновский синтез;
3. распространение и церковная рецепция (V-VIII вв.);
4. философское осмысление и догматизация (XI-XVI вв.).

## 1.2.2. Учение об исхождении Святого Духа в западном богословии до Августина

Среди апологетов на фоне других резко выделяется Тертуллиан, во многом определивший всю западную триадологию. Его тринитарные взгляды «обусловлены домостроительством, т.е. икономическим моментом<sup>19</sup>» [283, С.287]. «Рождение Сына Божия обусловлено целями домостроительства. Это не есть свободный акт внутритроичной жизни, но вынужденный какими-то внешними побуждениями откровения и икономии» [283, С.290].

Как мы уже говорили выше, происхождение Ипостасей для Тертуллиана есть «истечение» (derivation) Божественной природы. Согласно А.Р.Фокину, у Тертуллиана единая Божественная сущность распределяется (по икономии, «distributio») по трем Лицам [364, С.83].

В произведении «Против Праксея» североафриканский богослов пишет, что «Дух также не иначе исходит, как от Отца через Сына» [162, С.133]. Он есть Третий, «исходящий от Бога через Сына» [162, С.141], и связан с Сыном так же, как Сын – с Отцом [162, С.183]. При этом глаголом *procedere* Тертуллиан обозначает передачу Божественной природы, истечение из сущности<sup>20</sup> [162, С.138]. Также Тертуллиан пишет о Святом Духе как о Даре<sup>21</sup>, Который Сын принял от Отца и излил на верующих [98, col.219].

---

<sup>19</sup> Аналогичный икономический характер триадологии А.В.Карташев усматривает у Маркелла Анкирского. Согласно ему, разворачивание божественной монады, исхождение Святого Духа происходит «от Отца через Сына» [280, С.63]. До сошествия Дух был «в Логосе и в Отце», но при последующей икономии Монады она расширяется в Логос, а Логос – в Духа [280, С.65-66].

<sup>20</sup> От Тертуллиана через Осия Кордубского формулы «из сущности Отца» и «единосущный Отцу» вошли в вероопределение I Вселенского собора и стали достоянием Церковного Предания [324, С.374-375].

<sup>21</sup> Слово «Дар» (*munus*) отсутствует в русском переводе [162, С.197].

Также Новациан не различает предвечное исхождение Святого Духа и Его посланничество от Отца. Святой Дух «полностью и целиком обитает в одном лишь Христе» [88, col.0972], как «в источнике» [88, col.0973].

Западный борец с арианством св. Иларий Пиктавийский (из Пуатье) в своих книгах «О Троице» изъясняет происхождение Ипостасей как передачу Божественной природы, Божественных свойств. Так, Иларий истолковывает слова Спасителя (Ин. 16:15) таким образом, что Он имеет «всё, что имеет Отец и что Святой Дух получает от Него ... Всё, что Отец имеет – Его, передано и принято; но эти дары не умаляют Его Божество, т.к. они дают Ему те же свойства, что и Отцу» [73, col.305].

Западный богослов учит, что Святой Дух исходит от Отца и посылается от Сына [73, col.251, col.255], от Отца и через Сына [73, col.470], от Отца и Сына происходит и неотделим от Них [73, col.69]. Но, задаваясь вопросом о разнице между исхождением Духа от Отца и «получением» от Сына (Ин. 16:13-15), он приходит к следующему выводу: «получать от Сына и получать от Отца» суть одно и то же [73, col.251], поскольку всё, что имеет Отец, имеет и Сын. Иными словами, то, что Дух получает от Отца, даётся Сыном ... и «относится к единству природы» [73, col.252]. По всей видимости, находясь под влиянием александрийской традиции, Иларий не разрывает извечное исхождение Духа и Его временное послание в мир: Святой Дух «существует так, как Он дан, получен» [73, col.69].

Также Иларий Пиктавийский развивает богословие Святого Духа как божественного Дара (см. раздел 2.3.2), которое получило широкое распространение на Западе и повлияло на таких богословов, как Августин и Фома Аквинский.

Исследователи [178, P.80; 241, §38] пришли к выводу, что другой западный учитель Церкви св. Амвросий Медиоланский свои взгляды на Троицу заимствует у каппадокийцев, прежде всего у Василия Великого и Дидима Александрийского. В своём трактате «О Святом Духе», истолковывая Ин.16:28, Амвросий пишет, что

Святой Дух посылается в мир от Сына, на Котором почивает, так же, как Сын от Отца [31, col.732]. Дух, «исходит от Отца и Сына, не отделен ни от Отца, ни от Сына ... это есть доказательство Его вечности и выражает единство Божества» [31, col.733]. Ссылаясь на Ин. 16:14, Амвросий учит, что «Святой Дух получает от Сына ... через единство субстанции, как Сын получает от Отца ... что имеет Отец, принадлежит и Сыну; что имеет Сын также получает и Святой Дух» [31, col.768]. Отец и Сын называются источниками Святого Духа [31, col.739], Который также называется Божественной благодатью [31, col.740].

А.Сицински [201, P.56] находит уже у Новациана и Киприана, а также у Мария Викторина представление о Святом Духе как об «узлах любви» (Nexus amoris) между Сыном и Отцом. Также для св. Иеронима Святой Дух есть «Любовь, Которую Отец имеет к Сыну и Сын – к Отцу» [67, col.863]. Святой Дух пребывает в Отце и Сыне [70, col.393D] и соединен с Ними «благодаря общности природы» [69, col.374A], благодаря этой общности Дух посылается Сыном [133, C.72].

Таким образом, основными характеристиками латинской традиции в период до Августина можно назвать:

1. значительные параллели между Троицей «в себе» (онтологической) и Троицей Откровения (икономической);
2. Святой Дух есть Дар Отца Сыну, а также Их общий дар твари;
3. происхождение Ипостасей представляет собой передачу Божественной природы от Отца через Сына Святому Духу;
4. Сын получает от Отца свойство изводить Святого Духа, Святой Дух исходит от Сына лишь «по дару» Отца;
5. Святой Дух есть некая связь между Отцом и Сыном.

Вряд ли можно хоть одну из этих характеристик назвать сугубо латинской, все они присутствуют ещё ранее у апологетов или в традициях александрийского богословия.

Таким образом, мы рассмотрели первый этап, который можно условно назвать доавгустиновским. В богословской литературе присутствует два взгляда на то, присутствует ли учение о Filioque на Западе до Августина. С одной стороны, православная богословская мысль настаивает, что Filioque «появилось как учение частное, свойственное Августину и происшедшей от него традиции, новой по отношению к общему учению прежних отцов» [370, С.383]. В частности, историк В.Болотов называет учение о Filioque чисто западным теологуменом блаж. Августина [228, С.39]. И.Романидис пытается доказать, что Августин порывает не только с традициями греческих, но и латинских отцов, включая св. Амвросия: «Августин не уделял значительного внимания проповедям Амвросия и очевидно мало читал работ Амвросия»; если Амвросий следовал «восточным латинским отцам», то Августин – своей интерпретации Библии в контексте философии платонизма [199]. Также архимандрит Плакид (Дезей) приводит мнение, что «разрыв в целостном развитии троичного богословия находится не между ним (Августином) и нами, а между ним и его непосредственными предшественниками» [370, С.366]. Хотя тут же признает, что именно латинские отцы оставили в наследство гиппонскому епископу понимание Святого Духа как единства, связи, общения Отца и Сына.

С другой стороны, западные авторы стремятся показать, что учение о Filioque присутствует в латинской традиции до Августина. Как указывает кардинал Конгар, учение о Filioque «уже было изложено в той или иной форме Тертуллианом, Марием Викторином и Амвросием» [178, Р.85]. А кардинал Даллес считает, что к концу IV в. на Западе сложился консенсус относительно учения Filioque: «символы, соборы и папы авторитетно учили, что Святой Дух исходит от Отца и Сына» [173, Р.35]. К аналогичному выводу приходит А.Сицински [201, Р.51].

### **1.2.3. Учение об исхождении Святого Духа у Августина**

Следующей существенной вехой в истории вопроса о Filioque можно считать синтез, предпринятый св. Августином на основе выше обозначенных

тенденций западного богословия. В своём трактате «О Троице» он пытается «не авторитетно об известном, а самостоятельно благоговейно рассуждать и познать то, что признано догматом в христианской Церкви» [105, С.23]. Африканский епископ указывает, что не знаком напрямую с произведениями восточных богословов ввиду недостаточного владения греческим языком<sup>22</sup>. Тем не менее, они могли оказать косвенное влияние на него через творчество западных Отцов (Илария, Амвросия и Иеронима).

Августин принял от Амвросия достаточно общую концепцию исхождения: «всё, что исходит, – не рождено, хотя что рождено – исходит» [325, С.516] (по всей видимости, здесь прослеживается косвенное влияние Григория Богослова [201, Р.42]). Хотя Сын тоже исходит (proceed) от Отца (Ин. 16:27-28), но отличным образом, нежели Дух.

Так же, как и до него Иларий Пиктавийский [73, col.251], Августин на основе слов Иисуса Христа из Евангелия от Иоанна (14:26, 16:7, 16:28) заключает, что «быть посланным означает исходить от Отца и приходить в этот мир» [105, С.62]. От Илария же Августин унаследовал идею о Святом Духе как о «даре в вечности», «даре Отца и Сына». Под «дарами Святого Духа» Августин понимает также Самого Святого Духа [105, С.483]. А наименования «дар дарителя» и «даритель дара» указывают на отношения между Лицами Троицы, и Святой Дух называется «даром Обоих», чтобы обозначить «невыразимое общение Обоих» [105, С.180].

«Святой Дух исходит не только от Отца, но также и от Сына» [105, С.161]. При этом, как бы предвидя будущие дискуссии, Августин исключает всякие обвинения в двуначалии. Для него, «если Святой Дух, Который даруется, имеет своим началом Того, от Кого даруется, поскольку Он не происходит от кого бы то

---

<sup>22</sup> Хотя есть исследования, утверждающие, что Августину были известны труды Оригена, Афанасия, Епифания, Василия и Григория Богослова [178, Р.80].

ни было ещё, как от Него, следует признать, что Отец и Сын суть одно начало Святого Духа, а не два» [105, С.183-184].

Также всячески подчеркивается монархия и единоначалие Отца, Который «есть начало всей Божественности, или, если угодно, Божества. Следовательно, Тот, Кто исходит от Отца и Сына, возвращается к Тому, от Кого рождён Сын» [105, С.161]. Таким образом, продолжая латинскую традицию, говорит о Святом Духе как о взаимной Любви Отца и Сына. Знаменитое «Бог есть любовь» (1Ин. 4:8,16) становится для западного богослова описанием и всей сущности Бога, и отношений между Ипостасями. Августин создает формулу, ставшую знаменем средневекового католического учения о Троице: «Один, Любящий Того, Кто из Него; Один, любящий Того, из Кого Он Сам; и сама Любовь» [105, С.196], взаимная Любовь Отца к Сыну и Сына к Отцу, «исходящая любовь, общая Обоим» [105, С.445], «которая сочиняет Отца и Сына» [105, С.213]. Или короче: «Любящий, Любимый и Любовь» [105, С.444]. Таким образом Святой Дух «исполняет единство Троицы» [105, С.21], Он есть «невыразимое общение Отца и Сына» [105, С.180], Их «единосущная сообщность» [105, С.502].

Но и здесь Августин подчеркивает монархию Отца. Святой Дух исходит от Отца «преимущественно», изначально [105, С.498]. Исхождение от Сына – вторичное, по дару Отца: «как Отец имеет в Самом Себе то, чтобы от Него исходил Святой Дух, так и Сыну дал иметь то, чтобы от Него исходил Тот же Святой Дух, причем и первое, и второе – вне времени» [105, С.498].

Основная сфера интересов гиппонского епископа – это богословская антропология, сотериология. В значительной мере это определило методологию тринитарного богословия св. Августина. Так, характерной чертой его метода является значительный психологизм. Августин подчеркивает, что человек создан по образу Божьему, и черпает аналогии для описания внутритроичных отношений из антропологии, хотя и признает ограниченность тварных аналогий для познания Божественных тайн. Всё же хоть и не «лицом к лицу, но хотя бы через то подобие,

как в загадке, т.е. пусть в наималейшей степени, посредством угадывания» [105, С.487] через эти аналогии можно приблизиться к Богу.

Считается, что Августин выстраивает своё богословие, опираясь на единосущие Троицы, на платоновскую концепцию Божественного единства и простоты («парадигма Де Реньона» [365]), а не на различие Ипостасей. Сами же Ипостаси понимаются и определяются африканским епископом через Их отношения друг с другом.

И С.Булгаков, и В.Лосский признают в учении Августина влияние платоновской философии. Основной характеристикой его богословия является эссенциализм (преобладание сущности над ипостасями), с чем соглашаются оба русских исследователя. Тем не менее, в их оценке можно усмотреть существенные различия. Так, о. Сергей усматривает и критикует эссенциализм и имперсонализм не только у св. Августина, но и у каппадокийцев [234, С.57] и Иоанна Дамаскина [234, С.62]. С.Булгаков не считает, что *Filioque* имеет какие-либо последствия для других разделов богословия [234, С.197], и относится к нему как к теологумену наравне с восточными формулами «только от Отца» и «через Сына» [234, С.192-194].

Наоборот, В.Лосский считает западный догмат опасной ересью. Оппонент С.Булгакова допускает возможность истолкования августиновского богословия в православном смысле, что становится невозможным после формулировки догмата, введенного средневековыми соборами [297, С.388]. В свою очередь, сам автор софиологии развивает собственные тринитарные модели, в основе которых лежит представление о Святом Духе как о взаимной любви Отца и Сына [234, С.183-185].

#### **1.2.4. Развитие учения о *Filioque* в западном богословии после Августина**

Вслед за богословским синтезом Августина всех основных латинских мотивов в учении об исхождении Святого Духа появляется период закрепления и церковной рецепции данного учения на Западе. Как показывает А.Сицински [201,

Р.63-71], в период V-IX вв. Filioque исповедуется западными святыми (Проспер Аквитанский, Фульгенций Руспийский, Исидор Севильский, Беда Достопочтенный и др.), папами (свв. Лев Великий, Григорий Великий, Гормизда) и поместными соборами (в Мериде, Браге, Хатфилде, Аквилее, Бари и т.д.). Из существенных для развития учения следует отметить следующие моменты.

Символ веры, существующий под именем Афанасьевского (второе наименование – Quicumque), был написан на латыни в конце IV-V вв.: «Всякий, кто хочет спастись, должен, прежде всего, придерживаться кафолической веры: тот, кто не сохранит ее в единстве и чистоте, пойдет, безо всякого сомнения, в вечную погибель.

Кафолическая вера такова: мы почитаем Единого Бога в Троице и Троицу в Единстве, не смешивая между собой Лица, не разделяя субстанцию: действительно, иным является Лицо Отца, иным – Лицо Сына, иным – Лицо Святого Духа; но Отец, Сын и Святой Дух обладают одним Божеством, равной славой и одним и тем же вечным величием.

Каков Отец, Таков и Сын, Таков же и Святой Дух: несотворен Отец, несотворен и Сын, несотворен и Святой Дух; безграничен Отец, безграничен Сын, безграничен и Святой Дух; вечен Отец, вечен Сын, вечен и Святой Дух; и, однако, это не три Вечных, а Один Вечный; и также не три Несотворенных, не три Безграничных, но Один Несотворенный и Безграничный. И также всемогущ Отец, всемогущ Сын, всемогущ Святой Дух; и, однако, Они не являются тремя всемогущими, но Одним Всемогущим. Таким образом, Отец есть Бог, Сын есть Бог, Святой Дух есть Бог; и, однако, Они не являются тремя богами, но Одним Богом. Так, Отец есть Господь, Сын есть Господь, Святой Дух есть Господь; и, однако, это не три Господа, но Один Господь: ибо, так же, как христианская истина обязывает нас исповедовать, что каждое из Лиц в отдельности является Богом и Господом, так кафолическая религия запрещает нам говорить, что есть три Бога или три Господа.

Отец не был создан никем, Он не сотворен и не рожден; Сын есть лишь от Отца, Он не создан и не сотворен, но рожден; Святой Дух есть от Отца и Сына, Он не создан, не сотворен и не рожден, но исходит. Поэтому есть только один Отец, а не три Отца; один Сын, а не три Сына; один Святой Дух, а не три Святых Духа. И в этой Троице нет никакого до или после, нет ни большего, ни меньшего, но все Лица совечны и соравны. Настолько, что следует, как уже было сказано выше, почитать единство в Троице и Троицу в единстве. Итак, тот, кто хочет спастись, должен верить в Троицу именно таким образом.

Но для вечного спасения необходимо твердо верить также в Воплощение Господа нашего Иисуса Христа. Такова правая вера: мы верим и исповедуем, что Господь наш Иисус Христос, Сын Божий, есть Бог и Человек: Он есть Бог, от сущности Отца, рожденный прежде веков; и Он есть Человек, от сущности Матери, рожденный во времени; Совершенный Бог, Совершенный Человек, состоящий из разумной души и человеческого тела, равный Отцу по Божеству, низший Ему по Человечеству. Хотя Он есть и Бог, и человек, но не двое, а один является Христом, один не потому, что Божество вошло в плоть, а потому, что Человечество было принято в Бога; совершенно один не из-за смешения Сущностей, а благодаря Единству Лица. Ибо, так же, как разумная душа и тело составляют одного человека, так и Бог и человек составляют одного Христа. Он пострадал ради нашего спасения, сошел в ад, на третий день воскрес из мертвых, восшел на небеса и сидит одесную Отца, откуда придет судить живых и мертвых. С Его Пришествием все люди воскреснут в своих телах и каждый отдаст отчет в своих делах; те, кто творил добро, пойдут в жизнь вечную, а те, кто творил зло, — в вечный огонь.

Такова католическая вера, которой если кто не придерживается твердо и верно, не сможет быть спасен» [22, С.19-21].

В символе *Quicumque* важно то, что исповедание *Filioque* называется условием спасения верующих. А.Даллес указывает на возможность того, что это

произведение повлияло и на канонизацию Filioque в испанской и других западных церквях [173, Р.31].

Принято считать, что первое официальное признание на Западе учения о Filioque получило на соборах в Толедо, в Испании 400<sup>23</sup> г. «Дух Утешитель, который не Отец, не Сын, но от Отца через Сына исходящий. Отец не рожден, Сын рожден, Утешитель не рожден, но от Отца и Сына исходит» [4, DS 188]. Последующие соборы в Испании подтвердили, уточнили и развили это учение. Например, Толедский собор 589 г. содержит формулу: Святой Дух «от Отца и Сына исходит и единой сущности с Отцом и Сыном» [4, DS 470].

Толедский собор 675 г. принимает, пожалуй, самый пространственный символ веры. Приведем выдержки из него, касающиеся учения о Троице и о Святом Духе [22, С.21-27]:

«Мы исповедуем и веруем, что Святая и Неизреченная Троица, Отец, Сын и Святой Дух, – единый Бог по природе, Единая сущность, единое естество, так же, как единые величие и могущество.

Мы исповедуем, что Отец, не рожден и не сотворен, но что Он нерожденный. Он не происходит ни от кого; от Него Сын получил рождение, а Святой Дух – исхождение. Он Сам источник и первопричина всего Божества. Он также Отец Своей Собственной сущности и Своего Неизреченного существа. Он неизреченно родил Сына, и, однако, Он не родил что-либо другое, что не было бы Им Самим. Бог [родил] Бога, Свет – Свет, от Которого «всякое отечество на небесах и на земле»...

Мы веруем также, что Святой Дух, третье Лицо Троицы, есть Бог, единый с Отцом и Сыном и равный Им, той же сущности и той же природы. Однако Он не рожден и не создан, но исходит и от Одного, и от Другого, Он есть Дух Их Обоих.

---

<sup>23</sup> По всей видимости, слово «Filioque» в постановлениях I Толедского собора 400 г. [4, DS 188]) является интерполяцией. Более того, некоторые авторы, ссылаясь на «современную критику», признают слова о Filioque интерполяцией в соборных постановлениях даже 589 г. [337, С.31].

Мы веруем, что Святой Дух ни не рожден, ни рожден. Если бы мы назвали Его нерожденным, то мы могли бы утверждать, что существуют два Отца, а если – что Он рожден, то утверждали бы, что есть два Сына. Однако же мы не проповедуем, что Он есть только Дух Отца, но что Он одновременно Дух Отца и Сына. Он не исходит от Отца к Сыну, ни от Сына к творениям, чтобы освятить их, но Он является как бы исходящим одновременно и от Одного, и от Другого, поскольку Он признаваем как любовь и святость Их Обоих. Итак, мы веруем, что Святой Дух ниспослан от Обоих, как Сын – от Отца. Он не считается меньшим, чем Отец и Сын, подобно тому как Сын утверждает Себя меньшим, чем Отец и Святой Дух, из-за Своего телесного воплощения.

Вот как надо говорить о Святой Троице: следует говорить и веровать, что Она не тройственна, но триедина. Нельзя по справедливости утверждать, что Троица – в едином Боге, но что единый Бог – Троица. В именах Лиц, выражающих отношения, Отец относится к Сыну, Сын – к Отцу, Святой Дух – к Ним Обоим. О Трех Лицах говорят из-за отношений, но все же веруют в единую природу или субстанцию.

Мы не исповедуем Три Лица как три субстанции, но как одну субстанцию и Три Лица. Действительно, Отец есть Отец не по отношению к Самому Себе, но по отношению к Сыну. Сын есть Сын не по отношению к Самому Себе, но по отношению к Отцу. Также и Святой Дух не относится Сам к Себе, но к Отцу и Сыну, поскольку Он называется Духом Отца и Сына. Также, когда мы говорим «Бог», мы не выражаем свое отношение к кому-либо другому, кроме как отношение Отца к Сыну, Сына к Отцу и Святого Духа к Отцу и Сыну. Бог относится только Сам к Себе ...

Когда мы говорим, что Отец – не Тот же Самый, что Сын, мы обозначаем различия между Лицами. Но когда мы говорим, что Отец есть то же, что Сын, Сын – то же, что Отец, Святой Дух – то же, что Отец и Сын, мы выражаем то, что принадлежит природе и субстанции, в которых Бог есть, потому что сущностно Они Одно. Итак, мы различаем Лица, но не разделяем Божество.

Поэтому мы признаем Троицу в различии лиц. Мы исповедуем единство из-за природы или субстанции. Эти Трое есть Одно по природе, но не как Лица. Однако не следует понимать эти Три Лица как отделимые Друг от Друга, поскольку мы веруем, что ни Одно из Них никогда не существовало, никогда не творило что-либо ни до, ни после, ни отдельно Одно от Другого. Они неотделимы Друг от Друга в том, что Они есть, и в том, что Они творят. Мы веруем, что между Отцом, Который рождает, Сыном, Который рожден, и Святым Духом, Который исходит, не существовало промежутка времени, когда Тот, Кто рождал, предшествовал бы Тому, Кто рожден, или же Рожденный отсутствовал бы рядом с Родившим, или Святой Дух исходящий появился бы после Отца и Сына. Вот почему мы возвещаем и веруем в Троицу Нераздельную и Неслиянную. Мы говорим о Трех Лицах, как это было возвещено нашими отцами, чтобы Их узнали, а не чтобы Их разделяли. Поскольку если мы посмотрим, что говорит Священное Писание о Премудрости: «Она есть отблеск вечного света» [Прем 7, 26], тогда подобно тому как мы видим, что сияние неотделимо от света, так же мы исповедуем, что Сын не может быть отделен от Отца. Как мы не смешиваем Эти Три Лица, Чья природа Едина и Нераздельна, так же мы исповедуем, что Они абсолютно неразделимы.

Ибо Самой Троице благоугодно было так явно показать это, что, даже в именах, которые Она дала каждому Лицу, Она не позволила мыслить Одно Лицо без Другого: Отец не может быть познан без Сына и Сын – без Отца. Само отношение, выраженное в именах Лиц, препятствует их разделению, и даже когда Они не названы вместе, Они подразумеваются. Никто не может слышать одно из этих имен без того, чтобы помыслить другое. Хотя эти Трое – Одно, и это Одно – Трое, каждое Лицо имеет Свои особенности. Отец обладает вечностью без рождения. Сын – вечностью с рождением, Святой Дух – исхождением без рождения и вечностью.

Мы веруем, что из Этих Трех Лиц только Лицо Сына приняло подлинную человеческую природу без греха от Святой и Непорочной Девы Марии ради

освобождения рода человеческого ... Не следует, однако, думать, что Святой Дух есть Отец Сына, из-за того, что Святой Дух осенил Марию. Не должно казаться, что у Сына два Отца, говорить так было бы нечестиво ...

Также, если задают вопрос, может ли Сын быть одновременно равен Святому Духу и быть меньше Его, так же, как мы веруем, что Он то равен Отцу, то меньше Его, мы отвечаем: в образе Бога Он равен Отцу и Святому Духу, в образе раба Он меньше Отца и Святого Духа, поскольку ни Отец, ни Святой Дух, но только Лицо Сына воплотилось, и из-за этой плоти меньше Двух Других Лиц.

Также мы веруем, что Сын как Лицо отличен, но неотделим от Отца и Святого Духа, по Своей природе Он отличен от человеческой природы, которую Он принял. Так же, как в человеческой природе Он есть одно Лицо; так с Отцом и Святым Духом Он есть природа, или субстанция, Божества.

Мы должны веровать, что Сын был послан не только Отцом, но и Святым Духом, так как Он Сам возвестил через Пророков: «...послал Меня Господь Бог и Дух Его» [Ис 48, 16]. Признаем, что Он и Сам послал Себя, поскольку не только воля, но и действие Всей Троицы неразделимы. Тот, Кто был назван Единственным прежде веков, стал перворожденным во времени. Единственный по Божественной сущности, перворожденный по принятой природе плоти ...

Таков Символ веры, которую мы исповедуем. Ею уничтожаются учения всех еретиков; ею очищаются сердца всех верных; ею со славою мы достигаем Бога».

Примечательно, что испанские епископы утверждают никейское учение о рождении Сына «от сущности Отца», согласно которому Отец является Источником и Первопричиной всего Божества. Более того, Отец есть «Отец Своей Собственной сущности и Своего Неизреченного существа», а Дух есть «любовь и святость Их Обоих» [22, С.21-27].

Учение Filioque играло важную роль в полемике против арианства<sup>24</sup> и присциллианства, зародившегося в Испании в IV веке. Ведь, будучи посредником между Богом и Его Духом, Сын не может быть тварью. Он не только не является тварью, ангелом или усыновленным человеком, но есть Соучастник и Причина предвечного исхождения Духа Божьего от Самого Отца, и, таким образом, Он обладает Божественной природой и равен Отцу. Как указывает А.В.Бармин [216, С. 31-32], во франкской церкви пели символ веры со словами Filioque для противодействия адоптианству, а на поместном итальянском соборе 796/797 г. Filioque исповедовалось для противодействия ереси арианства или адоптианства. Таким образом, на Западе между пневматологией (вопросом об исхождении Святого Духа) и христологией видели существенную взаимосвязь.

На этом заканчивается 3-й этап, этап канонизации Filioque поместными соборами Запада. Можно согласиться с выводами С.Булгакова: Filioque на Западе «просто исповедуется как само собою разумеющееся и единственно возможное ... И что ещё более поразительно, почти совершенно не встречается голосов, которые бы с этой западной доктриной были в несогласии» [234, С.125-126].

Внимание восточных богословов Filioque привлекает лишь в VIII веке. С этого момента между Западом и Востоком начинается долгая дискуссия по вопросу об исхождении Святого Духа с многочисленным цитированием и толкованием отцов Церкви. В разделе 3.1 мы рассмотрим восточную критику западного учения. Сейчас же остановимся на некоторых аспектах развития Filioque в Средние века.

---

<sup>24</sup> Современные исследователи замечают, что испанские соборы использовали Filioque не для противодействия Востоку, не ради изменения Символа веры и даже не для провозглашения собственно Filioque. То есть задачей этих поместных соборов было лишь утверждение единосущности Отца и Сына [337, С.33]. В таком случае получается, что Filioque – это просто неудачная, «неуклюжая» попытка защитить Никейское богословие и показать, что даже после вочеловечения Сын способен посылать Святого Духа.

Как отмечает А.В.Бармин [216, С.30], с VIII века на Западе формируется явная оппозиция восточной формуле «через Сына», поскольку выражение «через Сына» низводит Святой Дух до уровня твари, поскольку «через Сына» был сотворён мир (Ин.1:3). Позднее появляется обоснование для традиционного для Запады отождествления Троицы, как Она есть «в себе», и Троицы, как Она явлена в Откровении. Поскольку Откровение проливает свет на тайну Троицы, а Писание и Предание свидетельствуют об излиянии Духа в мир как Отцом, так и Сыном, то необходимо «двойное»<sup>25</sup> вечное исхождение Святого Духа от Отца и от Сына [216, С.216-217].

Пётр Ломбардский рассматривает вопрос о соотношении сущности и Ипостаси Троицы и корректирует неточности доникейского богословия и Августина. Он отвергает представление о передаче Божественной природы от Отца к Сыну и Духу, о происхождении Ипостасей из сущности [109, С.488-491], что проделали до него каппадокийские отцы на Востоке.

Тринитарное учение Магистра Сентенций было принято IV Латеранским собором:

«Мы твердо веруем и прямо утверждаем, что есть только Единый и истинный Бог, вечный, бесконечный, неизменный, непостижимый, всемогущий и неизреченный, Отец, Сын и Святой Дух; Три Лица, но одна сущность, субстанция или природа, совершенно простая; Отец не происходит ни от кого, Сын происходит только от Отца, а и Святой Дух равно исходит и от Одного, и от Другого. Безначально, всегда и бесконечно Отец рождает, Сын рождается, Святой Дух исходит. Они единосущны, соравны, равно всемогущи, совечны. ... Святая

---

<sup>25</sup> Понятие «двойное исхождение» употребляется в литературе в разных смыслах. Во-первых, может подразумеваться исхождение Святого Духа от Отца и от Сына; во-вторых, внутритроичное исхождение Святого Духа (собственно исхождение) и исхождение во времени (посылание в мир); в-третьих, исхождение в самом широком смысле как происхождение, которое включает в себя рождение Сына (акт разума) и собственно исхождение Духа (акт воли).

Троица, Нераздельная в Своей общей сущности и различная по Своим свойствам ...

С одобрения Собора мы веруем и утверждаем вместе с Петром Ломбардским, что существует единая высшая реальность, несказанная и непостижимая, которая поистине есть Отец, Сын и Святой Дух – Три Лица вместе и каждое из Них в отдельности. Вследствие этого Бог есть только Троица, а не четверица, поскольку каждое из этих Трех Лиц есть эта реальность, то есть субстанция, сущность, или Божественная природа. Она одна является началом всего; вне ее нет ничего. Эта реальность не рождает, не рождена, не исходит, но рождающий есть Отец, рожденный – Сын и исходящий – Святой Дух. Таким образом, существует различие Лиц при единстве Божественной природы.

Хотя «Отец – это иное, иное – Сын и иное – Святой Дух, Они не являются различными реальностями», но Тем, Чем является Отец, Тем же является и Сын, и Святой Дух; так что, согласно ортодоксальной католической вере, мы веруем, что Они единосущны.

Ибо Отец, вечно порождая Сына, дал Ему Свою сущность, как Сын Сам свидетельствует: «Отец Мой, Который дал Мне их, больше всех» [Ин 10, 29, Вульг]. Нельзя говорить, что Он дал Ему часть собственной сущности, а часть оставил для Себя, ибо сущность Отца неделима, будучи совершенно простой. Но нельзя сказать, что Отец, порождая Сына, передал Ему Свою сущность, как если бы Он мог отдать ее Сыну, не оставив для Себя; в таком случае Он перестал бы быть сущностью. Поэтому очевидно, что, рождаясь, Сын получил сущность от Отца, так что ее при этом совершенно не убавилось, и что таким образом Отец и Сын обладают одной и той же сущностью. Так что Отец, и Сын, и Святой Дух, исходящий от Обоих, являются одной и той же реальностью.

Когда [воплощенная] Истина молит Отца о верных Своих, говоря: «Да будут едино, как Мы едино» [Ин 17, 22], слово «едино» для верных означает единство любви в благодати, для Божественных Лиц – единство тождества в природе, как Истина свидетельствует в другом отрывке: «...будьте совершенны,

как совершен Отец ваш Небесный» [Мф 5, 48], как если бы Он говорил еще яснее: «Будьте совершенны», совершенны по благодати, «как совершенен Отец ваш Небесный» по природе, то есть каждый по-своему. Ибо невозможно больше отметить сходство между Творцом и тварью, чтобы различие между ними не стало еще более явным» [22, С.28-29, 127-128].

Таким образом, Собор признает, что рождение и исхождение являются ипостасными актами, а не природными, и отвергает мнение, будто Отец дал Сыну «часть собственной сущности, а часть оставил для Себя, ибо сущность Отца неделима, будучи совершенно простой» [22, С.127]. Также видно, что Собор не смешивает свойства Божественной сущности со свойствами Божественных энергий.

Традиционно средневековую мысль разделяют на два направления: схоластическое и мистическое. Оба в значительной мере опираются на богословское наследие св. Августина. Ансельм Кентерберийский и Фома Аквинский развивают рационалистические мотивы августинизма, Рихард Сен-Викторский и Бонавентура – мистические [306, С.179]. Западная схоластика на основе достижений философии стремится обеспечить понятиями гармонии<sup>26</sup>, красоты и разумности богословские представления о Троице. Основанием тринитарного богословия становится принцип Божественной простоты, единства и равновесия.

---

<sup>26</sup> А.М.Шишков, показал, что зачастую средневековые философы и богословы прибегают к математике, как Николай Кузанский или Тьерри Шартрский. Последний интерпретирует Отца как единство (единица есть основа и источник числового ряда), Сына – как равенство, порождаемое единством. И наконец, Святой Дух есть «внутреннее согласие единства и равенство, при котором становится невозможным умножение божественной сущности:  $1*1=1$ » [380, С.76]. Традиция обращения к геометрическим образам (окружность, центр, радиус) восходит к Плотину. Существовали и другие рациональные попытки проникнуть в божественные тайны. Так, отдельные мыслители использовали понятие геометрической прогрессии для описания изменения Божественной благодати, спекулятивную грамматику и логику – для познания Божества.

Так, Ансельм Кентерберийский устанавливает равновесие в Троице на основе 6 отношений (разностей): иметь Отца, не иметь Отца, иметь Сына, не иметь Сына, изводить Духа, не изводить Духа [33, Р.512]. Каждое Лицо имеет одну разность, которая есть свойство и по которой Оно отличается от Двух Других, и две разности, которые и принадлежат Другим Лицам, и отличают от Других Лиц. Эти отношения и определяют Божественные Лица, предотвращая возможность Их смешения или слияния в Единой Божественной природе.

Если отталкиваться от схемы, что теологическая система Августина представляет собой синтез предшествующих богословских мотивов, то можно выделить следующие элементы троичного учения, определившие направления последующего развития триадологии на Западе:

- 1) Отец и Сын как единое начало Святого Духа;
- 2) характер исхождения от Отца и исхождения от Сына;
- 3) Святой Дух как любовь Отца и Сына.

Относительно первого пункта следует сказать, что уже папа Лев Великий в своих «Проповедях» учит, что Святой Дух есть «от Отца и Сына» [84, col.402], и использует очень примечательную формулу: «Святой Дух исходит из Того, что есть Отец и Сын»<sup>27</sup> [84, col.402]. Здесь св. Лев определяет то, что будет провозглашено спустя тысячелетие на соборах в Лионе и во Флоренции, а

---

<sup>27</sup> В Послании Льва Великого епископу Туррибию (447 г.) также упоминается *Filioque*: «мы показываем, какое нечестивое мнение имеют о Троице те, кто утверждает, что Лица Отца, Сына и Святого Духа – это единое и идентичное Лицо, как если бы Одного и Того же Бога называли то Отцом, то Сыном, то Святым Духом: тогда нет никого, кто рождает, нет рожденного, нет исходящего от обоих; но это особое единство, принятое лишь как название, не могло бы быть таковым, если речь идет о Трех Лицах... Это утверждение безусловно противоречит кафолической вере, которая столь твердо исповедует идентичность субстанции Божественной Троицы, что верует в то, что Отец, Сын и Святой Дух составляют одно, но неслиянны, вечны и неподвластны времени, равны без различия, ибо это не одно Лицо, но Данная субстанция осуществляет единство в Троице» [22, С.126]. Однако подлинность этого Послания подвергается сомнению [201, Р.64; 293, С.61].

именно, что Святой Дух исходит от Отца и Сына как от некоего единства, единого начала. Такое понимание учения о Filioque встречалось ещё у Августина, но у Льва Великого принципиальным является то, что Святой Дух относится не просто к Отцу и к Сыну, но к Их единству, к взаимосвязи между Ними.

Классические формы эта традиция – исповедовать в Отце и Сыне единое начало Святого Духа – начинает приобретать, когда схоласты привлекают учение об отношении. Алкуин различает в Троице то, что имеется «согласно усии (substantialiter)» и что «согласно отношениям между ипостасями (relative)» [29, col.16]. А Ансельм Хавельбергский высказывается ещё точнее: исхождение касается «не усии, которая является общей, и не лица, о котором говорится отдельно, но отношения» [36, col.1178]. Согласно Гуго Этериану, Отец изводит Святого Духа в том отношении, «в котором соединяется с Сыном» [76, col.245].

По мысли Ансельма Кентерберийского, Святой Дух существует от Отца, и на этом основании Он существует и от Сына, поскольку «Отец и Сын – Единый и Единственный Истинный Бог» [33, P.481]. Существование Духа от Отца не может быть без Сына, поскольку отцовство предполагает Сына. Иными словами, исхождение Третьей Ипостаси ставится в соответствие рождению Сына от Отца, в соответствие отношению Отца и Сына.

Наконец, Фома Аквинский активно использует понятие «отношение по противопоставлению», по которому Святой Дух относится к Отцу и Сыну как к Его единому началу. Это отношение не только позволяет описать идею единого начала в терминах отношений, но оно оказывается необходимым для различения Духа и Сына. В противном случае мы сталкиваемся с невозможностью различить Вторую и Третью Ипостаси, обладающие одним и тем же отношением к Отцу, что должно привести к модализму [169, часть 1, вопрос 3, раздел 2].

Иоанн Рагузский на Ферраро-Флорентийском соборе провозглашает, что Святой Дух исходит от единой сущности Отца и Сына [7, col.729-730]. А в качестве аргумента приводит утверждение, что Сын обладает той же природой, что и Отец. Забегая вперёд, скажем, что восточные христиане усматривают в

такой формулировке догмата о Filioque отсечение Святого Духа от Отца и Сына и Его умаление. А приводимый западными апологетами аргумент о единстве природы Отца и Сына вызывает обвинение в смешении понятий «Ипостась» и «природа». Так, латинскую аргументацию, представленную на Флорентийской соборе, С.Булгаков назвал «нырянием из ипостаси в усию и наоборот» [234, С.160].

Однако Фома Аквинский более выдержан при использовании троичной терминологии, чем Иоанн Рагузский на Флорентийском соборе. Ангельский Доктор не использует суждения, вроде «Святой Дух исходит от Отца и Сына, поскольку Отец и Сын обладают единой природой». Аквинат предпочитает говорить об едином свойстве. Так, у Отца может быть множество свойств: рождать Сына и изводить Духа, что не означает множество субъектов или подлежащих. Соответственно, если говорится об исхождении Духа от Отца и Сына, то Оба – суть единое начало, единый источник в силу единства свойства «быть началом Духа». Это свойство «указывает на два лица вместе» как на единый субъект [168, часть 1, вопрос 36, раздел 4].

С вопросом о едином начале Третьей Ипостаси связаны вопросы об отношении Святого Духа к Отцу и к Сыну, а также – о соответствии принципу монархии Отца. И здесь мы переходим к вопросу о том, как соотносятся между собой исхождение от Отца и исхождение от Сына.

В VII в. кардинал Рустик пишет, что остаётся «ещё не вполне решенным вопрос о том, исходит ли Он (Дух) так же от Сына, как и от Отца» [96, col.1237] (см. также [201, Р.64; 234, С.127]). Данное замечание отражает, что в данный период на Западе ещё существовали 2 тенденции. С одной стороны, говорилось об исхождении Святого Духа от Сына таким же образом, как и от Отца. С другой стороны, начинает возобладать мысль, что отличительным свойством Святого Духа является исхождение от Отца и Сына как от некоего единого начала. То есть, несмотря на то что само исповедание Filioque четко обозначилось на Западе

к концу IV века, его богословское осмысление длилось весьма продолжительное время.

Фома Аквинский соединяет богословие дара с идеей об Отце и Сыне как едином начале Святого Духа. При этом всячески подчёркивается монархия Отца. Так, Отец есть причина, согласно грекам, и начало, согласно латинянам, а также исток всего божества [168, часть 1, вопрос 33, раздел 1]. Используя традиционный аргумент греков, что Святой Дух исходит от Отца совершенным образом, Аквинат заключает, что Он исходит от Сына по той же самой, а не какой-либо иной, «силе изведения» [168, часть 1, вопрос 36, разделы 2-3]. При этом Святой Дух исходит от Отца непосредственно, а от Сына – опосредованно, поскольку «имеет эту силу от Отца» [168, часть 1, вопрос 36, раздел 3]. В этом смысле Святой Дух исходит единым действием от Отца и Сына как от единого начала, являясь при этом «объединяющей Их обоих Любовью» [168, часть 1, вопрос 36, раздел 4].

В таком виде учение об исхождении Святого Духа представлено и в актах II Лионского и Ферраро-Флорентийского собора.

В частности, II Лионский собор, созванный из экуменических побуждений, пытался разъяснить позицию Римской церкви по спорным вопросам и осудил утверждение о двух началах Святого Духа:

«Святой Дух вечно исходит от Отца и Сына не как от двух начал, но как от одного начала, не как от двух духновений [spiratio], но как от одного-единственного духновения. Именно это святая Римская Церковь, мать и наставница всех верных, всегда исповедовала, проповедовала и учила; это содержится в истинном и непреложном учении правоверных Отцов и Учителей, и греческих, и латинских. Но поскольку некоторые, пренебрегая этой неоспоримой истиной, которую мы уже заявили, впали в различные заблуждения, то Мы, желая преградить путь такого рода заблуждениям, осуждаем и опровергаем, с одобрения Святого Собора, тех, кто отважится отрицать, что Дух Святой вечно исходит

[procedit] от Отца и Сына, или кто дерзнет утверждать, что Святой Дух исходит от Отца и Сына как от двух начал, а не как от одного» [22, С.29-32, 128].

Ферраро-Флорентийский собор постановил в Декрете для греков:

«что Святой Дух вечно существует от Отца и Сына и что Он имеет Свою сущность и Свое субсистентное бытие одновременно от Отца и Сына и вечно исходит [procedit] как от Одного, так и от Другого как от единого начала и единого дуновения. Мы заявляем, что то, что говорили Святые Отцы и Учители: что Святой Дух исходит от Отца через Сына, дает понять, что это значит, что Сын, как и Отец, является – согласно грекам – причиной, а согласно латинянам – началом субсистенции Святого Духа. И поскольку все, что принадлежит Отцу, Отец Сам дал Единому Своему Сыну, когда Его породил, все, за исключением Своего бытия как Отца, и это исхождение Святого Духа от Сына Сын вечно имеет от Отца, Который Его вечно породил.

Кроме этого, мы определяем, что Filioque, которое разъясняет эти слова, было законно и разумно добавлено к Символу, дабы осветить истину, и потому, что это было крайне насущно» [22, С.129];

и в Декрете для яковитов:

«Отец – это не Сын и не Святой Дух; Сын – не Отец и не Святой Дух; Святой Дух – не Отец и не Сын. Отец есть только Отец, Сын – только Сын, Святой Дух – только Святой Дух. Только Отец родил Сына от Своей сущности; только Сын рожден Отцом; только Святой Дух исходит и от Отца, и от Сына.

Эти Три Лица есть один Единый Бог, а не три бога. У них одна сущность, одна субстанция, одна природа, одно Божество, одна безмерность, одна вечность, и все в них едино там, где противоположность, образуемая отношениями, это позволяет.

Из-за этого единства Отец полностью присутствует в Сыне, полностью в Святом Духе; Сын – полностью в Отце и полностью в Святом Духе; Святой Дух – полностью в Сыне и полностью в Отце. Никто не предшествует другому в вечности, не превосходит другого в величии и в могуществе. От века и

безначально Сын имеет Свое происхождение в Отце; от века и безначально Святой Дух исходит от Отца и Сына. Все то, чем Отец является или что имеет, Он имеет не от другого, Он есть Начало без начала. Все, чем является или что имеет Сын, Он имеет от Отца, Который есть начало начал. Все то, чем является или что имеет Святой Дух, Он имеет одновременно и от Отца, и от Сына. Но Отец и Сын не являются двумя началами Святого Духа, но одним. Так же Отец, Сын и Святой Дух не являются тремя началами, но Единым Началом твари» [22, С.130].

И, наконец, мы переходим к третьему специфическому пункту западного богословия – к учению о Святом Духе как о персонализированной любви Отца и Сына. Оно оказало громадное влияние на классическую философию и на идеи таких православных авторов, как С.Булгаков.

М.Грибановский исследует развитие этой модели Троицы у Ансельма, Аквината и Дунса Скотта [246, С.113-116]. Бог начинает восприниматься как мыслящий и любящий Дух. Бог, познавая Себя, порождает внутреннее Слово как образ Отца и через этот образ любит Себя, изводя Свою Любовь. При этом Сын, будучи совершенным Образом Отца, также обладает свойствами познавать и любить Отца, как Отец любит Сына. Эта взаимная любовь и производит Третье Лицо. Таким образом, Слово порождается в результате *actione intellectus*, а Святой Дух – в результате *actione voluntatis*. При этом порядок в Троице (Отец – Сын – Святой Дух) вполне соответствует принципу превосходства разума над волей.

Как уже было сказано выше, Августин усваивал имя Любовь преимущественно Святому Духу, оставляя вне поля зрения Отца и Сына. Кроме того, возникает опасность прийти к мысли, что эта любовь есть абстрактная, безличная связь между Отцом и Сыном, абстрактный принцип единства Личностей. В этой связи невозможно не упомянуть величайшего средневекового мистика, в определённом смысле стоящего особняком к указанному выше «мейнстриму». Рихард Сен-Викторский [109, С.363-371] во многом преодолевает недостатки августиновской модели в направлении мистики любви.

Для Рихарда Бог есть Любовь, совершенная и существующая сама из себя, и каждая Ипостась Троицы есть высочайшая любовь. При этом и Отцу, и Сыну, и Святому Духу присуща одна и та же «субстанция любви», «у всех она едина», но различается свойствами: «в высшей любви есть различие свойств, но, впрочем, общее у всех у них то, что любовь эта – высшая и поистине вечная» [109, С.365].

Она существует как Отец, дарующий любовь: «одно Лицо в Троице ничего не может содержать в себе, кроме себя самого. Оно совершенно ничего не принимает от кого-либо другого, решительно ничем не владеет по чужой милости ... обладая полнотой бескорыстной любви, Лицо, которое обладает этой полнотой, ничего Себе одному не оставляет, но все делает общим. Если бы Оно обладало всей полнотой и не хотело бы делать ее общей, хотя могло бы, Оно не обладало бы полнотой бескорыстной любви» [109, С.363-364].

Эта Любовь (а не разум) целиком воспринимается от Отца и полностью раздаривается, совершенно передаётся как Сын: «нужно, чтобы имело полноту должной любви то Лицо, которому свойственно происходить, и, однако, не происходить от Себя Самого (так как Оно из какого-то другого места получает все, что имеет) ... Разумеется, величайшей любовью Оно пользуется от Тех, от Кого, как ведомо, получила всю полноту» [109, С.364].

В Святом Духе она существует как чистый воспринимаемый дар. Дух есть абсолютный дар и любим одновременно Отцом и Сыном: «Лицу особенно свойственно как происходить от другого, так и иметь происхождение от себя, то необходимо, чтобы в Нем было изобилие как бескорыстной, так и должной любви, и Оно должно беспристрастно выказывать полноту обеих, а именно, одной к одному, другой – к другому» [109, С.365].

Таким образом, Рихард различает взаимные свойства и отношения между Ипостасями. «Общее для всех божественных Лиц – обладание всей полнотой. Общее только для двух – давать всю полноту. Общее только для двух – всю полноту принимать. Общее только для двух – не иметь ни того, ни другого» [109,

С.370]. Этим достигается равновесие и гармония в Троице и исключается возможность быть четвертой ипостаси.

Само бытие Бога тождественно Его любви, и в этом заключается наивысшая простота. «В Троичности всем присуще одно желание, одна любовь, одна не различающаяся доброта. Что же до субстанции любви, то одна и та же любовь, следовательно, будет присуща всем Лицам. И поскольку у всех она едина, и притом наивысшая, то она не может быть у одного [Лица] большей, чем у другого, не может быть у одного лучшей, чем у какого-либо другого. Если действительно присуще всем всецело желать одного и того же, то каждый любит другого, как самого себя, и столько, сколько самого себя. Если каждое [Лицо] из них любит другого, как себя, то всего, что может быть сообщаемым (*communicabile*), Оно желает себе и любому другому, как себе» [109, С.368].

Любовь Отца и Сына является совместной и разделённой. Но, как у человека любовь может быть не только совместной и разделённой, но ещё и дарующей, производящей, так же и в Троице есть Третий. Этим доказывается, что Бог как любовь может быть только троичным. В центре триады Отец → Сын → Дух оказывается Сын, Связующий узами любви Любящего Отца и Любящего Духа. Это сближает сен-викторского богослова с традицией александрийской мысли.

На основе проведённого анализа можно ответить на ряд вопросов, которые мы лишь неявно обозначали в начале раздела. Выше мы говорили о существовании в богословской литературе двух подходов к объяснению причин зарождения *Filioque*: лингвистическом и философском. Конечно, лингвистическая и философская теории не исключают и не исчерпывают друг друга (на появление *Filioque* мог влиять целый комплекс иных факторов). Более того, языковые особенности латыни могли стать благоприятной основой для платонических спекуляций в западном богословии.

Однако неизбежно возникает вопрос: если *Filioque* зародилось под влиянием платоновского реализма, то почему последующая рецепция схоластами

аристотелевской философии не вытеснила предыдущие богословские модели? Как, например, томизм вытеснил августинизм из антропологии.

Можно предположить, что ответ некоторых православных апологетов мог бы выглядеть следующим образом. Благодаря авторитету Августина, его частное мнение по этому вопросу быстро затмило церковное предание. Аристотелевское влияние пришло, когда на Западе уже существовала устойчивая традиция, берущая начало от гиппонского епископа. И.Романидис [199] выдвинул теорию, согласно которой августинизм не господствовал на Западе до X века. По всей видимости, это означает, что если бы аристотелевское влияние на Западе проявилось бы не в X веке, а раньше, как это имело место на Востоке, то *Filioque* не закрепилось бы в латинской Церкви.

Несмотря на распространённость и даже общепринятость в научной литературе данной теории, невозможно не указать на её следующие слабые места. Во-первых, как мы показали выше, *Filioque* как исповедание появляется очень рано, ещё до V века, до значительных попыток его философского осмысления. Во-вторых, отношение к философской мудрости на Западе было резко отрицательное по сравнению с Востоком. И наконец, собственная философия на Западе вообще не была развита, а богословие находилось под влиянием Востока, прежде всего Александрии. Поэтому если *Filioque* и основывается на платонизме, то косвенно, через восточное богословие, находящееся под влиянием учения Платона.

До появления в IV в. учения каппадокийцев неоплатонизм был распространён среди христианских мыслителей повсеместно. Если причиной появления *Filioque* стал платонизм, то его влияние должно быть резко выражено у таких авторов, как Ориген, Григорий Нисский, Псевдо-Дионисий, Максим Исповедник и т.д. В противном случае следует признать существование иных причин, помимо философских, появления *Filioque* в западной Церкви. Хотя, как мы обозначили выше, возможно сочетание восточного влияния и специфики латинского языка.

Итак, мы переходим к рассмотрению восточного богословия.

### **1.3. Связь Второй и Третьей Ипостасей в тринитарных системах Востока**

Говорить о восточном богословии в контексте вопроса о Filioque очень трудно. В отечественной богословской литературе общепринятой является точка зрения, исключая всякую возможность того, что Восток разделял учение о предвечном исхождении Святого Духа «и от Сына». Но целью нашего исследования не является анализ аргументов западной и восточной апологетики.

Задача данного раздела – ответить на вопрос, допускает ли восточная традиция предвечную, внутритроичную связь между Сыном и Святым Духом; допускает ли такую связь хоть в каком-либо смысле. Сразу же оговоримся, что мы не исключаем и такой возможности, что Запад по-своему интерпретировал мысль Востока. Допускаем, что, получив с Востока определённые формулы и вероопределения и не сумев разобраться во всех тонкостях и глубинах греческой философии и богословия, Запад специфическим образом выразил оригинальные идеи.

Выше мы видели, что даже на Западе в сущность учения Filioque, даже под само определение Filioque разные богословы и богословские направления могут вкладывать различное содержание. Тем более трудно ожидать, что многочисленные, яркие и оригинальные мыслители Востока будут абсолютно согласны между собой в деталях по вопросу об исхождении Святого Духа<sup>28</sup>.

Достаточно трудно провести систематизацию восточных авторов и чётко разделить их по различным традициям. Гораздо легче выделить несколько «чистых» тринитарных моделей, которые зародились на Востоке ещё в период

---

<sup>28</sup> По этой же причине мы не будем вдаваться в дискуссию С.Булгакова – В.Лосского относительно того, насколько присущ или чужд оказывается Святым отцам принцип причинности. Оговоримся лишь, что по данному вопросу нами полностью принимается и разделяется позиция Владимира Лосского.

апологетов (II-III вв.), и впоследствии найти черты этих моделей у всех авторов в той или иной степени. Историки А.П.Лебедев [294], А.Гарнак [241], В.Я.Саврейн [339-340] (см.также [325]) выделяют александрийскую и антиохийскую (восточную) традиции. Хотя чёткого географического разделения нет и быть не может. Каждая модель представляют собой определенную крайность в способе рассуждения о внутренней жизни Троицы и отношениях между Божественным Ипостасями и потому в чистом виде не встречается. Обе модели в большей или меньшей степени присущи всему церковному преданию, следы их обеих можно найти у абсолютно разных авторов. Поэтому С.Л.Епифанович справедливо отмечает, что такое разделение весьма условное и техническое [256, С.7].

Рассмотрев эти две традиции Восточной церкви, мы постараемся доказать, что позднее они развились в иные троичные модели.

### **1.3.1. Учение об исхождении Святого Духа в александрийской традиции**

Первая модель (александрийская) предполагает движение от Отца через Сына к Святому Духу. На её основе строится всё последующее александрийское богословие, кроме того, она присуща и латинскому богословию до св. Августина, она же нашла некоторое отражение и у каппадокийских отцов. Предварительно также важно заметить, что в целом для периода апологетов характерен определённый субординатизм<sup>29</sup>, поэтому общей чертой является подчинение Сына – Отцу, а Святого Духа – Сыну (Иустин, Иринея, Феофил, Тертуллиан, Ориген).

Наиболее ярко учение о Святом Духе и о спасении выражено у св. Иринея Лионского. Многие мысли из его богословия можно будет впоследствии найти в творчестве Афанасия Великого (прежде всего мотивы тесной связи между

---

<sup>29</sup> По мнению М.Кунцлера, ранние тенденции к субординатизму нашли отражение в литургической и молитвенной практике. В латинской традиции сохранился александрийский принцип подчиненности Сына Отцу, который исчез в восточной литургии по причине антиарианской полемики [290, т.2, С.75, 77-78, 136].

Троицей онтологической и икономической, а также между триадологией (пневматологией) и сотериологией).

Итак, согласно Иринею, «Слово дает образ Духу» [136, С.571] и через Духа исходит «образ и написание Отца и Сына» [137, С.285]. Дух соединяется с Сыном и почивает на Сыне, является или показывает Слово миру [136, С.571]. Посылание же Святого Духа в мир происходит «сообразно Своему (Сына) служению, по благоволению Отца, тем, кому хочет и как хочет Отец» [136, С.570], то есть «Господь, получив этот дар от Отца, и Сам даровал его тем, которые становятся Его причастниками, посылая на всю землю Святого Духа» [137, С.285].

Перейдем теперь собственно к александрийской традиции. Как отмечает А.Сицински [201, Р.34-35], произведения Оригена пронизаны неоплатоновским имперсонализмом и субординатизмом. Н.И.Сагарда [343, С.590] считает, что Ориген ставил бытие Духа в зависимость от Сына: Он произошел через Сына и находится в тех же отношениях с Сыном, что и Сын – с Отцом, то есть в подчинении.

Действительно, с одной стороны, Ориген колебался, когда называл Святого Духа сотворенным через Сына наряду со всем творением [89, col.125]. С другой стороны, говорит, что Дух нигде в Писании не называется тварью [153, С.57].

Выше мы отметили, что христианские мыслители первых веков активно использовали, перерабатывали терминологию и идеи античной философии для выражения собственного учения. На основе этого признанного факта отдельные авторы пытались провести параллели между языческой философией и некоторыми доктринами Католической церкви. Но невозможно утверждать, что мысль о связи Второй и Третьей Ипостасей и происхождении Одной из Другой христианство вынесло из языческой философии.

Согласно исследователям [324, С.44; 369, С.181-182] идея о происхождении Души из Логоса встречается впервые в трудах Плотина (204-270 гг.): Единое или Благо породило Ум, а из Ума происходит Мировая душа [156, С.52]. Аналогичные

триады можно найти у Ямвлиха (245-325 гг. или 280-330 гг.) [172] (см. также [368; 369, С.210-213]).

Как отмечал С.Булгаков, Ориген есть «истинный зачинатель восточного патрологического богословия» [234, С.28], хотя он и творил ранее Плотина, но унаследовал идеи языческого философа Аммония Саккаса. Последний являлся учителем и Оригена, и Плотина (в период 231-242 гг.).

Однако А.И.Бриллиантов упоминает, что Аммоний был сыном христианских родителей [232, С.20]. И хотя Аммоний Саккас перешел из христианства в язычество, но не был чужд христианских воззрений или даже оставался христианином до конца своих дней [343, С.559]. Также исследователи отмечают, что и Аммоний, и другие греческие философы (Нумений<sup>30</sup>, Кроний) были знакомы с Библией и с творчеством иудейского философа Филона Александрийского [232, С.20; 339, С.165; 369, С.174].

Но не только ранние неоплатоники могли находиться под иудео-христианским влиянием. О возможном влиянии христианства на неоплатоническое учение о триадах писал и С.Л.Епифанович [256, С.4]. А Н.И.Сагарда отмечал, что Ориген прослыл философом среди язычников и обучал их [343, С.559].

К концу II века триада «от Отца через Сына в Святом Духе» получила значительно распространение в христианстве. Кроме Оригена, она встречается у Тертуллиана, св. Иринея и многих других авторов периода апологетов. Всё это позволяет нам поставить под сомнение тезис о влиянии платонизма на идею о взаимосвязи Второй и Третьей Ипостасей. Хотя даже если будет доказано заимствование этого учения из платонизма<sup>31</sup>, это не будет автоматически означать

---

<sup>30</sup> Исследователи указывают, что Нумению принадлежит самая последовательная триадическая система среди авторов первых веков [369, С.173].

<sup>31</sup> Исследователи указывают, что христианские апологеты находили поддержку идее троичности в творениях Платона [306, С.44], а платоники – в древних «Халдейских оракулах» [369, С.210].

его ложность. Тем не менее, мы считаем вероятной гипотезу о христианских корнях этого учения, которое впоследствии перешло в средний платонизм и в западный догмат о Filioque. И без влияния языческой религиозной философии христианское Священное Писание содержит достаточно оснований для учения о Троице и для утверждения тесной связи Второй и Третьей Ипостасей.

Продолжая рассматривать александрийскую модель, мы переходим к учению Афанасия Великого. Богословие Троицы у св. Афанасия направлено на защиту Божества Сына и Духа и на доказательство единства сущности Троицы. Методологически, как и у всех авторов до каппадокийцев, рассуждения александрийского папы о Божественном черпаются из икономии спасения: внутритроичные отношения тесно связаны, даже отождествляются с отношениями между Ипостасями при Их действии в мире.

У Афанасия ещё не устоялась терминология и зачастую смешиваются понятия «ипостаси» и «сущности». Происхождение Ипостасей мыслится им линейно<sup>32</sup>: от Отца через Сына к Святому Духу, – а само происхождение неотделимо от передачи Божественных свойств, Божественной унии. Как Сын рождается из сущности Отца и наследует Его свойства и потому не тварь, так и унаследованная Сыном Божественная природа от Отца (Ин 16:15) «через Сына есть и в Духе» [111, С.60].

Если в западном средневековом богословии Святой Дух мыслится часто как посредник между Отцом и Сыном, то Афанасию подобное мышление абсолютно чуждо. В своих «Посланиях к Серапиону» он исключает, что Дух каким-либо образом является посредником между Отцом и Сыном. При этом у Святого Духа «то же единство с Сыном, какое Сын имеет с Отцом» [111, С.5]. Дух так же является энергией и образом Сына, как Сын является образом Отца, и «как Сын

---

<sup>32</sup> Владимир Лосский противопоставляет такую схему «вертикальной линии» треугольным: «филиоквистской» (треугольник, обращенный вершиной вниз) и православной (угол, обращенный вверх) моделям [297, С.267]. Геометрические аналогии для различных моделей Троицы приводятся в работе МакКарти [189, Р.7-8].

пребывает в собственном Своем образе – в Духе, так и Отец – в Сыне» [111, С.31]. Святой Дух «соединен с Сыном, как Сын соединен с Отцом» [111, С.45] и даже «всего более собствен Сыну и не чужд Богу» [111, С.37]. Он не только не существует вне Слова, но, «пребывая в Слове, чрез Него пребывает в Боге» [111, С.65].

Эта же связь Отца с Сыном и Духом не только является условием Их Божественности, но и имеет значительную сотериологическую перспективу: дары Духа, излитые на верующих, делают их причастниками Сыну, а через Него – и Отцу. Об этом мы будем говорить далее.

Следы александрийской модели можно усмотреть и в хорошо известном «платоническом»<sup>33</sup> пассаже Григория Богослова в Слове на Пятидесятницу, когда Троица мыслится как «Единица, от начала подвигшаяся в двойственность, остановилась на троичности» [119, С.352].

В целом александрийскую троичную модель можно охарактеризовать следующим образом:

1. принципом единства выступают отношения (собственность) между Ипостасями;
2. для описания отношений используется триада Отец – Сын – Святой Дух;
3. происхождение Ипостасей, по сути, означает передачу Божественной природы от Отца через Сына Святому Духу;
4. посылание Ипостасей в мир тесно связано с Их происхождением внутри Троицы;
5. эта предвечная связь между Сыном и Духом важна и для Божественности Духа, и для спасения твари.

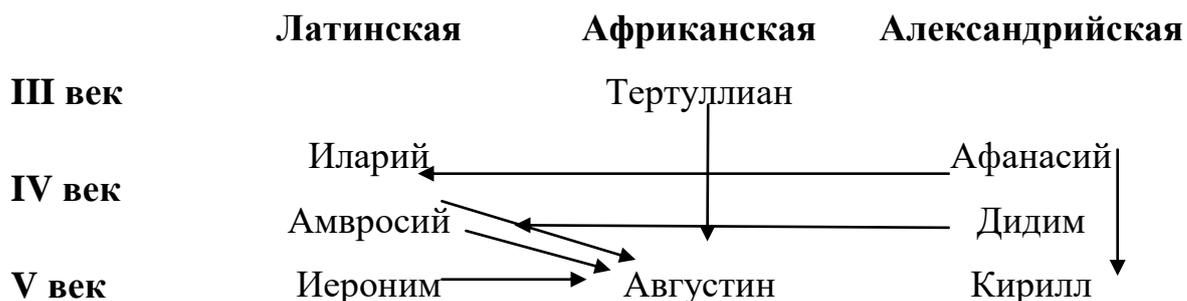
Эти черты характеризуют александрийское богословие в целом, их можно найти у Дидима Слепца [130] и у Кирилла Александрийского [49; 50; 54; 165]. В

---

<sup>33</sup> М.Поснов находит корни этой идеи в рассуждениях Порфирия о сущности как о начале ипостасей: «до трех ипостасей развивалась божественная сущность» [324, С.396].

таким виде учение александрийцев оказало значительное влияние на Запад: через Илария Пиктавийского и особенно через произведение «Книга о Святом Духе» Дидима, переведённое его учеником Иеронимом и сильно повлиявшее на богословие Амвросия и Августина.

На основе представленного анализа можно сконструировать следующую схему, включающую, по нашему мнению, 3 традиции общего церковного предания, предшествующие св. Августину и повлиявшие на него.



### 1.3.2. Учение об исхождении Святого Духа в антиохийской традиции

Другая, а именно антиохийская, модель гораздо больше соответствует современному пониманию принципа монархии Отца: Сын и Дух происходят от Одного лишь Отца. На этой основе развивается каппадокийская триадология.

Как мы уже говорили выше, в научной литературе принято считать, что александрийская школа больше находится под влиянием платонизма, а антиохийская – аристотелизма. Кроме этого, ключевое отличие антиохийской школы лежит в области экзегетики – она пользуется буквальным методом толкования Писаний. Если александрийцы для защиты Божественности Христа, для апологии троичного учения использовали библейские аллегории (Адам – Ева – Авель) и природные аналогии (солнце – луч – свет, источник – ручей – вода и другие), то антиохийцы придерживались буквального библейского изложения: Сын рождается от Отца, Святой Дух исходит от Отца (Ин. 15:26).

По формуле сирийского богослова Татиана, Дух получает «бытие от Отца» и Слово рождается «от разумного могущества», от Отца [160, С.375]. Так же и Феофил Антиохийский учит, что Бог «через Слово и премудрость врачует и животворит. Бог словом Своим и Премудростию сотворил все» [166, С.462].

Яркой и имевшей значительное влияние на последующее восточное богословие является аналогия Ириней Лионского: Сына и Духа он называет двумя «руками Божиими» [137, С.368]<sup>34</sup>. Здесь прослеживается влияние ветхозаветных аллегорий (Пс. 42:6, 118:73; Ис.45:12) [308, С.24-25, 153]. Данная «треугольная» модель не предполагает, по крайней мере, причинной связи между Второй и Третьей Ипостасями.

Учение каппадокийцев и Символ веры II Вселенского собора А.Лебедев считал результатом влияния антиохийской традиции [294, С.118]. Поэтому сейчас мы переходим к рассмотрению дальнейшего развития антиохийской тринитарной модели в учении двух каппадокийских отцов – Василия Великого и Григория Богослова, интересовавшихся в первую очередь вопросами троичного богословия (в узком смысле) и, в частности, Божественностью Третьей Ипостаси. Вопросы же связи Духа с Сыном и исхождения Духа ими как таковые не ставились.

Как отмечалось выше, новаторство каппадокийских богословов в учении о Троице заключается в разделении и точном определении понятий «сущность» и «Ипостась», что положило конец терминологической путанице в учении о Троице. После каппадокийцев стало возможным говорить о Трёх различных Ипостасях (против Савелия) и об Их единосущности (против Ария и Евномия).

С точки зрения методологии, каппадокийцы отошли от более раннего способа мышления о Троице через Откровение и зародили более философский подход к мышлению о Троице как об абсолютном, трансцендентном Боге. Поэтому в тринитарном богословии у каппадокийских отцов делается акцент на других вопросах, что, по нашему мнению, и вызывает впечатление, будто

---

<sup>34</sup> Примечательно, как Дионисий Александрийский пользуется схожей аналогией, но абсолютно по-другому. В его представлении «в Их (Отца и Сына) руках находится Дух» [164, С.68-69].

образуется разрыв с предыдущей традицией и формируется новое богословствование<sup>35</sup>.

Также выше мы уже писали, что исторически каппадокийское богословие представляет собой ответ на обвинения никейской ортодоксии в модализме [377, С.27]. Соответственно, Григорий Богослов и Василий Великий вынуждены отталкиваться не от единства сущности (для апологии Божественности Логоса), а от троичности Ипостасей.

Для антиохийской мысли характерен значительный апофатизм. Относительно любых аналогий Божества Григорий пишет: «Если и отыскивается малое некое сходство, то гораздо большее ускользает» [119, С.390], хотя очень редко и пользуется теми, которые уже были освящены церковной традицией до него (например, родник – ключ – поток). Соответственно, невозможно ответить и на вопрос о различии между рождением и исхождением от Отца [119, С.379]. Различие между Сыном и Духом приходится устанавливать не через отношения между Сыном и Духом, как на Западе, а через Их отношения к Отцу. В этом проявляется ключевой принцип восточной триадологии, принцип монархии Отца.

Григорий Богослов оказал значительное влияние не только на последующее восточное богословие, но и на западную мысль. Авери Даллес [173, С.36] выделяет следующие аспекты тринитарного учения св. Григория, воспринятые Западом:

- три Ипостаси суть отношения. Эти отношения могут быть познаны только через Откровение;

---

<sup>35</sup> По мнению некоторых исследователей (их мнение приводит И. Мейендорф [313]), каппадокийские отцы покончили с древней церковной традицией, увлекшись греческой философией. После них богословие перешло от личностного и живого Бога Нового Завета к абстрактным понятиям греческой философии. Ещё у Афанасия Великого не было проведено грани между Богом Откровения и Богом «в Себе». А порядок Отец – Сын – Дух был заменен принципом монархии Отца, т.е. диадами Отец – Сын и Отец – Дух.

- Ипостаси различаются их отношениями к началу. Существуют 4 типа отношений: отцовство, сыновство, активное дыхание и пассивное дыхание;
- Каждому Лицу принадлежит по 2 отношения, и вся Троица находится в равновесии.

Западные схоласты (например, Гуго и Рихард Сен-Викторские, Николай Кузанский) также предпринимали попытки обосновать догмат троичности в нумерических категориях и в категориях самодостаточности и гармоничности.

Мы бы дополнили предыдущие 3 пункта следующими элементами из учения назианского богослова, повлиявшими на западную мысль или легко воспринятыми ею:

- использование психологических аналогий<sup>36</sup> для иллюстрации отношений между Ипостасями [120, С.5];
- характеристика Святого Духа как среднего<sup>37</sup> между Отцом и Сыном [119, С.379].

Если говорить о Василии Великом, то он также подчёркивает монархию Отца как Единственного Начала и Виновника Сына и Святого Духа. Сын и Дух связаны между собой, но эта связь по большинству толкуется в икономическом смысле: Святой Дух «с Сыном познается», но «имеет бытие зависимое от вины – Отца, от Которого и исходит» [117, С.33]. Отвергается мысль (Евномия), чтобы «одному Единородному приписывать вину Духа», поскольку «ни одно действие Сына не отдельно от Отца, и все, что есть у Сына, не чуждо Отцу» [116, С.255].

Св. Василию<sup>38</sup> не чужда и александрийская триада, но добавляются иные акценты. Прежде всего против субординатистских тенденций у предыдущих

---

<sup>36</sup> Также встречаются аналогии Адама, Евы и Сифа [119, С.380].

<sup>37</sup> Это особенно важно в контексте того, что выше мы приводили мнение св. Афанасия, не находящего места для мысли о Святом Духе как посреднике между Отцом и Сыном.

авторов подчёркивается, что Сын не подчинён Отцу, а Дух – Сыну [115, С.103]. Во-вторых, Сын и Дух связаны в икономии спасения: в зачатии Иисуса Христа от Духа, в пребывании Духа во время искушения, в излиянии Духа на Апостолов и т.д. – и соединены по единосущности: «Он называется и Духом Христовым, как соединенный со Христом по естеству» [115, С.136]. Позже Феодорит Кирский выражал подобную мысль: между Сыном и Духом не существует причинной связи, только единство Божественной природы [141, С.577].

Интерпретированное в таком виде учение Василия Великого явно представляет собой антиохийскую модель, в которой отсутствует какая-либо причинная или посредническая роль Сына в исхождении Святого Духа. Неудивительно, что когда в IX веке вспыхнули споры по поводу западного учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына, патриарх Фотий апеллировал к трудам этих великих каппадокийских отцов Церкви.

Как реакция на экспансию латинской Церкви может быть воспринято учение патриарха Фотия [170-171], представляющее собой крайности антиохийского тринитарного богословия, освящённые авторитетом каппадокийских отцов. Здесь мы не будем рассматривать полемику византийского богослова против *Filioque*, скажем лишь, что следствием пневматологического *Filioque* патриарх считал такие тринитарные ереси, как савеллианство и македонианство.

В целом, суммируя основные принципы троичного богословия Фотия (и всей антиохийско-каппадокийской модели), можно выделить следующие характерные черты.

1. Монархия Отца. Отец есть Единственное Начало и Причина Божества и Ипостасей Сына и Святого Духа. Производить другие Ипостаси – отличительное, личное свойство Отца.

---

<sup>38</sup> Особенно характерно влияние св. Афанасия в формулах: «как Сын относится к Отцу, так Дух к Сыну», «образ Божий – Христос ... образ же Сына Дух», «Сын есть Слово Бога, а Дух – глагол Сына», Святой Дух «через единого Сына сочетается с единым Отцом».

2. Различие Ипостасей. Божественные Ипостаси абсолютно (но в пределах ортодоксального учения) различны, Их свойства несообщимы, этими свойствами (идиомами) Они и различаются между Собой. Различие же свойств Второй и Третьей Ипостасей берет начало в рождении и в исхождении от Отца. Лишь это может защитить от савеллианства.
3. Связь между Сыном и Духом состоит в общности природы, а также в икономии – через Христа Дух подаётся в мир.
4. Различие вечного (внутритроичного) исхождения и икономического (от Бога в мир) посылания Святого Духа.

Используя геометрические образы, александрийскую (и латинскую) и антиохийскую модели, рассмотренные выше, можно пояснить на схемах:

Отец → Сын → Дух

Рисунок 1. Александрийская модель

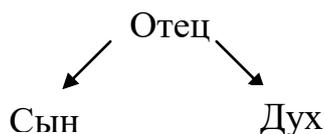


Рисунок 2. Антиохийская модель

Александрийская модель, близкая платонизму, может грозить эманационным представлением, когда каждая последующая эманация (Ипостась) наследует всё меньше от Бога и приближается к творению, становясь таким образом как бы посредником между Богом и тварью. Антиохийская же в чистом виде несёт опасность отождествления Божественного лишь с Отцом.

О существовании в раннем христианстве этих двух моделей, особенно александрийской, можно судить не только по трудам ортодоксальных авторов, но и по аргументам их оппонентов. Последние выдвигали следующие возражения против ортодоксии, на которые приходилось отвечать церковным писателям:

- если Дух – через Сына, то Он, согласно Ин. 1:3, есть творение (духоборцы);
- если Дух – через Сына, то Он есть «творение твари» (ариане);
- если Дух – через Сына, то Он – Сын Христа и внук Отцу;

– если Дух – от Отца, как и Сын, то Он – брат Сыну или сам Сын.

### **1.3.3. Дальнейшее развитие учения об исхождении Святого Духа на Востоке**

Помимо антиохийской и александрийской моделей, считаем целесообразным выделить динамическую модель как некий синтез предыдущих двух. Эта модель несколько отличается от чистой александрийской триады или антиохийской модели. Она характеризуется описанием взаимоотношений между Ипостасями в их самораскрытии (александрийская черта), но не через передачу Божественной природы (каппадокийская черта). К её наиболее ярким представителям мы бы отнесли Григория Нисского, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина.

Как Августин на Западе, так и Григорий Нисский на Востоке представляет собой определённый фокус, который абсорбирует предыдущие традиции богословия и представляет синтез идей, из которого черпают содержание всё новые и новые богословские модели. Этот синтез включает в себя и александрийскую модель (особенно заметно влияние Оригена), и каппадокийское философско-богословское осмысление троичности.

У Григория Нисского и следующих за ним богословов совмещается несколько ключевых идей тринитарного синтеза: александрийские триады и мысль о посредничестве Сына в исхождении Святого Духа [207, 2с], а также принцип монархии Отца и персонализм. В отличие от своего друга, Григория Богослова, нисский епископ устанавливает определённый (необратимый [122, С.429]) порядок (τάξις) происхождения Ипостасей [121, т.1, С.66]. По всей видимости, исхождение от Отца и отношение к Сыну относится св.Григорием именно к внутритроичным отношениям, поскольку называется отличительным признаком Святого Духа [122, С.428-429], не допускающим слитности и смешения. Также важно подчеркнуть, что, по мысли нисского епископа, посредничество Сына в исхождении Святого Духа не противоречит принципу

монархии Отца и не умаляет Божественное достоинство Третьей Ипостаси [121, т.1, С.66].

Можно сослаться на исследователей, приходящих к сходным выводам. Так, согласно Г.Флоровскому, для Григория Нисского «*δι᾽*» имеет онтологический, а не только икономический характер. Однако это *δι᾽* не означает сопричинения, существенно отлично от "εκ", и Григорий резко подчёркивает единство начала... Собственно говоря, "через Сына" почти равнозначно "от Отца", — ибо Отец есть имя Первой ипостаси в отношении ко Второй» [361, С.187]. Такое же понимание богословия св. Григория (понимание Сына как посредника между Святым Духом и Отцом) мы находим у С.Булгакова [234, С.52, 106], Илариона (Алфеева) [270, С.27], Амвилохия (Радовича) [370, С.460] и А.Сицински [201, Р.43-44].

Таким образом, согласно динамической модели происхождение Духа осуществляется «в единосущном общении Отца и Сына» [325, С.518]. В богословии Максима Исповедника прямо утверждается, что Сын не есть причина (*αἰτία*) Духа, поскольку в Троице только одна причина и одно начало – Отец [86, col.136]. Но Сын не безучастен в извечном исхождении Духа от Отца, поскольку Святой Дух исходит от Отца через рождённого Сына. Как отмечает Г.Флоровский, тем самым св. Максим утверждает «неизреченный (но необратимый) *порядок ипостасей* при совершенном единосущии Троического бытия» [362, С.258].

Аналогично в богословии Иоанна Дамаскина этот порядок Ипостасей есть «некий таинственный богоприличный "порядок" (*τάξις*) божественных Ипостасей» [362, С.298]. Согласно Дамаскину, Дух Святой есть «среднее между нерожденным и рожденным и чрез Сына соединяется с Отцом» [135, С.58]. Он исходит от Отца через Сына [135, С.52] и почивает на Сыне, проявляет Его и сопутствует Ему [135, С.18-19].

То есть в динамической модели Святой Дух не просто исходит от Отца и сопутствует Сыну, как в антиохийской модели, но исходит через Сына, именно

чтобы почивать на Сыне. Именно эту модель, как нам кажется, подразумевал кардинал Ив Конгар, когда охарактеризовал греческую тринитарную традицию словами: «динамическое движение по прямой линии от Отца через Сына в Святом Духе» [178, Р.58]. В этом смысле исхождение Духа, по словам С.Булгакова совершается «не безотносительно к Сыну – во взаимной обусловленности Обоих» [234, С.117], а Сын есть «богоприличное условие» исхождения Духа. И эта предвечная общность Святого Духа Сыну является условием для Его икономического послания от Сына.

В.Лурье [301-302] описывает эту динамическую модель в своей завершённой и явной форме у Никифора Влеммида. Поэтому вполне можно говорить, что Святой Дух исходит от Отца через Сына [87, col.583-584]. Но Ипостась представляет собой не просто совокупность отличительных свойств, идиом, но ещё и вечную энергию Божественной природы, ипостасную энергию. Рождение и исхождение есть энергии, т.е. движение единсущности внутри Ипостасей. Отец действует (ενεργεῖ) Сыном или через Сына, а Сын – через Духа. Обычные же энергии Божественной природы (ad extra) безыпостасны. Как пишет Г.И.Беневич, в такой тринитарной модели домостроительство спасения отражает связь Сына и Духа, которая существует извечно [108, т.2, С.429], а именно «Дух существует во внутритроичной жизни в отношении Сына: Он пребывает в Нем и воссиявает через Него» [108, т.2, С.430]. Особенности Ипостасей (идиомы) при действии единой Божественной энергии остаются неизменными, присущими одним и тем же Лицам.

Подводя итоги, можно суммировать следующие основные элементы в учении св. Григория Нисского и характеристики динамической модели:

1. принцип монархии Отца;
2. учение о порядке (таксисе) в Троице «Отец – Сын – Святой Дух»;
3. большой акцент на отношении между Сыном и Духом по сравнению с антиохийской моделью;
4. тенденция к пониманию Ипостасей как движения, энергии (ad intra).

Ключевое отличие от александрийской модели заключается не только в более строгом различении понятий «ипостась» и «усия», но и в описании различия между рождением Сына и исхождением Духа на основе установления между Ними непричинного отношения и внутритроичного порядка. Как пишет Ф.Курт, «вовлеченность Сына в исхождение Св. Духа может быть понята, согласно представлениям богословов Востока, только как динамическое посредование "через Сына"» [291, С.181].

Одна из самых известных попыток описать отношение между Сыном и Святым Духом на основе непричинных связей принадлежит Григорию Кипрскому. Она базируется на динамических категориях «сущность – сила – энергия»<sup>39</sup> [301] и на понятии «воссияние».

Св. Афанасий и Григорий Нисский Сына называют силой Отца [111, С.30; 121, С.179]. Они же, а также св. Кирилл называют Третью Ипостась – Духом этой Силы [111, С.30, 38; 121, С.179; 140, С.197]. Василий Великий учит, что «вся сила Отца подвиглась к рождению Сына, и опять вся сила Единородного подвиглась к ипостаси Святого Духа» [116, С.253], Который происходит действием или энергией Сына. Аналогично и Дамаскин определяет Третью Ипостась как «силу Отца, проявляющую сокровенное Божество, из Отца чрез Сына исходящую» [135, С.51].

Для динамической модели триада «сущность – сила – энергия» тесно связана с понятием «воссияние», восходящим ещё к св. Афанасию [111, С.32]. Григорий Нисский называет Святого Духа «чрез Него воссияющим, причину же ипостаси имеющим в первобытном Свете» [121, С.90]. Для Дамаскина Святой Дух есть «сила Отца, проявляющая сокровенное Божество» или проявляющая Сына [135, С.51].

---

<sup>39</sup> Д.С.Бирюков возводит триаду «сущность – сила – энергия» к неоплатоникам и находит её у Григория Богослова, Кирилла, псевдо-Дионисия, Максима, Фотия и Николая Мефонского [108, т.2, С.348-349].

Всё это и стало базисом для формирования учения о воссиянии патриархом Григорием. Сразу необходимо оговориться, что в зависимости от интерпретации это тринитарное учение можно отнести либо к динамической модели, либо к энергийной. В последнем случае подчёркивается его влияние на учение о нетварных энергиях Григория Паламы.

С.Булгаков отзывается о терминологической непрояснённости Григория Кипрского следующим образом: патриарх «вместо ясных богословских понятий, спасается в бессодержательной фразеологии» [234, С.144]. Понятно лишь, что константинопольский патриарх [108, т.2, С.437-444] пытается противопоставить (про)исхождение Святого Духа в бытие, которое непосредственно есть только от Отца, и некое непричинное отношение между Сыном и Святым Духом, которое именуется «вечное воссияние» и которое сопутствует исхождению от Отца.

Теперь перейдём к рассмотрению следующей, энергийной модели, которая получила в современном отечественном богословии чрезвычайную популярность.

Для патриарха Фотия о связи Сына и Духа можно говорить только в смысле единства Божественной природы и, следовательно, в смысле единой энергии этой природы *ad extra*. Аналогично учение Григория Паламы строится на различении Божественной сущности и её вечных, нетварных энергий. Первая является недоступной для твари, в отличие от энергий. В энергиях Бог причащает к Себе тварь и познаётся ею.

Вслед за каппадокийскими отцами св. Григорий настаивал на первичном характере Ипостасей по отношению к Божественной природе. Лица Троицы обладают конечной реальностью, соответственно, происхождение Лиц Троицы ипостасно, то есть рождение Сына и исхождение Святого Духа есть не из Божественной сущности, а от Ипостаси Отца. Таким образом, рождение Сына и дыхание Святого Духа есть ипостасное свойство только Отца, Который представляет собой основание единства в Троице.

Примечателен тезис Григория Паламы, который опираясь на Иоанна Златоуста, говорит об отсутствии какого-либо порядка в Троице: «ибо у Бога нет

порядка: не как у беспорядочного, но как у сущего превыше порядка» [126, С.60]. Это представляет собой определённый отход от динамической модели. Если и существует порядок в Троице, то он непознаваем. Познаваем же не порядок онтологической Троицы, а порядок «при возгласении божественных имен», который может меняться.

В качестве экзегетического базиса паламитского учения находится различение духа (без определённого артикля), или духовных даров, и ипостаси Святого Духа (с определённым артиклем) [126, С.88-89] (см. также [312, С.314]). Это позволяет утверждать предвечное исхождение Святого Духа лишь от Отца (Ин. 15:26), временное послание Его в мир от Отца через Сына и исхождение духовных даров, нетварной энергии от Единой Божественной природы, то есть от Отца и Сына и от Самого Святого Духа.

Послание же в мир толкуется так же, как и в динамической модели. Сын посылает и подаёт Духа в мир «как имеющий Его осуществленным от Отца, а не как соизводящий и со-осуществляющий» [126, С.111-112]. И в этом смысле истолковываются все святоотеческие пассажи, особенно александрийских авторов.

В отличие от западных моделей, в энергийной (паламитской) модели любовь – это общая энергия, действие Троицы, присущее общей Божественной природе и направленное в мир от Отца через Сына в Святом Духе. Как указывают православные авторы, «божественные энергии обнаруживают божественное существование - божественную Любовь, изливающуюся за пределы сущности, т.е. на тварь» [313].

После рассмотрения паламитской модели попытаемся объяснить, почему мы выделили её, хотя в богословской литературе принято, наоборот, подчёркивать преемственность учения св. Григория с предыдущей традицией (динамической моделью). Можно выделить несколько принципиальных отличий от динамической модели:

- делается сильный акцент на непознаваемости Божественной сущности, на различии внутритроичных отношений и нетварных энергий и невыводимости первых из вторых;
- отсутствует какой-либо внутритроичный порядок (таксис) и даже монархия Отца называется условной;
- триада «Отец – Сын – Святой Дух» относится лишь к энергиям *ad extra*.

Таким образом, паламитская модель является дальнейшей попыткой осмысления взаимосвязи между Сыном и Святым Духом. Если для патриарха Фотия эта связь означала лишь единственность или временное посылание, то для Григория Паламы это извечно существующая нетварная энергия Божества. Но эта связь не есть какое-либо отношение между Второй и Третьей Ипостасями, как для сторонников динамической модели.

Данное учение было развито Марком Эфесским [146-151] и повлияло практически на все разделы восточного богословия (сотериологию, антропологию), а также на смежные дисциплины (иконографию, гимнографию и т.д.). Для современного богословия оно было вновь открыто благодаря творчеству Владимира Лосского и его последователей.

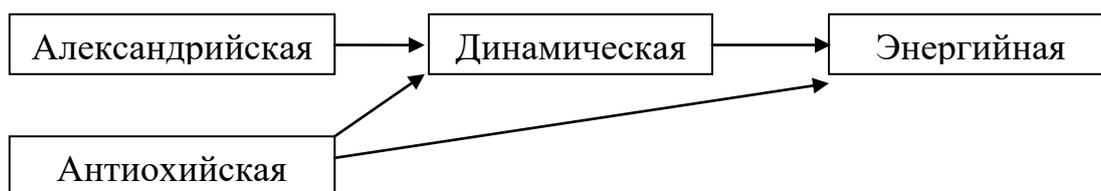
### ***Выводы по Главе 1.***

Подведём итоги. Мы проанализировали тезис об определяющем влиянии языческой философии на христианскую мысль и достаточно распространённое мнение о влиянии неоплатонизма на зарождение учения о *Filioque*. Если принять этот тезис, то с необходимостью следует вывод, что догмат *Filioque* представляет собой просто некритичную рецепцию западными авторами античных идей. Если считать Августина родоначальником *Filioque*, то следует согласиться, что он мог вынести эту языческую идею из сочинений Плотина, с которыми был знаком благодаря влиянию западных и восточных платоников.

И на основе проведённого анализа мы можем тезисно сформулировать промежуточные выводы:

- некоторые элементы Filioque присутствовали на Западе уже в первые века, выражались в том числе с помощью формулы «через Сына» и осмысливались с помощью различных богословских моделей;
- на Востоке предпринимались попытки описать взаимоотношения между Сыном и Святым Духом в терминах предвечных, внутритроичных, но не причинных связей, сохранив тем самым принцип монархии Отца;
- кроме известных в научной литературе александрийской и антиохийской традиций, мы выделили восточные динамическую и энергийную модели, описывающие взаимоотношения между Ипостасями.

Ниже показана схема взаимовлияния этих традиций;



- вызывает определенные сомнения, что триада «Отец – Сын – Святой Дух» может быть объяснена лишь влиянием философии неоплатонизма;
- вообще, как мы попытались показать, философский базис вторичен, а христианская философия может черпать модели из разных систем, пользуясь при выборе своими собственными внутренними критериями, которые мы постараемся определить в следующей главе.

## Глава 2. Связь триадологии и сотериологии

Ведущие современные богословы (Ю.Мольтман, К.Ранер, И.Мейендорф) признают проблему «забвения тринитарного догмата» в христианской мысли. Уже А.Гарнак отмечал, что «троичность стала школьной проблемой ..., для западной религиозности это традиционное учение не составляло части её существа» [241, §69]. «Если бы вдруг было признано ложным и отвергнуто тринитарное учение, то почти не потребовалось бы что-либо менять в большей части религиозной литературы ... для катехизиса головы и сердца (в отличие от печатного катехизиса) представление христианина о боговоплощении совсем не изменилось бы, если бы никакой Троицы и вообще не было» [291, С.16-17].

Тем не менее, не так было в Церкви Вселенских соборов. Как мы покажем ниже, на протяжении первых VII веков формулировка тринитарных и христологических догматов была тесно связана с христианской практикой, с сотериологическим аспектом, который являлся ключевым принципом и источником богословской рефлексии. Такие богословы, как С.Булгаков [234], П.Гнедич [243], Г.Флоровский [361-362], а ныне – Я.Пеликан [321-322], отстаивают принцип, что любой христианский догмат, по своей сути, является сотериологическим. Иначе говоря, Церковь на основе неких своих внутренних ощущений и рациональных доводов судит о том, что ведёт людей ко спасению, и определяет, какое богословское учение соответствует истине, а какое нет. Мы полностью соглашаемся с этим принципом и в данной главе намерены показать, что учение о спасении является центром и основой любого богословия. А соответственно, и учение об исхождении Святого Духа должно рассматриваться в сотериологической перспективе.

Как уже было сказано выше, С.Булгаков, следуя за профессором В.Болотовым, признает за *Filioque* статус теологумена. Во-первых, по причине того, что это учение по-разному осмысливается в различных церковных традициях. А во-вторых, потому что, согласно о. Сергею, утверждения об

исхождении Святого Духа от Отца и Сына или от Отца через Сына или только лишь от Отца никак не связаны и никаким образом не влияют на понимание христианского спасения, а следовательно, не могут препятствовать самому спасению.

Иной позиции придерживается Владимир Лосский. Отчасти принимая тезис о тесной связи сотериологии и триадологии, а также пневматологии, он настаивает, что учение о Filioque сильнейшим образом и крайне негативно повлияло на все стороны христианской жизни Запада. Поскольку это учение несет с собой серьезные препятствия для спасения, оно не может считаться теологуменом, а должно рассматриваться не иначе как ересь. Иными словами, западные христиане спасаются не благодаря своим догматам, а вопреки им.

Итак, мы показали в предыдущей главе, что учение о предвечной связи между Сыном и Святым Духом является достаточно древним и присутствует в основных традициях христианского богословия несмотря на возможность различного толкования самой этой связи. Также мы поставили под сомнение возможность влияния античной философии на учение о связи между Второй и Третьей Ипостасями.

В этой главе мы постараемся доказать, что источником этой устойчивой христианской традиции являются именно сотериологические мотивы (раздел 2.2). То есть мы должны, насколько это возможно, систематически проследить историю христианского вероучения, чтобы обосновать тезис о сотериологическом фундаменте догматов. Если это нам удастся, то мы сможем утверждать вслед за С.Булгаковым, Г.Флоровским и др., что только учение, обладающее сотериологическим измерением, может претендовать на обязательное церковное признание (догмат) или отвержение (ересь).

Соответственно, если это нам удастся, то мы сможем приступить к анализу зависимости спасения от отношения между Сыном и Святым Духом (раздел 2.3). Если в результате этого анализа выяснится, что такая зависимость существует, мы

придём к заключению, что тринитарный вопрос о связи Сына и Святого Духа не может являться индифферентным для сотериологии.

Для начала укажем основные подходы и этапы развития христианского учения о спасении.

### **2.1. Классические доктрины о спасении**

В богословской литературе существуют различные классификации сотериологических теорий. Рассмотрим некоторые из них. Классификация по Тиссену [354, С.254-256]:

1. теория мученической смерти: Христос был казнен, оставаясь верным истине и долгу. Он явил пример послушания, что должно помочь человеку покаяться и исправиться.
2. теория нравственного влияния: Христос, приняв человеческую природу, страдал вместе с творением. Любовь Божья, явленная на Кресте, должна смягчить человека и привести к покаянию.
3. господствующая (арминианская) теория: в Боге нет ничего, что требовало бы умиловления<sup>40</sup>. Бог требовал уважения к Своему Закону и в Кресте явил ненависть к греху. Бог принял Жертву в качестве расплаты за наш грех.
4. коммерческая теория: грех осквернил честь Бога и заслуживает бесконечного наказания. Но это вступает в конфликт с Божественной милостью и любовью. Христос понес страдания, которые должны были понести люди.

Согласно Ф.Баракману [215, С.256-259], может быть предложена более широкая классификация:

---

<sup>40</sup> П.Гнедич в своей монографии приводит мнения различных исследователей, противников юридической теории, пришедших к выводу, что греческий термин «ἰλαστήριον» (Рим. 3:25-26; Евр. 2:17; 1Ин. 2:4, 4:10) необходимо переводить не как «умиловление», а как «очищение» или «освобождение» [243, С.147-165].

1. рекапитуляционная теория Иринея Лионского. Христос прошел все стадии жизни грешника: от рождения через смерть и до сошествия в ад. Своим повиновением Он компенсировал неповиновение Адама и стал Тем, через Кого человечество преобразилось в изначальное состояние.
2. теория выкупа Оригена. Смерть Христа – выкуп, заплаченный сатане для освобождения человечества от его власти.
3. коммерческая теория Ансельма. Смерть Христа – сатисфакция Богу за нанесенное Ему бесконечное оскорбление. Заслуги переходят на тех, кто повинуются и следуют за Спасителем.
4. теория нравственного влияния Абеяра. Крестная Жертва – откровение любви Божьей, которая вызывает отклик в душе человека и избавляет от власти греха.
5. теория акцептиляции Дунса Скота.
6. теория примера Фауста Социна. Христос понес не полное наказание по Закону, иначе бы потребовалось множество смертей. Прощение грехов – акт милосердия, основанный на раскаянии и повиновении человека.
7. управленческая теория Гуго Гроция. Жертва носит символический характер для демонстрации ненависти Бога к греху.
8. мистическая теория Эдварда Ирвинга. Иисус принял порочную, греховную природу человека, которую очистил в Себе Своими страданиями и послушанием, соединив её с Богом. Спасение человека состоит в причастии этой чистой природе.
9. теория заместительного исповедания. Христос Своєю смертью принес Богу покаяние от имени человечества и тем самым исполнил условия Божественного прощения.

Наконец, Й.Барон [217, С.140-141] предлагает более общую классификацию сотериологических теорий:

1. теории, согласно которым смерть Христа изменила положение и притязания сатаны (Ориген, Аулен);

2. теории искупления как примера (Абеляр, Социн, Гроций, Барт);
3. теории заместительного искупления (Ансельм и отцы Реформации).

Основной недостаток приведенных выше классификаций – акцентирование внимания на западных объективных подходах и игнорирование восточных традиций.

Некоторые отечественные авторы предлагают ещё более агрегированную классификацию сотериологических концепций: объективные и субъективные [243, С.13], негативные (искупление и оправдание) и позитивные (освящение и теозис) [265, С.21]. Первые раскрывают Божественные деяния по спасению человека, вторые – необходимые усилия человека по принятию и усвоению спасения. Такая классификация учитывает тот факт, что юридический гений Запада оказался более восприимчивым к теологии Креста Павла, чем к теологии Славы Иоанна, развиваемой на Востоке [217, С.62]. Без второго аспекта спасение «носило бы механический, внешний, принудительный характер, т.е. не имело бы нравственной ценности, фактически лишало бы человека достоинства богообразного существа» [252, С.303]. Также, по мнению некоторых исследователей, у ап. Луки выраженным является «понятие доброго примера для подражания, который по сравнению с иудеями, был хорошо знаком греческому мышлению» [217, С.39]. Таким образом, западные и восточные направления в сотериологии можно рассматривать взаимодополняющими [290, т.1, С.83], лишь по-разному расставляющими акценты [265, С.25].

Чтобы найти некую оптимальную классификацию, вначале попытаемся сгруппировать библейские образы спасения. В Писании встречаются самые разные образы спасения грешников<sup>41</sup>. В Ветхом Завете спасение зачастую

---

<sup>41</sup> Алистер МакГрат [307, С.114-115] выделяет следующие 5 образов: победы, изменения юридического статуса, изменения личностных отношений, освобождения, восстановления целостности. Можно также встретить другой набор образов: юридический, пастырский, крепкого мужа, воинский, врачебный [252]; откровение истины, прощение грехов и оправдание,

понимается как избавление от политической зависимости (Исх. 14:13; Суд. 3:9,31; Суд. 8:22; 4 Цар. 14:27; Пс. 105:8-11) или от личных врагов (Пс. 17:4-7; Пс. 58:2). К этому примыкает такое понимание спасения: благодаря Христу сатана лишается своей власти над человеком (Ин. 12:31; 16:11) и человек освобождается от власти греха (Ин. 8:36; Рим. 1:24; 6:14; 8:2).

Основной же мотив спасения в Писании есть прощение грехов. Ещё в Ветхом Завете человек стонет о прощении грехов, сделанных против Бога (Пс. 38:9; Пс. 50:16). В Новом Завете возвещается Благая весть о прощении грехов (Мф. 1:21; Деян. 5:31; Еф. 1:7, Еф. 2:5,8; Тит. 2:13,14 и др.). Спасение есть и оправдание<sup>42</sup> перед Богом (Рим. 3:24; 4:25; 5:1-18), примирение (Кол. 1:20-21; Рим. 5:10-11). Оно также может означать выкуп (Мф. 20:28; Мк. 10:45; 1 Кор. 6:20; 7:23) и искупление от рабства греха (Рим. 6:7,22; Тит. 2:14), от проклятия (Гал. 3:13), от закона (Гал. 4:5).

Человеку уже не нужен внешний закон, поскольку он получает закон в своё сердце (Пс. 50:12, Иер. 31:33). Человек спасается Христом, исцеляется (Мк. 10:52), становится свободным (Гал. 5:1,13), преображается (1 Ин. 3:2), оживотворяется (Еф. 2:1), приближается к Богу (Еф. 2:13), приобщается к Нему (1 Ин. 3:2).

Христиане освящаются (1 Фес. 5:23) Святым Духом (Рим. 15:16), возрождаются (Тит. 3:5, Ин. 3:3-8), получают Его (Деян. 2:33) благодаря спасительному деянию Христа (Ин. 16:7). Спасенные получают благодать (Еф.

---

бессмертие и обожение [321, С.371]; учитель, жертва, искупление, победа и причастность [265, С.20]. Преобладание последнего считается спецификой православного богословия.

В документах экуменического движения указывается, что нет необходимости «изображать спасительные дела Бога каким-нибудь одним способом», и допускается существование большого числа новозаветных образов (плодов) спасения: «примирение и воссоединение, свобода, искупление, новая жизнь, новое творение» [23, С.239].

<sup>42</sup> Относительно различных подходов к пониманию «правды Божьей» см. работы Н.Райта [327, С.97-101] и П.Гнедича [243, С.149-150].

1:3; 2 Петр. 1:3) и становятся друзьями Бога (Рим. 5:10; Кол. 1:21) и Его детьми (Ин. 1:12; 3:3,5; Кол. 1:13).

Конечно же, в данном обзоре невозможно сколько-нибудь серьезно раскрыть библейское учение о спасении во всем его многообразии. Но, исходя из этих библейских образов, все сотериологические теории мы попытаемся сгруппировать, опираясь на следующее представление.

Спасение (искупление в широком смысле) есть действительно результат Божественного деяния (искупление в узком смысле), а также последствия этих деяний для человека. Таким образом, необходимо обозначить первую группу теорий, акцентирующую внимание на объективной стороне:

1. объективные (юридические) теории;

кроме того, следует указать несколько групп, рассматривающих рецепцию человеком последствий искупления, преобразования в нём самом (субъективный подход в широком смысле):

2. теории морального влияния (субъективный подход в узком смысле);

3. мистические теории обожения<sup>43</sup>;

4. теории освобождения;

5. комбинированные (синтетические или синкретические [221, С.197]) теории.

Иными словами, мы выделили основных «актеров», связанных со спасением человека: Бога, человека и дьявола. Объективные теории делают акцент на изменении отношения Бога к человеку, нравственные – на изменении поведения человека, мистические – на преобразовании человека под действием

---

<sup>43</sup> То обстоятельство, что мы отнесли теории, основанные на понятии обожения (теозиса), не к группе объективных теорий («реальных» в терминологии Е.Зайцева [265, С.27]), не означает, что само обожение понимается нами в субъективном смысле. Этим мы хотели лишь показать, что обожение как результат Божественного домостроительства происходит в самом человеке.

Божественной благодати, теории освобождения – на победе над силами зла и освобождении человека от их рабства.

Ниже мы рассмотрим основные этапы становления и наиболее типичные доктрины из каждой указанной группы. Мы постараемся выделить узловые моменты становления каждой теории, включив в традиционные классификации западных теорий обзор сотериологических концепций, развивавшихся на Востоке.

Но прежде чем мы пойдем дальше, необходимо отметить, что понимание спасения, а следовательно, и понимание значения Крестной Жертвы тесно связано с определенными вопросами антропологии, представлениями о грехе и грехопадении и т.д. Далее это станет более очевидным, и для каждой группы мы постараемся обозначить тринитарные, христологические и пневматологические аспекты.

### **2.1.1. Объективные теории**

Теология Креста Павла вдохновляла многих мыслителей на развитие ветхозаветных и юридических категорий, на основе которых и развивались теории объективного искупления. Считается, что Запад легко воспринял именно юридическое направление развития сотериологии по причине его близости и понятности римскому праву и сознанию западных христиан [217, С.62]. Также можно отметить, что иудейские корни христианства и евхаристическая практика способствовали быстрому распространению представления о спасении как о жертве [321, С.140-141]. Мотив жертвы ярко выражен в посланиях ап. Павла (особенно в послании к Евреям) и в послании Варнавы.

Согласно Н.И.Сагарде, [343, С.629-630] первым активно использовал юридическую терминологию (такие понятия, как судья, вина, удовлетворение, наказание и т.д.) юрист Тертуллиан. Я.Пеликан согласен, что именно Тертуллиан ввёл понятие «удовлетворение» в сотериологию, а позднее Иларий Пиктавийский применил этот термин к смерти Христа, уравнивая понятия «удовлетворения» и «жертвы» [321, С.141]. Согласно Л.Беркхову, тертуллиановское представление о Боге как о Законодателе и Судье, требующем удовлетворения за беззаконие

(грех), становится характерным практически для всех последующих западных авторов (Киприана, Илария, Амвросия) [221, С.139, 140-141]. А.Р.Фокин соглашается, что африканский богослов «сделал первый шаг к формированию учения о первородном грехе и его наследственном характере» [364, С.116], но отмечает, что юридические взгляды Тертуллиана никогда не распространяются на деяния Христа по спасению всей человеческой природы [364, С.134].

Антропологическим основанием юридических теорий оказывается идея, согласно которой зло в результате грехопадения становится природным элементом в человеке и передается всем поколениям: «наследственная передача души включает в себя наследственную передачу греха» [221, С.140]. Соединенная с философским реализмом относительно человеческой природы такая теория означает, что Бог изначально создает некую общую, родовую человеческую природу, которая индивидуализируется через размножение. Таким образом, первородный грех становится индивидуальным грехом этой природы в каждом человеке [221, С.140].

Как известно, юридическое направление получает своё наиболее яркое и систематизированное выражение в произведении «*Cur Deus homo*» Ансельма Кентерберийского [106]. Его учение в своей основе является теоцентричным. Человек как творение должен быть полностью подчиненным Творцу. Своим грехом Адам обесчестил Бога и должен удовлетворить оказанное оскорбление, украденная честь<sup>44</sup> Творца должна быть восстановлена. Вина Адама, который содержал в себе всё человечество, распространяется на все поколения. Западный мыслитель отвергает как неадекватные теории рекапитуляции, теории выкупа, а также представление, будто Бог мог просто простить человека Своим волевым решением. Во-первых, такой акт противоречит Божественной природе, требующей справедливости и уплаты долга. Во-вторых, просто прощение не

---

<sup>44</sup> Как представитель западного богословия Ансельм использует в основе юридическую терминологию, а точнее, современную ему терминологию придворного этикета [376, С.275].

ведет к изменению состояния самого должника. Обидчик должен, прежде всего, сам своими действиями принести удовлетворение и таким образом явить покаяние. При этом, поскольку Бог является бесконечным, вина и долг человека перед Богом тоже являются бесконечными. Конечный человек не может принести никакого удовлетворения Божественному правосудию не только в силу бесконечной величины долга, но и в силу своей падшести. Человек в падшем состоянии не может даже желать своего спасения. В результате образуется замкнутый круг: только человек должен спасти себя, но не может сделать это по причине величины оскорбления и своего состояния. Человек должен искупить себя сам, но только Бог может реально это сделать.

Бог проявил свою милость уже тем, что не покарал оскорбителя. Но Он идет дальше и Сам предпринимает шаги к спасению грешников. По Своей благодати Бог становится человеком, представителем должника. При этом Он становится не просто человеком, но безгрешным человеком, способным желать спасения и стремиться к спасению. Именно этот Богочеловек совершенно добровольно принял на Себя позорную крестную смерть, понес все наказания. Этот труд Спасителя перевесил всё необходимое наказание, удовлетворил правосудие Божие, принес заслугу всему человечеству. Эта заслуга распространяется от Христа как Главы Церкви на всех её членов (данный мотив будет повсеместно встречаться у последующих схоластов).

Теория сатисфакции устанавливает так называемый «объективный» характер искупления, что проявляется в инициативе Бога по спасению людей. Её ключевым элементом является двойная необходимость: чтобы Христос был Богом и чтобы Он был безгрешным человеком. Таким образом, это становится основанием и для триадологии, и для христологии.

При таком изложении теории Ансельма её критика касается двух моментов. С одной стороны (со стороны последователей Реформации), критикуется нерешительность Ансельма в утверждении объективного характера искупления. С другой стороны, минус видят в излишнем объективизме и в игнорировании

многих иных сотериологических аспектов, присутствующих в Писании и Предании.

В общем, можно выделить следующие недостатки ансельмовой теории сатисфакции (см. подробнее [243; 252]). Во-первых, Бог представляется скорее в образе судьи, законодателя и мстителя, чем в библейском образе милосердного и любящего Отца<sup>45</sup>. В этом смысле юридическая теория (представление о гневающемся Боге, требующем жертвоприношения), представляет собой возврат к языческим верованиям. Во-вторых, искупление носит внешний и коммерческий характер, игнорируются такие аспекты, как вера во Христа и церковные таинства. Внимание акцентируется на смерти Христа, а не на Его воплощении, жизни и воскресении, а вопрос о восприятии спасения верующими остаётся в тени. Как мы покажем далее на основе анализа, проведенного кардиналом К.Шёнборном, теория Ансельма имеет гораздо больше составных элементов, в связи с чем некоторые критические замечания вполне могут быть сняты.

В поздней схоластике развивается подход *via moderna*<sup>46</sup> с его волюнтаризмом и индивидуализмом. В определенной мере новый и старый подходы в западной сотериологии связаны с дискуссиями о соотношении воли и необходимости в Боге. Подход *via moderna*, берущий начало, по всей видимости, с трудов Дунса Скотта, предполагает объективный характер спасения, идущий от Бога, но в основу кладется иной взгляд на природу Бога.

---

<sup>45</sup> Как отмечает Л.Беркхов (относительно теории Бушнелла), при таком подходе Бог ставится ниже «доброто человека, который часто добровольно и радостно прощает, не прибегая к таким необычным методам» [221, С.222].

<sup>46</sup> Основной идеей *via moderna*, воспринятой Реформацией, стала концепция завета между королем и человеком и обязанности их друг перед другом. Согласно такому подходу, Автор Завета предъявлял определенные требования (Закон), необходимые для оправдания, например, смирение, вера, добрые дела и т.д. Бог связан Своим обетом даровать спасение каждому, кто исполнит необходимый набор требований. Спасение понимается именно как оправдание грешника перед Божественным судом [307, С.99-102].

Согласно Л.Беркхову [221, С.201-202], при таком подходе само искупление есть не необходимое, но волевое действие Бога, оно не обосновано ни справедливостью, ни любовью, ни каким-либо иным свойством Бога. Не было необходимости, чтобы удовлетворение принес Бог или человек, на месте Христа мог быть и Адам, и ангел. Бог добр и милостив и так же свободно волен простить человека, как и осудить Адама, на основании покаяния и послушания (согласно учению социниан [221, С.206-208]). Более того, Бог может не требовать строгого и эквивалентного удовлетворения, как в гроцианстве [221, С.209-211]. То есть Христос приносит удовлетворение правосудию, но это удовлетворение не есть строгий эквивалент, а лишь номинальный и смягченный, который Бог готов принять ради прощения человечества.

Таким образом, Христос искупил человечество в определенной мере случайно, просто по вечному произволению Бога. Но именно поэтому Его искупительные деяния были эффективны и спасительны. Заслуги Распятого распространяются на верующих не в силу общей человеческой природы или мистического единства, а в силу волевого решения Бога принять эти страдания как достаточные для оправдания грешников.

С уверенностью можно утверждать, что Магистерская Реформация углубляла понимание объективной стороны искупления, теологию Креста ап. Павла, развитую в антипелагианских сочинениях св. Августина. Ключевым аспектом спасения являлась Божественная благодать, даруемая живущим по Евангелию в крещении или через проповедь Слова. Не противящиеся благодати обретают дар веры и через неё получают оправдание в глазах Бога, даже если реально они остаются грешниками (принцип *simul iustus et peccator*<sup>47</sup>),

---

<sup>47</sup> В совместном заявлении лютеранско-католического диалога 1985 г. указывается, что верующий не только признается праведным, но и становится таковым: «чтобы быть спасенным, надо быть признанным праведным и быть праведным» [23, С.237]. «Оправдание и объявляет, и делает нас праведными. Поэтому оно – не юридическая фикция. Оправдывая, Бог исполняет Свое обещание: прощает грехи и делает нас поистине праведными» [23, С.237].

освобождение от Закона, усыновление и участие в мистическом Теле Христа. Именно вера, основанная на доверии, связывает человека со Христом.

Богословской (в узком смысле, как учение о Боге) основой сотериологии реформаторов стал акцент на «праведности» Бога. При этом грех, в том числе первородный, является не столько оскорблением Божественной чести, сколько нарушением законодательства, Завета, что влечёт за собой справедливый гнев и кару со стороны Бога.

В целом для данной группы сотериологических учений характерен акцент на том, что человека спасает Сам Бог (поэтому Христос есть Божественный Логос) и что для спасения человечества Он должен быть всецело человеком. Человеческое спасение в большей мере зависит от Божественной активности, нежели от состояния и действий самого человека.

Последующий кризис юрицизма<sup>48</sup> на Западе привел к обращению к иным направлениям в сотериологии и появлению многих мистических теорий, харизматических и пятидесятнических движений в христианстве.

### **2.1.2. Теории морального влияния**

Перейдем к рассмотрению одной из наиболее критикуемых и в то же время остающейся популярной до наших дней группе теорий – так называемым теориям морального влияния.

Ярослав Пеликан отмечает, что эта группа теорий возникает еще в период апостольских мужей и у апологетов, которые расценивали Христа в качестве примера и учителя, а спасение мыслили в контексте подражания и послушания учителю [321, С.139-140]. Но наиболее ярким и известным представителем этой

---

<sup>48</sup> Попытки истолкования тайны Креста с целью избежать критики традиционных юридических представлений предпринимаются многими, если не всеми, современными католическими авторами: Й.Ратцингером [330], К.Ранером [328], К.Шёнборном [376], Т.Шнайдером [382].

группы считается Абеляр, чья теория возникла, возможно, как реакция на теорию сатисфакции Ансельма.

Исходным пунктом нравственных направлений сотериологии оказывается утверждение, что Бог есть Любовь и бесконечное милосердие. Ему не требуется никакого удовлетворения для прощения грехов, кроме покаяния грешника. Человек спасается кровью Христа в том смысле, что Он открыл любовь Бога. Эта любовь пробуждает ответную любовь в грешнике, которая освобождает от греха и свободно приводит человека к Богу. Спасение должно воздействовать на человека, а не на Бога. И Крестная смерть способна воздействовать на верующих, вдохновлять их на духовные подвиги, на подражание Христу.

Но такой подход с неизбежностью сталкивался с проблемой: как объяснить необходимость таинств и требование крестить детей? Критики нравственной теории указывают, например, что «пример Христа столь же мало делает нас святыми, как пример Адама делает нас грешниками» [221, С.196]. Аналогично Й.Барон утверждает, что в случае принятия моральной теории пример Христа для нас означал бы «то же самое, что и смерть философа Сократа» [217, С.26]. В Крестной смерти не просто должна проявляться Божественная любовь (не просто психологическое, субъективное восприятие человеком), но реально и объективно происходит спасительное искупление.

Нравственная теория, особо концентрирующая своё внимание на субъективном восприятии человеком благой вести. Так, Х.Бальтазар выражает эту идею следующим образом. Сын открывает Бога как любовь, самоограничение, жертву, как жизнь ради другого. Вечная Личность отдает, жертвует Себя личности конечной, тем самым «взрывает границы человеческого доброжелательства и уничтожает опасность высокомерия» [214, С.92]. Разум не может понять такую жертвенную любовь, и грешный человек переживает шок и выходит из обычного круговорота вещей.

До сих пор нравственная теория тесно ассоциируется с пелагианством, для которого Адам изначально был нейтральным, не склонным ни ко греху, ни к

праведности. Свобода воли позволяла ему выбирать добро, и эта возможность не утратилась после падения. Соответственно, человек может и должен самостоятельно достичь спасения своими усилиями, своим подвигом, а Божественная благодать есть некое дополнительное средство, которое помогает человеку и увеличивает его естественные силы.

Отличие теорий морального влияния от мистических теорий проявляется в ином подходе к определению Божественной благодати: она не возрождает человека, не просвещает его, а в значительной мере представляет собой проповедь и пример Христа и обращена к уму человека. К такому взгляду примыкал и Несторий. Именно в учении Нестория сотериология Пелагия соприкасается с христологическими вопросами. По всей видимости, именно поэтому и сам Абельяр был обвинен в несторианстве и пелагианстве, а также в арианстве<sup>49</sup> [24, статья «Abelard, Peter»; 380, С.109]. Взгляды самого Пелагия были осуждены на Карфагенских соборах 401 и 416 гг. [22, С.169-170, 331-333], на соборе в Милевии 416 г. [22, С.169] и последующих западных соборах, а также на III Вселенском соборе вместе с взглядами Нестория [14, т.1, С.322].

Таким образом, теории морального влияния не требуют ни Божественности Христа, ни даже Его историчности. В этой группе теорий важно то, какое субъективное, психологическое воздействие на нравственность человека оказывает Благая весть. По всей видимости, именно это обстоятельство определяет популярность этих теорий в богословии и философии Нового времени, в либеральном богословии [221, С.217-223], особенно на фоне критики объективных (юридических) теорий спасения.

### **2.1.3. Мистические теории**

Выше мы говорили, что в объективных теориях (теориях искупления) находит отражение так называемая теология Креста ап. Павла. В мистических же теориях выражается традиция «богословия славы», берущая начало в творениях

---

<sup>49</sup> Историк А.Гарнак говорит об обвинениях Абельяра в модализме [241, §69].

ап. Иоанна и включающая в себя учение об исцелении (греч. слово «σωτηρία» означает «спасение» и «исцеление»), освящении и обожении человека. В отличие от объективных теорий, утверждающих изменение отношения Бога к людям, эта группа теорий подчеркивает преобразование и исцеление самих верующих<sup>50</sup>.

Восточное богословие всегда делало акцент на мистических теориях обожения. Так, Игнатий Антиохийский понимает спасение как нетление и жизнь вечную [155, С.397, 422, 442], вечную и неизменную славу [155, С.384]. Аналогично Иустин пишет о спасении как о бессмертии и нетлении [139, С.292] и как о жизни с Богом [139, С.277, 345]. Феофил Антиохийский первым среди христианских авторов (согласно Е.Зайцеву [265, С.51]) воспользовался термином «теозис». Он видел изначальное предназначение человека в бессмертии и становлении богом [166, С.463, 489], нетлении и вечной жизни [166, С.489], видении Бога [166, С.459, 462].

Климент Александрийский учил, что Христос исцеляет человека от «душевных болезней и страстей» [143, 1.2]. Даже говоря о христианском гнозисе, конечной целью он считал обожение. Христос как Учитель должен был научить людей, как стать богом [47, col.66]. Такое понимание спасения унаследовали все представители александрийской традиции. Так, у Оригена спасение понимается, в том числе, как «освобождение от рабства тления и суеты» [153, С.90]. Во Христе произошло «единение Божественной природы с человеческой, дабы человеческая природа через тесное общение с Божеством точно так же сделалась Божественной» [154, книга 3, XVIII].

Самым значительным представителем мистического направления в сотериологии среди ранних авторов можно считать св. Иринея, ученика Поликарпа Смирнского, который, в свою очередь, являлся учеником ап. Иоанна.

---

<sup>50</sup> Поскольку в данной группе теорий спасение понимается как «возрождение естества человеческого», то они также могут называться «антропологическими» [243, С.232] или «органическими» [252].

Согласно св. Иринею, человек изначально мог получить бессмертие и вечность через послушание, но в Адаме всё человечество подверглось смерти [138, С.299] (здесь лионский епископ ссылается на ап. Павла (Рим. 11:32)). Но Логос воплощается, благодаря чему происходит соединение Бога и человека [138, С.582] и «проникает во всё ... чтобы чрез общение с Ним мы имели участие в нетлении» [138, С.601]. Таким образом, через Воплощение «тленное поглощено было нетлением и смертное бессмертием, дабы мы получили усыновление» [138, С.296]. Более того, Спаситель сами тела делает «нетленными и бессмертными» [138, С.199]. Благодаря Воплощению Сын уподобился человеку, а человек – Ему, и через это «человек стал драгоценен для Отца ... соподобным невидимому Отцу» [138, С.488].

Таким образом, к III в. на Востоке сформировалось мистическое представление о спасении, включающем в себя: достижение бессмертия и нетления, единение с Богом и богосозерцание, обретение божественного совершенства и богоподобия через подражание Христу. Изначально человек был создан для полноты общения и ведения Бога, но после грехопадения он замкнулся в своей телесности и подвергся тлению. Спасением человека (и даже всей вселенной) является обожение, полное его единство с Богом без природного смешения. Обожение человека происходит через воплощение Истинного Бога, Который обретает Своё собственное человеческое тело. Это тело представляет собой и тело всякого отдельного человека, через которое Логос всё животворит и боготворит, обитая в каждом Своём «сотелеснике» [279, С.107].

Этот базис наследуется александрийской традицией и средневековой схоластикой. В частности, как показал К.Е.Скурат [348, С.44-68], мистическое богословие св. Иринея повлияло на богословие св. Афанасия Великого («доктор нашего обожения» [265, С.61]). А по мнению Д. Ферберна [359], такое понимание спасения, как приобщение человека к Богу через Его благодать, пронизывает все церковные традиции, прежде всего александрийскую, вплоть до св. Кирилла. Также оно характерно для антиохийского (Иоанн Златоуст, Иоанн Антиохийский,

Феодорит) и латинского богословия (Августин, папа Целестин и Лев Великий, Кассиан).

На Западе спасение тесно связывается с антропологическим вопросом о передаче первородного греха. Согласно Л. Беркхову [221, С.153, 158-159], в схоластическом богословии в целом первородный грех понимался как утрата первоначальной праведности как сверхъестественного дара Божественной благодати. Утрата этой благодати привела к потере гармонии между Богом и человеком, природой и человеком, духом и телом, мужчиной и женщиной и т.д. Таким образом, первородный грех понимался не столько как грех, сколько как расстройство, болезнь, что привело к развитию в католической сотериологии именно мистических направлений.

Так, взгляды величайшего западного богослова Августина, прозванного «доктором благодати»<sup>51</sup> (*doctor gratiae*) [321, С.280; 346, С.306] или «доктором любви» (*doctor caritatis*) [355, С.128], сложились во многом под воздействием его полемики с Пелагием. Л. Беркхов [221, С.145-148, 231-232] приводит следующую интерпретацию<sup>52</sup> сотериологии гиппонского епископа. После грехопадения душа

---

<sup>51</sup> У св. Августина и далее на Западе понятию благодати могут присваиваться самые различные смыслы, соответствующие различным сотериологическим концепциям. Богословы выделяют: освящающую (обожествляющую, постоянную) благодать (как отражение мистических представлений об исцелении и обожении человека); оправдывающую благодать (как отражение юридических теорий об изменении отношения Бога к человеку, его судебном оправдании); благодать – как моральный пример и вдохновение верующих Словом Божиим (отражение теорий нравственного влияния).

<sup>52</sup> Существует множество интерпретаций учения св. Августина. Это не всегда является следствием конфессиональных предпочтений исследователей, но обосновывается эволюцией взглядов самого Августина и большим многообразием его работ, а также значительным полемическим настроением многих из них. В нашем исследовании сотериология Августина отнесена к группе мистических теорий по той причине, что в его учении оправдание и освящение в значительной мере соприкасаются. Лишь в более позднее время юридическое,

настолько подпала под власть греха, что человек более не может сам бороться с грехом и не может даже желать истинного добра. Естественное состояние человека можно охарактеризовать как «способность не грешить и умирать», с помощью Божественных даров он может достичь состояния «неспособности грешить и умирать». Но в результате грехопадения он находится в состоянии «неспособности не грешить и умирать». Это состояние от Адама передается его потомкам вместе с виной. Потому в Адаме как в единой человеческой природе реалистично согрешил каждый. И спасение человечества начинается с Божественной благодати, просвещающей ум и обновляющей волю человека. Божественная благодать раздается Богом по милости и свободно, а не в силу каких-либо заслуг, потому что у грешника, не способного исполнить даже требования Закона, не может быть никаких заслуг перед Богом. После получения благодати человек способен снова стремиться к добру, к Божественной любви. После этого человек может сотрудничать с Богом и возрастать в праведности и святости. Августинское понимание спасения также содержит определенный элемент синергии: человек после воздействия на него благодати должен проявить определенную настойчивость, дабы не потерять плоды искупления. Так, Святой Дух подает знание Закона, рождает совесть, чувство вины (предваряющая благодать). Действующая благодать приводит к оправданию через веру во Христа и Его Жертву. И наконец, обновленная воля человека сотрудничает в деле освящения (сотрудничающая благодать), восстанавливая в человеке утерянный образ Божий. Церковь является своеобразным подателем благодати в своих таинствах.

Такое понимание греха как слабости и болезни и благодати как «сверхъестественной субстанции», вливаемой в душу, освящающей её и способствующей преобразованию человека, просуществовало в католической

---

внешнее оправдание стало противопоставляться внутреннему освящению и, соответственно, стало возможным различать юридические и мистические теории.

схоластике вплоть до Реформации. После неё мистические элементы в сотериологии на Западе развиваются в меньшей степени по причине ассоциации их с пелагианством и полупелагианством и критики любых «синергетических» элементов [221, С.153, 158-159]. Тем не менее мистические теории спасения проявляются в более позднем протестантизме, в учении Арминия, Дж.Уэсли, Э.Ирвинга.

Более подробно об идее обожения в западном (католическом богословии) мы будем говорить ниже (раздел 3.2.3).

Также для восточных и западных авторов характерно понимание человека как центра вселенной, через которого происходит не только грехопадение всего мира, но и его восстановление и обожение (в контексте Быт. 3:17; Ис. 24:5-6; Рим. 3:19; 5:12; 8:20-22). Соответственно, спасение мыслится в реалистических категориях как восстановление человеческой природы в целом, а за ней и всей твари.

Например, согласно А.Гарнаку [241, §35], восточное богословие подчеркивает, что через Христа всё человечество сливается с Божеством. Далее Воплощение как примирение и возобновление распространяется на весь мир от высших ангелов до самых низов. Аналогично В.Лосский пишет о предназначении человека в космосе: «человек был призван воссоединить в себе всю совокупность тварного бытия ... и таким образом сообщить состояние обожения всей твари ... полностью себя Ему отдать в порыве любви и вручить Ему всю вселенную, соединенную в его человеческом существе» [299, С.83] (см. также [357, С.33]). В западной схоластике (и у Тьеяра де Шардена) также присутствует сознание греха как нарушения и разрушения божественного творения, а искупления – как восстановления порядка и гармонии во Вселенной.

А.Гарнак отмечает, что уже учение Иринея предполагает «два главных догмата ... Христос есть единосущный Бог, этот единосущный Бог воспринял в своё существо всю человеческую природу и объединил её с Собой» [241, §29]. Но помимо утверждений о Божественной и человеческой природе Христа, обычных и

для других групп теорий, важную роль в мистических концепциях играет идея обожения человека через его причастие Божественной благодати. И вот здесь возникает целый спектр вопросов, которые не поднимаются в связи с другими сотериологическими концепциями: соотношение тварной и нетварной благодати, отношение Святого Духа ко Христу, отношение нетварной благодати к Ипостаси Святого Духа и Троице, роль Святого Духа в жизни Церкви и т.д.

Таким образом, мистические теории являются самыми богатыми по своему содержанию среди всех остальных – они с необходимостью включают в себя тринитарные, христологические, харитологические<sup>53</sup>, пневматологические и экклесиологические элементы.

#### **2.1.4. Теории освобождения**

И наконец мы переходим к рассмотрению сотериологических теорий освобождения. Они тесно связаны с предыдущей группой. В них спасение понимается как спасение от зла, от власти и оков дьявола. Изначально мотив выкупа, искупления присутствовал у ветхозаветных (Ис.53:5-6) и новозаветных (Мф. 20:28) авторов.

В период апологетов он развивается в Послании к Диогнету. Автор послания на основе учения ап. Павла (Рим. 8:32) пишет: «Он предал Сына Своего в искупление за нас ... Ибо что другое могло прикрыть грехи наши, как не Его праведность?» [159, С.601]. Но возникает вопрос относительно того, кому был уплачен выкуп.

---

<sup>53</sup> Против такой «мистико-натуралистической» и «гностической» сотериологии, подчеркнутой в трудах Г.Флоровского, выступает Н.К.Гаврюшин. Объективное спасение через «очищение человеческой природы, следовавшей к возрождению в Ипостаси Воплотившегося Слова» («спасение помимо сознания») есть магизм [240, С.306]. Метафизическому реализму «закоренелого номиналиста» [240, С.300] Флоровского Н.К.Гаврюшиным противопоставляется другая крайность, а именно нравственно-психологическое направление сотериологии [240, С.305-307].

Оригинальную попытку разрешения вопроса предложил Ориген [90, col.1113-1119, 1399]. Он учил, что Христос освобождается от власти дьявола, обманывая сатану и предлагая Себя сатане в качестве выкупа. Согласно теории выкупа, дьявол не может удержать Спасителя в силу Его власти и святости. Сатана проглотил приманку Христовой Человечности и был пойман на крючок Его Божественностью. Таким образом, души всех людей – даже тех, кто в аду, – были освобождены от власти сатаны.

Таким образом, в теориях освобождения ключевой является тематика победы над силами зла и ада. О победе над адом благодаря Воскресению Христа говорит уже Поликарп Смирнский [155, С.457] (Деян. 2:24). В этом контексте приобретает особое значение тематика схождения в ад, победа над ним и освобождение от него (см. исследование Илариона (Алфеева) [273]).

Григорий Нисский в своём «Большом огласительном слове» уточняет теорию Оригена, стремясь избежать мысли, что Христос мог обмануть, пусть даже и дьявола: а) обманщик просто получил должное, когда он был обманут, и б) сатана сам получает прибыль (пользу) от этого в конце, так как в итоге он будет спасён [121, С.35-36]. Таким образом, «по водворении жизни на место смерти и по явлении света на место тьмы уничтожилось представляющееся противоположным свету и жизни» [121, С.37].

Григорий Назианзин (и многие последующие авторы) отвергает с насмешкой и возмущением идею о выкупе, заплаченном сатане [119, С.570], но соглашается, что благодаря Христу «низложенный (чего и достоин был) сам умерщвлен и умерщвляет с собой подчинившиеся ему силы» [119, С.571] (1Кор. 15:55).

Василий Великий различал спасение и избавление и указывал, что в избавлении нуждаются «содержащиеся в плену» [114, С.473]. Люди нуждаются в искуплении для обретения свободы и избавления от дьявола. Более того, выкуп должен быть уплачен и дьяволу (для освобождения), и Богу (для умилоствления), причем должен быть больше цены поработанных [114, С.579].

Тем не менее, библейский мотив победы над силами ада через воскресение Христа, высвобождения из ада праведников приобретает особое значение прежде всего для христианского Востока и получает наименование «классической» теории искупления [321, С.143]. Согласно О.Давыденкову [252], такой же взгляд на искупление встречается у Иринея, Феодорита Кирского, Иеронима, Августина, пап Льва и Григория.

Таким образом, теории освобождения, несмотря на различные возможные акценты, одинаково предполагают Божественную природу Спасителя, способную превозмочь силы ада, и смертную человеческую природу, на которую «купился» сатана и из-за которой Бог-Сын вообще смог умереть и сойти в ад.

### **2.1.5. Синтетические теории**

Выше мы рассмотрели наиболее яркие и характерные теории из каждой группы. Тем не менее, следует признать, что церковная традиция никогда не знала однобоких подходов, когда выпячивается одна-единственная сторона спасения и игнорируются другие<sup>54</sup>. В творчестве большинства христианских мыслителей присутствуют попытки более или менее органично синтезировать все сотериологические аспекты. Даже у тех авторов, которые предложили свои собственные оригинальные подходы, например, Ориген или Ансельм, значительное внимание уделяется и иным сотериологическим традициям.

Историки христианского вероучения исключают возможность, чтобы в Церкви первых веков господствовала только одна, тем более юридическая, точка зрения. «Является достоверным фактом, не знающим исключений и признанным

---

<sup>54</sup> Участники православного богословского симпозиума по патристике, прошедшего в Принстонском университете (США) в марте 2011 года, пришли к выводу: «у отцов Церкви нет одной отдельной теории искупления: они, скорее, рассматривают спасительное деяние Христа в составе органического целого вместе с Воплощением, Распятием, Воскресением, Вознесением и ниспосланием Духа апостолам, которым было дано начало Церкви. Наше искупление не обусловлено чем-то одним из них» // <http://www.sedmica.orthodoxy.ru/466-19-03-11.php#20>.

всеми знатоками в этом вопросе, что все доавгустинские Отцы учили, что в присвоении (усвоении) спасения существует сотрудничество свободы и благодати» [221, С.227].

Ниже мы постараемся показать, что, во-первых, для раннехристианских авторов характерно использование одновременно всех вышеперечисленных мотивов. Во-вторых, укажем, что даже у тех авторов, которые делают особый акцент на определённой теории, обязательно присутствуют и другие подходы. Иными словами, богословы, имена которых связываются с частными сотериологическими концепциями, в действительности стремятся охватить весь спектр возможных подходов.

Л.Берхов [221, С.227-230] и К.Е.Скурат [348, С.16-30] указывают, что уже апостольские мужи акцентируют внимание не на отдельных аспектах спасения, а включают в свои произведения все основные вышеуказанные элементы для осмысления Христовой Жертвы: освобождение от греха и смерти, искупление, откровение нравственного закона и Отца. Христос есть Врач от тления и Пример для подражания, Глава всего человечества. А сами плоды спасения усваиваются человеком мистическим образом через церковные таинства: в крещении прощаются грехи, а через Евхаристию человек получает бессмертие и вечную жизнь.

В качестве примера можно привести слова из Послания Диогнету. Выше мы уже цитировали его в контексте теории выкупа, но тот же автор Послания указывает на самые различные образы спасения, когда называет Христа «Учителем, Наставником, Врачом, Мудростью, Светом, честью, главою, Жизнью» [159, С.601].

Далее у апологетов присутствуют все выделенные выше направления сотериологии [221, С.227-230]. Бог отдаёт Своего Сына в выкуп за грех, и это покрывает человеческую вину. Через Страдания Христа человечество получает прощение грехов, освобождение и искупление от греха, власти дьявола и ада.

Также Он стал учителем человечества, даровал новый закон, нетленность и возможность богообщения.

Например, св. Ириней. Выше мы показали его роль в формировании мистической сотериологии. Тем не менее, лионский епископ согласен и с точкой зрения, что спасение человека есть освобождение от власти сатаны, который несправедливо поработил людей. Но это освобождение должен был осуществить сам человек, чтобы «враг был бы побежден законно» [137, С.291]<sup>55</sup>.

Л.Берхов показывает наличие различных сотериологических мотивов в александрийской традиции [221, С.184]. Так, св. Климент учит о самоотдаче Христа как о выкупе и о Христе как об Уплатившем человеческий долг и Соделавшем искупление. Также Христос есть Законодатель и Учитель, Который наделяет истинным знанием и вдохновляет к жизни, любви и праведности. Искупление состоит в возвышении человека до состояния более высокого по сравнению с тем, которое было до грехопадения. В Евхаристии человек получает бессмертие, поскольку через неё соединяется со Христом и Святым Духом.

Оригена принято рассматривать как автора теории выкупа, но он же синтезирует различные церковные традиции. А.Гарнак [241, §24] усматривает у Оригена сплетение самых разных сотериологических теорий: Христос совершает обожение человека, подаёт пример праведности, вдохновляя людей, приносит Жертву искупления и спасает от власти сатаны. Смерть Христа есть заместительная, как жертва и необходимое возмещение за грех. Ориген использует категории Врача от греха, Утешителя для очищенных, Законодателя для своего народа и Примера для последователей. В результате спасения грешники становятся причастными Божественной природе.

---

<sup>55</sup> Относительно заместительной теории искупления у Ириней Л. Берхов отмечает, что «Смерть Христа, как заместительная, вместо нас, упомянута, но не подчеркнута» [221, С.66]. А Гарнак считает, что «рассуждений о заместительном страдании Христа у Ириней не встречается совсем; редко встречается идея искупительной смерти» [241, §22].

Также выше мы говорили о Григории Нисском как о стороннике теории освобождения. Но Л.Карсавин [279, С.133] в обзоре сотериологии св. Григория утверждает, что святитель принимает теории, согласно которым Христос принёс жертву очищения и Его смерть – уплата за наши грехи Своим безвинным и обновлённым естеством. Также Он – учитель и пример для верующих. Во Христе происходит восстановление и обожение всей человеческой природы.

Попытку систематизации предпринимает и Афанасий Великий. К.Е.Скурат [348, С.190-245] находит у александрийского епископа все сотериологические концепции. Логос воплотился, чтобы принести истинное знание о Боге, потерянное через грех, и дать новый совершеннейший закон. Своей жизнью Христос показал идеальный её пример и приобрёл любовь людей к Богу. Господь прошёл все этапы человеческой жизни, чтобы всех их освятить. Своей смертью Он уплатил искупительную цену за всех. Сошёл в ад, который не вынес пришествия Божества, и уничтожил смерть. Спаситель соединил в Себе всю человеческую природу, даровал нетление и вечную жизнь. Благодаря Воплощению человек принят в реальное общение с Богом и вошёл в Небесное Царство.

Современные исследователи богословия св. Кирилла В.В.Новиков [318] и Д.Ферберн [359] указывают на значительное внимание александрийского папы, которое он уделяет Божественной благодати, через которую верующие становятся участниками Божественного естества. Западные исследователи указывают на наличие в трудах св. Кирилла «полной концепции удовлетворения (сатисфакции)» [221, С.186], а также указывают, что «Кирилл больше, чем другие патристические богословы подчеркивает смерть Христа» [359, С.113] (см. также [377, С.90-91]). Наконец, Г.Флоровский усматривал у александрийского епископа все отмеченные нами теории: «Как и Афанасий, св. Кирилл допускает, что воплощения и жизни среди людей было бы достаточно, если бы Спаситель должен был быть только Учителем, чтобы показать пример. Но надлежало разрушить смерть, и потому нужна была крестная жертва и смерть, – смерть ради нас и за нас, и смерть за

всех. Сами ангелы освящаются заслугами Воплощенного Слова. Ибо Христос есть источник всякой святости и жизни» [362, С.82].

С.Л.Епифанович усматривает в богословской системе Максима Исповедника компиляцию трех известных сотериологических концепций: «избавление от нетления через соединение с Богом (обожение), воссоздание образа Божия (научение), уплата долга смерти (восприятие нашего осуждения – тления и смерти)» [256, С.74]. Достижение всех благ искупления происходит благодаря дарованию Святого Духа [256, С.74,77].

Перейдём к рассмотрению западных традиций в учении о спасении. Н.И.Сагарда [343, С.669] уже у св. Ипполита выделил различные сотериологические аспекты: понимание спасения как обожения (проникновение человечества духовною жизненною силою), сообщение бессмертия через Воплощение и преобразование человека Святым Духом, искупление Христом грешников, победа над дьяволом и смертью.

Отечественный исследователь латинской патрологии А.Р.Фокин усматривает различные сотериологические концепции в творчестве Тертуллиана. Целью Воплощения было обновление, воссоздание и восстановление погибшего человека [364, С.127], достижение богообщения, научение человека действовать как Бог [364, С.126]. Избавление человека состояло в победе над смертью, в искуплении вины и грехов перед Богом, в упразднении греха [364, С.129], в примирении человека с Богом и в избавлении от силы греха, дьявола и ада [364, С.130].

Аналогично у св. Киприана синтезируются различные понимания спасения «как победы над смертью и оживотворения человека, искупления грехов людей перед Богом, их примирение с Ним, освобождения человека от рабства греху и диаволу, возведения человека на небо, в Царствие Небесное, наконец, усыновления Богу и обожения» [364, С.182].

Согласно Л.Берхову [221, С.187], св. Иларий полностью воспринял от александрийских отцов и передал на Запад учение о восстановлении человека

через Воплощение. Кроме того, вслед за Тертуллианом Иларий развивал идею об удовлетворении, принесённом Богу. Аналогично Иринею Иларий говорит о прохождении Христом всех этапов человеческой жизни для спасения человечества [73, col.66].

И.Адамов выделил в творениях св. Амвросия 6 сотериологических теорий, которые для него «имели одинаковую ценность» [209, С.371]. В частности, Амвросий рассматривает жертву Христа как удовлетворение Божественного смертного приговора над грешным человечеством, а также говорит о выкупе сатане.

А.Р.Фокин пришёл к выводу, что в сотериологии Марий Викторин «не ограничивается каким-то одним аспектом, но включает в себя и теорию заместительной жертвы, и искупление грехов человечества перед Богом, и освобождение и выкуп человечества из-под власти дьявола, и победу над тлением и смертью, и воскресение и вознесение человеческой природы на небо одесную Бога» [366, С.170]. По мнению того же ученого, Иероним Стридонский соединял теории выкупа, искупительной жертвы и обожения [367, С.137-139].

Историк догматов А.Гарнак [241, §53] заключает, что Августин принимает и идею обожения через освящение Святым Духом, и идею спасения от власти сатаны, чьё владение человеком отменено смертью Сына. Наконец, сотериология гиппонского епископа не чужда теории нравственного примера [217, С.207]. Кроме того, «учение Августина о благодати включало традиционный образ Христа как врачавателя и понимание спасения как божественного исцеления» [321, С.288].

Примечательно, что анализ трудов Ансельма Кентерберийского, предпринятый кардиналом К.Шёнборном [376, С.268-282], показал наличие в его трудах различных сотериологических подходов. Прежде всего, Бог является Творцом и Хранителем Вселенной, и в этом проявляется заимствование космологических мотивов из восточного богословия (свв. Афанасия, Григория Нисского, Максима Исповедника). Бесчестие Бога означает не потерю

Божественной чести, которая не может зависеть от твари, а бесчестие порядка творения. И спасение понимается схоластом как восстановление исходного порядка, гармонии в космосе, в творении, как восстановление человека, венца творения.

Во-вторых, в центре внимания оказывается мотив свободы человека, активно развиваемый св. Максимом. Свобода есть дар Божий человеку, вершина Божественного порядка. Этот дар становится искажённым и извращённым грехом. Человеческая воля должна быть исцелена через обожение и направление её к Богу, чтобы он снова обрёл свободу. Человек принимает этот дар не пассивно и внешне, как это принято трактовать, а активно. Человек должен радикально измениться, чтобы восстановиться в своих правах и обрести свободу. Человек обретает статус партнёра Бога по Завету, тем самым становясь на один уровень с Творцом и возносясь над всем творением. Иными словами, Бог не мечется между справедливостью и милосердием, но принимает человека и относится к нему как к равноправному и свободному. Человек получает такие права и свободу и должен активно использовать их, обращаясь к Богу.

В-третьих, Бог является не мстительным, а милостивым и любящим, жертвующим Собой ради человека. Ключевым элементом становится избавление от бремени наказания за грех, выкуп раба из его рабского состояния, который платит Бог.

Все вышеперечисленные идеи предшествуют синтезу Фомы Аквинского, великого западного компилятора. Кардинал Шёнборн [376, С.297-309] истолковывает томистскую сотериологию в духе восточного христианства. Не только Крест, но и все этапы жизни Христа составляли процесс спасения человека (здесь проявляется теория рекапитуляции св. Иринея). Особое внимание уделяется Воплощению – этой манифестации Божественной любви и благодати. Воплощение обеспечивает полное общение человека с Богом и способствует избавлению от греха. Бог Сам нисходит, чтобы восстановить утраченную «праведность человека», освободив его от дьявола. Оно же (Воплощение) являет

ценность плоти и личное достоинство человека, через Воплощение подаётся Божественная благодать. Также оно оказывается необходимым условием для удовлетворения правосудия и восстановления Божественного порядка.

Наиболее разработанным элементом теории Аквината является понятие заслуги, которое подвергалось значительной критике в контексте католического учения об индульгенциях и чистилище. К.Шёнборн указывает, что в любом обществе, в том числе и в Церкви, каждое деяние любого человека имеет последствия для всех остальных. Соответственно, заслуга есть понятие не коммерческое, а социальное и в определённом смысле ассоциируется с христианским пониманием личности (см. раздел 1.1). Заслуги Христа – это такие деяния Бога, которые имеют спасительные следствия для членов мистического тела, Главой которого является Второе Лицо святой Троицы<sup>56</sup>. Спасительные заслуги Христа связаны с тем, что Он восстанавливает реальное общение (коммуникацию) между Творцом и тварью, встречу на личностном уровне. Поэтому каждый эпизод, начиная с Воплощения Сына, может быть охарактеризован понятием заслуг.

Согласно Шёнборну, важнейшими категориями восточного богословия для Фомы являются воля, свобода и любовь. Ценность Креста для спасения объясняется не страданиями, а тем, что Христос совершенно свободно принял их, явив тем самым бесконечную Божественную любовь к человеку. Принятие

---

<sup>56</sup> Катехизис Католической Церкви отмечает, что понятие «заслуга» является не коммерческим, но «соотносится с добродетелью справедливости» [18, С.469]. «Заслуга человека перед Богом в христианской жизни происходит из того, что Бог Своей свободной волей постановил приобщить человека делу Своей благодати» [18, С.469], «заслуги суть дары Божии» [18, С.470] (цитата из проповедей св. Августина).

А.Скола с соавторами отмечает, что «в процессе оправдания человек играет не только пассивную роль. Он проявляет обновлённую способность действовать, которая своим участием в искупительном плане Христа приобретает спасительное значение и достоинство, то есть становится заслугой» [346, С.344].

человеком этого спасительного деяния происходит по вере через исцелённую волю, т.е. в конечном итоге также зависит от Божественной благодати, заслуженной (привнесённой в человека) Христом. Именно в таком, коммуникативном смысле понимается в томизме жертва<sup>57</sup> и выкуп. Последний совершается не столько ради избавления от власти дьявола, сколько ради общения с Богом. Фома не отвергает идею сатисфакции, но в его сочинениях удовлетворение есть не «громоотвод для гнева», а замена наказания за грех. Явленная любовь Бога рождает ответную любовь и показывает пример абсолютного послушания и смирения. Для верующих Христос становится учителем и образцом праведности.

Элементы учения об обожении были обнаружены в различных протестантских традициях (см. раздел 3.2). В протестантизме (в либеральном богословии) присутствует и множество иных подходов, пытающихся устранить недостатки юридических теорий, например, с помощью теории морального влияния [221, С.220-222].

Совместная лютеранско-католическая декларация об оправдании [21] стремится синтезировать различные идеи двух традиций. Оправдание включает в себя прощение грехов, освобождение от власти греха и смерти, от клятвы Закона, соединение со Христом и принятие в общение с Богом, наделение даром новой

---

<sup>57</sup> Здесь Фома следует своим предшественникам. Вопреки распространенным критическим суждениям, в западном богословии жертва понимается не как уничтожение чего-либо ценного. Исследователи [217, С.204; 376, С.305] установили, что у св. Августина под жертвой подразумевается деяние, которое устанавливает священную общность человека с Богом. Также К.Шёнборн [376, С.278-279] приходит к выводу, что Ансельм рассматривает жертву, выкуп именно как процедуру восстановления общения между обидчиком и пострадавшим. Последний должен предварительно явить готовность простить, что является необходимым условием разрешения конфликта. Со стороны виновного важен не дорогой подарок, а перемена воли и отношения к пострадавшему. Ответчик должен показать своё раскаяние, после чего может быть восстановлено общение.

жизни. Святой Дух соединяет верующего с Богом, оправдывает его, обновляет и освящает.

В приведенном выше историческом обзоре развития сотериологического учения мы попытались доказать, что христианское представление о спасении предполагает Божественность Христа (краеугольный элемент тринитарного учения), Его человеческую природу (основание христологии). Несмотря на многочисленные различия в акцентах, истолкованиях и порядке спасительного пути, все теории требуют соблюдения этих двух фундаментальных принципов как основы и условия для спасения человека.

В контексте распространённой после II Ватиканского собора идеи «иерархии истин» можно говорить о том, что выделенные только что два христианских догмата (о Божественной и человеческой природе во Христе), с точки зрения сотериологии формируют первый, наивысший уровень иерархии истин, в которых конкретизируется христианское понимание спасения. Они являются основой для раскрытия новозаветного Откровения и всей христианской Благой вести о спасении.

В этом разделе мы попытались доказать, что практически из любых сотериологических концепций вытекает утверждение о Богочеловечестве Христа. Далее мы покажем, что не только это основное положение христианства, но практически всё догматическое богословие выстраивается на фундаменте сотериологии.

## **2.2. *Связь сотериологии с другими разделами догматического богословия***

Рассмотрим более подробно выше обозначенные тезисы о том, что вопрос о сотериологии есть основной вопрос всей системы догматического богословия и что все христианские догматы имеют в своём фундаменте сотериологический аспект. Иначе говоря, любой вопрос догматики есть в конечном итоге вопрос о спасении. А христианская Церковь интересуется любым предметом и судит о нём с точки зрения спасения, а не из праздного любопытства, в связи с чем

догматизирует какое-либо учение лишь в том случае, если обратное мнение препятствует спасению верных.

Можно также сказать, что любой христианский догмат представляет собой не просто отвлечённое, абстрактно-философское утверждение, но тесно связанный с практической жизнью верующих аспект (ортодоксия определяет ортопраксию). Прежде всего заблуждения в важнейших богословских вопросах говорят и/или свидетельствуют об ошибках в христианской практике, например, в литургической или аскетической деятельности, и в итоге влияют на достижение конечной цели домостроительства, на спасение человека.

Выше мы ссылались на таких православных авторов, как С.Булгаков, Г.Флоровский, В.Лосский, отстаивавших тезис о теснейшей связи христианского богословия и спасения (обожения). Но аналогичные представления историки находят и у западных богословов: М.Грабман [244, С.259] – у Фомы Аквинского, А.М.Шишков [380, С.285] – у Альберта Великого, А.Гарнак [241, §68] – у Ансельма Кентерберийского. Можно также указать на Гуго Сент-Викторского, который считал целью любой науки восстановление человеческой природы, обретение Божественного подобия [109, С.310].

Уже в наше время Франц Курт указывает, что богословие (прежде всего триадология) является в своей сути сотериологичным, мистическим и доксологическим [291, С.252-253]. Кардинал В.Каспер видит в триодологии «напряженное единство доксологии и сотериологии» [281, С.401]. Ещё ранее А.Гарнак, сближаясь с учением В.В.Болотова о теологуменах [228, С.31-36], также заключает, что «догматы в строгом смысле слова заключаются только в учении о спасении; помимо этого существуют только достоверные (т.к. разумные) предположения и взгляды» [241, §29]. Совместная лютеранско-католическая декларация относительно учения об оправдании утверждает, что сотериология (учение об оправдании) является «правилом и судьей всем другим христианским учениям» [21].

Как мы видели выше, все аспекты сотериологии, развиваемые в различных теориях искупления, в большей или меньшей степени подразумевают наличие во Христе Божественной и человеческой природ:

	Объективные теории	Теории морального влияния	Теории освобождения	Мистические теории
Божественность	+	+/-	+	+
Человечность	+	-	+	+/-

Моральные теории менее требовательны к утверждению, что Спаситель должен обладать Божественной природой. Для данной группы теорий важен сам пример добродетели, его субъективная, эмоциональная составляющая. В крайнем либеральном богословии не так важно даже реальное существование человека Иисуса – в этом случае евангельская история воспринимается просто как экзистенциальная драма. Тем не менее наибольшее «педагогическое» воздействие на верующего должно произвести утверждение, что 2000 лет назад на Кресте был распят не просто плотник из Галилеи, но Сам Творец Вселенной.

В целом же с самого основания христианства и до наших времен несомненным являлся догмат о двух природах Христа. Поэтому до IV века заблуждения вокруг христианского вероучения касались либо вопросов человеческой природы во Христе (докетизм), либо вопросов соотношения Ипостасей Троицы во Христе (модализм). Первый этап (I-IV вв.) в развитии богословия связан с утверждением человеческой и Божественной природ во Христе. Постулирование Божественности во Христе неизбежно породило триадологические вопросы: о соотношении между Отцом и Сыном и, наконец, о Божественности Святого Духа. Второй этап (V-VII вв.) связан с развитием христологии. Позднее на триадологическом и христологическом догматах выстраивается всё здание догматического богословия. Но оба эти учения, а также последующие, в конечном итоге тоже сводятся к сотериологическому основанию и связаны с литургической практикой.

Далее на историческом материале, выбрав в качестве узловых моментов Вселенские соборы, мы попытаемся раскрыть сотериологические аспекты догм.

Итак, первым вопросом, возникшим в истории христианской догматики, был вопрос о наличии человеческой природы во Христе<sup>58</sup>.

Докетизм осуждается уже некоторыми авторами Нового Завета, прежде всего в посланиях ап. Иоанна (1Ин. 4:2-3). Согласно этому учению, Христос не воспринимал в реальности человеческое тело, оно было лишь призрачным. В основе всей полемики церковных авторов против докетизма лежит понимание того, от чего, собственно, спасает Христос. В понимании античных философов и гностических авторов спасение есть «освобождение духовной искры из уз темной материи и души из лабиринта зла» [324, С.157]. Иными словами, Спаситель должен был дать знание («гнозис»), доступное лишь избранным. Он должен вывести душу из материальной оболочки, из тела как «темницы души», возвысить её к Божественному, а не сам принять навечно человеческое тело.

Церковные авторы на протяжении четырёх веков боролись с различными проявлениями докетизма, доказывая полноту воспринятой и спасённой человеческой природы во Христе. Значительный вклад в формулирование позитивного (в противоположность апологетическому) богословия внесли малоазийские авторы. Так, Игнатий Антиохийский отвергает докетизм на том основании, что Христос спасает не только душу, но и тело, которое обоживается и возносится на небо. Тело Христа, Евхаристия есть «врачевство бессмертия» [155, С.397]. Также и Иринеи Лионский учит, что Бог должен был обожить всего

---

<sup>58</sup> Несколько особняком стоит борьба Церкви с Маркионом. Зачастую историки рассматривают этот вопрос в контексте формирования библейского канона. В то же время этот вопрос имеет значительную сотериологическую основу. Как показал А.Гарнак, полемика с Маркионом велась о соотношении Закона (иудейства) и благодати (Благой Вести). «Любовь и благость составляют, по Маркиону, всю сущность Божества, спасение – самое непостижимое деяние Божьего милосердия ... Своим страданием Он (Христос) у Творца выкупил верующих в него», тем самым спас их «от мира, от закона, от греха» [241, §14]. Таким образом, противопоставление злого Бога Ветхого Завета любящему христианскому Богу основано на своеобразном понимании Евангелия как Откровения о спасении, противоположном Закону.

человека, спасти его от тления, восстановить разрушенных грехом мир и человека. Поэтому воспринятый человек не может быть призрачным [138, С.415]. Западный апологет Тертуллиан соглашался, что Христос должен был спасти тело и сделать его безгрешным [163, С.178-179], а также душу [163, С.173].

Уже в IV в. Аполлинарий учил о том, что Христос воспринял плоть и душу, но высшая часть человека, ум или дух, была заменена в Его личности Божественным Логосом. Аполлинарий исходил из сотериологических доводов. По мнению лаодикийского епископа, необходимо было, «чтобы Бог умер, как человек. А если во Христе дан полный человек, т.е. и с человеческим разумом (логосом), то он, как человек, и страдал, и искупления не получилось бы» [280, С.239].

В антропологии Аполлинария в человеке именно ум слаб и является источником греха, и, чтобы Спаситель был безгрешным, чтобы смог осуществить спасение, ум должен быть заменён Божественным Логосом. При этом устраняется и возможность разных действий человека и Бога в Иисусе<sup>59</sup>. По Аполлинарию, Христос должен быть не полностью человеком, а «с примесью» Божественного, образуя единую смешанную природу. Такое смешение позволяет утверждать, что Бог страдал добровольно и поклонение Христу абсолютно едино. Спасение заключается в том, что «возвышение к Божеству полного эмпирического человека совершается лишь в душах верующих» [229, С.189-190], которые должны «"по

---

<sup>59</sup> Аполлинарий Лаодикийский как автор формулы «единая природа Слова воплощенного», которая под именем Афанасия Великого попала в творения Кирилла Александрийского, стал косвенным родителем монофизитства. И св. Кирилла, и его последователей обвиняли в аполлинаризме. Как мы видим, логическим следствием из учения Аполлинария можно считать и монофелитство.

В то же время В.В.Новиков, опираясь на гипотезу О.Давыденкова и В.М.Лурье, считает, что формула «единая природа Бога Слова Воплощенная» имеет сотериологический смысл и означает «не только индивидуальное человечество Иисуса, но и всю полноту обоженного человечества — всех спасенных и спасаемых» [318]. Таким образом, даже эта пресловутая монофизитская формула может иметь вполне ортодоксальное истолкование.

подражанию Христу" усвоить себе плоды искупления и побороть грех в своей жизни» [229, С.190] собственными силами. Такой вывод сближает учение Аполлинария с пелагианством.

Основной аргумент против учения Аполлинария также был именно сотериологическим. Папа Дамас его выразил следующим образом: «если воспринят (Сыном Божьим) несовершенный человек, то несовершенно и наше спасение, потому что не весь человек спасается» [4, DS 146]. Таким образом, возникает известный сотериологический принцип: «что не воспринято, то не спасено»<sup>60</sup>. И важнейшим элементом понимания Церковью спасительных деяний является то, что Иисус Христос был всецело человек и «Его послушание, Его свобода, Его страдания как человека были элементами, посредством которых пришло спасение» [376, С.135-136].

Таким образом, в первые века вопрос о Божественности Христа не стоял (за исключением, пожалуй, лишь динамического монархианства, разделявшего Логос и Иисуса). Защиты требовало, как мы это показали выше, утверждение о полноте Его человеческой природы. Но вместе с ним возникают и тринитарные аспекты, а именно – отношения между Отцом и Сыном. Одной из попыток такого осмысления, основанного на иудейском представлении об абсолютно едином Боге, является модализм, который предполагает тождество всех Трёх Ипостасей.

Логическим следствием из модализма в области сотериологии является утверждение, что на Кресте страдал Сам Отец (патрипассианство). Другим следствием из тезиса модализма об абсолютном Божественном единстве является принципиальная невозможность откровения Бога твари, а соответственно, невозможность её причастия Божественному и, как результат, спасения человека в христианском его понимании [291, С.189].

---

<sup>60</sup> Этой идее близка и теория о рекапитуляции св. Ирины, согласно которой для нашего спасения «Христос, чтобы повторить всего человека, должен был пройти целую жизнь человека с момента рождения и до смерти» [241, § 22]. Эти же мотивы присутствуют у западных авторов, Тертуллиана [364, С.123-124, 127] и Киприана [364, С.183].

Как мы установили выше, тезис о Божественной природе Спасителя является краеугольным камнем христианской веры. Под сомнение ставилась реальность человеческой природы во Христе, но Его Божественность не подвергалась сомнению вплоть до IV века. Арий в определённой мере борется с модализмом, пытаясь при этом сохранить монотеизм и защитить трансцендентность Божественной природы для твари. Лавируя между модализмом и тритеизмом, александрийский пресвитер жертвует Божественностью Логоса ради Божественности Единого Отца.

Опять же вопрос о Божественной природе во Христе не является сугубо спекулятивным, он непосредственно связан с вопросом о спасении. Сотериологической стороной богословия Ария является утверждение, что Слово «по природе изменяемо ... если пожелает, может измениться, потому что Оно, как и мы, изменяемой природы. Потому Бог, предугадав, что Слово будет совершенным, предварительно даровал Ему ту славу, какую человек стал иметь впоследствии за добродетель» [108, т.1, С.133]. Благодаря возможности изменяться и возрастать в совершенстве, хотя «Христос – не истинный Бог, но Он обожен по причастности ... по благодати нарицается Сыном и Силюю» [108, т.1, С.134]. В сказанном проявляется динамическое монархианство Павла Самосатского, вдохновителя Лукиана, учителя Ария.

Аналогичные сотериологические мотивы можно найти у Евсевия Кесарийского. Как отмечает К.Шёнборн, в системе этого богослова, склоняющегося к арианству, «целью вочеловечения Христова является возведение человечества к истинному познанию ... Аспекты спасения, искупления, дарования благодати весьма отодвинуты на задний план; Евсевий оставил нам преимущественно этическое и интеллектуальное умозрение христианской жизни. Пропасть между Богом и творением так и осталась для него непроходимой» [377, С.72].

Как заключает Е.Зайцев, «спор между Афанасием и арианами велся по вопросу о том, каким образом человек может обожиться» [265, С.67]. Кардинал

К.Шёнборн так излагает сотериологический аргумент отцов против арианства: «если бы Логос как простая тварная сущность стал человеком, то тогда человек, тем не менее, остался бы таким, каким он и был до этого, а именно: без связи с Богом ... Ибо тварное не может тварное сочетать с Богом ... и поскольку Логос сам нуждается в искуплении, часть творения не может быть искуплением для всего творения» [376, С.103]. В действительности же Божественный Логос «привёл естественного человека в связь с Богом, и таким образом было обеспечено его искупление и обожение» [376, С.104]. В конечном итоге трансцендентная монада Ария отстранена от мира и человека непреодолимой пропастью, не способна не только спасать, но даже свидетельствовать о своём существовании.

Помимо сотериологических аспектов, арианская смута имеет также и практический аспект, а именно вопрос о возможности молитвенного обращения к Сыну. К IV веку подобное обращение являлось устоявшейся церковной практикой. Повсеместно употреблялись гимны вроде «Свят Бог, распятый за нас». От подобных элементов богослужения сами ариане, в отличие от Павла Самосатского, не отказывались. Однако ортодоксальные богословы среди них говорили о «неувязке между догматическим принципом и литургической практикой» [321, С.190]. Так применительно к арианскому богословию возникают вопросы относительно евхаристической практики, а именно относительно того, какой природе приобщаются христиане во время Причастия. В частности, у Евсевия Евхаристия получает «духовное, воспоминательное истолкование» [377, С.79]. Также отцы IV в. обращали внимание на непоследовательность арианства и в использовании крещальной формулы «во имя Отца, Сына и Святого Духа» [321, С.190].

Кратко рассмотрев связь триадологии и сотериологии, перейдём к истории христологических догматов<sup>61</sup>. Ещё в III в. близким к модализму оказывается динамическое монархианство. Согласно этому учению Иисус является человеком, проникнутым Логосом и исключительной божественной благодатью. На различных жизненных этапах Он возрастает в праведности, в борьбе с грехами. В итоге достигает искупления грехов остальных людей и единства с Богом, которое мыслится лишь как единство и согласие мыслей и воли [241, §25]. Эти христологические воззрения Павла Самосатского через Лукиана проникли в арианство. Как будет видно ниже, в области сотериологии оно оказывается очень близким также несторианству и пелагианству.

III Вселенский собор решал вопросы, в которых переплелись аспекты и мариологические, и христологические, и харитологические. Но начало положил вопрос чисто литургический, то есть самым непосредственным образом касающийся жизни верующих, а именно – о практике использования в Церкви титула «Богородица».

У несториан Логос не соединён с человечеством реально, но лишь обитает в нем, как в храме. Человеческая природа остаётся для Него внешней, не «собственной». Для сотериологии это означает, что на Кресте страдает человек, никак реально не связанный с Божеством, а Бог остается чуждым спасению<sup>62</sup>.

---

<sup>61</sup> Христологическая фаза не исключает полностью тринитарного измерения. В эту эпоху авторы стремятся отыскать в аргументации или приписать своим оппонентам обвинения в арианстве, савеллианстве, в четверичности Бога и т.д. И наоборот, при рассмотрении тринитарных вопросов, например *Filioque*, апологеты стремились усмотреть у своих оппонентов христологические ереси.

<sup>62</sup> Согласно Д.Фенберну, уже папа Целестин усматривал в несторианстве сотериологические аспекты. Он увидел в учении Нестория понимание спасения как «человеческое восхождение к соединению с Богом, а не Божье нисхождение к человеку» [359, С.248-249].

По учению св.Кирилла, Сам Бог Слово есть «пострадавший плотью, распятый плотью, принявший смерть плотью и, наконец, ставший первородным из мертвых» [141, том 1, С.580]. Благодаря общению свойств можно утверждать, что Бог страдал на Кресте, Бог искупил тварь. В качестве жертвы искупления Христос «принес Себя в приношение ... за нас только одних» [141, том 1, С.578]. Александрийский епископ осуждает точку зрения, будто Иисус как обычный человек, возраставший в благочестии, «принес Себя в приношение и за самого Себя» [141, том 1, С.578].

Как указывают некоторые исследователи, фундаментальное различие между системами Кирилла и Нестория находится в области учения о благодати и спасении [359, С.1-31], о возможности для человека быть причастным Богу [318, §5.4]. «Главный порок учения Нестория, согласно свт. Кириллу – это отрицание спасительного страдания Бога Слова» [318, §1].

Согласно Г.Флоровскому, несториане<sup>63</sup> учили, что Логос принял полную человеческую виновную<sup>64</sup> природу [362, С.13]. Но в своей человеческой природе Христос действительно всецело сражался со страстями и победил их, восстановил в Себе падшую природу. Сохраняло Его от греха Его безгрешное рождение и союз с Божественным Логосом. Христос – всего лишь пример истинного благочестия и нравственности [221, С.110]. Бог извечно предвидел высокую нравственность Иисуса и избрал его для выполнения миссии [229, С.200; 362, С.9]. Он есть «величайший аскет», и Его единство с Богом возрастает по мере нравственного совершенствования [229, С.201; 362, С.9]. То есть обожение,

---

<sup>63</sup> По всей видимости, «нравственная» сотериология антиохийской школы берёт начало от Лукиана [343, С.918].

<sup>64</sup> Вокруг того, какую же природу, поврежденную после грехопадения или нет, принял Христос, развернулись оживленные дискуссии в отечественном богословии (см. в частности [344, С.109-128], а также <http://karelin-r.ru/newstrs/105/1.html>; <http://www.moral.ru/Osipov.htm>; <http://www.pravlib.narod.ru/dogmatika22.html>; <http://www.pravoslavie.ru/sm/5870.htm>). См. также в разделе 2.2 замечания о развитии монофизитского богословия.

единение с Богом есть не результат воплощения, а следствие аскетического подвига Иисуса. И это единение с Богом мыслилось «моральным, волевым, а не онтологическим соединением человечества с Богом» [362, С.16].

Аналогично для Пелагия благодать имеет 4 аспекта: учение и откровение, раскрытие будущих вознаграждений и наказаний, указание на ловушки дьявола, просвещение [321, С.301]. Соответственно, для пелагианства невозможно говорить о первородном грехе, но лишь о дурном примере Адама, и в противовес ему – о положительном примере Христа [344, С.42]. Таким образом, в понимании благодати антиохийский богослов и британский монах очень близки.

Вслед за Феодором Несторий настаивает, что человек Иисус спасается самостоятельно, своими собственными усилиями, используя Божественную благодать как некую внешнюю помощь. Соответственно, христиане должны спасаться собственными деяниями, обращая внимание на Христа как на Учителя, как на образец человека, прошедшего все этапы восхождения к Богу. В этом положении несторианство сближается с пелагианством<sup>65</sup>, утверждавшим преодолимость греха собственными усилиями, и практикой «восточного» аскетизма<sup>66</sup> [362, С.5], носившего «внешний, практический, моралистический» оттенок [256, С.9]. А в мистической практике несториан «страдания и смерть Искупителя если и присутствовали, то скорее в смысле духовного соумирания мистика со Христом» [322, С.44].

В 9ой анафеме Несторию св. Кирилл осуждает мнение, будто Христос пользовался Святым Духом обитающего в нем Божества как некою «чуждою силою», а не «собственным Его Духом» [108, том I, С.577]. В этом случае не

---

<sup>65</sup> Д.Ферберн указывает, что впервые связь между несторианством и пелагианством установил Иоанн Кассиан [359, С.194]. Также связь между несторианством и пелагианством основывается на тесных контактах Феодора Мопсуэстского и пелагиан (у него нашёл защиту Юлиан Экланский после изгнания на Западе) [241, §53; 359, С.216].

<sup>66</sup> Г.Флоровский указывает, что параллельно с моральными мотивами в сотериологии Нестория «подчеркнуты "юридические" мотивы» [362, С.16].

происходило бы реального обожения человеческой природы, а проявлялась лишь внешняя помощь. Во Христе Бог реально воспринял человеческую природу, сделал её Своей собственной, «изгнал тление и удалил смерть» [165, кн. 3, С.40]. В Нём человек освящается, «восходит к началу, преобразуемый к обновлению жизни и к возвращению нетления» [165, кн. 3, С.158], «к неслитному единению с Богом Словом и чрез Него с Отцом» [165, кн. 3, С.759].

Но Несторий усматривает в александрийском богословии слияние и смешение Божественного и человеческого (аполлинаризм). Такое смешение ставит под сомнение бесстрастность Логоса, Его Божественность, а также лишает смысла страдания Иисуса.

В области сакраментологии учение Нестория не опиралось на понимание Церковью Евхаристии, в отличие от учения св. Кирилла. Взгляды Нестория определяют Дары Евхаристии как «плоть Господа животворящую и собственно принадлежащую самому Слову Бога Отца, но принадлежащую как бы другому кому, отличному от Него, и соединённому с Ним по достоинству» (11 анафема) [108, том I, С.578]. Соответственно, в поклонении Христу Он читается «вместе с Богом, пребывающим в Нем ... а не "единым поклонением"» (8 анафема) [108, том I, С.576], за что несторианство оказывалось под подозрением в поклонении твари.

Далее в V веке Евтихий учил, что Христос обладает двумя природами, Божественной и человеческой, до Воплощения, а после – некой одной [14, т. 3, С.82]. То есть оказывается, что Христос «"неединосущный нам", то есть чужд человечеству» [280, С.310], «не единокровен нам, тело его не человеческое, а человекоподобное» [241, §42]. В борьбе с евтихианством Лев Великий подводит под христологическую доктрину классическое сотериологическое основание: «мы не могли бы победить виновника греха и смерти, если бы нашего естества не воспринял и не усвоил Он ... При сохранении свойств того и другого естества и при сочетании их в одном лице ... мог умереть по одному (естеству) и не мог умереть по другому, как того требовало свойство нашего врачевания ... Не

полезно во спасение, и одиночество опасно – признавать во Христе Иисусе или только Бога без человека, или лишь человека без Бога... Отрицать истинную плоть – значит отрицать и страдание во плоти. А это значит отрицать действительность нашего спасения» [14, т. 3, С.218-222].

В.В.Болотов указывает на сотериологическое измерение Халкидонского догмата: «Христос есть Спаситель всего человечества; но личность индивидуализирует человека, расчленяет человечество на множество самостоятельных «я». Все люди причастны одной человеческой природе ... если бы Христос воспринял личность человека, то это было бы как бы символом, что Он спас именно этого человека, и не было бы указано на то, что Им спасено все человечество» [229, С.352]. К.Шёнборн добавляет: бытие Христа «человеком как раз потому и есть совершенное, примерное человеческое бытие, поскольку он "единосущен нам", и не как сверх-человек и как человек другой породы, а как подлинный Человек» [376, С.158].

Как стремится показать Г.Флоровский, практика монофизитской аскетики связана со стремлением подчеркнуть отличие единой Богочеловеческой природы после воплощения от обычной человеческой с акцентированием на Божественном элементе в ущерб человеческому. Она заключалась «в самоуничижении человека, в острой потребности преодолеть человеческое как таковое» [362, С.4], тесно связана «с аскетическим изуверством, с аскезой самоистязания и надрыва» [362, С.42] и нашла себе благоприятную почву в египетском «аскетическом квиетизме» [362, С.6]. Его целью (здесь можно усмотреть влияние платонизма) было обретение «бессмертной и бесстрастной природы», христианской апатии [321, С.220-221].

Дальнейшее развитие монофизитства также связано с сотериологическими вопросами, которые обратили на себя внимание и ортодоксальных богословов. Прежде всего, речь шла о тленности или нетленности тела Христа или, в другой формулировке, о наличии во Христе «безгрешных», «безукоризненных» страстей.

В.В.Болотов [229, С.405] указывает, что последователи Юлиана Галикарнасского (афтародокеты или фантазиасты) довели его учение (о неповрежденной, чистой человеческой природе во Христе) до утверждений, близких к докетическим. Тело Христово нетленно не только после Воскресения, но с самого момента воплощения. То есть оно не единосушно нашему. Для Г. Флоровского [362, С.159] такая позиция афтародокетов означает, что реальных страстей на Кресте не было, не было и смерти, поскольку первозданная человеческая природа не могла умирать вовсе. Соответственно, мнимой оказывается вся человеческая жизнь Христа, мнимо и само событие спасения человечества. В действительности, как указывает С.Л.Епифанович, «для врачевания этого (падшего) естества, Он (Христос) должен был и воспринять его тленность» [256, С.32].

V Вселенский собор, казалось бы, никак не связан с сотериологией. Тем не менее, в значительной мере Собор является отзвуком дискуссий относительно гимна «един от Святой Троицы пострадал» [229, С.431-436; 280, С.398; 377, С.132]. Собор осудил указанные выше сотериологические аспекты несторианства, в частности тезисы, что Христос, «терзаемый страстями души и желаниями плоти, постепенно освободился от низменного; Который, сделавшись лучше благодаря совершенствованию дел и став безупречным в Своей жизни, ... Который после Воскресения стал неизменным в мыслях и полностью непогрешимым» [22, С.197].

На самом Соборе дискуссии развернулись не только по поводу ортодоксальности Феодора Мопсуетского, Феодорита Кирского и Ивы Эдесского, а относительно возможности осуждения или оправдания после смерти. По мнению историков, отцы Собора выносили решение о «невидимой стороне Церкви» [280, С.431], о роли Церкви в спасении человека и в определении конечной участи умерших [229, С.487].

Также Собор осудил и оригинистские воззрения относительно спасения всех (даже демонов и нечестивых людей), опровергнув мнения, будто Христос

был распят за всех и будто в последнее время будет всеобщее восстановление: «если кто-либо говорит или думает, что наказание демонов и нечестивых временно и что ему через некоторое время приходит конец, или же что существует апокатастасис демонов и нечестивых, да будет отлучен от сообщества верных» [22, С.495]. Наконец, недостатком оригенизма можно считать излишний спиритуализм, когда «чрезмерное подчеркивание невидимого угрожает приуменьшить значение искупительного воплощения Бога-Слова» [377, С.55].

В учении о двух волях, догматизированном VI Вселенским собором, особенно проявляются сотериологические основания. В отличие от монофелитов, ортодоксальная мысль подчеркивает, что человеческая воля Христа не поглощалась Божественной, а в полной свободе образовывала «высочайшее согласие» и «полнейшее созвучие» с Божественной волей [376, С.203]. Таким образом, искупительное деяние состоит не в отказе от человеческой воли и не в пассивном подчинении Божественной воле, не в упразднении человеческого самоопределения. Учение о двух волях отрицает фатализм и квиетизм, указывая на то, что Бог не может спасти человека помимо его собственной активной воли и требует от человека активного участия в деле своего спасения. Но эта падшая человеческая воля обоживается и восстанавливается в своём достоинстве под действием Божественной благодати.

Учение о двух волях указывает на Христа как на образец спасительного пути. II Ватиканский собор истолковывает учение о двух волях в сотериологическом аспекте следующим образом: спасение человека заключается в свободном принятии Божественной воли, в том, чтобы человек «добровольно искал своего Творца и, свободно держась Его, пришёл к полному и блаженному совершенству. Итак, человеческое достоинство требует, чтобы он действовал по сознательному и свободному выбору, то есть лично, движимый и побуждаемый изнутри, а не по слепому внутреннему побуждению или чисто внешнему принуждению» [16, С.461].

Следующим вопросом, ставшим предметом разбирательства VII Вселенского собора, был вопрос об иконопочитании. Вряд ли можно найти другую проблему, столь сильно связанную с практикой христианского благочестия и богословием. Вопрос об иконопочитании тесно связан с практикой почитания мощей и святых, допустимостью молитвы святым, ангелам и Богородице [377, С.142].

Видный защитник иконопочитания Иоанн Дамаскин указывал (помимо аргументации от многовековой практики и христологических аргументов) на сотериологический смысл богословия иконы. Он отмечал, что во Христе сначала человеческое тело, а затем и вся материя получают освящение. Сама икона исполнена Божественной благодати и, как и изображённое на ней лицо, является носителем и подателем Божественных энергий [134, С.27-28]. В конечном итоге защитники иконопочитания даже могли сказать: «я видел человеческий облик Бога, и душа моя спасена» [134, С.32]. В конечном итоге, по словам В.Лурье, вопрос об иконопочитании есть вопрос об обожении плоти [300, С.446-451].

Догмат об иконопочитании является важной вехой в формировании учения Григория Паламы о нетварных Божественных энергиях. Но прежде чем перейти к следующему этапу развития восточного богословия, необходимо остановиться на сотериологических предпосылках паламизма в учении Николая Мефонского.

На константинопольских соборах 1156-1157 гг., главным участником которых является св. Николай Мефонский, было подтверждено учение, что Крестная Жертва и Евхаристия приносятся не только Отцу, но Отцу и Сыну и Святому Духу, которые не могут быть разделены в своём едином спасительном действии<sup>67</sup> [255, С.156-157, 160-162]. Разделение двух актов означало бы

---

<sup>67</sup> П.Черемухин усматривает в решениях Константинопольских соборов 1156-1157 гг. расхождение с католической сотериологией, догматизированной в булле папы Климента VI и учении Тридентского собора, согласно которым Крестная Жертва и Евхаристия приносятся Богу Отцу [255, С.164-165]. В этом же сборнике статей приводится работа П.Ермилова, исправляющая выводы П.Черемухина [255, С.272-281].

разделение ипостасей Отца и Сына и, следовательно, вело бы к арианству. Как человек, Иисус принес искупительную Жертву, а как Бог, Он принял её. Таким образом, соборы формулируют 2 важнейших сотериологических принципа. Первый принцип утверждает, что действия Троицы вовне нераздельны, включая всё домостроительство спасения. Второй принцип направлен против антропоморфного понимания Бога и понимания спасения как обмена ценностями между Богом и человеком. Спасение есть преобразование падшей человеческой природы через соединение с Божественной благодатью.

Забегая вперед, скажем несколько слов об учении Григория Паламы, принятом на нескольких Константинопольских соборах 1341 и 1351 гг. и представляющем собой дальнейшее развитие восточной традиции. Появление учения Григория Паламы о нетварных энергиях, учения во многом триадологического и пневматологического, имеет, безусловно, и сотериологические основания. Прежде всего, оно раскрывает смысл христианского понимания обожения как возможности единения с Богом, причастия к Божественному в Его энергиях (боговидение). И раскрываются пути достижения обожения как конечной цели христианской жизни в мистической практике исихазма и в церковных таинствах<sup>68</sup>.

В этом разделе мы постарались доказать тезис, что сотериология является краеугольным камнем христианского богословия, детерминирует развитие всех его отраслей и обосновывает все ключевые церковные догматы. Неудивительно, что исповедание этих догматов напрямую связывалось с возможностью спасения. Приведем несколько таких примеров. Как гласит знаменитый Афанасьевский символ веры, «всякий, кто хочет спастись, должен прежде всего придерживаться кафолической веры» [22, С.19]. Римский собор 382 г. называет условием спасения

---

<sup>68</sup> Относительно связи православного учения об Евхаристии с учением о нетварных энергиях см. работу А.Г. Дунаева [253].

веру в Троицу [22, С.125]. А папа Гормизда «первым условием спасения» называет следование правилам истинной веры [22, С.244].

Рассмотрев сотериологические основания важнейших христианских догматов, постараемся установить корреляцию между учением о спасении и другими разделами богословия, определить взаимовлияние между ними.

Во-первых, из рассмотренного выше бросается в глаза линия Несторий – Пелагий – Абеляр. Можно сразу увидеть тесную взаимосвязь между тем местом, которое отводится человеческой природе во Христе, и сотериологией, также взаимосвязь между сотериологией и пониманием благодати. Последнее находит отражение в аскетической и мистической практике христианских традиций.

Отклонение в сторону несторианства преуменьшает элемент обожения человеческой природы, а благодать сводит к Божественному учительству, помощи и наставлению. Как во Христе человек фактически отделен от Божества, так и каждый верующий спасается собственными усилиями, взирая на Спасителя лишь как на яркий и героический образ, пример для подражания. Таким образом, несторианство в христологии неизбежно влечёт пелагианство в сотериологии.

Отклонение в сторону монофизитства в области христологии характеризуется пренебрежением к человеческой природе и акцентом на Божественной благодати, на надежде на обожение. В практической сфере это означает усиление созерцательной, духовной практики, нашедшей отражение в монофизитском монашестве.

Можно сформулировать промежуточный вывод, что чем больший акцент в сотериологии делается на человеческие усилия, тем меньшая роль в христологии отводится Божественной составляющей во Христе и степени единства человеческой природы. И наоборот, усиленное внимание к Божественной благодати, обожению и мистической практике имплицитно отражается в христологии в форме акцента на Божественной природе во Христе.

Во-вторых, для установления взаимосвязей между сотериологией и другими областями догматического богословия необходимо обозначить, что некоторые

изменения в сотериологических доктринах ведут за собой изменения в других областях догматики. Или же установить, что изменения в других областях вероучения влекут за собой изменения в сотериологии.

Но самые различные образы спасения, заимствованные из Библии и развитые последующими поколениями богословов, опираются на необходимость Христа быть Богом и человеком. Как отмечает Я. Пеликан, богословы, находившиеся в рамках «тринитарной и христологической ортодоксии, в то же время охотно и не колеблясь манипулировали сотериологическими теориями и образами» [321, С.196].

Однако, как мы установили, различия по вопросу о соединении Божественной и человеческой природы во Христе оказываются тесно связанными с пониманием благодати, а соответственно, с пониманием спасения. Это находит отражение в аскетической и мистической практиках. Таким образом, сотериология (а также харитология) оказывают существенное влияние на догматическое богословие. И, как следствие, отклонения в этих вопросах от признанной Церковью ортодоксии служат указанием на отклонения в сотериологии и в практической жизни.

Может показаться, что история Реформации опровергает наш вывод. Ведь, несмотря на существенные изменения в учении относительно спасения, благодати, Церкви и таинствах по сравнению со схоластической традицией, реформаторы сохранили все христологические и триадологические догматы Римско-католической церкви, включая *Filioque*.

Опираясь на доступные нам исследования [212; 221; 241; 245], постараемся выделить, есть ли какие-либо тенденции в том, как приверженность той или иной сотериологической концепции влияет на отклонения от ортодоксальной линии в триадологии.

<b>Группы теорий</b>	<b>Представители</b>	<b>Богословие<sup>69</sup></b>
Объективные теории	Реформаторы	-
Теории морального влияния	Социн и унитаризм	арианство и дин. монархианство
	Шлейермахер	арианство
	Ритчль	арианство и дин. монархианство
Мистические теории	Арминий	субординатизм

Таким образом, прослеживается определенная корреляция: богословы, придерживающиеся нравственных теорий в сотериологии, оказываются склонными к динамическому монархианству в христологии и арианству в триадологии. Аналогичным примером в истории первых веков является взаимосвязь между несторианством и пелагианством.

В целом можно заключить, что эволюция сотериологии в протестантизме от объективных теорий искупления к теориям морального влияния (от учения реформаторов в сторону либерального богословия) сопровождалась изменениями в триадологии или даже определяла их. Как мы предположили в начале данного раздела, моральные теории не требуют Божественности Спасителя, что нашло отражение в возрождении учения Павла Самосатского (динамическое монархианство) и Савеллия (патрипассианство), а также элементов арианства в протестантских деноминациях.

Также в предыдущем разделе (2.1) мы указали, что пестрая палитра сотериологических воззрений во время Реформации в значительной мере неявно отражается<sup>70</sup> в различных взглядах их авторов на соотношение в Боге таких свойств, как милосердие и справедливость.

---

<sup>69</sup> Также исследователи отмечают тенденции у М.Сервета к модализму и Э.Сведенборга к патрипассианству [212, С.128].

<sup>70</sup> П.Гнедич [243, С.454-465] усматривает обратное влияние – различные представления о Божественных атрибутах влияют на сотериологию.

### **2.3.      Связь сотериологии и пневматологии**

В предыдущем разделе 2.2 мы показали связь догматики с сотериологией, установили, что ключевые христианские догматы самым непосредственным образом связаны с икономией спасения. При этом обращает на себя внимание то, что в число догматов, официально принятых на Вселенских соборах, не попадает утверждение о Божественности Святого Духа<sup>71</sup>.

По всей видимости, каппадокийские отцы не стали настаивать на всеобщем признании Божественности Третьей Ипостаси, дабы не разрушить единство среди различных партий, признававших единосущность Сына Отцу, поскольку многие на Востоке не были готовы провозгласить Святого Духа Богом [280, С.163; 294, С.134].

Наш разбор ключевых сотериологических концепций (раздел 2.1) не продемонстрировал, что пневматология играет какую-либо роль в классических учениях о спасении. Критичными для сотериологии оказываются утверждения о Божественности Христа и Его человеческой природе, и при этом создается впечатление, что Святой Дух не играет никакой роли в спасении человека и учение о Его Божественном достоинстве не обладает сотериологической перспективой, а следовательно, не может считаться догматом. Сама пневматология оказывается на периферии христианского богословия.

Далее мы постараемся доказать, что Божество Третьей Ипостаси является краеугольным камнем всей сотериологии и что пневматология напрямую связана с мистическими концепциями спасения, с триадологией и с учением о благодати. Но сначала рассмотрим те обстоятельства, которые привели, по сути, к забвению доктрины о Святом Духе, прежде всего в западной Церкви [290, т.1, С.91-92], к «вакууму Духа и забвению о Духе» [382, С.358].

---

<sup>71</sup> Тем не менее, В.Каспер [281, С.279] и Ф.Курт [291, С.205] видят в Символе веры попытки отцов, хоть и не явно, утвердить Божественность Третьей Ипостаси. В пользу данной точки свидетельствует осуждение в актах Собора учения македониан (пневматомахов) [DS 151].

Вся современная пневматология сводится фактически к учению о Церкви и таинствах<sup>72</sup>, а триада Отец – Сын – Дух в догматике сводится к триаде Бог – Христос – Церковь [281, С.261]. В литургической и молитвенной практике Святому Духу также уделяется заметно меньше внимания, чем Отцу, Сыну или всей Троице. Как указывает Я.Пеликан, молитвы и гимны Святому Духу появляются лишь в Средневековье и до сих пор представляют собой скорее исключение, чем правило [321, С.176]. Приведем тексты некоторых из них:

Молитва «Царь Небесный»:

«Царь Небесный, Утешитель, Дух истины, везде сущий (находящийся) и все наполняющий (присутствием Своим), Сокровище благ и Податель жизни, прииди и поселись в нас, очисти нас от всякого греха и спаси, Преблагий, души наши».

Молитва кардинала Мерсье:

«Господи, Царь небесный, Дух истины и душа души моей, поклоняюсь Тебе и молю Тебя: наставь меня, укрепи меня, будь моим руководителем и учителем, научи меня тому, что мне следует делать. Поведай мне, Господи, все повеления твои, я же обещаю их исполнять и с любовью приму все, что мне будет послано Тобой. Одного только прошу у Тебя: научи меня всегда творить волю Твою».

Гимн «Veni Creator Spiritus<sup>73</sup>»:

«О, Сотворитель Дух, приди И души верных посети, Дай смертным неба благодать, Чтоб сотворённое спасти. Ты – Утешитель всей земли, Ты – Бог и

---

<sup>72</sup> Наиболее показателен пример МакБрайна [188]. Глобальный труд более чем на 1300 страниц содержит 5 глав, посвященных учению о Боге, и 5 глав христологии, вслед за которыми сразу же следуют главы о Церкви и таинствах.

Также в качестве примера можно привести Гейдельбергский катехизис 1563 года. Из 159 вопросов Катехизиса Святому Духу посвящен один: «Вопрос 53. В чем состоит наша вера во Святого Духа? Во-первых, в том, что вместе с Отцом и Сыном Он истинный и вечный Бог. Во-вторых, в том, что Он дан мне, чтобы через истинную веру сделать меня причастным ко Христу и всем Его благодеяниям, чтобы ободрить меня и прибывать со мною вовеки» [20].

<sup>73</sup> Гимн «Veni, Creator Spiritus» приписывается Рабану Мавру, немецкому богослову VIII в. [380, С.26].

лучший Божий дар, Миропомазанье сердец, Живой родник, любви пожар. Ты – благодать семи щедрот И сила Вечного Отца, Ты – речь, завещанная нам, Преобразившая сердца. Сияньем разум просвети, В сердце любовь святую дай, И хрупкость наших бранных тел Исполни крепости Твоей. Врага далеко изгони, Да будет с нами Твой покой, Да отвратимся мы от зла, Что искушает род людской. Веди нас к Господу Отцу И дай познать нам Сына путь, И Ты Дыхание любви, До дней скончанья с нами будь. Отцу Небесному хвала, Во славе с Ним – Воскресший Сын. И Тот, Кто утешает нас, Он свят, и вечен, и един. Аминь».

Гимн «*Veni Sancte Spiritus*»:

«О, приди к нам, Дух Святой, и небесный луч пошли Света незакатного! О, приди, Отец сирот, о приди, податель благ, О, приди, сердечный свет! Утешитель истинный, светлый Гость смиренных душ, И отрада нежная! Тихий отдых от трудов, свежий ветер в знойный день, В плаче утешение! О, блаженный Свет небес, озаряй сердца Твоих Верных почитателей! Без вселенья Твоего не случится ничего, Нет от зла защиты нам. Очищай нечистое, орошай иссохшее, Исцеляй поверженных! Умягчай жестокое, согревай озябшее, Направляй заблудшее! Дай всем почитающим упование твердое, Святость семикратную! Дай награду дивную, дай исход бестрепетный, Дай блаженство вечное!».

При этом следует отметить, что диспропорции в догматическом богословии присущи не только современному Западу<sup>74</sup>, но унаследованы христианством с самых первых веков и сопровождают его на протяжении всей истории. Именно с этим обстоятельством можно связать резко возросшую популярность харизматических движений в XX веке и на Западе, и в нашей стране.

Так, Новый Завет и ранняя христианская письменность содержат по большей части бинитарные формулы и гимны. Показательна в этом смысле мимолетная фраза новообращенных евреев: «Мы даже и не слышали, есть ли Дух

---

<sup>74</sup> Владимир Лосский и современные авторы (например, О.Давыденков [252] и Каллист (Уэр) [276, С.223-224; 277]) считают, что умаление Третьей Ипостаси и её забвение в западном мире является следствием *Filioque*.

Святым» (Деян.19:2). Можно согласиться с мнением многих исследователей, цитируемых в работе Ю.Максимова [308, С.9], что первые христианские авторы уделяли мало внимания учению о Святом Духе<sup>75</sup>, тем более вопросам о Его отношении к Отцу и Сыну.

В первые века в центре внимания оказываются только Христос и Его взаимоотношения с Отцом. Соответственно, Символы веры первой апостольской общины не содержат упоминаний о Святом Духе [10, Р.15-20]:

Исповедание Нафанаила	Сын Божий, Ты Царь Израилев (Ин. 1:49)
Исповедания Петра	Христос, Сын Бога Живаго (Мф. 16:16; Ин. 6:68)
Исповедание Фомы	Господь мой и Бог мой (Ин. 20:28)
Исповедание Евнуха	Иисус Христос есть Сын Божий (Деян. 8:37)
	один Бог Отец, из Которого все, и мы для Него, и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им (1Кор. 8:6)
Игнатий Антиохийский «Послание к Траллийцам»	Иисус Христос, Который произошел из рода Давидова от Марии, истинно родился, ел и пил, истинно был осужден при Понтии Пилате, истинно был распят и умер, в виду небесных, земных и преисподних, Который истинно воскрес из мертвых, так как Его воскресил Отец Его, Который подобным образом воскресит и нас, верующих во Иисуса Христа, ибо без Него мы не имеем истинной жизни [155, С.413]

---

<sup>75</sup> Ещё Григорий Богослов в IV в. объясняет отсутствие развитого учения о Святом Духе тем, что по причине слабости человеческого разума и склонности к многобожию и идолопоклонству учение о Троицином Боге раскрывается в Священных Писаниях последовательно, через прибавления: «Ветхий Завет ясно проповедовал Отца, а не с такою ясностью Сына; Новый открыл Сына и дал указания о Божестве Духа; ныне пребывает с нами Дух, даруя нам яснейшее о Нем познание» [119, С.387].

А по мнению Г.Завершинского, отсутствие внимания к пневматологии связано с тем, что Древняя Церковь жила «Духом Святым, опытно познавая в Нем Божество Христа и исполняясь обильными благодатными дарами» [257, С.33]. Это и обусловило то, что «не считалось необходимым специально описывать их (действия Духа) и тем более придавать этому характер учения» [263, С.28].

Как указывают Ю.В.Максимов [308, С.9, 103-140] и А.Сицински [201, Р.18-27], ещё в период апологетов<sup>76</sup> (например, у Тертуллиана или Иустина Мученика) наблюдается отождествление Святого Духа с Божественной Силой, определенное смешение Слова и Духа – в Пастыре Ермы, Втором послании Климента, Лактанация, Тертуллиана, Мелитона Сардийского и Марина Викторина. Ипполит отождествляет Дух с Божественной благодатью [343, С.668-669].

Для последующего развития западной пневматологии также характерно определенное обезличивание Святого Духа, Который отождествляется с единством, духовностью, жизнью или природой в Боге, подаваемой верующим.

Недостаточное внимание к Личности Святого Духа в значительной мере может быть объяснено тем, что в центре внимания первых христианских богословов оказывается дискуссия с иудаизмом, с язычеством и гностицизмом о Личности Христа. Троичное богословие сводится фактически к защите монотеизма от нападков языческой философии и к обоснованию различия Лиц Отца и Сына (и Святого Духа) – от ереси модализма.

Появление тринитарных символов веры связано с более полными исповеданиями, принадлежащими также раннему слою Предания и содержащими упоминания Святого Духа. Помимо крещального исповедания (Мф. 28:19), тринитарные формулы черпаются из эпизода крещения Иисуса в Иордане – Богоявление (Мф. 3:16-17), из Евангелия от Иоанна (14:16, 15:26), из посланий ап. Павла (1 Кор. 12:4-6) и других мест, где Трое упомянуты вместе. Особенно замечательно тринитарное исповедание ап. Павла (2 Кор.13:13), в котором каждой Ипостаси приписывается особая роль в домостроительстве спасения и жизни верующих:

во имя Отца и Сына и Святаго Духа (Мф. 28:19)
Дух истины, Который от Отца исходит (Ин. 15:26)

---

<sup>76</sup> По выражению А.Гарнака, «научное богословие апологетов совершенно не знало, что с ним (Святым Духом) делать, и ещё в III веке большинство считало его силой» [241, §39].

Дух один и тот же ... Господь один и тот же ... Бог один и тот же (1Кор. 12:4-6)

Благодать Господа нашего Иисуса Христа, и любовь Бога Отца, и общение Святаго Духа со всеми вами. Аминь (2Кор.13:13)

Лишь к концу II века в исповеданиях таких авторов, как Иринея Лионский, Тертуллиан, Киприан, Новациан, Ориген, Лукиан, начинает упоминаться Святой Дух [10].

### Символы веры в произведениях Иринея Лионского

«Против ересей» [136, С.49-50]	«Против ересей» [136, С.225]	«Против ересей» [136, С.408-409]
в единого Бога Отца, Вседержителя, сотворившего небо и землю, и море, и все, что в них,	во Единого Бога, Творца неба и земли и всего, что в них,	в Единого Бога Вседержителя, от Которого все,
и во единого Христа Иисуса, Сына Божия, воплотившегося для нашего спасения ... и пришествие и рождение от Девы, и страдание и воскресение из мертвых и вознесение во плоти на небо возлюбленного Христа Иисуса Господа нашего, а также явление Его с небес во славе Отчей, чтобы "возглавить все" и воскресить всякую плоть всего человечества	через Иисуса Христа Сына Божия, Который, по превосходной любви к своему созданию, снизошел до рождения от Девы, через Себя Самого соединяя человека с Богом, пострадал при Понтии Пилате, воскрес, во славе взят, (на небо) я со славою придет, как Спаситель спасаемых и Судия осуждаемых, и пошлет в вечный огонь исказителей истины и презрителей Его Отца и пришествия Его	и Сына Божия Иисуса Христа Господа нашего, чрез Которого все, и в Его распоряжения, посредством которых Сына Божий сделался человеком ... по которым Он был присущ роду человеческому сообразно с волею Отца
и в Духа Святого, чрез пророков возвестившего все домостроительство Божие		и твердо его верование в Духа Божия, дарующего познание истины и открывавшего распоряжения Отца и Сына

## Символы веры в произведениях Тертуллиана

<b>«О прескрипции ...» [163, С. 112]</b>	<b>«Против Праксея» [162, С.129-130]</b>
Бог един и нет иного Бога, кроме Творца мира, Который произвел все из ничего	в Единого Бога при сохранении того распределения [Лиц в Боге], которое мы называем икономия.
через Слово Свое, происшедшее прежде всего. Слово это, названное Сыном Его, которое по-разному открывалось патриархам в имени Божьем, всегда слышно было в пророках, сошло, наконец, из Духа Бога-Отца и Благости Его на Деву Марию, стало плотью во чреве Ее и произвело родившегося от Нее Иисуса Христа. Затем Он возвестил новый Закон и новое обетование Царства Небесного, творил чудеса, был распят на кресте, на третий день воскрес. Вознесшись на Небо, воссел одесную Отца,	В соответствии с ним у Единого Бога есть Его Слово, Которое произошло от Него, и {через} Которое {все начало быть, и без Которого ничто не начало быть}. Мы верим, что Оно было послано от Отца в Святую Деву и родилось от Нее, - Бог и человек, Сын Божий и Сын Человеческий, называемый Иисусом Христом. Мы верим также, что Он пострадал, умер и был погребен по Писаниям, и воскрешен Отцом, и взят снова на небо, и сидит одесную Отца, и грядет судить живых и мертвых.
послал наместником Своим Духа Святого, чтобы Он водил верующих. И приидет Он со славой даровать праведным плоды жизни вечной и небесного блаженства, а нечестивых осудить к пламени вечному, воскресив тех и других и возвратив им плоть.	Потом Он послал, как и обещал, от Отца Святого Духа, Утешителя, Освятителя веры тех, кто верит в Отца и Сына и Святого Духа.

Лаконичная формулировка «веруем в Духа Святого» использовалась, по всей видимости, наибольшим числом первых Отцов Церкви, она же вошла в Никейский и Апостольский символы веры:

<b>Апостольский символ веры [22, С.15]</b>	<b>Никейский символ веры [22, С.16]</b>
Верую в Бога Отца, Всемогущего Творца неба и земли.	Веруем во Единого Бога Отца, Вседержителя, Творца всего видимого и невидимого;
Веруем также в Иисуса Христа, Его Единородного Сына и Господа нашего, Который был зачат Духом Святым, рожден девой Марией, Который страдал	И во Единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного от Отца, т.е. из сущности Отца, Бога от Бога, Свет от Света, Бога

<b>Апостольский символ веры [22, С.15]</b>	<b>Никейский символ веры [22, С.16]</b>
во времена Понтия Пилата, был распят, умер и был погребен, сошел в царство смерти, на третий день воскрес из мертвых, вознесся на Небо и воссел одесную Всемогущего Бога Отца, откуда вернется судить живых и мертвых.	истинного от Бога истинного, рожденного, несотворенного, Отцу единосущного, чрез Которого все произошло как на небе, так и на земле. Ради нас человеков и ради нашего спасения низшедшего, воплотившегося и вочеловечившегося, страдавшего и воскресшего в третий день, восшедшего на небеса и грядущего судить живых и мертвых;
Веруем также во Святого Духа,	И в Духа Святого
Святую Соборную Церковь, собрание святых, в прощение грехов, воскресение мертвых и жизнь вечную.	... Говорящих же, что было время, когда не было (Сына), что Он не существовал до рождения и произошел из несущего, или утверждающих, что Сын Божий имеет бытие из иного существа или сущности; или что Он создан, или изменяем или преложим – таковых предает анафеме кафолическая и апостольская Церковь.

На фоне достаточно скудных упоминаний о Святом Духе в символах II-III вв. несколько выделяется символ веры Григория Чудотворца, в котором более развернуто приводится учение о Святом Духе. Для сравнения приведем достаточно пространный символ веры Оригена:

<b>Символ веры Григория Чудотворца</b> [117, С.5]	<b>Символ веры Оригена</b> [153, С.23-24]
Един Бог, Отец Слова живого, Премудрости ипостасной и Силы и Образа вечного, совершенный Родитель Совершенного, Отец Сына Единородного.	един Бог, Который все сотворил и создал и Который все привел из небытия в бытие, Бог - от первого творения и создания мира, Бог всех праведников ... и что этот Бог в последние дни согласно с тем, как прежде обещал через Своих пророков, послал Господа нашего Иисуса Христа для призвания сперва Израиля, а потом и язычников, после измены народа израильского. Этот Бог, праведный и

Символ веры Григория Чудотворца [117, С.5]	Символ веры Оригена [153, С.23-24]
	<p>благой Отец Господа нашего Иисуса Христа, дал закон, и пророков, и Евангелие; Он же есть Бог и апостолов, Бог Ветхого и Нового Заветов.</p>
<p>Един Господь, единый от единого, Бог от Бога, Начертание и Образ Божества, Слово действительное, Премудрость, объемлющая состав всего, и зиждительная Сила всего сотворенного, истинный Сын истинного Отца, Невидимый Невидимого, и Нетленный Нетленного и Бессмертный Бессмертного и Вечный Вечного.</p>	<p>Потом (церковное предание учит), что сам пришедший Иисус Христос рожден от Отца прежде всякой твари. Он служил Отцу при создании всего, ибо «все через Него начало быть»; но в последнее время, смилив Себя, Он воплотился, сделавшись человеком, хотя был Богом, и, сделавшись человеком, пребыл тем, чем Он был прежде, т.е. Богом. Он воспринял тело, подобное нашему телу, с тем только различием, что оно было рождено от Девы и Св. Духа. Этот Иисус Христос родился и пострадал истинно, и этой общей смерти подвергся не призрачно, но истинно; истинно Он воскрес из мертвых, после воскресения обращался со Своими учениками и вознесся.</p>
<p>И един Дух Святой, от Бога имеющий бытие и через Сына явившийся людям<sup>77</sup>, Образ Сына, Совершенный Совершенного, Жизнь, Виновник живущих, (Источник святой), Святость, Податель освящения, в Нем же является Бог Отец, сущий над всем и во всем, и Бог Сын, Который через все. Троица совершенная, славою и вечностью и царством неразделяемая и неотчуждаемая.</p>	<p>Далее, апостолы передали, что в отношении к чести и достоинству сопричастен Отцу и Сыну Св. Дух. При этом нельзя ясно усмотреть, рожден или не рожден Св. Дух? Должно ли считать Его Сыном или нет? И эти вопросы нужно исследовать уже по мере сил на основании Св. Писания и решать посредством осторожного изыскания. Впрочем, этот именно Дух вдохновлял каждого из святых, как апостолов, так и пророков; один и тот же, а не различный Дух был и в древних, и в тех, кто был вдохновляем в пришествие Христово.</p>
<p>Посему нет в Троице ничего ни</p>	

<sup>77</sup> Слово «людям» считается более поздней вставкой.

<b>Символ веры Григория Чудотворца</b> [117, С.5]	<b>Символ веры Оригена</b> [153, С.23-24]
сотворенного или служебного, ни принесенного, как бы прежде не бывшего, потом же привзошедшего; ибо ни Отец никогда не был без Сына, ни Сын без Духа, но непреложна и неизменна – всегда та же Троица.	

Но даже в конце IV века отцы II Вселенского собора не решились явно сформулировать единосущность Святого Духа Отцу и Сыну [280, С.173] и ограничились, по всей видимости, одним из современных им символов (возможно, символом Епифания [280, С.170]) и цитированием Евангелия от Иоанна (15:26).

<b>Символ Епифания [4, DS 43]</b>	<b>Символ Епифания [4, DS 44]</b>	<b>Никео-Константинопольский символ веры [22, С.18-19]</b>
Веруем во Единого Бога Отца Всемогущего, Творца всего видимого и невидимого;	Веруем во единого Бога, Отца вседержителя, творца неба и земли, видимого всего и невидимого.	Веруем во единого Бога, Отца Всемогущего, Творца неба и земли, видимого всего и невидимого
...	...	...
и в Духа Святого мы веруем, Который говорил в Законе, вещал через пророков, снизошел при Иордане, возвещал через Апостолов и обитает в святых; так мы веруем в Него: Он есть Дух Святой, Дух Божий, Дух совершенный, Дух Утешитель, несотворенный, от Отца исходящий и от Сына принимаемый и	И в Духа Святого, Господа животворящего, от Отца исходящего, с Отцем и Сыном покланяемого и прославляемого, говорившего через пророков.	и в Духа Святого, Господа Животворящего, от Отца исходящего, Которому вместе с Отцом и Сыном подобает поклонение и слава; Который вещал через пророков;

Символ Епифания [4, DS 43]	Символ Епифания [4, DS 44]	Никео-Константинопольский символ веры [22, С.18-19]
принятый в вере;		
...	...	...
<p>Тех же, кто говорит, что было время, когда Сына и Святого Духа не было, или что Они были созданы из небытия или из другой субстанции или сущности; или тех, кто провозглашает, что Сын Божий или Святой Дух подвержены изменениям, тех вселенская и апостольская Церковь, Мать наша и ваша, отлучает от сообщества верных. Мы также отлучаем от сообщества верных и тех, кто не исповедует воскресение мертвых, а также все ереси, которые не согласуются с этой правой верой.</p>	<p>А тех, которые говорят: «было некогда время, когда Его не было», и: «прежде рождения Он не существовал», или: «Он произошел из несуществующего», или говорят, что Сын Божий произошел от иной ипостаси или существа, что Он текуч и изменяем, - всех этих анафематствует вселенская и апостольская Церковь. Эта самая вера передана нам от святых апостолов и в Церкви святым городом предписана от всех вместе собравшихся в нем святых епископов числом свыше трехсот десяти.</p>	

Выше мы указали, что внимание христианских авторов первых веков было приковано к Личности Христа и Его связи с Богом-Отцом. Кроме этого, можно выделить ещё целый ряд факторов, который обусловил слабое развитие пневматологии в ранней Церкви. Прежде всего, на сдержанность христианских авторов относительно Святого Духа повлияли и слова из Мф. 12:32 о непрощаемом грехе хулы на Духа Святого. О серьезности отношения первохристианской общины к предостережению Иисуса Христа свидетельствует ссылка на эти слова в таком древнем памятнике христианской письменности, как

Дидахе (11:7). Ориген писал, что вопросы о Святом Духе «нужно исследовать уже по мере сил на основании Св. Писания и решать посредством осторожного изыскания» [153, С.24].

И действительно, христианские авторы даже IV века говорят о необходимости буквально держаться Святого Писания, дабы своими разумениями не измыслить того, что могло бы оскорбить Духа Божьего. Об этом, в частности, упоминает Дидим Александрийский в начале своей книги о Святом Духе [130]. Кирилл Иерусалимский пишет, что «мы будем говорить о Духе Святом только то, что написано. Если же не написано чего, о том не станем любопытствовать» [142, С.256]. Василий Великий указывает: «благочестивому уму свойственно опасаться произносить о Святом Духе, что умолчано в Святых Писаниях» [116, С.266].

Кроме того, в первые века Церковь столкнулась с множеством харизматических движений, пророческих откровений, эсхатологических чаяний, что определило недоверие к «говорящим в Духе» и сыграло свою отрицательную роль в развитии учения о Святом Духе [382, С.362].

Неудивительно, что когда в IV веке святой Иероним обратился к трудам о Святом Духе, то не смог найти достойных сочинений, как он об этом пишет в Предисловии к Павлиниану на книгу Дидима «О Святом Духе» [130]. Августин обращал внимание, что «о Святом Духе ученые и выдающиеся толкователи Святых Писаний рассуждали еще не так подробно и тщательно» [103, гл. IX, 19]. А великие каппадокийцы в конце IV века признавали «отсутствие всякой несомненной традиции» в учении о Святом Духе [241, §39]. Так, Василий Великий отмечал, что о Духе учили лишь «не во всем имеющий здравые понятия» Ориген и язычник Плотин [115, С.161]. Как результат вышеуказанных обстоятельств, мы не встретим в богословской литературе до IV века внятного и законченного учения о Святом Духе, а тем более о Его отношении к Отцу и Сыну.

Тем не менее, Церковь отвергла некоторые явно еретические учения о Святом Духе. Так, II Вселенский собор осудил евномиан, мекедониан

(духоборцев) [4, DS 151], а Томос Дамаса 382 г. [22, С.124-125] анафематствует тех, кто:

- «не исповедует в полной свободе, что Он (Дух Святой) обладает единой силой, единой сущностью с Отцом и Сыном»;
- «утверждает, что Сын и Святой Дух являются тварью»;
- «не говорит, что Отец пребывает вечно, что Сын пребывает вечно, что Святой Дух пребывает вечно»;
- «не говорит, что Дух Святой поистине и действительно от Отца, как и Сын, что Он от Божественной сущности и что Он — истинный Бог»;
- «не говорит, что Святой Дух все может, что Ему все ведомо, что Он повсюду, как Сын и Отец»;
- «говорит, что Святой Дух есть тварь и что Он был создан Сыном».
- «не говорит, что Отец создал все, видимое и невидимое, через Сына и Святого Духа»;
- «не говорит, что Отец, Сын и Святой Дух обладают одним Божеством, одной властью, одним величием, одним могуществом, одной славой и честью»;
- «не говорит, что Три Лица – Отец, Сын и Святой Дух – истинные, равные, вечно живущие, содержащие все видимое и невидимое, всемогущие, всесудящие, всеживотворящие, создающие все и все сохраняющие».
- «не говорит, что Духу Святому подобает то же поклонение, что и Отцу и Сыну»;
- разделяет Ипостаси и «хочет таким образом сказать «боги», а не «Бог»;
- «исключает Сына или Святого Духа, полагая, что только Отец должен считаться Богом».

А в Декрете Дамаса настаивается, что Святой Дух не есть только Отца или только Сына, но Дух Отца и Сына [4, DS 178].

Указав на ограничения в развитии церковной доктрины о Святом Духе, перейдем к рассмотрению вопроса о взаимосвязи между пневматологией и сотериологией. И начнем с анализа библейского учения о роли Святого Духа в спасении.

### **2.3.1. Роль Святого Духа в спасении согласно Священному Писанию**

Авторы Ветхого Завета говорят о Святом Духе как о Божественной силе, участвующей в творении мира (Быт. 1:2) и в жизни Израиля. На протяжении всей истории Он пребывает<sup>78</sup> со Своим народом (Агг. 2:5), наказывает его (Неем. 9:30), ведёт его (Пс. 142:10; Ис. 63:11-13), наставляет его (Неем. 9:20), вершит все исторические деяния (Зах. 4:6). Дух наделяет способностями художников (Исх. 31:1), судей (Суд. 3:10; 6:34), помазывает царей (1 Цар. 10:6,10; 16:13).

На протяжении всего периода существования Ветхого Израиля Святой Дух не только участвует в его истории, но и ведет людей ко спасению. Он даёт верным разумение (Иов. 32:8), вдохновляет людей к праведности (Пс 50:11-13), наделяет даром пророчества (1 Цар. 19:20,23; Ис. 59:21; Мих. 3:8; Зах. 7:12). Спасительные деяния Духа должны продолжиться и с приходом Мессии, на Котором Дух будет почивать (Ис. 11; 42:1) и во времена Которого должно произойти особое излияние Духа на тварь (Иоил. 2:28,29).

Новозаветные авторы подчеркивают участие Святого Духа во всей жизни Христа и в Его спасительных деяниях, а также – в жизни верующих. Так, Иисус был зачат от Духа Святого (Лк. 1:34,35), Дух снизошел на Него при крещении (Мф. 3:16; Лк. 3:21,22) и «исполнил» Его (Лк. 4:1), воскресил (Рим. 8:11; 1 Тим. 3:16; 1 Пет. 3:18). Во время Своего служения Спаситель Своим собственным Духом (Деян. 16:7; Рим. 8:15; Гал. 4:6) служил (Мф. 12:15-21; Лк. 4:18-21), исцелял (Деян. 10:38), изгонял бесов (Мф. 12:28).

---

<sup>78</sup> В иудаизме для обозначения присутствия Бога используется специальный термин «Шехина». По всей видимости, Шехина представляет собой ветхозаветное отражение идеи нетварной благодати (см. далее в разделе 3.2).

В Новом Завете Святой Дух основывает (Деян. 2:1-4) и продолжает вести уже Новый Израиль, христианскую Церковь (Откр. 1:4; 3:1; 5:6). Он пребывает в Церкви (1 Кор. 3:16,17; Еф. 2:22), назначает её служителей (Деян. 20:28) и определяет её решения (Деян. 15:28).

Пребывая в человеке (Ин. 14:16,17; Рим. 8:11; 1 Кор. 6:19), Он подает верующим духовные дары (1 Кор. 12:4, 8-11) и возвращает их в верующих (Гал. 5:16-25). Он общается с христианами (2 Кор. 13:13; Флп. 2:1), учит (Лк. 12:12) и наставляет (Ин. 16:13; Рим. 8:9; Откр. 3:6,13,22), раскрывает тайны Божии (1 Кор. 2:10-16) и дает советы (Ин. 14:16), обличает (Деян. 5:1-11; 1 Кор. 14:24), молится (Рим. 8:27) и ходатайствует (Рим. 8:26), дает духовную жизнь (Ин. 3:3-8; Тит. 3:5), обличает во грехе (Ин. 16:7-11) и утешает (Деян. 9:31).

Но излияние Духа в мир происходит от Спасителя (Ин. 15:26; Ин. 20:22) и по Его ходатайству (Ин. 14:26). Само Его излияние в мир связано со спасительной Крестной Жертвой (Ин. 7:39; 16:7). После воскресения Христос является верующим через Святого Духа (Ин. 14:16-18), Который учит и свидетельствует о Христе (Ин. 14:26; 15:26).

Святой Дух изливается в качестве дара от Отца и Сына в сердца верующих (Рим. 5:5; 8:9) и пребывает в них (1 Кор. 3:16). Верующие становятся храмом и жилищем Духа Святого (1 Кор. 3:16; 2 Кор. 6:16; Еф. 2:22).

Тесная связь между Сыном и Святым Духом является основанием для усыновления верующих, их становления сынами Божьими (Рим. 8:14-15). Святой Дух принимается верующими во Христа (Деян. 11:15-17; Рим. 8:9; Гал. 3:2-3,14; Еф. 1:13) и при условии крещения во имя Его (Деян. 2:38; Деян. 19:1-6). Христиане крестятся Духом (Деян. 1:5) и запечатляются Им (2 Кор. 1:21-22, 5:5; Еф. 1:13-14). Через Святого Духа Христос прославляется в верующих (Ин. 16:14). Через Него верующие освящаются (Рим. 15:16; 2 Фес. 2:13), воскрешаются (Рим. 8:11) и становятся причастниками Божества (Рим. 8:26; Иуд. 20). Дух Сына, Посланный от Отца, приводит христиан в отношения сыновства по благодати (Гал. 4:6).

Последующее развитие учения о Святом Духе опирается именно на эти мотивы:

- Святой Дух связан с Сыном, и через эту связь со Спасителем происходит усвоение плодов спасения, усыновление и обожение;
- Святой Дух как благодать спасения подается в мир от Отца через Сына;
- предвечная триада Отец – Сын – Дух определяет обратный процесс, икономия спасения происходит от Святого Духа через связь с Сыном и к Отцу.

Показательно в этом смысле утверждение Тертуллиана, что после Своего вознесения «Сын излил на Апостолов Духа, принятого Им от Отца» [162, С.197]. Здесь проявляются основные положения пневматологии эпохи апологетов: икономический характер тринитарного богословия, и понимание зависимости изливания Святого Духа в мир от спасительных деяний Христа, и подчеркивание тесной связи вплоть до отождествления Святого Духа с Божественной благодатью в мире и жизни Церкви.

### **2.3.2. Связь сотериологии и пневматологии у отцов Церкви**

Рассмотрим теперь сотериологические аспекты в учении о Святом Духе отцов Церкви. Так же, как и в предыдущих разделах, мы проведем обзор каждой богословской традиции (восточной и западной) отдельно. Начнем со св. Иринея Лионского. Он подчеркивает значение Святого Духа «для нашего усовершенствования и приготовления к нетлению» [137, С.459]. В своём богословии он также активно использует триаду Отец – Сын – Святой Дух. Она определяет не только происхождение Божественных Ипостасей, но и обратный порядок восхождения к Богу: «без Духа невозможно видеть Сына и без Сына невозможно приступить ко Отцу», «познание Отца есть Сын, и познание Сына - через Святого Духа, Духа же сообщает Сын», и имеющие в себе «Духа Божия, приведены к Слову, т.е. к Сыну, а Сын приводит их к Отцу» [136, С.572]. То есть тесная связь между Сыном и Святым Духом понимается как основа и условие получения Духа от Спасителя, обожения верующих и приобщения к Божественному.

Для начинателя александрийской традиции Оригена внутритроичные отношения определяют спасение человека и, наоборот, основой действия Ипостасей в мире являются Их отношения в Троице [153, С.58]. Так, принадлежность Святого Духа Сыну определяет то, что «невозможно участвовать в Отце или Сыне без Святого Духа» [153, С.59], а действие Святого Духа распространяется только на тех, которые последовали за Христом и пребывают в Боге [153, С.59; 343, С.590].

Богословская система другого александрийского богослова Афанасия Великого является всецело сотериологической. Даже в триадологии он рассматривает вечные отношения в той мере, в какой они имеют последствия в сотериологии. Также доказательство Божественности Духа у св. Афанасия опирается на сотериологические аргументы, которые впоследствии будут использоваться Дидимом и его западным интерпретатором Амвросием, а также Иларием, получившим даже прозвище «Афанасий Запада».

Обожение человека как причастие Божественному естеству происходит «от естества не вещей сотворенных, но самого Сына, Который сущим в Нем Духом сочетает нас с Отцом» [111, С.36], «в Духе Слово сподобляет славы тварь, обожая и усыновляя, приводит ее к Отцу» [111, С.38]. Потому-то и важна так взаимосвязь Святого Духа с Сыном и Сына – с Отцом. Именно эта «александрийская» триада гарантирует, что, «когда в нас Дух, тогда в нас же дающее Духа Слово, а в Слове и Отец» [111, С.44]. Поскольку Дух является «дыханием Сына», «от Сына приемлет (Ин 16:14) и подается» в мир, то христиане через Духа получают помазание и печать Сына и через Него причащаются Божеству Отца.

Выше мы уже говорили, что христология и пневматология Кирилла Александрийского представляет собой, по сути, квинтэссенцию его сотериологических взглядов. Святой Дух должен быть Богом и «собственным» Сыну, что есть условие обожения и спасения человека. Благодаря тому, что Дух есть Дух Сына, после Воплощения «Дух снова опочил на человеческом естестве» [51, col.330; 377, С.87] и «через Него Самого (Христа) Его собственное тело

животворит» [49, col.604; 377, С.94]. С другой стороны, «через (посредство) Св.Духа несем мы в себе образ Сына, ибо Дух есть образ Сына» [54, col.572; 377, С.98].

Св. Епифаний [131-132] не разделяет временное и предвечное исхождение Духа (на основе толкования Ин. 20:22) и подчеркивает глубочайшую связь служения Христа и Святого Духа. Дух есть от Христа или от Обоих [132, С.118], от Отца и Сына всегда дышит [132, С.135], от Сына приемлет [132, С.131] и «вместе с Ним служит» [132, С.119], от Них – оправдание и благодать [132, С.122].

А Иоанн Златоуст, по сути, говорит об объективной и субъективной сторонах спасения, определенных нами выше (раздел 2.1): Господь Иисус Христос «разрушил державу смерти», а «через Духа ... даровал освящение» и спасение [81, col.398]. Тем самым великий отец Церкви указывает на роль не только Второй, но и Третьей Ипостаси, а также на связь между Ними в икономии спасения.

Если обратиться к каппадокийским отцам, то можно увидеть схожие акценты, несмотря на то, что они, конечно же, уделяют значительно большее внимание философским, методологическим и богословским (в узком смысле) вопросам. Вслед за александрийской традицией Василий Великий учит, что путь богопознания, спасения, обожения есть путь «от единого Духа, чрез Единородного Сына, к единому Отцу. И обратно, естественная благодать, и естественная святость, и царское достоинство от Отца, чрез Единородного, простираются на Духа» [115, С.137]. То есть Троица, известная нам из Откровения, не может быть оторвана от Троицы «в себе». «Вся сила Отца подвиглась к рождению Сына, и опять вся сила Единородного подвиглась к ипостаси Святого Духа, так что в Духе созерцается сила, а вместе и сущность Единородного, а в Единородном опять постигается и сила, и сущность Отца» [116, С.253]. «Через единого Сына сочетается Он с единым Отцом» [115, С.135], и поэтому как Сын есть образ Отца и через это возводит созерцающего к

Первообразу, так и Дух возводит к Образу. При этом божественность Святого Духа, то, что Он освящает творение, является условием спасения, обожения верующих.

Конечным выразителем восточной богословской мысли является Иоанн Дамаскин. «Сын есть образ Отца, а образ Сына – Дух», и между Ними существует тесная связь в Троице: Дух почивает на Слове, подается в мир через Него и таким образом проявляет Его. Поэтому Дух «через Сына подается и воспринимается всею тварью», а во время земного служения Христа Дух «открылся нам и преподается нам чрез Сына» (Ин. 20:22) [135, С.39]. И через Святого Духа, приобщившись Христу, человек получает и «образ Божий».

В целом для восточного богословия характерно сопоставление триады Отец – Сын – Святой Дух и тесной связи между Второй и Третьей Ипостасями с обратным процессом спасения как обожения и восхождения благодаря Духу, Посланному от Сына, через Сына к Отцу.

Если перейти к истории развития латинской традиции, то мы увидим схожие аспекты. Отчасти, возможно, это связано с тем, что первые западные богословы находились под значительным влиянием восточной, прежде всего александрийской традиции. Это утверждение особенно справедливо в случае Илария Пиктавийского. Как мы уже говорили, для св. Илария Святой Дух Сам есть «Божественный Дар нам» [73, col.51], который исходит от Отца через Сына [73, col.470] или от Сына [73, col.69] и даёт людям вечную жизнь (Ин.17:2) [73, col.304]. Христос пребывает в верующих «через Своего Духа» [73, col.255].

Ранее Илария Тертуллиан также писал о Святом Духе как о Даре, Который Сын принял от Отца и излил на верующих [98, col.219]. Без Святого Духа невозможно познание Сына, а без Сына – Бога-Отца [99, col.688].

Согласно А.Р.Фокину [366, С.161-162], Марий Викторин рассматривал Сына и Святого Духа как диаду. Соответственно, через Духа и в Духе осуществляется познание Христа, через просвещение Духом человек получает духовные чувства, в нем рождается «родственность понимания», которая

соединяет верующих со Христом и через Него – с Отцом. Благодаря Крови Христа Дух изливается в мир, и воскресший Христос уступает место Духу, Который пребывает в Спасителе нераздельно.

В богословии св.Амвросия многократно повторяется цитата «любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым» (Рим. 5:5) в том смысле, что Сам Дух Святой подаётся нам [31, col.721]. Любовь Отца и Сына есть плод Святого Духа и подаётся верующим через Него [31, col.735]. Святой Дух связан с Отцом и Сыном, поэтому через Третью Ипостась мы получаем образ и подобие Бога и становимся причастниками Божественного естества [31, col.723].

Для Августина Святой Дух, пребывающий в Церкви и подаваемый верующим как Божественный дар, как дар Божественной благодати, «делает так, чтобы мы пребывали в Боге» [105, С.477]. Дух является «дыханием Сына», и христиане через Духа получают помазание и печать Сына и через Него причащаются Божеству Отца: «как Дух чрез Слово был и в Боге, так и в нас будет Дух. Ибо Троица нераздельна, и Божество Её едино». Он соединяет человека с Богом, открывает ему тайну Троицы, погружает его в бездну Божественности. Вводя человека во внутритроичный мир, Бог, Который есть Любовь, соединяет человека с Любовью Отца и Сына, делает его причастником Божественной любви. Поэтому «пребывающий в Любви, пребывает в Боге, и Бог в нем» (1Ин 4:16), через Духа «вся Троица пребывает» в человеке [105, С.479].

Исследователи, на которых ссылается кардинал Конгар [178, Р.90], обратили внимание, что за период с 387 по 429 гг. Августин цитировал «любовь Божия излилась в сердца наши Духом Святым» (Рим. 5:5) 201 раз. При этом 150 раз пришлось на период 411-421 гг., то есть во время полемики с пелагианством. Данный факт показывает, насколько сильно связана сотериология Августина с учением о Святом Духе.

В целом на Западе между пневматологией и христологией видели существенную взаимосвязь, и канонизация учения о Filioque на западных соборах тоже тесно связана с христологией и сотериологией и не имеет самостоятельного

значения. Введение слов «и от Сына» Толедскими соборами было направлено против арианства и адоптианства [234, С.129]. Как уже говорилось выше, из христологических мотивов действовала франкская церковь. Западные отцы считали такое исповедание залогом спасения [322, С.179]. Так, автор Афанасьевского символа называл среди прочих условий спасения исповедание Filioque [22, С.19]. Фома Аквинский, ссылаясь<sup>79</sup> на свв. Афанасия, Епифания и Кирилла, настаивал, что вера в Filioque необходима для спасения [101, ch. 31].

Ф.Курт [291, С.245-250] пытается реконструировать логику рассуждений Фомы Аквинского следующим образом. Дух есть ипостасная Любовь, Которой Отец любит Сына и Сын – Отца. Также слово «Дар» может быть употреблено как личное имя Святого Духа, выражающее Его внутрибожественные отношения с Отцом и Сыном. О Святом Духе можно говорить как о Даре Любви, связующем Дарующего и Принимающего Дар. Хотя Святой Дух есть Дар от вечности, Он может подаваться верующим во времени. Извечная принадлежность Духа Сыну означает, что верующий, имеющий Сына, имеет и Святого Духа, и Его дары. И наоборот, имеющий Духа и дары любви как духоносец признается сыном (усыновляется) Отцу и восстанавливает образ и подобие Бога. Таким образом, полное обращение к Богу может быть лишь в любви («люби и делай что хочешь» – Августин) и без любви не может быть и совершенного познания Бога (1Кор. 13:13). Это обращение человека к Богу осуществляется в даре познания и любви, причиной которого является Святой Дух. И эти Божественные дары расширяют и усиливают способности человека опять же к познанию и любви (Рим. 1:17, Ин. 1:16).

Аналогично францисканский кардинал Бонавентура в русле западной традиции рассматривает Святого Духа как Дар, который подается верующим от

---

<sup>79</sup> Согласно А.Сицински [201, Р.8], Аквинат в произведении «Contra Errores Graecorum» [101] использует сомнительные святоотеческие цитаты по «Libellus de fide ss. Trinitatis» Николая из Котроны.

Сына [46, b.1, dist. XI, art. 1, q.1]. Исповедание этого признаётся им необходимым для спасения [46, b.1, dist. XI, art. 1, q.1]

### **2.3.3. Связь сотериологии и пневматологии в современном богословии**

Перечисленные выше элементы западной церковной и схоластической традиции полностью сохраняются в современном католическом и протестантском богословии.

По указанию Папы в 1995 г. был подготовлен документ «Греческая и латинская традиции об исхождении Святого Духа» [325, С.511-522], в основу которого легли разработки о. Жана-Мишеля Гаррига. Для него Святой Дух есть «Божественная жизнь, ставшая сообщаемой» [337, С.72]. Франц Курт указывает на сотериологический аспект пневматологии, когда утверждает, что Божественность Святого Духа следует из «Его искупительно-богооткровенного действия» [291, С.206] в связи с Отцом и Сыном. Во Христе и в Святом Духе происходит искупление, которое есть не просто дар от Бога, но Сам Бог.

Пребывая во Христе, человек становится причастником особых отношений между Сыном и Отцом. Дух Сына приводит христиан в отношения сыновства по благодати (Гал. 4:6) и делает их причастниками «божественного сыновства» Христа (это «соединение со Христом действием Святого Духа» называется оправдывающей благодатью [346, С.318]). Как Святой Дух является связующим звеном между Отцом и Сыном в Троице, так же Он связывает усыновлённых во Христе с Отцом.

Может быть, даже больше, чем в католическом, подчёркивается сотериологический и христологический характер пневматологии в протестантском богословии. Для него очень важна связь Второй и Третьей Ипостасей, поскольку через посылание Святого Духа верующие становятся причастниками Христа и Его искупительных деяний. Связь Христа и Святого Духа есть гарантия того, что, «хотя Христос и восседает одесную Бога-Отца, Он и с нами через Своего Духа» [222].

Виднейший протестантский мыслитель XX века Карл Барт настаивает, что Бог открывается в Своём Слове людям, а от Христа человек получает и Святого Духа, через деятельность Которого человек становится открытым, готовым и способным принять Бога. Верующие, соединяясь через Святого Духа со Христом, становятся сынами Отцу и братьями во Христе. Это и есть дар Духа Святого, связывающего через Сына, от Которого Он исходит, человека с Отцом [218, С.238-242].

По мнению лютеранских богословов [205], западная традиция, параллельно выраженная и греческими Отцами, тесно связана с «христоцентрической сотериологией Священного Писания»: «вы в Духе, если Дух Божий пребывает в вас. Если же кто Духа Христова не имеет, тот и не Его» (Рим. 8:9). Западная сотериология в целом, хоть и является христоцентрической, всегда подразумевает пневматологический аспект, в том числе благодаря подчёркиванию принадлежности Духа Сыну [357, С.110].

Методистский богослов Рэй Даннинг также находит в учении о Filioque значительные сотериологические моменты. Христианское освящение принадлежит не Одному только Святому Духу, но через Его связь с Сыном и с Отцом – Всей Троице. В учении об освящении, являющемся краеугольным камнем всего движения методизма, из того обстоятельства, что Святой Дух исходит и от Сына, «черпается уверенность, что служение Духа, Который изливает блага дарованного Сыном спасения на жизнь верующего, обязательно придаст нам и воспроизведёт образ Сына, Который, в Свою очередь, в совершенстве воспроизводит образ Отца» [251, С.212].

Таким образом, для западной (возможно, и для александрийской) традиции исхождение Святого Духа от Сына и тесная связь между икономической и онтологической Троицей являются основой сотериологии. Эти два ключевых положения определяют возможность восприятия искупительных (объективных) деяний Христа через дарование верующим Святого Духа, исходящего от Сына и от Отца. Связь между Христом и Святым Духом, выраженная в учении о Filioque,

означает возможность причастия через Святого Духа, дарованного Отцом и Сыном в качестве Откровения внутритроичной ипостасной Любви Обоих, Божественной жизни (обожения).

Выше мы говорили, что наличие во Христе человеческой и Божественной природы является фундаментальной истиной христианской религии, поскольку оказывается необходимым элементом её понимания спасения. Сейчас мы можем добавить, что таким же необходимым является учение о Божественности Святого Духа и его связи с Сыном и с Отцом. Как показано выше, оно имеет сотериологическую перспективу.

При этом важно, что эта взаимосвязь Второй и Третьей Ипостасей критична и важна не для юридических, а для мистических теорий спасения. Обе группы сотериологических теорий делают акцент на роли благодати, таинств, Церкви в усвоении спасения человеком. Объективная сторона спасения связана с деяниями Сына, субъективная – с благодатью Святого Духа, Духа Сына, исходящего от Отца и посылаемого от Сына.

Можно привести ряд примеров того, что православная сотериология опирается на наличие связи между Сыном и Святым Духом. Для В.Лосского Святой Дух сходит в мир в продолжение служения Сына. Всякое Божественное действие, в том числе и спасение, осуществляется через Сына в Святом Духе. Сын есть причина действующая, а Дух – совершенствующая. Сын делает тварь способной к восприятию Святого Духа, и Он наполняет Своим присутствием Церковь, искупленную, омытую и очищенную Кровью Христовой. «Дело Христа относится к человеческой природе, которую Он возглавляет в Своей Ипостаси. Дело же Святого Духа относится к человеческим личностям»<sup>80</sup> [299, С.120].

Антоний (Храповицкий) указывает на свидетельство Духа о Христе, утешение верующих и укрепление их веры [211].

---

<sup>80</sup> Обсуждение этого тезиса см. в работе П.Гнедича [243, С.414-415]. К.Е.Скурат находит тот же самый аспект в учении св. Афанасия [292, С.235].

О.Давыденков также говорит о тесной связи миссии Христа и Святого Духа: «чтобы плоды Искупления были нами усвоены, дело нашего Искупления, совершенное Господом Иисусом Христом, непосредственно должно перейти в дело нашего освящения» [252, С.313], которое «состоит в ниспослании Святого Духа с дарами спасающей благодати». Святой Дух соединяет нас со Христом, «усваивает нам плоды искупительного подвига Христа Спасителя», усваивает «учение Христово» и «любовь Божию» [252, С.314].

Аналогично высказывается И.Зизиулас: «Святой Дух приводит нас в сыновьи отношения Отца и Сына, делая нас сынами Отца по благодати через "духа усыновления" и постоянное призывание Духа необходимо для выполнения работы Сына в нас» [207].

Иустин (Попович) понимает спасение, как спасение, осуществленное Христом Святым Духом, Который присутствует в Церкви как её душа, освящает верующих, спасает их от греха и от дьявола, «обогочеловечивая их и отроичивая» [275, С.18].

Также очень часто обращается внимание на то, что для восточных христиан Святой Дух играет более важную роль, что проявляется в жизни Церкви, в её таинствах. В качестве примера можно указать на то, что на Востоке между крещением (как таинством Христа) и миропомазанием (как таинством Духа) нет временного раздела, который присутствует в западной практике.

В подчёркивании связи между Сыном и Духом выражается литургическая и мистическая направленность восточного христианства [243, С.179]. На фоне того, что литургия – это важнейшая часть церковного Предания, обращает на себя внимание тот факт, что «Византийская Церковь придает празднику Пятидесятницы ярко выраженную Троицкую окраску ... На Западе за праздничной Литургией Пятидесятницы не бывает чтения "догматических учительных текстов", как на Востоке, да и вообще тринитарное богословие излагается здесь только с точки зрения истории спасения» [290, т.3, С.171].

В восточной литургии важное место занимает эпиклеза, просьба к Отцу послать Святого Духа для преложения Святых даров в Тело и Кровь Христа. Именно в Евхаристии связь Святого Духа с Сыном проявляется особенно ярко. Неудивительно, что в XII веке дискуссии относительно *Filioque* были вызваны спорами о том, кому приносит Жертву Христос. Соответственно, вопрос об исхождении Святого Духа представляет собой фокус, в котором сходятся триадология (и пневматология), сакраментология, Предание и Литургия. Прежде всего, это точка соприкосновения богословия и практической литургической жизни. Божественная благодать как место встречи христианина с Богом служит основанием для богопознания и любого богословствования. Нетварные энергии означают саму Божественную реальность, поэтому для практики исихазма, из осмысления которого, собственно, и возникло понимание нетварных энергий, «в практическом благочестии и в молитве он открывает новые возможности для развития христианского учения» [322, С.245]. В том числе, и даже прежде всего, троичного богословия.

Оставляя в стороне вопрос о том, как понимать связь между Сыном и Святым Духом, следует отметить, что именно подчеркивание данной связи западной традицией считается рациональным зерном в учении о *Filioque*. Епископ Каллист (Уэр) выделяет 2 группы православных богословов в зависимости от их отношения к *Filioque* («голуби» и «ястребы») [276, С.221; 277]. Для первых «католическое понимание Лица и действия Святого Духа ... по существу не отличается от того понимания, которого придерживается христианский Восток» [276, С.225; 277], хотя и возможна положительная богословская интуиция учения о *Filioque*<sup>81</sup> [228; 234; 337], допускающая его истолкование в приемлемом для православия смысле<sup>82</sup>.

---

<sup>81</sup> При этом повсеместно отрицается форма выражения *Filioque*, догматизированная Лионским и Флорентийским соборами, понимание связи между Сыном и Святым Духом в терминах причинности и особенно внесение изменений в Символ веры II Вселенского собора и тот способ, которым оно было сделано.

Так, Владимир Лосский допускал возможность православного истолкования Filioque в изложении св. Августина и даже Толедских соборов, что стало невозможным после II Лионского и Флорентийского соборов [297, С.388]. А С.Тутунов разделил само учение о Filioque, способное содержать рациональное зерно, и «филиоквизм», чуждый восточной традиции [337, С.132-133].

По всей видимости, современный поиск богословских интуиций учения о Filioque начался с трудов профессора В.В.Болотова [228]. Аналогичные попытки предпринимает Сергей Булгаков. Он опирается на формулу В.В. Болотова «богоприлично называть Сына не причиной, но условием исхождения Духа Святого, в качестве онтологического prius» [228, С.37]. Тогда правомерность или интуиция Filioque заключается в том, что оно делает возможным бытие Второй и Третьей Ипостасей как «взаимных условий». При этом С.Булгаков отвергает допустимость истолкования Filioque в терминах причинности<sup>83</sup>. Вслед за ним Борис Бобринский также усматривает ценность Filioque в том, что западный догмат интуитивно подчёркивает предвечную связь между Второй и Третьей Ипостасями. Но при этом уточняет, что Сын связан с Духом «образом неизреченным», «вне категории причинности» и в рамках принципа монархии Отца [226, С.324].

---

<sup>82</sup> Хотя попытки истолкования формулы «и от Сына» предпринимались и в Средние века Никифором Влеммидом (в духе александрийского богословия), Григорием Кипрским (с помощью учения о воссиянии) и Григорием Паламой (с помощью учения о нетварных энергиях).

<sup>83</sup> Более того, Сергей Булгаков отвергает в принципе применимость к учению о Троице терминов причинно-следственных связей и осуждает использование христианами авторами термина «причина» даже по отношению к Отцу. По мнению С.Булгакова, патриарх Фотий, не поняв мысль Отцов, оказался под влиянием некорректной постановки вопроса западной философией и в своей критике Filioque невольно внес категории причинных связей в восточное богословие, определив характер дискуссий во II тысячелетии.

Против тезисов С.Булгакова выступил В.Лосский [299, С.219].

О.Клеман пытался вычленить «аутентичные интуиции филиоквизма», которые он видел в подчеркивании единства Личностей в Божестве и в попытке истолковать всё многообразие Откровения [201, Р.199]; а И.Зизиулас – в зависимости между Сыном и Духом [201, Р.211]. По мнению же Д.Станилоаэ, извечные отношения Второй и Третьей Ипостаси должны описываться как Сокровищница и Сокровище. Но Сын является не просто Сокровищницей, но и Раздателем Духа, и «мы получаем Духа только через Сына», но не от Отца, чтобы могли становиться «сынами по благодати» [350]. Именно в обожении человека нетварными энергиями Бог соединяется с тварью, возводя человека на уровень Творца, делая его духоносным и усыновляя Отцу. Дух почивает или живёт в Сыне как в «Сокровищехранителе» и обитает в тех, кто соединён с Сыном.

В целом можно отметить, что общим для Востока и Запада является подчёркивание тесной связи между Сыном и Святым Духом как основы спасения. Но Запад идёт дальше утверждения такого отношения в Троице и провозглашает исхождение Святого Духа от Отца и Сына.

Именно такая связь (непричинная) признается богословской интуицией учения о Filioque, но это не означает признание учения о Filioque. Богословы разных традиций по-разному пытались выразить необходимость такой связи как основы и условия спасения. Например, на Востоке:

- для александрийцев Афанасия и Кирилла связь между Второй и Третьей Ипостасями есть «собственность» Духа Сыну;
- для Григория Нисского – предвечное исхождение Духа через Сына;
- для Феодорита Кирского – единство Божественной природы;
- для Иоанна Дамаскина – почивание Духа на Сыне;
- для Григория Кипрского – предвечное воссияние Духа через Сына;
- для Григория Паламы – единство природной энергии.

Аналогично на Западе по-разному пытаются истолковать связь между Сыном и Святым Духом в рамках учения о Filioque:

- Святой Дух исходит от Отца непосредственно и первично, а от Сына – вторично, по дару Отца;
- Дух исходит от Отца и Сына как от некоего единства;
- Дух есть дар любви Отца к Сыну и ответная любовь Сына к Отцу, представляя таким образом некое связующее звено, взаимную любовь между Отцом и Сыном.

Отдельные православные богословы утверждают, что на Западе и на Востоке на протяжении всей истории осуществлялись поиски отношения между Сыном и Духом [337, С.106]. Отсюда и появляются формулы «и от Сына» и «через Сына». А Д.Станилоаэ заключает, что «на Востоке никогда не отрицали, что факт послания Сыном Духа обуславливается наличием особых вечных отношений между Сыном и Духом» [350].

Можно привести в качестве примера древнюю восточную формулу «от Отца через Сына», ставшую нормой в экуменическом диалоге между православными и протестантскими церквями (так называемая «роттердамская формула»). Согласно Джону МакКарти [189, Р.9], такая формула абсолютно явно указывает на то, что Отец является единственным и непосредственным началом Святого Духа. И при этом же указывается на то, что Сын не безучастен в извечном изведении Святого Духа.

Поэтому предлагается аналогичная формула, выстроенная на различии латинских и греческих терминов: «веруем во Духа Святого, от Отца исходящего (ἐκ τοῦ ἐπιπέμεινον), от Отца и Сына сущностно происходящего (οὐσιώδως προῖόν)» [337, С.75]. По утверждению митрополита Иоанна Зизиуласса, греческий глагол «προῖέναι (proienai) был использован как раз для того, чтобы обозначить зависимость Святого Духа от Сына<sup>84</sup>» [207].

---

<sup>84</sup> Полностью формула пергамского митрополита выглядит следующим образом: «зависимость Святого Духа от Сына по причине общей субстанции или *ousia*, которую Дух

Юрген Мольтман предлагает собственную формулу: «Святой Дух, который исходит от Отца Сына и получает Свою форму (form) от Отца и Сына» [173, С.46]. Данная формула основана на различии между бытием Ипостаси и образом или характером бытия, которое учёный черпает из традиций восточного христианства. Очень схожим образом митрополит Амфилохий (Радович), опираясь на труды Григория Кипрского, предлагает различать то, что Святой Дух имеет существование, бытие только от Отца, и то, что существует Он через Сына, то есть «открывается, воссиявает через Него как в вечности, так и во времени» [370, С.460].

Таким образом, непричинную связь между Сыном и Святым Духом можно считать существенным элементом сотериологии. Возможно, что в этом пункте заключается богословская интуиция *Filioque*, приемлемая для православного Востока. Неприемлемым является именно западное понимание самого содержания этой связи между Второй и Третьей Ипостасями, которое было догматизировано средневековыми католическими соборами («филиоквизм»). Далее мы переходим к рассмотрению восточной критики западного догмата.

## **Выводы по Главе 2.**

В этой главе мы рассмотрели основные теории спасения, проанализировали христианские догматы первых веков, а также попытались установить сотериологические основания пневматологии. По итогам нашего анализа можно сделать следующие выводы:

1. у большинства ортодоксальных авторов присутствуют элементы всех сотериологических мотивов: освобождение от зла и дьявола, объективное значение искупительной жертвы, субъективно-нравственное восприятие, освящение и обожение человека;

---

получает от Сына в исхождении от (deriving from) одного Отца по Ипостаси (as Person or hypostasis)» [207].

2. для всех классических теорий (за исключением моральных теорий) значительную роль играют утверждения о Божественности и человеческой природе во Христе, образующие вершину «иерархии истин»;
3. вопрос о Божественности Святого Духа и Его связи с Сыном также является основополагающим для сотериологии, для мистических концепций спасения;
4. утверждение о существовании предвечного отношения между Сыном и Святым Духом является общим моментом для всех церковных традиций и обладает определённым сотериологическим измерением. Однако по поводу содержания этого отношения различные богословские направления могут расходиться во взглядах.

В первой главе мы сделали вывод, что христианское богословие в выборе философских методов и систем опирается не на внешние, а на внутренние принципы, на данные Откровения. Теперь же мы можем уточнить, что это суть сотериологические принципы, на основе которых выстраивается вся система догматического богословия и формируются философские размышления.

В связи с этим выводом хотелось бы коснуться методологического вопроса о причинности в системе догматического богословия. В.Лосский настаивает, что тринитарное богословие есть «начало всякого богословия» [299, С.180]. Соответственно, погрешности в учении о Троице (в первую очередь подразумевается *Filioque*) отражаются на всех остальных догматах и христианской практике<sup>85</sup>. Приведём полностью высказывание русского богослова по этому поводу: «Не нужно также убеждать себя в том, что вопрос об

---

<sup>85</sup> Заметим, что Фома Аквинский в данном аспекте полностью согласен с В. Лосским. Согласно Аквинату [169, вопрос 45, раздел 6], если нет правильного понимания внутритринитарных исхождений, то нет и возможности поставить на прочную основу христианское вероучение о сотворении мира и об искуплении человека, равно как и учение о благодати и о Церкви.

исхождении Святого Духа или же вопрос о природе благодати не имеет большого значения для христианского учения в целом, якобы остающегося более или менее одинаковым и для римских католиков, и для православных. В таких основных догматах именно это "более или менее" и важно, ибо оно придает различный уклон всему учению, представляет его в ином свете, иными словами - порождает иную духовную жизнь» [299, С.20].

Не подвергая сомнению влияние триадологии на другие области догматики, мы полагаем, что даже в основе тринитарного учения находится значительное сотериологическое содержание. Ошибки в учении о Троице действительно влияют на все прочие отрасли богословия, но ещё прежде они свидетельствуют о погрешностях в сотериологии, и эти погрешности, в том числе через ошибки в триадологии, отражаются на других сферах. Триадология отражает понимание сотериологии, и по ней можно судить об ортодоксальности сотериологических выводов. Иными словами, триадология (и другие разделы догматического богословия) выступает своеобразной «лакмусовой бумажкой» для корректного учения о спасении.

Учение о спасении является основой, сердцевинной и источником богословия. Остальные его разделы вытекают из сотериологии как осмысление, углубление и развитие более ранних сотериологических концепций. И корректность любой тринитарной, христологической или иной модели определяется на основании того, какие выводы она влечёт для сотериологии. Тринитарные модели могут черпаться даже из любой философской системы, но их ортодоксальность проверяется по сотериологии.

Таким образом, именно церковное понимание таинства спасения (Откровение), а не та или иная внешняя философия определяет богословие, в том числе тринитарное и в том числе вопрос о взаимосвязи Сына и Святого Духа. Церковное осмысление есть внутренний разум (*sensus fidelium*), основанный на Священном Писании и практическом опыте: литургической [243; 321-322] и

доксологической [291] практике, а также молитвенном (*lex orandi est lex credendi*), аскетическом и мистическом опыте Церкви.

Мы можем сформулировать промежуточный вывод: утверждение о существовании предвечного отношения между Сыном и Святым Духом имеет сотериологическую перспективу. Также можно отметить, что данный элемент присущ, по сути, всем церковным традициям.

*Filioque* мы пока определяем как один из возможных способов выражения этой взаимосвязи. В следующей главе мы попытаемся определиться с тем, влияет ли *Filioque* на сотериологическую перспективу.

## Глава 3. Связь Filioque с учением о нетварных энергиях и обожении

### 3.1. Критика Filioque в восточном богословии и неопаламизме

Общепризнанным является то, что в восточной Церкви вопросу пневматологии уделяется гораздо большее внимание, чем в западной. Если западные христиане готовы признать православные формулировки «через Сына» и принять православных христиан даже без исповедания Filioque, то для последних это вопрос более принципиальный. Важно само по себе исповедание того, что Святой Дух исходит напрямую от Отца.

Выше мы показали, что западные и александрийские богословы закладывают значительные сотериологические основания в учение о Святом Духе и Его связи с Сыном. А представители антиохийской и последующей восточной традиции пытаются опровергнуть Filioque, рассматривая его не на чисто тринитарных основаниях (хотя и такое встречается), но под углом зрения сотериологии. Зачастую из западного учения выводятся уже известные и осуждённые христологические ереси. Далее мы разберем известные нам направления критики западного учения.

Можно выделить несколько этапов развития филиоквистской критики:

1. V–VIII вв., когда не существовало самостоятельной и целенаправленной антифилиоквистской апологетики;
2. IX–XV вв. – этап критики Filioque или попыток его приемлемого истолкования;
3. XVI–XX вв. – переход от негативного (антифилиоквистского) тринитарного богословия к синтезу собственного положительного тринитарного учения.

### 3.1.1. Отношение к Filioque в восточном богословии до XX в.

На первом этапе вопрос о Filioque сам по себе не ставится. Христианские авторы касаются этого вопроса случайно в контексте развития других отраслей богословия. Так, Несторий и Феодорит Кирский отвергают Filioque в рамках именно христологической дискуссии со св. Кириллом. Изначально Несторий учит, что Святой Дух есть как бы чуждый Христу [108, т.1, С.577]. Против 9-ой анафемы Кирилла<sup>86</sup> и александрийского учения о «собственности» Духа Сыну восстает Феодорит Кирский. Он заявляет, что Дух «свойствен» Сыну только в смысле «одного с Ним естества», и отвергает, что Дух «от Сына и через Сына имеет бытие», как учение «богохульное и нечестивое» [108, т.1, С.577].

Позднее в VI веке монофелиты ставили в вину Риму Filioque, выраженное, по всей видимости, в письме папы Теодора в Константинополь в 643 г. [370, С.378]. Именно с этим связано знаменитое письмо Максима Исповедника пресвитеру Марину [86, col.9-286].

В VII веке Иоанн Дамаскин пишет, что «не говорим, что Дух и от Сына, а называем Его Духом Сына, как говорит божественный Апостол: кто Духа Христова не имеет, тот не Его (Рим. 8:9), и исповедуем, что Он и открылся нам, и преподаётся нам чрез Сына» [135, С.39].

Ещё Фома Аквинский пытался истолковать данное изречение не в смысле отрицания Filioque, а как указание на отсутствие традиции учить, что Святой Дух и от Сына, в восточной Церкви [169, часть 1, вопрос 36, раздел 2, возражение 3]. Однако нам видится, что дамаский богослов именно отрицает Filioque по причине нарушения принципа монархии Отца: «Дух Отца от Отца исходящий. Он – также и Дух Сына, но не потому, что из Него, но потому, что чрез Него из Отца исходит. Ибо один только Виновник – Отец» [135, С.52].

---

<sup>86</sup> Напомним, что 9 анафема направлена против учащих, что Христос «пользовался чрез Него (Духа Божия) как бы чуждою силою и от Него получил силу побеждать нечистых духов и совершать в людях божественные знамения, а не почитает собственным Его Духом, чрез которого Он совершал чудеса» [108, т.1, С.577].

Таким образом, Иоанн Дамаскин представляет собой первого восточного автора, который отметил угрозу со стороны Filioque принципу единоначалия Отца в Троице. Но на Западе уже с V века богословы озабочены решением этой проблемы. В «Троице» св. Августина Сын называется вторичной причиной Святого Духа, причиной лишь «по дару» Отца [105, С.498].

**Второй этап** начинается с патриарха Фотия. Константинопольскому патриарху принадлежит первенство в анализе и опровержении учения о Filioque. По сути, он сформировал сам взгляд на западное учение и predetermined предмет анализа для всех последующих богословов. Основными достижениями творчества патриарха Фотия можно назвать следующие:

- силлогистический метод;
- сведение Filioque к различным ересям;
- сведение принципа монархии Отца в Троице к монопатризму в вопросе об исхождении Святого Духа;
- строгое различие предвечного (онтологического, внутритроичного) и икономического (во времени, в Откровении) богословия.

В труде «Окружное послание к архиерейским престолом Востока» [170] он указывает, что западное учение приводит к выводам о двух причинах и двух началах, также Святой Дух становится внуком Отца, разделяется на двух Духов (один – от Отца, другой – от Сына) и вообще оказывается чем-то составным.

В последующих трудах патриарх развивает свой подход и выводит, что Дух должен исходить и от Самого Себя, должен быть «и изводящий и изводимый, и виновник и происходящий от виновника», а Ипостась Отца должна смешиваться со всей Божественною природою. Кроме того, по мнению патриарха, Отец должен рождаться от Сына, Троица превращаться в четверицу или разделяться на двоицу. В Троицу вносится двойство и сложность, Отец рассекается на части и смешивается с Сыном, Дух исходит и рождается. И даже «человеческое естество должно считаться единосущным Божеству» [171, §94]. Впоследствии эти и другие аргументы активно воспроизводятся многочисленными восточными апологетами.

Напрямую установить еретический характер Filioque, т.е. показать влияние учения на сотериологию до Лосского не мог никто. Поэтому патриарх Фотий (если не брать во внимание канонический аспект исправления Символа, отсутствие санкций Вселенского собора или подтверждения у святых отцов), помимо выведения из Filioque всевозможных несуразиц («силлогические шутки», по меткому выражению И.Романидиса [199]), старается свести западный догмат к различным уже известным и отвергнутым триадологическим ересям. Так смешение отличительных свойств (идиом) приводит к савеллианству или «полусавеллианству»<sup>87</sup>. Умаление Духа по сравнению с Сыном означает ересь Македония, а многоначалие должно приводить к многобожию [171].

Впоследствии православные апологеты сравнивали западное учение с учениями Савеллия, Мани, Маркиона, Ария и Македония [216, С.336; 255, С.43]. А св.Марк Эфесский обнаруживает ересь Евномия в отождествлении Бога и Его сущности. При этом в Боге исчезают Ипостаси, что означает савеллианство (в котором всегда подозревался Запад) [151, С.160] и низведение Святого Духа до уровня твари [151, С.172]. «Смещение богословия и домостроительства» вызывает у православных авторов подозрение в ереси Маркела и Евномия [322, С.187]. Также в латинской триадологии усматриваются значительные элементы субординатизма, умаляющие Божественное достоинство и личностные свойства Святого Духа. Наконец, Окружное послание православных патриархов 1848 г. находит, что Filioque нарушает принцип монархии Отца [15, С.202-203], а также вносит неравные отношения между Ипостасями, сливая и смешивая Их (савеллианство) [15, С.203].

Важным достижением фотианского богословия является разработка понятий идиом, частного и общего в Троице, различения ипостасных энергий (рождение и исхождение) и энергий природы (общих для Трёх Ипостасей). Все

---

<sup>87</sup> Примечательно, что для западных богословов именно Filioque является преградой от слияния Ипостасей Сына и Духа.

эти элементы становятся неотъемлемой частью современной восточной триадологии и апологетики. По сути, именно Константинопольский Патриарх задаёт тон современной православной триадологии, ставящей во главу угла принципы равновесия между Ипостасями, между Ипостасью и Сущностью. В трудах Владимира Лосского данная тенденция достигает своего апогея, а принцип монархии Отца становится существенной и чуть ли не отличительной характеристикой восточного тринитарного богословия.

Патриарх Фотий четко формулирует различие между внутритроичными и икономическими отношениями Ипостасей, которое играет важнейшую роль в анализе вопроса о *Filioque*. По Фотию, Святой Дух извечно исходит (= получает бытие) в Троице от одного лишь Отца, между Второй и Третьей Ипостасями нет никакой иной извечной связи.

Но у Отца, Сына и Святого Духа общая природа и одна общая энергия. В этой единой энергии, направленной в мир (*ad extra*), Ипостаси неразличимы и переходят друг в друга (*перехорезис*). Только в смысле единства энергий Троицы можно говорить, что Святой Дух исходит от Отца через Сына. Начиная с патриарха Фотия все библейские и святоотеческие высказывания о посредничестве Сына (через Сына) истолковываются в смысле «энергийного сияния» *ad extra*.

Николай Мефонский развивает доводы Фотия и Николая Музалона, утверждает уничтожение ипостасных свойств в случае *Filioque* и равночестия единой природы и даже раздвоение Сына [255, С.48-52]. В значительной мере предвосхищая учение Григория Паламы, он закладывает основу для развитого учения о нетварных энергиях. Он противопоставляет дарование Ипостаси Святого Духа и духовных даров. Согласно восточному богословию, в день Пятидесятницы «существенно не только по общей сущности, которая познается и созерцается через энергию, но, очевидно, и по ипостасной особенности пришла ипостась Духа. Ведь не Отец и не Сын, но Сам Дух виден был в образе огненных языков и разделялся» [301].

В других случаях речь идёт об освящающей и созидающей благодати, о действиях Бога и Духа, духовных дарах: «мы принимаем дарования Духа, полноты Христовой, не Самого Духа и полноту» [152]. При этом эти «благодатные дарования суть общие дары всего Божества» [152], общая энергия Всей Троицы, энергия Отца, Сына и Святого Духа. Например, в описанном в Ин. 20:22 даровании Святого Духа, до вознесения Христа, говорится о духовном даре прощения грехов, а вовсе не о посылании Ипостаси Святого Духа.

Таким образом, Николай Мефонский различает исхождение Святого Духа от Отца и «посылание» духовных даров, как посылаются для служения в мире и ангелы (служебные духи), и Иоанн Креститель, и апостолы [152]. «Послание Духа во времени от Отца через Сына – это и есть вечное почивание Духа в Сыне» [301], а не предвечное исхождение Духа от (или через) Сына.

Следующей важнейшей вехой в истории восточного богословия и венцом его развития стало учение св. Григория Паламы, архиепископа Фессалоникийского<sup>88</sup>. Апология мистической практики исихастов позволила сформулировать и обосновать различие Божественных сущности и энергий, что, в свою очередь, повлияло практически на все стороны православного учения: сотериологию, антропологию, иконографию и, конечно же, на учение о Троице и Боге.

---

<sup>88</sup> Важность учения Григория Паламы подчеркивает тот факт, что оно было принято Константинопольскими соборами 1341 и 1351 гг. Особенно знаменателен собор 1351 г., на котором присутствовали представители всех патриархов и который некоторыми богословами приближается по своему авторитету ко Вселенскому [276, С.73]. Отдельные определения этого собора были внесены в синодик недели православия, а последующий собор 1368 г. канонизировал самого фессалоникийского епископа. В его житии описывается видение одному старцу, вознесённому на небо, что Григорий Палама находится среди таких святых, как Афанасий, Кирилл и Василий [303]. А память св. Григория празднуется следом за неделей Торжества православия [386, С.173].

Основным мотивом появления учения Паламы является осмысление возможности причастия творения Божеству, не затрагивая при этом саму Божественную сущность. Противное, а именно восприятие тварью Божественной природы, означало бы пантеизм, а невозможность обожения ставила бы под сомнение саму возможность христианского спасения.

Для Паламы Бог в своей сущности является абсолютно трансцендентным для тварного бытия, недоступным, непознаваемым. Сущность Бога абсолютна<sup>89</sup>, настолько возвышена над тварью, что правильнее говорить о ней не как о сущности, а как о сверхсущности (сверхусии), не как о бытии, но как о сверхбытии. В то же время отдельные святые удостаивались возможности лицезреть Бога. Палама отвечает: они видели не сущность Бога, а лишь Его проявления.

Такая антиномия познаваемости и непознаваемости решалась зачастую чисто методологически с помощью компромисса между апофатическим и катафатическим богословием. Новизна паламизма состоит в переносе вопроса в онтологическую плоскость.

Нетварная энергия есть не сверхусия, недоступная людям, а проявление Бога в мире, Его действие, энергия, благодать, «слава Божественной природы» неотделима от Бога, но отлична от Его природы. Согласно учению св. Максима и

---

<sup>89</sup> Здесь следует сказать несколько слов о различных подходах к толкованию Исх. 3:14 на Западе и на Востоке. Для западных схоластов в словах «Я есмь Сущий» Бог раскрывает Свою природу, Он Сам раскрывает Себя как Сущий, Существующий, как абсолютное бытие. Отсюда вытекает ключевой для Запада тезис, что в Боге сущность и существование тождественны.

Для Востока же, как это выражено у Григория Паламы, Бог в данном месте Ветхого Завета отказывается назвать Своё Имя, остаётся сокровенным. Бог говорит Моисею о невозможности человека познать сущность Бога, узнать Его Имя. Всё, что человек может знать о Боге, – это то, что Бог есть, что Он существует, но не то, ЧТО Он есть, чем является. Бог открывается человеку не в Своей скрытой сущности, но через Своё явление, проявление, действие.

VI Вселенского собора, энергия или действие присущи природе, а не Личности. Поэтому во Христе, Единой Личности, не только две природы, но и две воли, две энергии, присущие каждой из природ. Соответственно, в Боге общим для Трёх Ипостасей является не только Их природа, но «благодать, и сила, и энергия, и блеск, и царствие, и нетленность» [124, С.201], действующие вовне.

Нетварные энергии исходят из Божества и направлены в мир. Только в этих энергиях человек способен лицезреть Бога и познавать Его. Приобщаясь к Божественным энергиям, человек хоть и воспринимает Самого Бога, но не Его природу. Таким образом происходит обожение человека, единение человека с Богом, которое и есть конечная цель человеческой жизни, способ спасения человека. Выступая против мнения Варлаама, Григорий учит, что Божественные энергии не тварны и не есть естественный, чувственный свет. Таким образом, подчеркивается, что фаворский свет вовсе не обычный природный свет, а сверхъестественный дар, пропитывающий не только душу, но и тело человека<sup>90</sup>.

Бог не ограничивается Своей Божественной сущностью, а активно действует в мире и «реально обнаруживается в творении посредством Его энергий или действий» [313]. Без нетварных энергий, по мнению православных богословов, Бог и человек непреступно разделены. Теряют смысл благодать, иконы и мощи святых и, самое главное, теряют какое-то реальное содержание понятия обожения и спасения. Ведь именно нетварная благодать, принесенная и источаемая Христом, делает человека нетленным и бессмертным.

Св. Григорий Палама находит единство Бога не в единой природе, но в Едином Источнике и Виновнике Божества. Отец есть «единственная причина и корень и источник во Сыне и Святом Духе созерцаемого Божества» [124, С.199].

---

<sup>90</sup> У многих святых, например, у Серафима Саровского или Арсения Великого, наблюдался Божественный свет, Божественный огонь уже при жизни. Это обстоятельство нашло отражение в православной иконографии, когда ореол святости есть не какой-то сверхъестественный дар в форме нимба, а именно свет, пропитывающий даже одежду святых и исходящий от них.

Дух есть от Отца исходящий и от Отца и через Сына посылаемый и в Сыне почивающий, «являемый от Себя Самого, потому что послание, то есть явление Духа, есть общее дело» Троицы, как общее действие, энергия Бога в мире.

Согласно Паламе, *Filioque* означает, что в Троице должны быть либо две причины, либо Отец и Сын сливаются в одну ипостась, являющуюся причиной Святого Духа. В случае *Filioque* исхождение Духа относится не к ипостасным свойствам, но к Божественной природе (то есть в западной триадологии происходит смешение ипостасных и природных свойств). Святой Дух отчуждается от Божества и исходит Сам от Себя, а Троица превращается в четверицу, и вообще ипостась и природа отождествляются. Если Святой Дух исходит от Отца и от Сына, то Святой Дух должен быть тварью, поскольку, по Паламе, только «в отношении твари Сын совиновен Отцу». И как каждая Ипостась по отношению к твари может быть названа Творцом и Отцом, так следует и по отношению к Святому Духу Первую и Вторую Ипостаси именовать Отцом и Изводителем.

Григорий Палама готов истолковать исхождение от Сына только в смысле единосущия, а в явлении через Сына должно указывать на икономию. Но чтобы не спорить о словах, Григорий готов принять формулировку, что Святой Дух исходит от Отца и Сына, но только не в западном смысле. Божественные энергии исходят от единой природы, общей Отцу, Сыну и Духу, и проявляются в Духе. В этом «энергийном» смысле можно говорить об исхождении Святого Духа от Божественной природы, от Отца и от Сына.

Таким образом, на втором этапе происходит дальнейшее углубление антилатинской аргументации патриарха Фотия, прежде всего, в направлении закрепления принципа монопатризма и формирования учения о нетварных энергиях. На этой основе возникает трудноформализуемое понимание равновесия или гармонии в Троице: между Ипостасями, между частным и общим в Троице, между сущностью и энергиями.

### 3.1.2. Отношение к Filioque в восточном богословии в XX в.

Третий этап ознаменовался возрождением внимания к святоотеческому наследию во всех областях богословия, а в триадологии – новым открытием учения Григория Паламы.

Исследователь русского богословия Н.К.Гаврюшин отмечает, что до начала XX века паламизм был практически неизвестен в отечественном богословии и богослужении и что своей популярностью в отечественном богословии он обязан движению имяславия. Его члены считали себя последователями св. Григория Паламы, а своих противников – варлаамитами и трактовали Имя Божие как Божественные энергии. «Такие горячие защитники имяславия, как Флоренский, С.Н.Булгаков, М.А.Новосёлов, М.Д.Муретов, а вслед за ними и А.Ф.Лосев, главным образом и способствовали» [240, С.323] популяризации и стремительному распространению паламизма в отечественном богословии<sup>91</sup>.

Но прежде чем рассмотреть идеи ключевой фигуры выделенного нами третьего этапа В.Лосского, необходимо остановиться на творчестве Сергея Булгакова, во многом предопределившего интересы и идеи лидера неопаламизма<sup>92</sup>. В основном именно его выводы формируют современную критику Filioque.

---

<sup>91</sup> Н.К. Гаврюшин [240, С.323-324] предположил, что интерес к паламизму возник у Лосского во время эмиграции в Праге, где тогда же жили отечественные византологи Н.П.Кондаков, Г.А.Острогорский, а Г.В.Флоровский читал лекции об идее обожения на греческом Востоке, т.е. благодаря вторичному влиянию имяславия. Тем не менее, Р.Уильямс [355, С.18], ссылаясь на лекции самого Лосского, считает, что русский богослов познакомился с паламизмом в Сорбоне на лекциях Шарля Дьеля.

<sup>92</sup> «Все богословие В.Л[осского], сконцентрированное на нетварной благодати, на паламитской концепции божественной энергии, будет пытаться выразить традиционным и строго ортодоксальным путем фундаментальную интуицию о. Булгакова» [240, С.340-341].

Так, о. Сергей Булгаков усматривает в западной триадологии, берущей начало ещё в творчестве Тертуллиана, следующие элементы: имперсонализм, релятивизм, субординатизм, абстрактность и схоластичность [234, С.16-19].

Так, Божественная природа является первичной по отношению к Ипостасям и более принадлежит Отцу (такое представление через Августина становится базовым для всего Запада). Другой стороной имперсонализма является релятивизм в том смысле, что в западном богословии Ипостаси представляют собой лишь отношения, возникающие внутри единой природы. *Filioque* представляет собой логическое следствие из тезиса, что ипостаси есть отношения. Ведь если Святой Дух относится только к Отцу, то этим Он не может быть отличен от Сына.

Кроме того, в западной модели постоянно воспроизводится тертуллиановский субординатизм, поскольку передача Божественной природы происходит от Отца через Сына к Святому Духу через *derivatio* или *partitio* (ответвление или деление), через убывание или уменьшение Божественности. Этот же онтологический субординатизм проявляется в том, что Отец есть безначальное начало Духа, а Сын – лишь (вторичное) начало или начало от начала.

Мышление об отношениях между Ипостасями как о причине и следствии возникает лишь в западной мысли, где и рождается доктрина *Filioque*. С.Булгаков критикует и средневековую схоластику, и патриарха Фотия за чрезмерное увлечение абстрактно-логическим понятием причинности в троичном богословии.

В отличие от В.Лосского, С.Булгаков не видел, чтобы это учение имело какие-либо практические последствия. По причине того, что у доктрины нет никаких практических следствий, *Filioque* является псевдодогматом, «мнимым догматом» или «догматическим недоразумением» [234, С.178] и для спасения не имеет никакого значения, придерживаться этого учения или нет. По Булгакову, вина Запада состоит в догматизации *Filioque*, а Востока – в догматизации своего

неприятия Filioque. Вслед за В.Болотовым основатель софиологии допускал за Filioque право быть лишь теологуменом [234, С.194].

В XX веке Владимир Лосский совершил своеобразный переворот в анализе проблемы Filioque. Сами подходы к этому вопросу можно разделить на то, что было до Лосского, и то, что после него. По своему вкладу в критику католического догмата и влиянию на современное православное богословие и апологетику его можно поставить в один ряд с патриархом Фотием.

Если ранее Filioque подвергалось критике с точки зрения тринитарного богословия, то теперь юридическая сотериология, отклонения в сакраментологии, папство и даже мистическая и аскетическая практика католичества<sup>93</sup> связываются им с ошибками в латинском тринитарном богословии и выводятся из этих ошибок, а конкретно, из учения о Filioque.

Идею, что все отступления католичества – суть следствия филиоквизма<sup>94</sup>, по мнению некоторых исследователей, В.Лосский наследует от своего учителя, историка и философа Л. Карсавина: «Filioque ответственно за смешение

---

<sup>93</sup> Тем не менее, В.Лосский рассматривал западную и восточную традиции как взаимодополняющие друг друга, «сохранял большую любовь и восхищение к таким личностям, как Бернар Клервоский и Франциск Ассизский. Составляющей своего богословского призвания он прямо считал установление не только пунктов серьезного расхождения между восточным и западным христианством, но и пунктов сродства, скрытого православия Запада» [355, С.19-20].

<sup>94</sup> Философ А.Ф.Лосев критикует латинский платонизм и мистический опыт католических святых (особенно в свете творений св. Игнатия Брянчанинова и Ф.И.Успенского), утверждая, что он есть необходимый логический вывод из Filioque [240, С.317-318]. Но Каллист (Уэр) указывает на то, что в Византии никто не прослеживал связь между Filioque и западным учением о Церкви [277]. С.Булгаков причину Filioque находит в западном христоцентризме [234, С.178]. А Х.Яннарас и Filioque и латинскую экклесиологию считает следствиями западной онтологии, которая абсолютизирует единство в ущерб личному началу [387, С.80].

Примечательно, что протестантские богословы выводят все «беды» (папизм, почитание святых, практика покаяния) католичества из неправильного учения о таинствах, о вере и об авторитете в вере [241, §81], а К.Барт – из учения об аналогии сущего [292, С.319].

догматики и метафизики, введение отвлеченного "бога философов и ученых" во Святая Святых, из Filioque следует, что эмпирическое бытие Церкви (в некоторой, по крайней мере, степени) нечто а-логическое, только-человеческое, временная иллюзия ... Ведь и само Filioque не что иное, как дурное антропоморфизирование или «психологизирование» Пресвятой Троицы, понимаемой в категориях грешной человеческой любви. Так католицизм становится рационалистической системой и учением о словах: Бог ограничивается системой атрибутов. Божья Справедливость понимается по-человечески и окрашивается человеческой жестокостью ... Всплывают учения о чистилище ..., сокровищнице добрых дел, индульгенциях» (цит. по [240, С.314]). Также у А.Ф.Лосева проводится идея, что все латинские догматы «имеют своим основанием Filioque» [296, С.883].

Владимир Лосский не стремится на основе силлогистического метода вывести из Filioque различные несуразицы, но синтезирует положительное тринитарное учение Восточной Церкви и затем показывает несовместимость западной и восточной триадологии. Поэтому попытаемся выделить специфические черты восточной модели, сформулированной В.Лосским и отличающейся от западной.

В своём богословии Лосский обращается к учению восточных отцов, прежде всего каппадокийских. Апофатический метод становится в центре его внимания. Этот метод присущ традиции и Западной церкви, но на Востоке он приобретает особое значение. Апофатическое богословие на Востоке отличает от философии того же Плотина то, что основа непознаваемости Божественной сущности находится не в тварном (множественном), неспособном познать Единое, а в самом Боге, абсолютно трансцендентом [299, С.25-26].

Примечательно, что в значительной мере не апофатический метод познания Бога даёт знания о Боге, но метод вытекает из объекта познания и из мистической традиции Восточной церкви. Согласно этой традиции, Бог является абсолютно трансцендентным, не просто непознаваемым, а «абсолютно» непознаваемым, что и приводит к столь радикальному апофатизму.

Даже с помощью Божественной благодати о Боге можно узнать лишь то, что Он непознаваем. Словами Дионисия, которые приводит В.Лосский, «непознаваемость и есть единственное подобающее Богу определение» [299, С.26]. А для Непознаваемого совершенным и единственным методом познания оказывается именно апофатический метод. На основе принципов апофатического богословия Лосский считает, что «единственное обобщающее определение трех Ипостасей — это невозможность какого бы то ни было общего их определения» [298, С.402].

В.Лосский отрекается от «агностицизма или отказа от Богопознания». Хотя, апеллируя к каппадокийским отцам, отмечает: «Не только сущность Божественная, но и сущности тварные не могут быть выражены понятиями», «всякое приложимое к Богу понятие есть призрак, обманчивый образ, идол» [299, С.28].

Не удивительно, что катафатический метод оказывается на задворках внимания В.Лосского. Апофатика и мистика противопоставляются рациональной катафатике и богословию, а апофатическое богословие – религиозной философии. Понятие «религиозная философия» становится своеобразным клеймом, с одной стороны, для восточных Оригена и Булгакова, а с другой – для всего Запада.

Для Лосского отсутствие имени у Третьей Ипостаси и неопределенность исхождения указывают на таинственность. Всё положительное содержание, которое мы можем извлечь, есть икономический аспект освящающей Божественной силы, духовных даров, а не Духа. Таким образом, первым обвинением против западного богословия является обвинение в рационализме, в опоре на человеческий разум, в приписывании Богу тварных понятий и психологических образов. В то время как в действительности между Богом и человеком лежит непреодолимая пропасть.

Какое же знание о Боге, несмотря на Его трансцендентность и абсолютный апофатизм в богословии, может дать христианство? В качестве отправных точек тринитарного богословия у Лосского можно выделить: личность, принцип

монархии Отца, различение Божественных сущности и энергий. Дальнейшим развитием традиции патриарха Фотия и Григория Паламы у В.Лосского становится понятие гармонии (равновесия) между сущностью и Ипостасями в Троице, к чему регулярно прибегали православные апологеты при критике учения о Filioque.

Эти принципы восточного богословия противопоставляются положению католического троичного богословия, согласно которому единство первенствует над троичностью, а Сущность – над Ипостасями. Соответственно, в латинском богословии Ипостаси обосновываются отношениями, растворенными в безличной сущности, или даже сводятся к ним. Безличное отношение по противопоставлению Отца и Сына ставится в противоположность Святому Духу. Лосский повторяет аргументы Фотия, что два Лица образуют неличное единство. Это неличное единство не может производить единую Личность. Помимо этого, понятия Ипостаси и сущности в западном богословии взаиморастворяются.

Русский богослов настаивает, что до христианства, до осмысления тайны Троицы ни в греческой, ни в латинской философии не было понятия личности в современном значении этого слова. Именно понятие личности, Ипостаси, по мнению Лосского, становится ключевым для христианского понимания Бога.

Для В.Лосского «взаимоотличимость» Ипостасей есть нечто абсолютное и первичное. Ипостаси Троицы вовсе не тождественны отношениям и не выводятся из отношений, а наоборот, различный характер Ипостасей определяет Их соотношения. Таким образом, для того чтобы не смешивать Вторую и Третью Ипостаси Троицы, вовсе нет необходимости вводить между ними отношение происхождения или ставить Святого Духа в отношение к Отцу и Сыну как единому началу.

Весьма примечательным является то, что Лосский соглашается, что сама формула патриарха Фотия «от одного Отца» является новшеством. Но при этом отмечает, что её содержание соответствует церковному Преданию о монархии Отца. Сын и Дух различаются по своему отношению к Отцу. Эти отношения «по

различению», выводимые из апофатического метода, Лосский противопоставляет западным отношениям «по противопоставлению».

Восточное богословие, по мнению русского учёного, сохраняет равновесие между сущностью и Ипостасями, сохраняет различие Ипостасей и Их единосущность. Ипостаси суть общая природа, но Ипостаси выводятся не из сущности, а связаны между собой, точнее с Отцом. Монархия Отца укоренена в Предании, где Отец именуется причиной Второй и Третьей Ипостасей, источником Божества, единственным Богом (ὁ θεός) или Богом по преимуществу (αὐτοθεός).

Лосский выступает и против тезиса Булгакова, что причинность в Троице относительна и каждая Ипостась может считаться причиной Двух Других. В этом случае Ипостаси превращаются «в условные и взаимозаменяемые признаки Трёх совершенно различных» [297, С.377]. Западное богословие пытается этого избежать, вводя отношения между Сыном и Святым Духом, но в результате «впадает в соотносительность безличную, соотносительность связанности по противопоставлению, которая принимается за обоснование Трёх Лиц в единстве простой сущности» [297, С.377]. И только монархия и причинность Отца, по Лосскому, позволяет избежать обе крайности.

В целом Лосский принимает тезис Булгакова о троичности всех отношений в Троице и критикует западное богословие и софиологию именно за диадическое понимание отношений. В Боге Каждая Ипостась – «Бог по причине единосущности, Три – Бог по причине единоначалия» (св. Григория Богослов) и «Бог равно монада и триада» (Максим Исповедник). В Боге монада и триада совпадают, Бог есть монада-триада. В Нём не может быть места булгаковским диадам (София) или западному отношению Святого Духа к диаде Отца и Сына. Диады – это философские абстракции, умаляющие Божественную простоту и нарушающие равновесие между единой природой и троичностью Ипостасей.

По сути, Лосский отвергает всякие динамические представления о Троице. Он отвергает августиновское (воспринятое Булгаковым) представление о Боге как о любви, представления об актах воли или разума и вообще о каких-либо актах в Боге. Для русского богослова такое учение о Троице есть философский антропоморфизм, попытка преодолеть сокровенную таинственность неудачными психологическими и в то же время абстрактными образами. В результате Живой Троицын Бог Откровения становится абстрактной монадой, богом философов, рациональным и познаваемым.

Никакие имена, кроме имён «Отец», «Сын» и «Дух Святой», непригодны для обозначения различных Ипостасей. Все остальные наименования открывают лишь Божественные энергии, славу Божию в мире, но не бытие Троицы «внутри». Имена Божии не раскрывают Божественную сущность, а сохраняют её неприступной.

Нам кажется очень интересной мысль Лосского, что внутритроичные отношения связаны с энергиями *ad extra*. Но связаны не таким образом, как понимает эту связь западное богословие, что энергии *ad extra* отражают отношения внутри Троицы. Согласно Лосскому, «всякая энергия, всякое общее проявление исходит от Отца, выражает себя в Сыне и действует вовне в Духе Святом» [297, С.384]. То есть Святой Дух оказывается как бы на границе между Богом и тварью, энергии пронизывают Троицу, находят выход за Божественные пределы в Ипостаси Святого Духа. Третье Лицо «по преимуществу есть ипостась проявления, то Лицо, в Котором мы познаем Бога – Троицу» [297, С.385].

Лосский говорит о Божественных энергиях как об энергии природы, действующей от Отца через Сына в Святом Духе – «Отец открывает Свою природу через Сына, Божественность Сына проявляется в Духе Святом» [297, С.385]. Именно применительно к энергиям природы и можно говорить о порядке (τάξις), когда Святой Дух исходит через Сына и после Него. Эти энергийные проявления Лосский резко противопоставляет ипостасным отношениям происхождения от одного лишь Отца.

В то же время он осуждает полемический пыл некоторых православных апологетов, сводящих «через Сына» лишь к миссии Святого Духа во времени. Икономия представляет собой лишь один возможный способ, которым проявляется вечное воссияние Святого Духа от Отца через Сына.

Соответственно, по причине фундаментальных различий в догматике Западной и Восточной Церкви проблема Filioque не может быть сведена к чисто языковым реалиям в понимании проблемы «исхождения». Как считает В.Лосский, то, что было возможно для Максима Исповедника, а именно что западное понимание не противоречит монархии Отца, становится невозможным после Лионского собора [297, С.388].

Суммируя вышесказанное, можно отметить, что к заблуждениям Запада Лосский относит следующие моменты. Во-первых, катафатизм, рационализм, оптимизм, стремление проникнуть в тайну Троицы, психологизм и антропоморфизм. В результате богословие превращается в философию, а Бог Откровения – в Бога философов. А во-вторых, примат Сущности над Ипостасью, обезличивание Ипостасей, сведение их к отношениям внутри природы и смешение природного и ипостасного. Результатом становятся «две различные мистические гносеологии, обоснованные онтологией» [297, С.4].

Западная мистика превращается в платоновскую мистику абстрактной сущности, а не личностных отношений между Божественными Ипостасями и человеком. Конечным итогом такой триадологии должны стать либо пантеизм, либо юридизм. В любом случае оказывается невозможным восточнохристианское понимание спасения как обожения.

Современные богословы продолжают критику Filioque как целостной догматической системы, противостоящей богословской традиции Востока.

В области методологии православные богословы выступают против схоластического богословия, пытающегося с помощью различных чрезмерно натуралистичных аналогий проникнуть в тайну Троицы. Православное богословие отрицательно смотрит (как на рационализаторскую попытку) на

воззрение, согласно которому без Filioque исхождение Духа от одного лишь Отца ничем не отличается от рождения Сына от Отца и происходит смешение.

Резкое отрицание находят и попытки Августина провести аналогию между Богом и трехсоставным характером человеческой личности. Увлечение Августина природными и психологическими аналогиями вторглось в тайну Троицы и привело к отказу от апофатического богословия в пользу катафатического [370, С.440].

Рационалистический (катафатический) метод, согласно отцу Романидису [199; 370, С.401-402], заключается в отказе от богопознания как результата Божественного откровения, «явления славы Божией». Вместо этого боговидение становится опытом разума, результатом процесса изучения и размышления о Божественной сущности. А следовательно, Августин и его последователи пытаются проникнуть в Божественную сущность, познавая в действительности лишь Божественные энергии. Отсюда православный патролог приходит к выводу, что результатом Filioque является смешение сущности и энергий, того, что есть в Боге по природе, с тем, что творится по Его воле.

Главным примером этого является отождествление католическим богословием Святого Духа с любовью Отца и Сына. По замечанию И.Романидиса, Августин начинает пневматологию с поиска отличительных характеристик Святого Духа и парадоксальным образом приходит к выводу, что Он есть общая любовь Отца и Сына. В паламизме же Божественная любовь является одной из нетварных энергий, которая имеет начало в Отце и через Сына изливается в Святом Духе и через Него подаётся в мир.

Другим следствием неразличения сущности и энергий, по мнению восточных авторов, является как раз смешение ипостасного исхождения Святого Духа от одного лишь Отца с энергийным посыланием даров Святого Духа от Отца и Сына (ото всей Троицы в целом). В связи с этим о. Георгий Завершинский обращает внимание на внутреннее противоречие западного учения вследствие неразличения сущности и энергий. С одной стороны, Святой Дух остаётся

неприступным и производит в человеке тварную благодать, а с другой – Сам присутствует в верующих Своею Ипостасью [257, С.161].

Также о. Георгий отмечает, что в системе внутритроичных отношений связь Сын-Дух отличается от связей Отец-Сын, Отец-Дух, не имеет реального термина (в аристотелевском смысле) и является избыточной [258, С.100]. В учении о Filioque все отношения являются двоичными, а не троичными. На избыточность исхождения Святого Духа от Сына указывали также ранние богословы, когда говорили, что Filioque делает несовершенным и ущербным исхождение Святого Духа от Отца.

В собственно тринитарном богословии Запада православные апологеты усматривают нарушение «равновесия» в Троице – Единство начинает превалировать над троичностью, что приводит к ереси модализма, савеллианства. Равновесие в Троице должно основываться на единственном источнике всего Божества – на Отце и на первичности Ипостасей по отношению к общей Божественной природе: один Бог потому, что один Отец. В Отце находится не только источник единой природы, но и различия Сына и Духа, находящихся в особенных отношениях (рождения и исхождения) с Отцом [338]. Только Отец является причиной Второй и Третьей Ипостасей. Ипостаси различаются между собой несообщимыми свойствами, идиомами, которые не могут передаваться от одной Ипостаси к другой при передаче общей божественной природы. В противном случае происходит смешение ипостасных свойств и слияние Ипостасей Троицы.

Для Запада же единство в Троице основано на единстве Божественной природы: «бытие Божие отождествляется с Божественной сущностью, а Божественные Лица или Ипостаси превращаются в некую систему внутрисущностных отношений, которые мыслятся внутри самой божественной сущности» [252, С.140]. Более того, Запад не различает Божественную природу и Божественные энергии, что приводит, по мнению православных авторов, к

отождествлению Святого Духа с проявлением Божественной природы и с самой Божественной природой, общей Отцу и Сыну.

Данный подход, по мнению восточных авторов [276, С.222], приводит к возобладанию общей сущности над Тремя Лицами и к тому, что сущность предшествует Ипостасям. Личность Святого Духа не может исходить из Божественной природы или некоего единства, отношения между Отцом и Сыном.

В западном богословии межличностные отношения становятся абстрактными отношениями<sup>95</sup> внутри Божественной природы [314], а Третья Ипостась становится неким отвлечённым принципом единства. Как результат Бог становится безличным и более абстрактным, Бог становится «богом философов» вместо «Бога Авраама, Исаака и Иакова»<sup>96</sup>. Православные же авторы вслед за каппадокийской традицией настаивают на необходимости различения Ипостасей и их свойств, отношений. Отношения хотя и обозначают Лица, но никоим образом не исчерпывают тайны каждого из Них [276, С.223].

А.Ф.Лосев критикует *Filioque* с философских позиций, используя диалектическую логику (по сути, силлогистический метод патриарха Фотия). В итоге он выводит, что западное учение должно, например, приводить «к уничтожению первой ипостаси, а вместе с этим к полной немыслимости ни второй, ни, следовательно, третьей ипостаси и тем более к полной немыслимости самого исхождения вообще» [296, С.877]. В целом католическая триадология характеризуется русским философом как «агностицизм в отношении первой ипостаси, рационализм в отношении второй и эмпирическое панибратство в

---

<sup>95</sup> См., например, «Введение в христианство» Й. Ратцингера: «Лицо — это чистое отношение взаимности и ничего другого» [330, С.148] и «в Боге нет акциденций, только субстанция и отношение» [330, С.148]; Ф. Курт относительно учения Августина о Боге: «в Своей сущности Он целиком и полностью исчерпывается отношениями» [291, С.306].

<sup>96</sup> В разделе приведено мнение западных исследователей, настаивающих на единстве западного и восточного предания и переносящих эти обвинения на метод каппадокийцев.

отношении третьей ипостаси» и «язычество в христианстве» [296, С.881], а точнее, языческий платонизм.

Вдобавок к перечисленному выше современный византолог В.Лурье находит в учении о *Filioque* ещё несторианство [300, С.490; 304; 305] и иконоборчество [305]. Опираясь на тезис, что Ипостаси Троицы происходят от Ипостасей, а не от природы, он заключает: если от Сына исходит Дух, но в то же время при крещении на Сына Дух сходит, то получаются «два Сына: один подает, другой принимает»<sup>97</sup> [300, С.490; 304], «два Субъекта – человек и Бог отдельно» [305]. И поскольку в единой Ипостаси Спасителя разрываются человеческое и Божественное, то рушится фундамент иконографии. Именно с этим Лурье связывает иконоборчество на Западе после VII Вселенского собора.

В.Лурье, следуя Григорию Паламе, настаивает, что внутри Троицы нет никакого порядка, Она «превыше всякого порядка» [302]. Порядок в Боге существует только в икономии, при откровении в единой энергии Божества от Отца через Сына в Духе. Но в этой единой энергии Ипостаси неразличимы, можно говорить о перехорезисе Ипостасей, то есть что не только Дух – через Сына, но и Сын – через Духа. «"Содержимое" ипостасей (сущность-энергия) общее, а потому в Сыне и в Духе неразличимое» [301]. В «чистом» же, тринитарном богословии, безотносительно к откровению Божественных Лиц, согласно Лурье, нельзя говорить о каком-либо порядке. Он, ссылаясь на Григория Паламу, говорит, что в Троице «в этом отношении и Отец не первый» [302], «каждая из идиом оказывается серединой между остальными» [301]. Приписывание Ипостасям Троицы какого-либо порядка Лурье называет «латинской ересью, или, если угодно, древней триадологической ересью», имея в виду, вероятно, воззрения отцов IV века.

---

<sup>97</sup> При этом, однако, Лурье оговаривается, что данный аргумент (о двух началах и двух Сынах) был актуален во времена патриарха Фотия, до того как на Лионском соборе 1274 г. было провозглашено, что Святой Дух исходит от Отца и Сына как от одного начала, одного дыхания.

А согласно И. Романидису, смешение тварных символов и нетварной благодати привело к тому, что католическая сотериология «боится видения Бога как поглощающего огня», при том, что люди созданы изначально именно для «видения Бога непосредственно в Его нетварной славе» [199]. В библеистике отождествление тварных символов и нетварной благодати (мифологизация) привело к современным попыткам демифологизации. А в сакраментологии возникло «магическое» отношение к таинствам. Также были искажены эсхатологические представления о грядущем Царстве Божьем (тождественное бытию в нетварной благодати) и учение о непогрешимости Библии. Познание Бога и даже божественной сущности становится сугубо рациональным, лишённым мистической составляющей, что роднит августинизм с учением Евномия.

И здесь можно подробнее остановиться на роли Августина в современном западном богословии. По мнению Владимира Лосского и многих современных православных авторов, заблуждения западной триадологии появляются из-за того, что Августин исходит из философского (платоновского) понимания сущностного единства в Боге, а не из «откровения Бога Живого в Трех ипостасях», как на Востоке. Вслед за В.Лосским многие православные авторы «единогласно говорят о том, что триадология блаженного Августина является "разрывом в целостном развитии троичного богословия ... между ним и его непосредственными предшественниками"», каппадокийскими отцами [337, С.40].

То есть Августин и его западные последователи разрывают линию развития тринитарного богословия по следующим пунктам:

1. активное применение философии в ущерб богословскому содержанию – рационализм;
2. неоплатонический акцент на единстве и сущности в ущерб множеству и Ипостасям – эссенционализм;
3. сведение личностных Ипостасей к отношениям и подмена личностного Бога философскими абстракциями.

Кроме этих пунктов, можно сформулировать ещё несколько характерных черт тринитарного богословия св. Августина, подвергнутых критике современными теологами:

4. метод психологических аналогий, который используется западным отцом для познания троичной тайны;
5. понимание Святого Духа как ипостазированной Божественной любви, взаимной любви Отца и Сына;
6. и собственно учение о Filioque как неизбежный вывод и результат предыдущих пунктов.

Но современные западные исследователи приходят к выводу о принципиальном совпадении выводов св. Августина с наследием восточных отцов. Так, согласно Прайсу Чарльзу [196, Р.519], греческие отцы до Августина, говоря о внутритроичных отношениях, утверждали, что:

1. Святой Дух по природе тождествен Отцу и Сыну;
2. Его отношение к Отцу не есть сыновство;
3. Он исходит после Сына, будучи Третьим по порядку в Троице;
4. Он имеет Отца Своим началом и причиной.

Августин полностью соглашается с первыми двумя положениями, отвергает третье и развивает четвёртое. При этом по последним двум пунктам синтез Августина «не противоречит, но просто развивает ход мысли Востока» [196, Р.519]. Аналогично, уже цитировавшийся кардинал Авери Даллес [173, Р.36] считает, что латинская традиция находится в согласии с наследием Григория Богослова, который последовательно применял понятие «отношение» в троичном богословии.

По мнению других исследователей, на которых ссылается прот. И.Мейендорф [313], именно восточные авторы покончили с древней церковной традицией, увлечшись греческой философией. После них богословие перешло от личностного и живого Бога Нового Завета к абстрактным понятиям греческой философии. Ещё у Афанасия Великого не было проведено грани между Богом

Откровения и Богом «в себе». А порядок Отец – Сын – Дух был заменён принципом монархии Отца, т.е. диадами Отец – Сын и Отец – Дух.

Богословие каппадокийцев не было известно на Западе ещё долгое время после своего возникновения. Поэтому Августин развивает более ранний пласт христианской традиции: никейское, докаппадокийское богословие («простое, схематичное и библейское», по выражению И. Романидиса [199]). Августин далёк от абстрактных понятий аристотелевской философии, поэтому изъясняет церковную догматику с помощью природных и психологических аналогий, заимствованных им из Библии.

Сергий Булгаков придерживается мнения о схожести триадологии Августина с традицией греческих отцов. В своём труде «Утешитель» он приходит к заключению, что «в этом омоусийном (эссенциональном) имперсонализме бл. Августин не отличается, как мы видели, и от каппадокийцев, которые также не знают триипостасного, триединого субъекта» [234, С.57], и от Иоанна Дамаскина [234, С.62]. То же самое имперсоналистическое мышление о. Сергий усматривает и у такого учителя Церкви, как св. Иоанн Дамаскин.

Аналогично кардинал Каспер указывает, что «эссенциальная традиция» характерна не только для латинских авторов (Августин, Ансельм, Барт, Ранер), но и для восточных, прежде всего для св. Афанасия, а также для Иоанна Дамаскина и других греческих отцов. Святой Дух, по мнению кардинала, «исходит из единого Бога и лишь затем переходит к представлению трех ипостасей» [281, С.391]. В то же время известно немало примеров более «персоналистской» традиции на Западе. К последней он относит Илария Пиктавийского, Гильома из Сен-Тьерри, Рихарда Сен-Викторского, Александра Гальского (неопровержимый учитель, *doctor irrefragibilis*) и Бонавентуру. Все они стремятся сохранить монархию Отца, первичность исхождения Духа от Отца и ориентацию учения о Троице на историю спасения.

В целом так называемые «голуби» отмечают, что только в XX веке восточные полемисты смогли обнаружить некую связь между *Filioque* и

католической эkkлесиологией [276, С.224]. Они также указывают, что западные богословы, тот же Августин или Аквинат, не в меньшей степени признают монархию Отца в Троице. Действительно, общая тенденция раннего западного богословия – делать акцент на единстве Лиц, на общей Божественной природе, что лишь потенциально может привести к модализму или савеллианству, но так же, потенциально, греческая триадология может привести к тритеизму [256, С.31]. Т.е. те или иные акценты в богословии не могут быть запретительными лишь на том основании, что кому-то кажется, что в своей крайней форме это может привести к ереси.

Если так называемые «голуби» не усматривают никаких следствий из Filioque для ортопраксии, то В.Лосский и его последователи находят их в различных сферах религиозной жизни Запада. Так, ученик В.Лосского Иоанн Мейендорф последствия Filioque находит в повседневной жизни верующего. Так, рядовой западный христианин не понимает слишком абстрактных для него понятий Ипостаси и сущности. В результате Иисус – только человек, жертва умиловления, а Святой Дух – «источник радости и счастья» [311, С.185]. Верующий как бы не имеет опыта личной встречи с Богом. Отсюда берет начало западный христоцентризм – только в Распятом Иисусе человек может сблизиться с Богом.

Кроме того, вслед за В.Лосским результатом учения о Filioque считают подчинение Святого Духа Сыну и забвение Третьей Ипостаси, Её проявления «в мире, в церкви, в повседневной жизни каждого человека» [277], что становится причиной умаления Божественного начала Церкви и её обмирщения [276, С.223-224], возвращения «из христианства к мистике неоплатонизма» [252, С.140]. Как результат, тенденция Католической Церкви к потере свободы Духа и подчинения харизмы – институту, свободы – авторитету, профетизма – юрицизму, мистики – схоластике, соборности – авторитаризму. Данная тенденция именуется «христомонизмом» [282, С.39].

Что касается сотериологии, то В.Лосский находит, что Божественные энергии, Божественная благодать могут пониматься на Западе лишь в качестве тварных актов, что исключает учение об обожении. Поэтому Лосский не соглашается с мнением Болотова и Булгакова, будто учения «от Сына» и «через Сына» могут просто быть признаны западным и восточным теологуменами, не противоречащими друг другу. За этими двумя формулами стоят принципиально разные богословские системы. Западной формуле об ипостасном исхождении «от Сына» противостоит не восточная формула о природно-энергийном исхождении «через Сына», а восточная формула об ипостасном исхождении «от одного лишь Отца».

Отец Думитру Станилоаэ считает, что Сын есть Сын Отца – Источника Духа, и только в этом отношении «Дух может быть Духом Сына Отца, и в отношении к Отцу – Духом Отца Сына. В противном случае, Дух, Которого мы получаем от Сына, мог бы не только сообщать нам свойство по благодати сынов Отца, но также делать нас и отцами, и Сам Сын, если Дух исходит также и от Него, становился бы Отцом Духа» [350].

«На Западе, напротив, этот факт наличия вечных отношений Духа к Сыну не предполагал возможности послания Духа человеку с целью обожения и усыновления его Богу» [350] (см. также исследование И.Романидиса [199]). Этот ключевой вывод из системы В.Лосского мы постараемся детально проанализировать в оставшихся разделах главы.

### **3.2. Учение о нетварной благодати и обожении на Западе**

Итак, с точки зрения православных богословов, основным следствием Filioque в области сотериологии оказываются юридические воззрения на спасение человека. То есть отождествление природы и энергий в Боге делает невозможным

обожение<sup>98</sup> и, следовательно, спасение человека в смысле приобщения его к Божественной жизни. Таким образом, поскольку *Filioque* имеет итогом не просто нарушение некоего абстрактного равновесия между Ипостасями или между ипостасным и природным в Боге, а влечет за собой негативные последствия в понимании спасения, православные апологеты могут утверждать еретический характер *Filioque*.

Как правило, данные выводы основаны на анализе богословского наследия виднейшего католического богослова и философа Фомы Аквинского. По крайней мере, некоторые православные исследователи приходят к выводу, что католичество невозможно без томизма, а *Filioque* необходимо вытекает из томизма (или из платонизма<sup>99</sup>). Более того, отмечается, что томизм (эссенционализм, принцип Божественной простоты, рационализм) принципиально несовместим с паламизмом и учением о нетварных энергиях [249, С.45, 53-54].

Поэтому необходимо сделать ряд предварительных замечаний относительно роли и места творчества этого мыслителя в католическом вероучении.

---

<sup>98</sup> Помимо восхождения самого термина к языческой мистике, против идеи обожения указывается, как правило, что она не имеет «ни одного прямого и ясного доказательства в Писании и противоречит евангельскому образу Иисуса Христа» [241, §29].

<sup>99</sup> Относительно того, какая же философская система стала причиной возникновения *Filioque*, не существует однозначного вывода. А.Ф.Лосев называл такой философией платонизм и считал, что платонизм «ни в какой степени не соединим ... с христианством» и в лице Оригена, Иоанна Итала, а также Варлаама и Акиндина был трижды осуждён в православии [240, С.317]. Однако В.Лосский устанавливает взаимосвязи между богословием фессалоникийского архиепископа и философией Платона, в чем его поддерживает Н.Ю.Реутин, исследователь связи паламизма и учения Майстера Экхарта [332]. И.Мейендорф считает Варлаама, оппонента Паламы, номиналистом и видит «главную заботу свт. Григория в освобождении богословия от философских категорий Аристотеля как явно неадекватных правильному выражению тайны» [312, С.276-280]. Н.К.Гаврюшин подводит определённый итог: «Что бы ни говорилось об оппозиции Паламы к западной схоластике, он решительно противостоит платонизму и вписывается в традицию умеренного аристотелизма» [240, С.322].

### 3.2.1. Место томизма в католическом богословии

Историки средневековой философии отмечают, что «Фома, вероятнее всего, принадлежал к меньшинству средневековых философов. Он был, скорее, особенным, нежели типичным представителем схоластической мысли» [353, С.427-428]. Неудивительно, что томизм получил признание не сразу. Отдельные его положения были осуждены на соборах 1270 и 1277 гг. в Париже. А одним из самых суровых критиков Аквината был доминиканец Роберт Килвардби [317, С.353].

Лишь в конце XV в. появляются первые комментарии на «Сумму теологии», а полный комментарий на всё произведение был сделан только в начале XVI в. св. Каэтаном. Последующим поколениям томизм был знаком лишь в изложении иезуита Суареса или Иоанна св. Фомы.

Доминиканец Э.Николс отмечает, что «после Реформации томизм мало что значил в масштабах Европы за пределами доминиканского ордена» [317, С.384]. Аналогично исследователь томизма Н.Лобковиц приходит к выводу, что к XIX в. «не только секулярный мир, но и сама Церковь почти ничего не знала о Фоме» [295, С.110]. И лишь в XIX в. «томистская философия вышла из убежища, в котором она находилась до сего времени, и встретила лицом к лицу с современными течениями» [231, С.139].

Возможно, решающее, хотя во многом случайное, значение для возрождения томизма оказал основанный в XIX в. иезуитский кружок по изучению Фомы Аквинского. Кружок был разогнан руководством ордена, но среди его участников был будущий папа Лев XIII [285, С.11]. Именно благодаря его активности томизм стал занимать доминирующее положение в католических университетах.

В эпоху господства в католических университетах и семинариях модернизма для противодействия субъективизму и агностицизму Канта и идеализму Гегеля в 1879 г. Лев XIII выпускает энциклику «Aeterni patris» [4, DS 3135-3140]. Энциклика требовала изучения средневековой философии и особенно

томизма, повсеместного использования «Суммы теологии» в качестве учебного пособия.

Основные принципы томизма («24 тезиса») были определены философом Гарригу-Лагранжем, а затем Конгрегация образования (а не Конгрегация веры) рекомендовала их как «безопасные нормы руководства» [4, DS 3601-3624], в качестве средства против модернизма и либерализма, феноменализма, идеализма и эволюционизма, скептицизма и фиделизма. Среди принципов томизма, определивших выбор Курии в его пользу, можно выделить дуализм Бога и мира, гилеморфизм, объективизм, эмпиризм, умеренный реализм, интеллектуализм.

Следующий папа Пий X утвердил «24 тезиса» и в энциклике «*Pascendi Dominici Gregis*» распорядился, чтобы «схоластическая философия была положена в основу занятий священными науками» [8, §45], и указал, что для «преподавателей философии и святой теологии» отклонение от «метафизики» Аквината является риском (модернизма).

Бенедикт XV в энциклике «*Fausto appetente die*» [5, §45] и Пий XI [9, §11] в энциклике «*Studiorum ducem*» подтвердили, что учение Фомы принято Церковью как «своё собственное».

Но, несмотря на активное продвижение в образовательных заведениях, томизм так и не стал общепринятой доктриной. Более того, пристальное внимание к томизму и повсеместное его изучение очень скоро обнаружило ограниченность мысли св.Фомы. Многочисленные толкователи, в т.ч. Жильсон и Маритен, стремились актуализировать идеи томизма, но в итоге были обвинены в подмене аутентичных мыслей Аквината собственными теориями и в противоречии друг другу. А Н.Лобковиц [295, С.126-129] (см. также [317, С.387-388]) указывает в качестве причин быстрой потери томизмом своего влияния следующие обстоятельства:

- появление внимания к другим средневековым мыслителям;
- несоответствие томизма современным научным взглядам;
- статический характер мысли Фомы;

- новые тенденции в богословии (возврат к Писанию и новое открытие патристики).

Как указывает Г.Кюнг, уже «на II Ватиканском соборе (1962-1965) учение Фомы практически не играло никакой роли ... Томистской школы с тех пор также не существует» [292, С.189]. И даже доминиканские богословы характеризуют положение в католическом богословии XX в. как «распространенная нелюбовь к неосхоластике» [317, С.388].

Спустя столетие после энциклики «Aeterni patris» папа Иоанн Павел II в своей энциклике «Veritatis Splendor» прямо выразил, что «Учительство Церкви не имеет намерения навязывать никакую ограниченную теологическую систему, тем более философскую» [13, §29]. А в энциклике «Fides et ratio» указал, что не «следует полагать, что существует официальная философия церкви, так как вера – это не философия» [6, С.272].

Поэтому будет всё-таки некорректным отождествлять томизм со всем наследием Католической Церкви и тем более с её официальным учительством. Относительно места, которое занимает философия и богословие св. Фомы сегодня, следует отметить, что это весьма значительная, но отнюдь не единственная и далеко не господствующая теория в католицизме. На сегодняшний день различные подходы к богословствованию и духовной жизни существуют и развиваются в различных орденах. Томизм тесно связан с орденом иезуитов и доминиканцев. Францисканский орден развивает наследие своих великих учителей св. Бонавентуры и блаж. Иоанна Дунса Скотта, орден братьев – отшельников – Эгидия Римского. В XX веке возрождается интерес к богословию св.Августина (неоавгустинизм) в так называемых августиновских орденах. Возникли менее ортодоксальные направления (школы) в богословии: теология освобождения, нарративное богословие, герменевтическое богословие и т.д. Как признают современные исследователи томизма, в целом «в средневековье был

радикальный философский плюрализм»<sup>100</sup>, который продолжает существовать до сих пор [285, С.83; 317, С.384].

В дополнение можно привести наблюдения Гавриила (Бунге), перешедшего из католичества в православие: «Католическая Церковь - огромная организация ... внутри католичества имеются различные течения, которые могут конфликтовать друг с другом, даже взаимно исключать друг друга» [239].

И вот теперь, растождествив томизм и католическое богословие, перейдём непосредственно к вопросу о совместимости учения о Filioque с учением о нетварных энергиях и обожении.

### **3.2.2. Католическое богословие и учение о нетварных энергиях**

Как пишет И.Мейндорф [313], в начале XX века католические богословы подвергли паламизм жёсткой критике, утверждали, что «реальное различие между сущностью, ипостасью и энергией принадлежит только Паламе и не встречается в основной греческой святоотеческой традиции»; обвиняли В.Лосского и его последователей в попытке возродить паламизм, который был отвергнут и предан забвению на Западе и даже на Востоке.

Критика паламизма, по всей видимости, основана на стремлении сохранить абсолютную простоту Бога [332] перед лицом, надо признать, неудачных выражений Григория Паламы, разделяющих в Боге высшее и низшее божество. Другой возможной причиной критики паламизма является недоступность для Запада вплоть до Средних веков развитого учения об энергиях, что связано с отсутствием переводов на латынь многих трудов Аристотеля [175, Р.153-154].

---

<sup>100</sup> Можно отметить, например, что титула Учителя Церкви удостоен и св. Бонавентура, который развивал наследие св. Августина в направлении, отличном от Аквината, и по ряду богословских вопросов значительно расходился с Фомой. Учение Иоанна Дунса Скотта по ряду вопросов вступает в противоречие с Аквинатом, например, по вопросу о непорочном зачатии Пресвятой Девы Марии. Данное учение было догматизировано в 1854 г. (незадолго до энциклики *Aeterni patris*), несмотря на то что Ангельский доктор и многие святые и учителя Католической церкви его отвергали.

Возможно, именно поэтому такой автор, как Эригена, испытавший влияние и Августина, и восточных отцов, не имея развитого учения об энергиях, не смог удержаться от пантеизма.

Тем не менее, вопросы о единстве и множественности в Боге, о трансцендентности и имманентности Бога проходили красной нитью через всю средневековую философию в связи с вопросами о творении мира, об активности Бога в мире, о проблеме зла и т.д.

При рассмотрении вопроса о совместимости учения о Filioque и учения о нетварных энергиях прежде всего следует обратить внимание, что жёсткое противопоставление «либо Filioque, либо нетварные энергии» не совсем корректно. Учение о Filioque имеет своим предметом внутритроичные отношения между Сыном и Святым Духом. Учение о нетварных энергиях – активность Бога в мире. То есть в центре внимания этих двух доктрин находятся абсолютно различные вопросы, и, соответственно, взятые в чистом виде, они не могут противоречить друг другу. Различия между ними могут находиться на уровне следствий и/или на уровне предпосылок.

Целью нашего исследования не является анализ совместимости учения о нетварных энергиях и Filioque, паламизма и томизма и т.д. Далее мы постараемся показать лишь то, что и идея обожения, и некоторые аспекты учения о нетварных энергиях можно найти в трудах тех или иных католических мыслителей, исповедовавших Filioque. Тем не менее, необходимо сделать ряд оговорок, почему, на наш взгляд, учение о нетварных энергиях не противоречит утверждению Божественной простоты и единства.

Прежде всего сама идея Божественной простоты/единства присуща в том числе восточной традиции. Но на Востоке она не становится препятствием для учения о нетварных энергиях. Принцип единства необходим для отрицания материальности Бога, наличия в Нём каких-либо частиц, способных вести тело к изменению и разрушению.

Принцип Божественной простоты, исповедуемый в христианстве, в отличие от иудаизма или ислама, никогда не абсолютизировался, не препятствовал учению о троичности Ипостасей и не исключал учения о множестве форм или идей в Боге (см. ниже). Так же, как утверждение отсутствия движения в Боге не препятствует учению о происхождении Ипостасей.

Принцип Божественной простоты (и тождества Бога Своей сущности) никогда не означал бездейственности Бога, отсутствия Божественных энергий<sup>101</sup>. Как мы будем говорить ниже, утверждение, что в Боге нет ничего, кроме сущности, означает лишь то, что в Боге нет акциденций, а не то, что в Боге нет действий (актов или энергий). Например, известен знаменитый принцип «*origo trinitatis ad extra sunt indivisa*». Известно также, что Запад принимал и всегда разделял учение о Божественных энергиях во Христе (догмат VI Вселенского собора). Иными словами, термин «сущность» имеет множество смыслов, и в схоластике сущность зачастую противопоставляется акциденциям, а не энергиям, как в паламизме.

Как уже было сказано выше, в современном православном богословии нередко можно встретить утверждение, будто католическое вероучение не признает существование нетварных энергий, а благодать понимается католиками сугубо как тварная. Однако, в наше время проводится множество исследований творчества фессалоникийского святого, в том числе по вопросу о взаимоотношении его философии со взглядами западных средневековых мыслителей. Основным результатом этих исследований следует считать то, что паламизм (учение о нетварных энергиях) не совсем чужд Западу.

Владимир Лосский в своей докторской диссертации «Отрицательное богословие и познание Бога у Майстера Экхарта» первым обратился к исследованию богословия средневекового мистика, ученика Альберта Великого и

---

<sup>101</sup> Дж.Брауэр не соглашается с со «стандартной современной интерпретацией», согласно которой «учение о божественной простоте требует тождества Бога каждому из его внутренних свойств» [319, С.175] и которая неизбежно приводит к абсурдным выводам.

последователя Фомы Аквинского, доминиканца Майстера Экхарта с точки зрения паламизма. Русский богослов считает, что «различие между сущностью и энергией ... предусматривается и экхартовой теологией в её целом» (цит. по [333, С.5]).

Начиная с В.Лосского множество исследователей установили существенные параллели в идеях Григория Паламы и немецкого мистика, а также других средневековых богословов. Прежде чем рассмотреть их воззрения, проследим источники их учения.

Начнём с того, что проведём параллель между раввинистическим учением о Шехине и учением паламизма о нетварных энергиях. В рамках иудаизма так же подмечено, что Бог, будучи свят, является трансцендентным, недоступным и непостижимым для творения. В то же время, согласно Писаниям, Бог присутствует и непосредственно участвует в жизни и истории Своего народа. Таким образом, «Слава Божия (*doxa, kabod*) была понята как диалектическое единство: Слава означает не одну лишь Божественную трансцендентную инаковость, но и Его пребывание («Шехина») внутри творения» [290, т.1, С.66]. При этом Шехина суть Сам Бог, даже если говорится, что «Бог исполняет нечто посредством Своей "Шехины"» [376, С.112].

Георгий Пападимитриу [320] исследует богословие Григория Паламы и иудейского философа и богослова раввина Моисея бен Маймона (последний оказал значительное влияние на католическое богословие, в частности на Фому Аквинского). Он так же, как и Палама, критикует Платона и чаще апеллирует к Аристотелю<sup>102</sup>, ориентируясь во многом на арабских интерпретаторов Стагирита, прежде всего на Аль-Фараби. Помимо общих источников, отец Георгий находит общее у православного и иудейского мыслителей в апофатическом методе, а также в различии Божественной сущности и Божественных энергий (действий), через которые трансцендентный Бог становится познаваемым.

---

<sup>102</sup> М.Ю. Реутин относит Маймонида (а также Боэция) к неоплатоникам [332].

Собственно в католическом богословии, уже у Минуция Феликса, согласно А.Р.Фокину, сочетаются представления «о совершенной трансцендентности Бога и непостижимости Его природы с представлениями о Его деятельном присутствии в мире» [364, С.35]. А.Р.Фокин также обнаружил в трудах Марии Викторина следующую антиномию: Бог одновременно трансцендентен и имманентен, познаваем и непознаваем [366, С.91-94]. При этом «Бог открывается душе прямо и непосредственно» и человек может «прикоснуться» к Божественному, не переступая при этом грань между Творцом и тварью и оставаясь иносущным Ему [366, С.94].

Нетварные энергии в учении Григория Паламы очень напоминают формы (идеи) в теории познания Августина. Исследователи [175, Р.226; 289, С.52-53; 351, С.43-45] творчества гиппонского епископа указывают, что эти формы, образы или божественные идеи, по которым Бог создал индивидуумы, являются несотворенными, вечными и тождественными Богу и существующими в Божественном разуме. Человек не может своими собственными силами (по причине грехопадения или собственной конечности и невозможности уподобиться Божественной простоте [269, С.69]) познать Бога<sup>103</sup>.

Если у неоплатоников разум познает Божество естественным образом, поскольку является его частью, то у Августина – в силу сверхъестественных даров, с помощью Божественной благодати. Бог через освещение<sup>104</sup> (иллюминацию) усиливает естественные силы человека, наделяет душу Своими

---

<sup>103</sup> В западной схоластике под «познанием Бога» подразумевается не рациональное изучение Бога и Его свойств. Аналогично в Священном Писании (например, Быт. 4:1), не подразумевается проведение научных экспериментов (о библейском значении термина «знать» см. Е.Зайцева [265, С.212-214]). Под «познанием» в смысле блаженного видения имеется в виду именно мистическое общение с Богом, обожение. Более подробно о различии умопостигаемости и видения Бога в западном богословии см. В. Лосского [297].

<sup>104</sup> Относительно сложности понимания природы Божественного света см. анализ Ф.Коплстона [289, С.52-54] и Г.Г. Майорова [306, С.179, 187-190].

идеями [353, С.298; 379, С.126]. При этом иллюминация (просвещение) есть «наше причастие Слову, а именно, той жизни, которая есть свет человеков» [105, С.129]. «Соделавшись причастником нашей смертности, Он соделал нас причастниками своей Божественности» [105, С.129]. Само же познание Бога происходит через молчаливое созерцание Бога [351, С.57].

В отличие от античной философии, познание для Августина носит не рациональный, а мистический характер. Разум видит и познает Бога непосредственно. Непосредственное созерцание Бога означает, что оно происходит интуитивно и созерцательно, без понимания и без мысли. Познание истины дается свыше добрым людям и потому является во многом не теоретическим, а практическим действием (действием любви).

Несмотря на учение о множественности Божественных идей, Августин не выделяет сущности и энергии (слава) [175, Р.229] в паламитском смысле. Бог проявляется в мире и познаётся либо через творение, либо непосредственно в Своей сущности [175, Р.228].

И здесь следует отметить, что в западном понимании хоть и используется понятие «сущность», но как противопоставление не энергиям (в паламитском смысле), а – акциденциям. Соответственно, когда схоласты говорят о возможности познания Божественной сущности, то речь идёт о реальном приобщении к Божественной жизни, о возможности «видеть Его, как Он есть» (1Ин. 3.2, ср. Числ. 14.14, Ис. 52.8, Откр. 22.4), а не посредством естественных аналогий и образов; не «сквозь тусклое стекло», а «лицем к лицу» (1Кор. 13:12).

Тот же Августин пишет: «познать ... единую и нераздельную сущность всевысочайшей Троицы – значит узреть лицо Бога живого» [102, С.150]. Как пишет Р.Уильямс, у Августина и последующих схоластов видение Божественной сущности означает лишь познание «Бога не через посредство каких-либо тварных *представлений*, но непосредственно, хотя и несовершенно» [355, С.196]. Или, по выражению А.Сицински, Божественная сущность открывается человеческому

разуму как познаваемое свойство, через которое познаётся и Бог. Это не есть формальная причинность в обычном смысле [197, Р. 330].

В то же время, А.М.Шишков считает метафизику света Августина «не вполне систематизированной»: епископ гиппонский представляет Божественный Свет «в одних случаях как просвещающую человека истину теоретических наук, в других – как условие, делающее эту рациональную истину "зримой" для человека (учение об озарении)» [379, С. 78]. В значительной степени им отождествляется Божественный Свет и умопостигаемый свет разума. Аналогично Иоанн Скот Эриугена, для которого в целом характерна тенденция к пантеизму, смешивает, по заключению А.М.Шишкова, тварный и нетварный Свет [379, С.84].

По мнению А.М.Шишкова, указанный недостаток преодолевается в более систематизированной теории иллюминации Ансельма Кентерберийского. Для этого схоласта Бог одновременно познаваем и непознаваем. Так, с одной стороны, «отстранён Ты от взора моего, когда я так предстою перед взором Твоим! Ты весь целиком вездесущ, а я не вижу Тебя. В Тебе двигаюсь, и в Тебе существую, и к Тебе не могу подступить. Внутри меня Ты и вокруг меня, а я не чувствую Тебя» [107, С.138]; «сокрыт Ты, Господи, от души моей в свете и блаженстве Твоём» [107, С.139]. С другой стороны, Бог открывается в свете Своей благодати [107, С.138].

А Пётр Ломбардский отмечает антиномию единства и множественности в Боге: «хотя Бог есть единая и простая сущность, которая не состоит из некоего разнообразия частей или акциденций, Апостол, однако, говорит во множественном числе ... Но важно показать, что все это соотносится с единством Божества (deitas)» [109, С.485].

Вернёмся теперь к упоминавшемуся выше Майстеру Экхарту [145], близость творчества которого к паламизму уже изучена достаточно.

Так, И.О.Гучинская [248] отмечает, что западный мыслитель, опираясь на восточных отцов и мистиков, различал Бога и Божество как существование и сущность. Сам Бог безмолвствует, скрывается от твари, но и пребывает в мире.

Его Божество нисходит к твари, взаимодействуя с ним через Божественные энергии.

М.Ю.Реутин [332; 333, С.73-82] выделяет параллели в богословии Майстера Экхарта и Григория Паламы по принципиальным вопросам, в том числе:

- различие Бога (Бытие, Действующее) и Божества (Разумное, Единое, Недействующее);
- характер присутствия Бога в мире;
- воззрения на Божественную благодать, «свет», действия Божества *ad extra*;
- философия символа (анalogии) для описания соотношения между благодатью и природой;
- возможность Божественного видения посредством благодати, преображающей человеческие способности.

Это позволяет сделать заключение о значительной схожести двух теологических систем. То есть Экхарт «развивает в понятиях латинского церковного сознания учение, чрезвычайно близкое ... православному учению об энергиях» [332]. Причину множества параллелей М.Ю.Реутин усматривает в том, что немецкий мистик в значительной мере опирается на восточных отцов<sup>105</sup>. Неудивительно, что и Экхарт, и Палама находятся в целом в рамках неоплатонических традиций христианской мысли.

Немецкий мистик так же, как и фессалоникийский епископ, описывает Бога с помощью диалектических, антиномических категорий, как например, «несообщаемая Сущность сообщает Себя». Эти категории представляют, что в

---

<sup>105</sup> Экхарт явно цитирует Оригена, Афанасия, Иоанна Златоуста, Григория Богослова, Максима и Псевдо-Дионисия, но, по всей видимости, по латинским переводам. Например, наиболее значимый для него автор Дионисий Ареопагит цитируется по переводам Иоанна Скота Эригены и по комментариям Фомы Аквинского [284, С.129]. Также проявляется влияние Иринея, Климента Александрийского, Григория Нисского, Кирилла Александрийского, Макария Египетского [284, С.128].

Боге остаётся некая несообщимая тайна и что сообщаемая благодать есть всецело Бог. Сходные категории: одновременные познаваемость и непознаваемость, причастность и непричастность дольнему миру.

Также с паламизмом Майстер Экхарт сближается в своём противопоставлении Творца и творения, когда утверждает, что к Богу неприменимы понятия бытия и сущности. В Боге они присутствуют как «чистое бытие» и «чистая сущность» (сверхбытие и сверхсущность – у Паламы). Если же понятия «бытие» и «сущность» приложить к Богу, тогда их невозможно использовать по отношению к твари.

Аналогично, О.Романидис устанавливает значительную схожесть мыслей Григория Паламы и представителя поздней схоластики на Западе Уильяма Оккамского. Оба в своём стремлении избавить Бога от любых ограничений и детерминизма отказываются отождествлять универсалии и Божественную сущность. Оба согласны, что существуют лишь тварные индивидуальности и что не существует неких нетварных идей или образов творения. В своём волюнтаризме и номинализме Оккам близок Паламе. Но если Оккам отождествляет сущность и волю в Боге, то Палама настаивает «на том, что нетварные энергии, характеризующие Божественную волю, отличны от сущности» [257, С.152-153].

И.Мейендорф ссылается на исследователей, установивших параллели между учениями Паламы и Дунса Скотта [312, С.273]. Наконец, как отмечает А.М.Шишков, идеи различения в Боге непостижимого и проявлений (но не в онтологии, а в богословии) нашли отражение у Генриха Сузо [380, С.473], у Иоганна Таулера [380, С.467] и Яна ван Рюйсбрука [380, С.525], а также у Гильберта Порретанского [26, т.1, 1312].

Теперь же обратимся к двум, виднейшим представителям католического, доминиканского и францисканского, богословия.

Бонавентура в духе только что рассмотренной католической традиции утверждает, с одной стороны, познание Непознаваемого (*comprehendere*

incomprehensibilem) [112, С.142], с другой стороны, непознаваемость Бога, «Который превосходит все границы природы» [44, pars 5]. Францисканский генерал использует формулу: Бесконечный Бог познается весь, но не целиком (totus, sed non totaliter), потому что «разум не может заключить Его полностью» [46, Lib. I, d.3, a.1, concl., ad.3]. Эта формула разделяется также доминиканцем Аквинатом: «мы говорим, что Он созерцается "в целом", а не "целокупно"» [169, часть 1, вопрос 12, раздел 7].

Невозможность конечному человеку познать и приобщиться Богу определяет то, что Сам Бог снисходит не «по Своей несообщаемой сущности, но через истечение, из него происходящее» [44, pars 5], которое и называется «инфлюэнцией»<sup>106</sup>.

Бонавентура выстраивает иерархию света [379, С.88-89]. Бог есть высший свет и одновременно высший мрак (когда человек «созерцает этот высший свет, то ему кажется, что он ничего не видит» [112, С.129]). По Бонавентуре, наивысший способ созерцания Бога происходит «через свет, который превосходит нашу душу и является светом вечной Мудрости» [112, С.123], «через отражение божественного света, отсвечивающего в нашей душе, и в самом свете» [112, С.153]. Этот вечный свет даёт познающему непогрешимость и точное знание. Он «вывел нас "из тьмы в чудный Свой свет", ведь благодаря этому свету, данному извне для зрения нашей душе, в которой отсвечивает божественное, мы располагаем возможностью войти в нее» [112, С.129].

У Бонавентуры и его последователей по францисканскому ордену (Роджера Бэкона, Роберта Гроссетеста, Матфея из Акваспарты и многих других) идеи

---

<sup>106</sup> Н.К.Гаврюшин указывает, что «эта "инфлюэнция", лишь терминологически отличающаяся от «нетварной энергии», "проистекает от Бога непосредственно: "immediate donatur a Deo"» и «"инфлюэнции" Бонавентуры ("influentia" в тексте равнозначна выражению "lumen gloriae", сияние славы) играют, по сути, ту же роль, что и "энергии" Паламы столетие спустя» [240, С.332].

иллюминизма находят дальнейшее развитие и уточнение в теории познания, физической теории света и т.д. (см. подробнее [379-380]).

Апофатика и различие единственного и множественного, непознаваемого и познаваемого в Боге стали частью и доминиканской<sup>107</sup> традиции (Альберта Великого, Фомы Аквинского<sup>108</sup> и Майстера Экхарта). Так, у Ангельского Доктора мы можем найти антиномии единства и множественности в Боге, Его неприступности и познаваемости. Конечно, для Аквината и Паламы характерны различные акценты и категориальный аппарат, тем не менее можно отметить и некоторые сходства.

В своих «Сумма теологии» [169] и «Сумма против язычников» [167] Аквинат пытается синтезировать учение о Божественной простоте Августина-Плотина и учение об энергиях Аристотеля [175, P.242-243].

---

<sup>107</sup> Хотя в гносеологии доминиканской традиции теория иллюминации занимает гораздо меньшее место. «Для Дунса Скота, как и для Фомы, божественное участие в познании выражается в том, что Бог сотворил и поддерживает человеческий интеллект» [379, С.93].

<sup>108</sup> Несмотря на очень распространенную точку зрения, что Аквинат уделяет особое внимание рацию (интеллекту) и рассматривает познание как высшую форму деятельности и способ познания Бога, необходимо заметить, что значительное внимание у него уделяется мистическому познанию и аскетическим усилиям [244, С.114-116, 137]. «Биографы Фомы пишут о том, что для решения сложных вопросов он нередко прибегал к бдениям и постам» [287, С.12]. А.Уильямс отмечает, что избежать таких ошибок, как наклеивание ярлыка рационализма на Фому Аквинского можно, если более внимательно читать сами его тексты, не искажённые интерпретациями [206, P.55].

В иерархии мистического опыта для ангельского доктора «единство духовного творения с Богом в акте любви было последующим и зависящим от его первичного и сущностного единства с Богом через акт интеллектуальной интуиции» [285, С.50]. Таким образом, даже интеллектуальная деятельность опосредована некоей интуицией, Божественной благодатью или иллюминацией, и является не конечной целью, хотя и важна для более высоких форм блаженного видения. О существовании Бога можно знать посредством естественного разума, но видение Бога прямо и непосредственно достижимо лишь посредством благодати.

Как философ Аквинат пытается сохранить в Боге абсолютную простоту<sup>109</sup>. Так, Бог абсолютно един и прост [169, часть 1, вопрос 3, раздел 7]; в Нём нет акциденций [169, часть 1, вопрос 3, раздел 6], только лишь сущность [169, часть 1, вопрос 3, раздел 3], которая совпадает с Его существованием [169, часть 1, вопрос 3, раздел 4]; при этом Он есть чистый акт [169, часть 1, вопрос 3, раздел 3]. Даже Ипостаси Троицы суть отношения [169, часть 1, вопрос 29, раздел 4], которые тождественны сущности [169, часть 1, вопрос 28, раздел 2].

Как богослов Фома признает, что, несмотря на Божественное единство и простоту, Ему принадлежит «многообразие идей» и «разнообразие вещей, истекающих от Бога» [169, часть 1, вопрос 13, раздел 4] и множество соответствующих им имён, выражающих Божественную природу [169, часть 1, вопрос 13, раздел 2]. В этих суждениях можно видеть сходство с движением имяславия, в значительной мере опирающимся на учение Григория Паламы о нетварных энергиях [309, С.40-41].

Другую параллель между Паламой и Аквинатом мы можем наблюдать между нетварными энергиями в учении первого и Божественными идеями (формами) в учении второго. Последние множественны, при этом они вечны, неизменны и пребывают в Боге (в Божественном уме) [169, часть 1, вопрос 15, раздел 2]. Согласно толкованию М.Суини, Божественные идеи у Фомы есть то, что человек может познать в Боге, или то, через что познаётся Бог [351, С.205].

А.Конев усматривает сходство между учением об аналогиях Аквината и учением о нетварных энергиях Паламы: «в богословии Фомы учение об аналогии играет ту же умеряющую и корректирующую роль, какую у Паламы играет различение сущности и энергий» [287, С.41].

Ещё одна параллель прослеживается в учении Фомы о действиях. Так, согласно Аквинату, в Боге существует одна сила, которая есть Его сущность и

---

<sup>109</sup> В целом для схоластического богословия характерно начинать изложение учения о Боге с подчеркивания Его единства (часть «De Deo Uno») и затем переходить к учению о Троичности (часть «De Deo Trino»).

которая есть источник всех Его действий; именно через эти действия человек познаёт Бога [167, книга 1, глава 31]. Эти действия присущи Божественной природе, «не какому-либо отдельному Лицу, но – целокупно всей Троице» [169, часть 1, вопрос 45, раздел 6].

Таким образом, для Аквината вопрос об единстве и множественности в Боге оказывается тесно связанным с Его познаваемостью и одновременно непознаваемостью. Божественная субстанция бесконечна, а потому «мы не можем постичь Бога, познав, что он есть» [167, книга 1, глава 14]. Она превышает всякое познание, то есть непостижима [169, часть 1, вопрос 12, раздел 1], «безгранична и сверхсущественна» и непознаваема через что-либо сотворённое [169, часть 1, вопрос 12, раздел 2]. В связи с бесконечностью Бога и Его непостижимостью тварью [169, часть 1, вопрос 12, раздел 7] Аквинат соглашается с восточными отцами в том, что невозможно познать Бога во «всеобъемлющем видении», как «видение Отцом Сына» [169, часть 1, вопрос 12, раздел 1], в смысле адекватного «представления» и «постижения» [169, часть 1, вопрос 5, раздел 3].

При этом Фома считает ошибочным мнение о невозможности вообще созерцать Бога (Его сущность) [169, часть 1, вопрос 12, раздел 1]. Боговидение возможно, по крайней мере, блаженным [169, часть 1, вопрос 12, раздел 1] в будущем веке [169, часть 1, вопрос 12, раздел 11]. Видение Бога есть видение непосредственное (1Кор 13:12); оно возможно благодаря сговорённости человека по образу Божьему и «посредством славы и благодати», «света славы» (Пс. 35:10) [169, часть 1, вопрос 12, раздел 2], благодаря соединению Бога Своею благодатью с человеком [169, часть 1, вопрос 12, раздел 3]. Человеческий ум просвещается (Откр. 21:23), получает обожение, «сверхприродное предрасположение» [169, часть 1, вопрос 12, раздел 5]. То есть человек познаёт Бога только с помощью и посредством Самого Бога [169, часть 1, вопрос 12, раздел 2], через причастие к познанию Богом Самого Себя [169, часть 1, вопрос 12, раздел 9]. При этом познание Бога возможно лишь через «путь отрицания» – некоторое знание «получаем, познавая, что он не есть» [167, книга 1, глава 14].

Также, как показано И.Полемисом, на творения Аквината ссылались не только противники паламизма, но и его сторонники, прежде всего Феофан Никейский. Лишь в отдельных деталях можно усмотреть отклонение Феофана от паламизма в результате следования за томизмом. К таковым можно отнести различие в характере богопознания в этом мире и в будущем [108, том II, С.575], утверждение возможности неполноценного богопознания грешниками [108, том II, С.576], отождествление сущности Бога и Его разума [108, том II, С.578]. При этом в целом следование Аквинату не означало для Феофана Никейского отказ от паламитского различия сущности и энергий в Боге [108, том II, С.573].

Наконец, покажем, что наличие в Боге непознаваемой составляющей и познаваемого света признаётся не только величайшими богословами Католической Церкви, но и на уровне её официального учения.

С одной стороны, была осуждена<sup>110</sup> точка зрения, схожая с идеями Варлаама, о полной непознаваемости Бога. Так, папа Бенедикт XII в 1336 г. подтвердил, что после Креста возможно созерцать Божественную сущность «интуитивным видением и даже лицом к лицу, без посредства какой бы то ни было твари, которая была бы предметом видения. Божественная сущность предстает им скорее обнаженной, ясно и открыто, и в этом видении они сей сущностью наслаждаются ... после того, как подобное интуитивное видение лицом к лицу и подобное наслаждение начались или начнутся, это интуитивное видение лицом к лицу и это же самое наслаждение продолжались и будут продолжаться непрерывно и бесконечно до самого Страшного Суда, а с тех пор уже навсегда» [22, С.499].

В 1351 г. Климент VI в Послании каталикосу армян упоминает возможность через очищение ещё до Страшного Суда «истинного и вечного блаженства, состоящего в том, чтобы созерцать Бога лицом к лицу и любить Его» [22, С.499].

---

<sup>110</sup> По всей видимости, первое официальное осуждение тезисов о полной познаваемости Бога естественными силами человека и о Его полной непознаваемости было дано в 1241 году корпорацией парижских епископов.

Флорентийский собор в декрете для греков «*Laetentur Coeli*» подтверждает учение о возможности святым видеть «Самого Бога Троидного, Таким, как Он есть» [22, С.500]. Декрет Священной канцелярии «*Post Obitum*» 1887 г. осуждает точку зрения Росмини, что «Бог не может, даже через свет славы, полностью отдать Себя конечным существам» и что человек может созерцать лишь некую доступную часть Бога и лишь ограниченным разумом [22, С.503].

Энциклика «*Humani Generis*» папы Пия XII от 1950 г. подтверждает возможность блаженного видения [22, С.366]. II Ватиканский собор в Догматической конституции «*Dei Verbum*» также утверждает, что «люди через Христа, воплотившееся Слово, имеют во Святом Духе доступ к Отцу и становятся причастниками Божественного естества (ср. Еф 2,18; 2Пет 1,4)» [22, С.73].

Также возможность созерцания Бога «как Он есть» была подтверждена Павлом VI в *Credo* 1968 г. и Конгрегацией вероучения в 1979 г. [188, Р.1166]. Так, в Письме Священной канцелярии говорится о сохранении после смерти человеческого духовного начала, души, сознания и воли, человеческого «я» [22, С.505]; о возможности очищения, созерцания Бога. «Образ веры заменит образ света в его полноте: мы будем со Христом и "узрим Бога" (ср. Ин. 3,2)» [22, С.506]. А исповедание веры папы Павла VI содержит следующие пункты:

«... оба эти имени, Сущий и Любовь, неизреченно выражают ту же Божественную реальность Того, Который пожелал открыться нам и Который, обитая «в неприступном свете» [1 Тим 6, 16], Сам выше любого имени, любой вещи и любого тварного разума. Только Бог может дать нам верное и полное знание об этом, открывая Себя как Отца, Сына и Святого Духа, в вечной жизни Которого Его милосердием Мы призваны соучаствовать здесь, в сумраке веры, и по ту сторону смерти, в вечном Свете. Совместные узы, вечно соединяющие Три Лица Троицы, каждое из Которых есть Одно и То же Божественное существо, являются блаженной внутренней жизнью трижды Святого Бога, бесконечно выше того, что мы можем постигнуть по-человечески. Возблагодарим Божественную благодать за то, что весьма многие верующие вместе с Нами могут

свидетельствовать перед людьми о Единстве Бога, хотя и не постигают Тайну Пресвятой Троицы.

Итак, Мы веруем в Отца, вечно рождающего Сына, в Сына, Слово Божие, вечно рожденного, в Святого Духа, Лицо несотворенное, исходящего от Отца и Сына как Их вечная Любовь. Итак, в Трех Божественных Лицах, "совечных и соравных" (*coaeternae sibi et coaequales*), преизобилуют и завершаются в высшем превосходстве и славе, свойственным несотворенному существу, жизнь и блаженство Бога, совершенно Единого, и всегда "следует почитать "Единство в Троице и Троицу в Единстве" ...

Он жил среди нас, полный благодати и истины. Он провозгласил и установил Царство Божие и дал нам в Себе узнать Отца. Он оставил нам Новый Завет любить друг друга так, как Он возлюбил нас. Он научил нас Евангельским блаженствам: нищете духа, кротости, терпению к страданиям, жажде справедливости, милосердию, чистоте сердца, воле к миру, умению переносить гонения за правду. Он страдал при Понтии Пилате, Агнец Божий, взявший на Себя грехи мира, ради нас Он умер на Кресте, спасая нас Своей Искупительной Кровию. Был погребен и силой Своей воскрес на третий день, возвысив нас Своим Воскресением до восприятия жизни Божественной – жизни благодати. Он вознесся на небо и снова грядет, но на этот раз во славе, чтобы судить живых и мертвых, каждого по делам его: те, кто ответил на любовь и сострадание Божие, пойдут к жизни вечной, те, кто отвергал их до самого конца, – в огонь неугасимый.

И Царству Его не будет конца.

Веруем в Святого Духа, Господа Животворящего, поклоняемого и славимого вместе с Отцом и Сыном. Он вещал нам через Пророков и послан был Христом после Его Воскресения и Вознесения одесную Отца; Он просвещает, вдохновляет, защищает и направляет Церковь; Он очищает ее членов, если они не отворачиваются от ее благодати. Воздействие Его, проникающее в самую глубь

души, делает человека способным ответить на призыв Иисуса: «Будьте совершенны, как совершен Отец ваш Небесный» [Мф 5, 48].

Веруем в Церковь, единую, католическую (вселенскую), святую и апостольскую, сооруженную на камне, который есть Петр. Она есть «мистическое Тело Христово», одновременно «общность» видимая, «иерархически организованная», и «общность духовная; Церковь земная»; она – Народ Божий, странствующий в этом мире, и «Церковь, обогащенная небесными благами»; она – зародыш и начало Царствия Божия, через нее на протяжении всей человеческой истории осуществляются Деяния и Страсти Искупления, и она стремится к своему полному завершению во славе за пределами времен и во славе. В течение времен Господь Иисус образует Свою Церковь через Таинства, исходящие от Его полноты. Благодаря им Церковь делает своих членов участниками Тайны Смерти и Воскресения Христа, в благодати Святого Духа, Который дает ей жизнь. Поэтому она – святая, хотя и включает в свое лоно грешников, поскольку у нее нет другой жизни, кроме благодати: живя ее жизнью, ее члены освящаются; отстраняясь от нее, они впадают в грехи и бесчинства, препятствующие сиянию ее святости. Вот почему она страдает и совершает покаяние за эти грехи, от которых обладает властью исцелять своих детей Кровию Христа и даром Духа Святого ...

Веруем, что множество душ, собравшихся вокруг Иисуса и Марии в раю, образуют Небесную Церковь, откуда они созерцают Бога как Он есть [1 Ин 3, 2], в вечном блаженстве, в разной степени соединенные со светлыми ангелами...» [22, С.34-40].

С другой стороны, на (Вселенском) Вьенском соборе 1312 г. было осуждено мнение, что душа человека «не нуждается в свете славы (!), который возвышает ее для лицезрения Бога» [22, С.498]. В 1861 г. Священная канцелярия осуждает учение онтологистов и отрицает возможность «непосредственного знания Бога, по крайней мере, обычного, присущего человеческому разуму» [22, С.53]. А папа Пий IX указал на то, что относительно вопросов «сверхъестественного

предназначения человека, его сверхъестественных отношений с Богом», которые «превосходят природу», «существуют границы ... за пределы которых разум никогда не мог и не может преступать» [22, С.55]. Также в упоминавшемся выше Декрете Священной канцелярии «Post Obitum» отрицается возможность непосредственного видения Бога [22, С.64].

Папа Пий XII в энциклике «*Mystici Corporis*» более развернуто определяет «принцип, который необходим для всех и должен оставаться непоколебимым, если мы не хотим блуждать вдали от подлинного и точного Учения Церкви: следует отвергнуть всякий образ мистического единения, которым верующие, каким бы то ни было способом, выходили бы за рамки тварного и присваивали себе Божественное, даже если только один из атрибутов предвечного Бога приписывался бы им как нечто им присущее. Кроме того, да держатся твердо и другого бесспорного принципа: в этой области все, что имеет отношение к Богу, рассматриваемому как высшая действующая причина, должно считаться общим для Лиц Святой Троицы. Важно заметить и то, что речь идет здесь о тайне сокровенной, которая в этом земном изгнании, скрытая неким покровом, никогда не может быть постигнута полностью и выражена человеческим языком» [22, С.365-366]. Лишь будучи «укрепленными Божественным светом», будет дано «невыразимым образом глазами нашего духа созерцать» Троицу [22, С.366].

Такая апофатическая традиция на Западе утверждала, что Бог невидим (*invisibilis*), непостижим (*incomprehensibilis*) и невыразим (*ineffabilis*). Кардинал В.Каспер [281, С.170] настаивает, что все выдающиеся католические мыслители (Августин, Ансельм, Бонавентура, Фома, Дунс Скот) утверждали в качестве высшей формы познания Бога Его непознаваемость и что эта «*docta ignorantia*» получила закрепление в постановлениях IV Латеранского и I Ватиканского соборов.

Например, IV Латеранский собор учит, что «невозможно больше отметить сходство между Творцом и тварью, чтобы различие между ними не стало еще более явным» [22, С.128]. Догматическая конституция «*Dei Filius*», признавая

возможность естественного разума познавать отдельные религиозные истины, настаивает, что человек «никогда не будет способен проникать их (Божественные тайны), подобно истинам, являющимся собственно его [познания] предметом. Ибо Тайны Божии по природе своей настолько превосходят сотворенный разум, что, даже будучи сообщены через Откровение и приняты в вере, они остаются еще под покровом веры и как бы окружены некоторым мраком» [22, С.60].

Таким образом, мы можем утверждать, что проблематика и элементы теории нетварного света присутствуют во многих традициях и временных срезах католического богословия. То есть паламитская антиномия познаваемости и непознаваемости Бога не является сугубо восточной, а присуща также и католической мистике. По крайней мере, можно утверждать, что учение об иллюминации, очень напоминающее учение о нетварных энергиях фессалоникийского епископа, присуще самым различным западным традициям.

Можно отметить, что учение о нетварных энергиях тесно связано с учением об обожении. В случае неразличения в Боге сущности и энергии идея обожения неизбежно приводит к пантеизму. В связи с этим интересно отметить следующие обстоятельства. Для средневекового Запада характерно разделение на схоластическое и мистическое богословие. И доктрины о нетварных энергиях и об обожении присутствуют по большей части именно в мистических направлениях латинской теологии<sup>111</sup>. В то время как схоласты развивают триадологию в направлении учения об абсолютном божественном единстве<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> Следует отметить, что такое разделение между схоластикой и мистикой присутствует и на Востоке. Относительно философского основания паламизма Е.В.Зайцев [265, С.218-224] (заимствуя материал у Р.Уильямса [355, С.181-192]) отмечает, что каппадокийские и последующие отцы восприняли аристотелевское учение об усии как о второй сущности. В то же время мистическая традиция во многом опиралась на платоновскую традицию, трактовавшую усию как непричастную «сверхсущность» Бога.

<sup>112</sup> Аналогично О.Клеман отмечает с оговорками интенцию западных мистиков по направлению к учению о нетварных энергиях: «великие созерцатели конца Средневековья,

Поэтому с распространенным тезисом, будто Запад оказывается чуждым учению о нетварных энергиях, можно согласиться лишь отчасти. Он может быть в какой-то мере справедливым в отношении некоторых представителей рационалистической схоластики. Но католические богословы-мистики оказываются не чуждыми многим элементам учения о Божественных энергиях.

### **3.2.3. Католическое богословие и учение об обожении**

В разделе 2.1 мы попытались доказать, что христианские авторы, как правило, совмещают все возможные сотериологические теории. В том числе католические богословы используют в своих построениях не только объективные теории искупления, но и мистические теории (учение об обожении). Рассмотрим это утверждение подробнее.

Уже Тертуллиан использует термины «deificari», «deificatio», «deificus» в христианском смысле. В полемике с язычниками он отвергает мнение о полной недоступности Божества для человека. Тертуллиан считает возможным становление людей богами и сынами Божьими (Пс. 81:6) по благодати и «причастие человека к божественности» [161, С.180].

Также в III в. св. Ипполит Римский, как утверждают патрологи [343, С.669], понимает спасение как обожение, мистическое единение и проникновение в человеческую природу духовной жизненной силы. Ипполит часто говорит о возможности человека стать богом. Например, Бог делает человека богом [75, Р.273], необходимо желание человека [75, Р.273], требуется человеку стать богом [75, Р.277].

---

разумеется, предчувствовали реальность – в которой сами непосредственно участвовали – нетварной благодати, видения Бога как экзистенциального общения, но они не смогли обосновать ее ни богословски, ни экклесиологически» [355, С.40]. Согласно ему, В.Лосский планировал доказать, что интуиция католических святых была «искажена и упразднена» учением о Filioque.

В IV веке св. Иларий учил о «восприятии всего человечества» Христом и прославлении в Нем «Тела всего человечества» [73, col.66]. Вслед за александрийцами обожение тесно связывается с Воплощением, благодаря которому обновляется вся Вселенная и всё человечество становится Его домом и одной плотью [73, col.66]. «Через Него, потому что Бог вошёл в человека, человек наоборот становится богом» [72, col.950]

С точки зрения А.Р. Фокина, обожение у Мариа Викторина излишне спиритуалистично [366, С.170]. Оно затрагивает тело, душу и дух и есть конечная цель человеческой жизни и цель спасения. В нём человек созерцает «Божественный свет и Самого Бога» [366, С.169]. Это состояние единения с Богом (созерцание) есть любовь к Нему и высшее блаженство. Открывается оно через Святого Духа, через Него и в Нём осуществляется познание Христа. Святой Дух обновляет природу человека, сообщая «сверхприродные свойства» и делая его «носителем Духа». Через просвещение Духом человек получает духовные чувства, в нем рождается «родственность понимания» и внутреннее просвещение ума, которые соединяют человека со Христом и через Него – с Отцом [366, С.161-162].

Исследователь творчества св. Амвросия И.И.Адамов [209, С.530-533] отмечает, что для медиоланского епископа конечным благом<sup>113</sup> является Сам Бог, а целью человека – единение с Ним и познание Его, прилепление к Божественному Слову и участие в Божественной природе. Именно в Воплощении происходит преодоление недоступности Божества для человека после грехопадения: Христос делает «доступной нам Божественность, Которая выше нас» [209, С.324].

Также Иероним учил, что блаженство праведников состоит в «созерцании Бога лицом к лицу ... когда они, став совершенными и во всем подобными Богу,

---

<sup>113</sup> Относительно понятия «блага» в западном богословии см. [363].

достигнут *меры полного возраста Христова* (Еф. 4:13), так что Христос будет в них пребывать уже не отчасти, а целиком» [68, col.502].

В своём монументальном произведении «О граде Божием» Августин соглашается с Плотинем, что целью человеческой жизни является уподобление Богу [104, т.3, С.395], и с Порфирием, что подражание Богу даёт обожение («обоготворяет») [104, т.4, С.363]. Так же, как и ангелы, люди делаются блаженными от «умного света ... который для них есть Бог и ... через общение с которым являются совершенными и блаженными» [104, т.3, С.406-407]. Выше мы говорили о теории иллюминации, восходящей ещё к Августину. Действительно, иппонский епископ активно использует мистику света. Именно Божественный свет, который просвещает и позволяет созерцать Бога [102, С.19-21, 50-51, 139-140]. Этот свет очищает и позволяет видеть Бога «лицом к лицу» [102, С.140-141, 149], созерцать Божество [102, С.143], познать Бога и узреть Его лицо [102, С.150].

М.Руоканен отмечает, что саму нетварную благодать Августин понимал именно как «личное присутствие триединого Бога в человеке посредством Святого Духа» [357, С.100]. Августин Аврелий связывал обожение<sup>114</sup> с обитанием Святого Духа как любви Бога в человеческом сердце, а также – с Воплощением Сына. Состояние обожения как «участие в Божественности» признается гиппонским епископом конечной целью жизни христианина [265, С.121] и является в его сотериологии «сердцевинной искупления» [200, Р.332].

Д.Ферберн в своей диссертации пытается доказать, что у Иоанна Кассиана, западного подвижника, воспитанного в восточной монашеской среде, спасение

---

<sup>114</sup> Несмотря на присутствие идеи обожения в творениях Августина, исследователи находят её вторичной на фоне идеи освобождения от власти греха и дьявола [265, С.122]. Кроме того, отмечается, что идея обожения чаще выражается не в онтологических категориях, а в этических и с помощью понятия «усыновление», а становление человека богом по благодати допускается лишь в будущей жизни. Некоторые исследователи говорят о влиянии платонизма на учение о теозисе Августина [200, С.330], другие отмечают отличия [185, С.124].

понимается как непрестанное созерцание Бога [359, С.153, 176]. Действительно, Святой Дух в богословии Кассиана представляет собой и общение Отца и Сына, и Их дар, дар любви и единства верующих [79, col.828], а благодать понимается как дарование самой Божественности [80, col.44С].

Учение об обожении человека сформулировано у Боэция, который, по мнению И.Р.Рагулина и В.В.Самсонова [326], в данном аспекте находится под влиянием каппадокийских авторов, прежде всего Григория Нисского. Человеческая природа была изменена и спасена воспринявшей её высшей, Божественной природой. Обожение человека происходит посредством соединения человеческого естества с Божественным естеством во Христе. Свою мысль Боэций выражает следующими словами: «обретение блаженства делает людей блаженными, блаженство же есть сама божественность» [113, С.240], и, «хотя Бог един по природе, ничто не препятствует многим приобщиться к Нему» [113, С.241].

Позднее понятие «обожение» в форме учения о блаженном видении присутствовало у многих средневековых схоластов. Так, представители сен-викторской традиции считают высшей формой знания блаженное видение Бога. Так Гуго Сен-Викторский пишет: «пятый способ познания Бога есть высший род созерцания, который называется радостью блаженнейшего видения. Блаженнейшее видение есть то, коим очень немногие счастливыцы наслаждаются в теперешней жизни и в коем они, восхищенные необычайной сладостностью отведывания божественного, созерцают только Бога ... дух весь озаряется сиянием вечного света ... весь целиком никогда не отделяющийся, а весь целиком соединяющийся с одним лишь Богом, уединенный от материи, нагой от формы, чистый от всякого ограничения ... тогда одолевается как бы неким сном блаженства, когда, находя, блаженная, упокоение, забывая мир и себя, располагается перед престолом и на престоле Бога ... Итак, остается только видение Бога лицом к лицу, о коем мы сможем вполне сказать тогда, когда узрим Его как Он есть» [109, С.348-351].

Аналогично учит Рихард Сен-Викторский: «Каково же будет счастье видения, если такое наслаждение дает одно только воспоминание его? Поэтому появление божественного света в этом состоянии ... когда разум человека восхищен в пучину божественного света, точно так, как душа, забыв о своем внешнем и совсем не замечая себя самое, полностью переходит к своему Богу ... окружена со всех сторон огнем божественной любви, взволнована до самых глубин, вся воспламенена, тогда она полностью обнажается и облачается в божественную жизнь, и, будучи совершенно подобной красоте, которую она созерцала, полностью переходит к [горней] славе ... Как только она допущена во внутреннюю тайну чуда Божия, через величину своего восхищения и обилие радости, она совсем растворена в себе, или, лучше в том, Кто говорит» [109, С.358-359].

Также можно вспомнить и менее именитых средневековых богословов, творчество которых анализирует А.М.Шишков. Он находит учение об обожении у английского богослова и философа-энциклопедиста Гонория Августодунского [380, С.151-152], у Гильома из Сен-Тьерри (соратника Бернара Клервоского) [380, С.122-123], в традиции рейнской мистики (Иоганн Таулер, Генрих Сузо, Дионисий Картузианский и др.) [380, С.456-476, 523-540], у францисканского кардинала Виталья де Фур [380, С.432].

Современные исследователи обнаружили идею обожения в трудах таких католических богословов, как Иоанн Креста [176, Р.281] и Ансельм Кентерберийский [176, Р.175-188]. Действительно, последний учит, что высшее блаженство состоит в любви и видении Бога, Который видим ныне «как сквозь тусклое стекло», а в будущем «лицом к лицу» [107, С.116].

По Фоме Аквинскому, тварная благодать называется «тварной» не потому, что она не вечна, не божественна, не существует «до» творения или является некой естественной природной тварной субстанцией в том смысле, как истолковывал фаворский свет Варлаам (в смысле естественного природного света). Когда Ангельский Доктор учит, что благодать, возвышающая падшего

человека до возможности лицезреть Бога и оставляющая соответствующий след в душе человека, должна быть «тварной<sup>115</sup>», то стремится подчеркнуть лишь то обстоятельство, что благодать должна быть воспринимается человеческой душой, должна в душе верующего оставить определённый свет. Именно в этом смысле благодать должна быть в определённом аспекте родственна, уподоблена человеческой душе [169, часть 1, вопрос 12, раздел 2]. Когда говорится о сотворённом свете, то подчёркивается, что он направлен на тварную душу и результатом его является след в тварной душе, «сверхприродное предрасположение» [169, часть 1, вопрос 12, раздел 5]. Результатом этого действия Бога в душе человека является печать, след, новые свойства, которые возносят человека в состояние боговидения. Так, Фома «в Сумме теологии» пишет: «человеку необходимо получить от Бога некоторые дополнительные начала, посредством которых он мог бы быть определен к сверхъестественному» [169, часть 2-1, вопрос 62, раздел 1]. Приобщение возможно сущностно и «по причастию». Человек приобщается Богу во втором смысле. Сам Бог делает человека «адекватным ... в отношении той природы, которой он стал причастным» [169, часть 2-1, вопрос 62, раздел 1].

В целом схоластическое богословие проводит разграничение между тварной и нетварной благодатью<sup>116</sup>. По мнению исследователей (см. ссылки в диссертации

---

<sup>115</sup> М.Ю.Реутин тем не менее заключает, что, согласно Аквинату, «между действиями Бога и самим Богом зияет та же бытийственная пропасть, что между Богом и сотворенным Им миром» [333, С.8]. Для устранения этой пропасти и требуется нетварная энергия, позволяющая причастие человека Божественному бытию.

<sup>116</sup> По мысли С.Булгакова [234, С.23], Ипполит Римский отождествлял Святого Духа с Божественной благодатью. Хотя данный вывод может быть обоснован неясной терминологией св.Ипполита и икономическим характером триадологии.

Считается, что Пётр Ломбардский и Гильом из Сен-Тьерри [380, С.265] отождествляли Божественную благодать с Ипостасью Святого Духа. Например, когда первый писал, что «Святой Дух, Который даёт такой дар, как Он Сам. Велика Его милость: Он даёт дар, равный Самому Себе, потому что Святой Дух есть Его собственный дар» [92, col.58]. Хотя здесь автор

Д.Мансура [193, Р.86]), различие тварной и нетварной благодати возникает в схоластике в первой половине XIII в. и впервые встречается в Сумме Александра Гальского. Согласно разработанной в схоластике и устоявшейся на Западе терминологии, под нетварной благодатью (*gratia increata*), или нетварным Даром, подразумевается сам Бог (Божественная Любовь или Ипостась Святого Духа), Обитающий в человеке.

Согласно И.П.Булыко, в католической схоластике обитание в душах верующих усваивается Святому Духу. Тем не менее, термин «усвоение» не означает ипостасное свойство: «ипостасные свойства — это область внутритроичных отношений, а усвоение применимо только к действиям Бога в мире, к области икономии» [235]. То есть, хотя освящение человека и усваивается богословами преимущественно Третьей Ипостаси, признается, что спасение человека является действием *ad extra* Отца, Сына и Святого Духа.

Результатом этого действия в тварной душе является реальная тварная благодать (*gratia creata*), тварной дар или тварное действие, которое преобразует способности тварной души для принятия нетварной благодати. Результатом этого действия через Слово в Святом Духе (*ad extra*) является «тварное сыновство» или «сыновство по усыновлению». В человеческой душе происходят реальные изменения, она приобретает новые акцидентальные качества (*qualitas*). На основании этой реальности человек возвышается до принятия, видения Бога, обожения. Человек участвует в Божественной природе, в «тринитарном сыновстве». Сама же человеческая душа, её сущность (*habitus*) лежит в основе любого человеческого действия, акта, энергии [346, С.327-329; 382, С.394-395].

---

Сентенций, возможно, просто продолжает традицию Илария-Августина, именующую Святого Духа «даром».

Также современные исследователи усматривают различие нетварной и тварной благодати у ранних авторов. Так, согласно Д.Ферберну [359, С.83], св. Кирилл выделял нетварную благодать (присутствие Святого Духа в верующих) и тварную благодать (образ, которым наделяет нас Святой Дух).

То есть освящающая благодать (*gratum faciens*) представляет собой сверхприродный, акцидентальный (по отношению к человеческой душе и воле) *habitus*. «Божественная благодать, которую нельзя свести к чисто тварному аспекту (она трансцендентна), излитая в душу человека, преобразует и совершенствует всю присущую ему тварную динамику, делая его причастником Божественной природы» [346, С.329]. В результате происходит определённое единение Бога и человека, энергий Бога и человека. Происходит в некотором смысле уподобление Христу, обожение, воссоединение Бога и человека, утраченное после грехопадения.

Приведём ещё несколько суждений современных исследователей, показывающих, что идея теозиса разделяется и западными богословами. Так, Д.В.Кириянов приходит к заключению, что в томизме и в схоластике целью человека является «состояние богоподобия, которое даёт человеку способность Блаженного Видения» и «состоит в обожении благодатью и вознесении на высоту совершенства» [285, С.100] и является даром, но таким даром, которому человеческая природа принципиально способна и к которому стремится, и лишь в этом состоянии достигает удовлетворения и блаженства. А.Н.Уильямс настаивает, что Запад не имеет никаких оснований для отвержения идеи обожения, поскольку она присутствует и у Фомы, и в патристике, и в Писании [206, Р.174]. А лютеранин Вели-Матти Керккеинен в своей работе ссылается на исследователей, которые прямо заявляют, что «Римско-католическая церковь всегда учила об обожении человека через Божью благодать» [357, С.85].

Э.Фарруджа, автор статьи об обожении в Католической энциклопедии, приводит заключение К.Ранера, что католическое богословие содержит все элементы учения о нетварной благодати и что «обожение представляет собой квинтэссенцию христианской сотериологии» [26, т.3, 974], а также схожие мнения таких видных католических богословов XX века, как Ив Конгар и Ханс Урс фон Бальтазар [26, т.3, 974]. Хотя Э.Фарруджа [26, т.1, 599-603] признает, что западная традиция делает акцент на тварной благодати, на вопросе оправдания, но отнюдь

не исключает благодати нетварной, пусть и изученной в меньшей степени. В частности, реальные отношения между Ипостасями Троицы и обоженным человеком описываются с помощью современных «персоналистских» моделей<sup>117</sup>.

Аналогично кардинал Шёнборн указывает, что учение о блаженном видении присуще всему схоластическому богословию. В качестве библейского основания он приводит те же пассажи об одновременной скрытности и доступности Бога, на которые указывает паламизм (Быт. 33:20; 3Цар. 19:11-13; Ин. 1:18, 6:46; 1Ин. 4:12). Шёнборн пишет, что «*visio* – это не то же самое, что и *comprehensio*, т.е. понимание», это, скорее, умозрение (созерцание), «непосредственное восприятие, и для него не нужны ни чувственные образы, ни понятия или картины» [376, С.195-196]. В состоянии *visio* душа не может полностью понять сущность Бога, но может непосредственно приступить к Богу через Христа, находящегося в непосредственной связи с Богом.

Современные католические учебники в духе схоластической традиции педантично излагают концепцию обожения через действие нетварной благодати.

Так, М.Кунцлер при изложении католического учения о литургии приводит прямую ссылку на паламитское различие сущности и энергии и пишет: «Бог вступает в отношение с миром как нетварная благодать ... это Бог *ad extra*, в том способе бытия, который обращен к тварному миру. Этот способ бытия отличается от недоступного всем тварям способа бытия *ad intra*, от "неприступного света", в котором "обитает" Бог, "которого никто из людей не видел и видеть не может"» [290, т.1, С.56]. Сама литургия есть «обоживающее общение Бога и человека» [290, т.1, С.9], «сообщение Божественной жизни человеку» [290, т.1, С.18], принятие его «в жизненную полноту Триипостасного Бога» [290, т.1, С.19]. Через Евхаристию люди «участвуют в человеческой природе Христа, в источнике обожения, из которого для верующих истекает Божественная жизнь» [290, т.1, С.36].

---

<sup>117</sup> Обзор некоторых из таких моделей можно найти в книге А.Скола [346, С.325].

Кардинал Анджело Скола с соавторами отмечает, что жизнь верующих во Христе связана с действиями Святого Духа и основана на них. Дух активно участвует через объединённую во Христе человеческую природу, «чтобы сообщить этой природе те благодати, что *акцидентно* необходимы для Его действия» [346, С.317]. Пребывая во Христе, человек становится причастником особых отношений между Сыном и Отцом. Дух Сына приводит христиан в отношения сыновства по благодати (Гал. 4:6) и делает их причастниками «божественного сыновства» Христа. И это соединение со Христом действием Святого Духа называется оправдывающей благодатью. Святой Дух выполняет как бы функцию связующего звена между Отцом и Сыном в Троице. И так же Он связывает усыновлённых во Христе с Отцом. Библейские пассажи (Ин. 15:1-6; Еф. 1:22-23; 4:15-16; 4:23; Кол. 1:18; 2:19) о присутствии Бога в верующих не могут быть сведены к простым метафорам. Необходимо признать, что усыновлённый верующий становится храмом Самого Духа Святого, в его сердце поселяется и присутствует Вся Троица.

Согласно А.Сколе, томизм опровергает «тех, кто сводил освящение к получению тварных и нетварных сверхприродных даров в присутствии трёх Лиц Троицы» [346, С.323], и настаивает, что «даётся и посылается Сам Дух Святой; не дар, но Сама Ипостась» [346, С.323]. Иными словами, дар и есть Сам Дарующий. Сам Трехипостасный Бог присутствует в верующем и через благодать овладевает разумной тварью, преобразует её и направляет к блаженному видению Бога.

Возникает вопрос о характере отношений человека с Богом: являются ли они «свойственными» (присущими одному Лицу) или «усвояемыми» (связанными с общей Божественной сущностью). В томизме сообщение Святого Духа (нетварной благодати) происходит раньше освящающей благодати (тварного дара). Присутствие в душе Ипостасей «производит преобразование человека, делающее его способным принять это присутствие» [346, С.326] и далее «действовать свободно и к своему спасению» [346, С.326].

Разные богословы по-разному пытаются разрешить и описать антиномию взаимодействия Абсолюта с конечной тварью [346, С.324-325]:

<b>Автор</b>	<b>Термин</b>	<b>Пояснение</b>
Васкес	Действующая причина	Бог присутствует везде, где действует, и потому Он особым образом присутствует в праведном, поскольку даёт и сохраняет благодать
Суарес	Дружба	В силу благодати и любви возникает совершеннейшая дружба между Богом и человеком, требующая тесного союза и взаимного присутствия
Томмазо, Гардей	Сверхприродный акт познания и любви	Божественные Лица присутствуют в праведнике как объект Их сверхъестественных действий

Антиномию трансцендентного и явленного Бога Карл Ранер решает схожим с Григорием Паламой образом, наиболее близким «классическому языку обожения» [265, С.123], пытаясь избежать крайностей пантеизма и дуализма [328, С.85]. Бог есть абсолютное Бытие и Тайна. Человек постоянно зависит от Бога и бесконечно отличается от Него. В результате Бог есть цель «куда» и основа стремления человека и в то же время есть асимптотический предмет этой устремлённости. Поэтому Бог являет Себя человеку не только в модусе «отсутствующего присутствия», но и подлинно присутствует в «модусе близости» [328, С.165-166]. Иными словами, Бог, оставаясь «Тайной, сущностно недоступной», являет Себя «в благодати, то есть в сообщении Святого Духа Божия ... уже сейчас о человеке может быть сказано, что «он причастен сути Божества, ему дана божественная Пневма, которая исследует глубины божества, он уже сейчас сын Божий» [328, С.167].

В терминологии причинности томизма это означает, что Бог как дар или формальная причина (в отличие от действующей причины) становится благодатью или «конститутивным принципом причиненного» [328, С.167]. Такая причинность не может быть выражена обычными философскими категориями, а лишь с помощью диалектических или аналогических модификаций. Бог «не производит в твари ничего отличного от Него самого, но сообщает ей свою собственную божественную реальность и делает её тем самым основой

совершенства творения» [328, С.169]. При этом «онтологическая сущность самосообщения Бога ... остаётся сокрытой в своей уникальности» [328, С.168].

Используя библейскую терминологию, ту же самую свою мысль он выражает следующими словами: «оправданный человек поистине превращается в дитя Божие; в нём живёт как в храме Дух Божий как настоящий дар самого Бога; этот человек становится причастен божественной природе; он видит Бога лицом к лицу, каков Он есть, без посредства тусклого стекла, притч и загадок; этот человек уже воистину обрёл то, чем будет владеть и быть когда-то» [328, С.172-173].

Ученица К.Ранера и одна из самых ярких современных католических богословов Катерина ЛаКуна (LaCugna), пытаясь вернуть традиционное тринитарное учение в практическую плоскость, также приходит к выводу, что обожение представляет собой центр христианской жизни [186, Р.464].

Наконец, официальное учение Католической Церкви утверждает обожение. Например, булла «*Ex omnibus afflictionibus*» 1567 г. провозглашает сверхъестественный характер вознесения человеческой природы до причастности Божеству [22, С.176]. Тридентский собор называет в качестве конечной причины спасения славу Бога и жизнь вечную; в качестве действующей причины – действия Бога через изливание Святого Духа в душу человека [22, С.349]. Пастырская Конституция «*Gaudium et Spes*» II Ватиканского собора прямо называет в качестве цели человеческой жизни обожение, общение с Богом [22, С.155]. А в Катехизисе Католической Церкви даётся определение благодати в духе идеи теозиса: «благодать есть участие в жизни Бога, она вводит нас внутрь троической жизни ... Это призвание к вечной жизни сверхъестественно. Оно полностью зависит от щедрости инициативы Бога, ибо только Он Один может открыть и даровать Себя Самого ... безвозмездный дар, которым Бог даёт нам Свою жизнь, вливаемую Святым Духом в нашу душу – освящающая, или обожествляющая, благодать» [18, С.467].

Кроме латинского богословия, следы учения об обожении были обнаружены практически у всех реформаторов: в работах Лютера [176, P.189-199; 185, P.147-148], Кальвина [176, P.200-218; 185, P.149], а также у его главных оппонентов: анабаптистов и меннонитов [357, С.102-105]. Далее через Джона Уэсли [176, P.219-232] и методистов [357, С.105-107] эта традиция продолжается в современном пятидесятническом движении [357, С.108-109], у адвентистов [265, С.257] и реформаторов [185, P.150-153].

Исследователи обнаружили, что «слова *deificatio* и *Vergotlichung* встречаются в трудах Лютера даже чаще, чем понятие *Theologia crucis*» [265, С.128]. Даже учение о вере связано именно с обожением: обожение, реальное изменение происходит в человеке, который верою обретает праведность Божью. «Эквивалентом православной концепции теозиса может служить именно это Лютеровское утверждение, переводящееся как "уже в самой вере присутствует Христос"» [265, С.130]. Божественная благодать производит в верующих реальное изменение греховного естества, и они «в буквальном смысле становятся каналами передачи божественной энергии» [265, С.130]. Также, согласно А.Маграту, «Кальвин повторяет акцент Лютера, поставленный на реальном и личном присутствии Христа с верующими, устанавливаемом через веру» [307, С.143].

Согласно Е.Зайцеву [265, С.126-128], англиканские богословы также испытывают значительный интерес к учению о теозисе, считая его логическим следствием из традиционных христианских догматов о Троице и Воплощении. Хотя для определения процесса приобщения верующих к Божественной тайне предпочитают использовать такие библейские термины, как «преображение», «Богopodobие» и «Христopodobие».

В итоге исследователи приходят к выводу, что идея обожения присуща протестантизму [336, С.188] и «укоренена и в протестантской традиции,

представляя собой, таким образом, элемент общехристианского наследия»<sup>118</sup> [26, т. 4, 975]. И несмотря на редкость использования понятия «обожения» в современных евангелических церквях, «то, к чему оно относится, не незнакомо. В особенности рождественские гимны, написанные в эпоху Реформации, поют об обожении в полном согласии с отцами древней Церкви» [336, С.193]. Иными словами, для протестантских церквей приобщение к Божественной жизни также является конечной целью спасения. Аналогично, не используя понятие «нетварной энергии», лютеранские богословы согласны, что «причастие божественной природе (2 Петра 1:4) не уничтожает коренного различия между Творцом и Его творением» [336, С.193-194]. Именно в Святом Духе начинается обожение человека, в котором присутствует «весь Троиный Бог»<sup>119</sup>.

Таким образом, Запад оказывается не чуждым идее обожения человека. Как заключил современный исследователь Е.В.Зайцев, идея теозиса «выражена во всех христианских направлениях Западной церкви» [265, С.136]. Поэтому и Иоанн Мейендорф может истолковывать учение об обожении в терминах латинского богословия: «человеческий разум приобретает некое “тварное свойство” (латинский термин), делающее его восприимчивым к божественной Истине. Но, кроме того, существовала возможность реального участия в божественной жизни» [313].

Несмотря на различия в терминологии и акцентах в разных церковных традициях, мы утверждаем значительное сходство католического богословия и паламитизма. Оно проявляется в утверждении непознаваемости Бога и в то же время

---

<sup>118</sup> Стоит отметить, что идеи Манермаа и его последователей были поддержаны не всеми лютеранскими богословами. В частности, звучали призывы не преувеличивать влияние теории обожения на богословие Лютера и ограничить применение соглашений с православной стороной.

<sup>119</sup> Хотя некоторые лютеранские исследователи настаивают, что Лютер учил о приобщении человека Божественной природе, а не Божественным энергиям в паламитском смысле [336, С.315-318].

возможности Его познания (=видения, общения, причастия) через нетварную Божественную благодать (обожение).

Но ещё более важный для целей нашего исследования вывод состоит в том, что представители самых разных католических богословских традиций, разделявших учение об обожении через нетварные энергии, придерживались учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына.

Таким образом, на наш взгляд, учение Filioque не исключает ни учение о нетварных энергиях<sup>120</sup>, ни сотериологическую идею обожения.

### **Выводы по Главе 3.**

Критика учения о Filioque усматривает значительное число негативных последствий для триадологии и других областей богословия, в первую очередь для сотериологии. Основное сотериологическое возражение против западного догмата заключается в отрицании им учения об обожении человека через нетварную благодать.

Тем не менее мы постарались показать, что распространённый тезис о чуждости учения об обожении католической мысли не имеет под собой основания. В действительности идея теозиса, пусть даже и в меньшей степени, чем юридическая теория спасения, присутствовала в католической и даже протестантской мистике в самых разных традициях и временных слоях.

Ещё более неожиданный и требующий дальнейшего изучения результат заключается в том, что учение о нетварных энергиях, которое тесно связано с именем Григория Паламы и, казалось бы, является сугубо восточным, в некотором виде также присутствует в различных традициях католической мысли.

---

<sup>120</sup> При этом необходимо отметить, что многие библейские пассажи о даровании Духа паламизм истолковывает в смысле дарования благодатных, духовных даров, а не в смысле посылания Ипостаси Святого Духа. Таким образом, ставится под сомнение библейская аргументация учения о Filioque. См. подробнее [126; 257], а в исследовании [308, С.50-51] проводятся критические замечания относительно такой экзегезы.

Таким образом, католические авторы решают антиномию трансцендентного и явленного Бога при обожении человека с помощью философско-богословских конструкций, аналогичных восточной модели. Естественно, что при этом используется иной категориальный аппарат, который при первом ознакомлении вводит в заблуждение. В частности, одно и то же понятие «тварный свет» в различных традициях имеет абсолютно различное содержание, что приводит к взаимному недопониманию.

Отдельные средневековые авторы были близки к учению о нетварных энергиях, при этом не «противопоставляя резко» энергии Бога и Его сущность [240, С.333]. И на сегодняшний день католические и протестантские авторы ставят в вину паламизму не само различие сущности и энергии, а в первую очередь<sup>121</sup> слишком сильное разделение икономической и онтологической Троицы [186, Р.188-197; 187, Р.63,65; 251, С.207-212; 265, С.225-227; 281, С.357-362; 328, С.188-190].

Конечно же, из этого не должно делать вывод о полной тождественности и совместимости католической догматики, тем более о совпадении томизма и паламизма. Известно множество расхождений между ними по многим вопросам (см. например [236]). Мы лишь хотели показать, что проблематика и элементы учения о нетварных энергиях не чужды Западу полностью.

Для нашего исследования это означает, что учение о *Filioque* не исключает сотериологическую идею обожения и учение о нетварных энергиях, по крайней мере, для некоторых западных авторов они не являются взаимоисключающими.

---

<sup>121</sup> Кроме резкого разделения сущности и энергий, критики паламизма отмечают его неоплатонические корни, проблемы с библейским и святоотеческим обоснованием, имперсоналистский характер и т.д.

## Заключение

За период почти тысячелетнего разделения Церквей проблема Filioque вышла далеко за пределы чистой пневматологии. В тринитарном богословии учение о Filioque тесно связано с вопросом о соотношении природы и Ипостаси, о монархии Отца, об отличительных свойствах (идиомах) Ипостасей. Прямо связанным с этим является сотериологический аспект в учении о тварной и нетварной благодати, обождении человека. Решение споров относительно нетварной благодати упирается в вопрос о богопознании и богообщении. А вопрос о богопознании опять же тесно связан с методологией тринитарного богословия и, в частности, с вопросом о допустимости использования аналогий – природных и психологических.

Другим методологическим вопросом догматического богословия, тесно связанным с решением проблемы Filioque, является вопрос о доктринальном развитии, Божественном Откровении и его источниках. Изучение и обсуждение церковного предания порождает ряд вопросов, касающихся авторитета и границ Вселенских соборов, роли постановлений соборов II тысячелетия. Также в рамках экклесиологии возникает вопрос об авторитете Римского епископа и его непогрешимости. Под вопросом оказываются суждения (и осуждения) отдельных святых и целых церковных традиций. А из-за взаимных обвинений в порче текстов особую актуальность совместно с патрологией обретают текстология и экзегетика.

В нашем исследовании мы затронули лишь вопрос о взаимосвязи учения об исхождении Святого Духа с сотериологией, но, как нам кажется, рассмотрение проблемы с данной точки зрения оказалось плодотворным и перспективным.

В современной богословской литературе ответы на вопрос, «является ли Filioque догматом, ересью или теологуменом», могут серьезно различаться. Вначале мы попытались рассмотреть гипотезу, что христианские догматы представляют собой просто культурный феномен, результат влияния той или иной философской

системы. В частности, мы рассмотрели различные вопросы христианской догматики под углом зрения проблемы универсалий. Перед началом работы над диссертацией этот тезис казался нам очень привлекательным.

В результате проведенного исследования нам представляется сомнительным утверждение, что церковное вероучение может быть сведено к той или иной философии. Мы увидели, что церковные авторы не могли заимствовать те или иные элементы античных философских систем в чистом виде без впадения в ту или иную ересь. Да и зачастую античная мысль не содержала даже терминологии, адекватной христианскому мировоззрению.

Мы проследили эволюцию представлений о связи Сына и Святого Духа в западном и восточном богословии и обнаружили следующее. Элементы учения о Filioque присутствовали у латинских авторов с самых первых веков. Отчасти возникновению Filioque могли способствовать особенности латинского языка. При этом нам кажется сомнительным, что формула «от Сына» является продуктом одного лишь неоплатонического влияния. Также было показано, что в западной триадологии взаимосвязь Сына и Святого Духа осмысливается с помощью различных моделей (в виде учения Августина, Фомы Аквинского или Рихарда Сен-Викторского).

Мы постарались показать, что в различных традициях Западной и Восточной Церкви подчёркивается роль отношения между Второй и Третьей Ипостасями в икономии спасения. В то же время невозможно утверждать, что Filioque является корректным и наилучшим способом богословского осмысления отношения между Ипостасями Сына и Святого Духа. Таким образом, мы смогли обнаружить лишь то, что важным для сотериологии является утверждение о неком извечном непричинном отношении между Сыном и Духом. По всей видимости, лишь такая «богословская интуиция» учения о Filioque, без дальнейшей конкретизации в виде учения, например, Ферраро-Флорентийского собора, может считаться приемлемой для Православной церкви.

В своём дальнейшем анализе мы обратились к суждению, что каждый церковный догмат является, по своей сути, сотериологическим. Иными словами, отклонение в догматическом вопросе от истины влечёт за собой негативные последствия для спасения верующих. Соответственно, и вопрос о Filioque должен быть рассмотрен именно с точки зрения сотериологии. Относительно того, влияет ли Filioque на спасение, существуют две точки зрения. Позиция В.Лосского и его последователей заключается в том, что следствием Filioque стали погрешности в экклезиологии, сакраментологии и т.д. Позиция С.Булгакова сводится к тому, что вопрос о Filioque не является принципиальным, не оказывает влияние на какие-либо стороны христианской жизни, а потому должен быть признан теологуменом.

На основе доступных исследований по истории церковного вероучения мы попытались восстановить сотериологическое содержание христианских догматов первых семи веков. С одной стороны, они (догматы) имеют определённые следствия для христианской практики (аскетики, мистики, литургии и др.) и тем самым влияют на жизнь верующих и их спасение. С другой стороны, все сотериологические доктрины, занимающие сколько-нибудь существенное место в церковном предании, основаны на ключевых христианских догматах: единосущия Христа Отцу и Его Богочеловечестве. И наконец, мы пришли к выводу и постарались показать, что христианские богословы зачастую не сводят таинство спасения к какому-либо одному его аспекту (обожение, оправдание, избавление от зла, нравственное совершенствование), а пытаются синтезировать все возможные толкования.

Современные православные авторы в качестве одного из следствий Filioque называют отсутствие в западной традиции учения об обожении и сведение понимания спасения к юридическому. Это, по их мнению, является следствием несовместимости доктрины Filioque с учением о нетварных энергиях, без которого учение об обожении неминуемо вело бы к пантеизму.

Прежде всего мы постарались показать, что принцип Божественный простоты, наиболее последовательно отстаиваемый в западной традиции, и

особенно в томизме, не является логическим препятствием для учения о нетварных энергиях. Во-вторых, мы указали, что богословие Католической церкви невозможно свести к одному лишь томизму. И, наконец, мы постарались выделить в традициях католического богословия определенные элементы учения о нетварных энергиях: одновременная познаваемость и непознаваемость Бога, наличие в Нём единого и множественного, трансцендентного и имманентного. Такие параллели мы провели с мистическими элементами в учении францисканца Бонавентуры и доминиканца Фомы Аквинского о Божественном свете, о формах (идеях) и действиях (актах) Бога, а также в Магистерииуме Католической церкви. Также мы попытались суммировать результаты исследований о некотором сходстве учения Григория Паламы о нетварных энергиях с системами Августина, Майстера Экхарта, Уильяма Оккамского и других западных богословов.

Но независимо от того, насколько совместимы восточное учение о нетварных энергиях и его западные аналоги (данный тезис, по всей видимости, требует дальнейшего изучения), более аргументированным нам кажется вывод о наличии в католическом богословии учения об обожении. Наш собственный анализ и приведенные в диссертационной работе результаты исследований других авторов показывают, что самые разные западные традиции, даже протестантские, с первых веков и по наши дни содержат в себе идеи теозиса. Как следствие, мы считаем невозможным согласиться с утверждением, что сотериологическим следствием Filioque является отсутствие на Западе учения об обожении.

## Список литературы

### Библия

1. Библия. Русский Синодальный текст [Электронный ресурс] // CD BibleQuote 5 – Bibliologia Edition, 2003 (CD-ROM)
2. The Greek New Testament, 4<sup>th</sup> revised edition. – Stuttgart: UBS, 2000. P. 918.
3. The New Jerusalem Bible, study edition. – London: Darton, Longman & Todd, 1994. P. 2120.

### Официальные документы

4. *Dentzinger H., Schonmetzer A.* Enchiridion symbolorum: definitionum et declarationum de rebus fidei et morum. Edition XXXII. – Freiburg: Verlag Herder KG, 1963. P. 908.
5. Fausto appetente die // [http://www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xv/encyclicals/documents/hf\\_ben-xv\\_enc\\_29061921\\_fausto-appetente-die\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xv/encyclicals/documents/hf_ben-xv_enc_29061921_fausto-appetente-die_en.html)
6. Fides et ratio // Иоанн Павел II. Сочинения. Т. II. – М.: Издательство Францисканцев, 2003. С.480. С.207-310.
7. *Mansi J. D.* Sacrorum Conciliorum Nova Amplissima Collectio. Tomus 031. – Paris, 1906
8. Pascendi Dominici Gregis // [http://www.vatican.va/holy\\_father/pius\\_x/encyclicals/documents/hf\\_p-x\\_enc\\_19070908\\_pascendi-dominici-gregis\\_en.html](http://www.vatican.va/holy_father/pius_x/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis_en.html)
9. Studiorum ducem // <http://www.papalencyclicals.net/Pius11/P11STUDI.HTM>
10. The creeds of christendom with a history and critical notes / Philip Schaff // [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893\\_Schaff\\_Philip\\_Creeds\\_Of\\_Christendom\\_Vol\\_2.,\\_LT\\_EN\\_GR.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1819-1893_Schaff_Philip_Creeds_Of_Christendom_Vol_2.,_LT_EN_GR.pdf)

11. The Filioque: A Church-Dividing Issue? An Agreed Statement of the North American Orthodox-Catholic Theological Consultation // <http://www.scoba.us/resources/orthodox-catholic/2003filioque.html>

12. Ut unum sint // Иоанн Павел II. Сочинения. Т. II. – М.: Издательство Францисканцев, 2003. С.480. С.5-84.

13. Veritatis Splendor // [http://www.agnuz.info/holy\\_material.html?id=467](http://www.agnuz.info/holy_material.html?id=467)

14. Дѣянiя Вселенскихъ Соборовъ, изданныя въ русскомъ переводѣ при Казанской духовной академiи. – Казань: Центральная типография, 1910.

15. Догматические послания православных иерархов XVII – XIX веков: О православной вере. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1995. С.272.

16. Документы II Ватиканского собора. – М.: Паолине, 2004. С.710.

17. Каноны Православной Церкви // CD BibleQuote 5 - Bibliologia Edition, 2003 (CD-ROM)

18. Катехизис Католической Церкви, 4-ое издание. – М.: Культурный центр «Духовная библиотека», 2001. С.415.

19. Пастырское наставление греческого католического епископата // <http://www.apologia.ru/spir-04.htm>

20. Протестантские документы веры // CD BibleQuote 5 - Bibliologia Edition, 2003 (CD-ROM)

21. Совместное декларация относительно учения об оправдании // <http://www.skatarina.ru/library/oikumena/jd1.htm>

22. Христианское вероучение: Догматические тексты учительства Церкви (III – XX вв.). – СПб.: Издательство св. Петра, 2002. С.560.

23. Экуменическое движение. Антология ключевых текстов. – М.: ББИ, 1997. С.616.

#### **Энциклопедии, словари, справочники**

24. Catholic Encyclopedia // ISBN 0-9743644-0-1 (CD-ROM)

25. Dictionnaire de Theologie Catholique. – Paris: Letouzey & Ane, 1903-1950

26. Католическая энциклопедия, в 5 тт. – М.: Издательство францисканцев, 2001-2011

27. *Ньюман Б.* Греческо-русский словарь Нового завета. – М.: Российское библейское общество, 2002. С.240.

28. Православная энциклопедия // <http://www.pravenc.ru/>

### **Первоисточники**

29. *Alcuinus.* De Fide sanctae et individuae Trinitatis // PL. V.101. Col. 0009-0302. Paris, 1863

30. *Ambrosius.* De Spiritu Sancto Libellus Unus // PL. V.17. Col. 1005-1012B. Paris, 1879

31. *Ambrosius.* De Spiritu Sancto Libri Tres // PL. V.16. Col. 0703-0816A. Paris, 1880

32. *Ambrose.* On the Holy Spirit // New advent. URL: <http://www.newadvent.org/fathers/3402.htm>

33. *Anselm.* De Processione / Completed philosophical and theological treatises of Anselm of Canterbury. – The Arthur J. Banning Press, Minneapolis, 2000. P.466-514

34. *Anselmus Cantuariensis.* De Divinitatis Essentia Monologium // PL. V.158. Col. 0141C-0224A. Paris, 1864

35. *Anselmus Cantuariensis.* De Processione Spiritus Sancti // PL. V.158. Col. 0285-0324. Paris, 1864

36. *Anselmus Havelbergensis.* Dialogi // PL. V.188. Col. 1139-1254. Paris, 1890

37. *Augustinus.* De Fide Et Symbolo // PL. V.40. Col. 0181-0196. Paris, 1865

38. *Augustinus.* De Trinitate // PL. V.42. Col. 0819-1098. Paris, 1886

39. *Augustinus.* Soliloquiorum Animae Ad Deum // PL. V.40. Col. 0863-0898. Paris, 1865

40. *Athanasius.* Epistulae quattuor ad Serapionem // PG. V.26. Col. 0525-0676. Paris, 1857

41. *Basilius Magnus.* Liber de Spiritu Sancto // PG. V.32. Col. 0067-0218. Paris, 1857

42. *Basilii Magni*. Libri Quibus Impii Eunomii Apologeticus Evertitur // PG. V.29B. Col. 0497-0774. Paris, 1857
43. *Basilii Magni*. Epistolae // PG. V.32. Col. 0219-1112. Paris, 1857
44. *Bonaventurae*. Breviloquium // <http://www.kennydominican.joyeurs.com/LatinPatrology/BonaventureBreviloquium.htm>
45. *Bonaventurae*. Itinerarium Mentis in Deum // Opera Omnia S. Bonaventurae. Vol. V, 1891. P.295-316
46. *Bonaventurae*. Commentaria in quatuor libros sententiarum // <http://www.franciscan-archive.org/bonaventura/I-Sent.html>
47. *Clemens Alessandrinus*. Cohortation ad gentes. // PG. V.8. Col. 0049-0246. Paris, 1857
48. *Clemens Alessandrinus*. Paedagogus. // PG. V.8. Col. 0247-0684. Paris, 1857
49. *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarium in Evangelium Joannis // PG. V.73. Col. 0009-1056. Paris, 1864
50. *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarium in Evangelium Joannis (continuatio) // PG. V.74. Col. 0009-0756. Paris, 1863
51. *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarium in Isaiam prophetam // PG. V.70. Col. 0009-1450. Paris, 1864
52. *Cyrillus Alexandrinus*. Epist. XVII ad Nestorium de excommunicatione // PG. V.77. Col. 0103-0106. Paris, 1859
53. *Cyrillus Alexandrinus*. Explicatio duodecim capitum // PG. V.76. Col. 0293-0311. Paris, 1863
54. *Cyrillus Alexandrinus*. Thesaurus de sancta et consubstantiali trinitate // PG. V.75. Col. 0009-1073. Paris, 1863
55. *Cyrillus Hierosolymitanus*. Catecheses // PG. V.33. Col. 0331-1058. Paris, 1886

56. *Didymus Alexandrinus*. De Spiritu sancto // PG. V.39. Col. 1034-1084. Paris, 1858
57. *Didymus Alexandrinus*. De Trinitate libri tres // PG. V.39. Col. 0270-1032. Paris, 1858
58. *Epiphanius Salaminis*. Adversus haereses // PG. V.42. Col. 0009-0886. Paris, 1863
59. *Epiphanius Salaminis*. Ancoratus // PG. V.43. Col. 0011-0236. Paris, 1864
60. *Epiphanius Salaminis*. Panarium sive arcula adversus octoginta haereses // PG. V.42. Col. 0174-1200. Paris, 1858
61. *Gregorius Nazianzenus*. Epistolae // PG. V.37. Col. 0021-0386. Paris, 1862
62. *Gregorius Nazianzenus*. Orationes I – XXVI // PG. V.35. Col. 0395-0386. Paris, 1857
63. *Gregorius Nazianzenus*. Orationes XXVII – XLV// PG. V.36. Col. 0009-0622. Paris, 1858
64. *Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium libri duodecim // PG. V.45. Col. 0243-1122. Paris, 1858
65. *Gregorius Nyssenus*. Contra Macedonianos // PG. V.45. Col. 1301-1334. Paris, 1858
66. *Gregorius Nyssenus*. De spiritu sancto // PG. V.46. Col. 0695-0700. Paris, 1858
67. *Hieronymus*. Breviarium in Psalmos // PL. V.26. Col. 0821-1300B. Paris, 1845
68. *Hieronymus*. Commentariorum In Epistolam ad Ephesios // PL. V.26. Col. 0439-0554. Paris, 1845
69. *Hieronymus*. Commentariorum In Epistolam Ad Galatas // PL. V.26. Col. 0307-0438D. Paris, 1845
70. *Hieronymus*. Commentariorum In Ezechielem Prophetam Libri Quatuordecim // PL. V.25. Col. 0015-0490D. Paris, 1884

71. *Hieronymus*. Commentariorum In Isaim Prophetam Libri Duodeviginti // PL. V.24. Col. 0017-0678B. Paris, 1845
72. *Hilarius Pictaviensis*. Commentarius in Evangelium Mattaei // PL. V.9. Col. 0917-1078. Paris, 1844
73. *Hilarius Pictaviensis*. De Trinitate Libri Duodecim // PL. V.10. Col. 0025-0472A. Paris, 1880
74. *Hilary of Poitiers*. On the Trinity // <http://www.newadvent.org/fathers/3302.htm>
75. *Hippolytus Romanus*. The Refutation of All Heresies // [http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0180-0254,\\_Hippolytus\\_Romanus,\\_The\\_Refutation\\_Of\\_All\\_Heresies\\_\[Schaff\],\\_EN.pdf](http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/0180-0254,_Hippolytus_Romanus,_The_Refutation_Of_All_Heresies_[Schaff],_EN.pdf)
76. *Hugo Eterianus*. De haerisibus Graecorum // PL. V.202. Col. 0227-0404. Paris, 1855
77. *Ignatius Antiochensis*. Epistola ad Ephesios // PG. V.5. Col. 0613-0661. Paris, 1857
78. *Irenaeus Lugdunensis*. Adversus haereses libri quinque // PG. V.7. Col. 0433-1224. Paris, 1857
79. *Joannes Cassianus*. Collationum XXIV Collectio In Tres Partes Divisa // PL. V.49. Col. 0477 - 1328C. Paris
80. *Joannes Cassianus*. De Incarnatione Christi Contra Nestorium Haereticum Libri Septem // PL. V.50. Col. 0009 - 0272A. Paris
81. *Joannes Chrysostomus*. Homiliae XXXII in Epistolam ad Romanos // PG. V.60. Col. 0583-0680. Paris, 1862
82. *Joannis Damasceni*. Expositio Fidei orthodoxae // PG. V.94. Col. 0790-1226. Paris, 1864
83. *Joannis Damasceni*. Pro sacris Imaginibus Orationes tres // PG. V.94. Col. 1227-1420. Paris, 1864
84. *Leo Magnus*. Sermones et Epistolae // PL. V.54. Paris, 1846
85. *Maximus Confessor*. Epistolae // PG. V.91. Col. 0362-0649. Paris, 1865

86. *Maximus Confessor*. Opuscula theological et polemica ad Marinum // PG. V.91. Col. 0009-0286. Paris, 1865
87. *Nicephorus Blemmida*. De processione Spiritus sancti orations duae // PG. V.142. Col. 0533-0584. Paris, 1885
88. *Novatianus*. De Trinitate // PL. V.3. Col. 0911-0980. Paris, 1886
89. *Origenes*. Commentaria in Evengelium Joannis // PG. V.14. Col. 0021-0828. Paris, 1857
90. *Origenes*. Commentaria in Evengelium secundum Matthaeum // PG. V.13. Col. 0829-1800. Paris, 1857
91. *Origenes*. ΠΕΡΙ ΑΡΧΩΝ libri quatuor // PG. V.11. Col. 0115-0414. Paris, 1857
92. *Petrus Lombardus*. Sententiarum Quatuor Libri // PL. V.192. Col. 0519-0964. Paris, 1855
93. *Photius Constantinopolitanus*. Encyclica ad archiepiscopales thronos per Orientem obtinentes // PG. V.102. Col. 0722-0740. Paris, 1900
94. *Photius Constantinopolitanus*. De Spiritus sancti mystagogia liber // PG. V.102. Col. 0263-0544. Paris, 1900
95. *Richardus S. Victoris*. De Trinitate Libri Sex // PL. V.196. Col. 0887-0992B. Paris, 1855
96. *Rusticus Diaconus*. Contra Acephalos Disputatio // PL. V.67. Col. 1167-1254A. Paris, 1848
97. *Tatianus Syriacus*. Oratio adversus Graecos // PG. V.6. Col. 0803-0888. Paris, 1857
98. *Tertullianus*. Liber adversus Praxeam // PL. V.2. Col. 0175-0218. Paris, 1878
99. *Tertullianus*. Liber de Anima // PL. V.2. Col. 0681-0798. Paris, 1878
100. *Theophilus Antiochenus*. Libri tres ad Autolyicum // PG. V.6. Col. 1023-1074. Paris, 1857

101. *Thomas Aquinas. Contra Errores Graecorum* // <http://www.documentacatholicaomnia.eu/03d/1225-1274, Thomas Aquinas, Contra Errores Graecorum, LT.pdf>
102. *Августин блаженный. Беседы души с Богом.* – М.: Паломник, 2006. С.160
103. *Августин блаженный. О вере и символе* // [http://agios.org.ua/wiki/index.php/Аврелий\\_Августин.\\_О\\_вере\\_и\\_символе](http://agios.org.ua/wiki/index.php/Аврелий_Августин._О_вере_и_символе)
104. *Августин блаженный (Аврелий). О граде Божиим* // Блаженный Августин. Творения. Т.3-4. – СПб.: Алетейя, 1998.
105. *Августин блаженный (Аврелий). О Троице.* – М.: Образ, 2005. С.512.
106. *Ансельм Кентерберийский. Почему Бог стал человеком.* – СПб.: Высшая религиозно-философская школа, 1999
107. *Ансельм Кентерберийский. Сочинения.* – М.: Канон, 1995. С.400.
108. Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: В 2-х т. – М., СПб.: Никея-РХГА, 2009. Т.1. С.672; Т.2. С.752.
109. Антология средневековой философии. В 2 т. Т.1. – СПб.: РХГИ, 2001. С.539.
110. *Аристотель. Сочинения в четырех томах.* – М.: Мысль, 1976.
111. *Афанасий Великий. 4 послания к Серапиону* // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийскаго. Часть третья. – М.: Свято-Троицкая Сергеева Лавра, 1903. С. 3 – 91.
112. *Бонавентура. Путеводитель души к Богу.* – М.: Греко-латинский кабинет, 1993. С.189.
113. *Бозций. «Утешение философией» и другие трактаты.* – М.: Издательство ЛКИ, 2010. С.416.
114. *Василий Великий. Беседы на псалмы* // Творения: в 2 т. Том первый. – М.: Сибирская благовонница, 2008. С.461 – 610.
115. *Василий Великий. О Святом Духе* // Творения: в 2 т. Том первый. – М.: Сибирская благовонница, 2008. С.93 – 168.

116. *Василий Великий*. Против Евномия // Творения: в 2 т. Том первый. – М.: Сибирская благовонница, 2008. С.169 – 319.
117. Вера и жизнь христианская по учения святых Отцов и учителей Церкви. Книга III О Троице Божь. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2004. С.152.
118. *Георгий Факрасис*. Диспут свт. Григория Паламы с Григорием философом. – Святая гора Афон: Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, Москва, 2009. С.200.
119. *Григорий Богослов*. Слова // Творения. Т.1. – М.: Сибирская благовонница, 2007. С.896.
120. *Григорий Богослов*. Послание 1, к монаху Евагрию, о Божестве // Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах. Том II. – М.: Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. С.3-6.
121. *Григорий Нисский*. Догматические сочинения: в 2 т. – Краснодар: Текст, 2006. Т.1. С.368, Т.2. С.448.
122. *Григорий Нисский*. О молитве // Творения Святых Отцев. Т.37. Ч.1. – М.: Типография В.Готы, 1861.
123. *Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. — М.: Канон, 1996. С.384.
124. *Григорий Палама*. Исповедание православной веры // Беседы (омилии) святителя Григория Паламы. Часть 2. – М.: Паломник, 1993
125. *Григорий Палама*. Святогорский томос // Альфа и Омега. №3(6), 1995. С.69-76.
126. *Григорий Палама*. Об исхождении Святого Духа. – Краснодар: Текст, 2006. С.192.
127. *Григорий Палама*. Трактаты. – Краснодар: Текст, 2007. С.256.
128. *Гуго Сен-Викторский*. О таинствах христианской веры // Философия религии: Альманах 2008-2009. – М.: Языки славянских культур, 2010. С.308-314.

129. *Давид Дисипат*. Полемические сочинения. История и богословие паламитских споров. – Москва; Свята гора Афон: Nikea; Пустынь Новая Фиваида Афонского Русского Пантелеимонова монастыря, 2012. С.312.

130. *Дидим Александрийский*. Книга о Святом Духе // Восточные Отцы и учителя Церкви IV века. Том II. – М.: Издательство МФТИ, 2000. С.16-59.

131. *Епифаний Кипрский*. На 80 ересей панарий или Ковчег // Творения святыхъ отцевъ. – М.: Типографія В. Готье, 1863-1882

132. *Епифаний Кипрский*. Слово якорное (Анкорат) // Творения святыхъ отцевъ. – М.: Типографія В. Готье, 1863-1882

133. *Иероним Стридонский*. Толкование на пророка Исаию. Книга 16 // Библиотека творений св. отцевъ и учителей Церкви западныхъ. Книга 16. Творения блаженнаго Иеронима Стриданского. Часть 9. – Киевъ, 1883. С.262.

134. *Иоанн Дамаскин*. Первое защитительное слово // О святых иконах и иконопочитании. – Краснодар: Текст, 2006. С.20-35

135. *Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. – М.: ДАРЪ, 2007. С.416.

136. *Иринеи Лионский*. Сочинения Святаго Иринея, епископа лионского. – СПб. 1900. С.640.

137. *Иринеи Лионский*. Против ересей // Сочинения Святаго Иринея, епископа лионского. – СПб., 1900. С.528.

138. *Иринеи Лионский*. Против ересей. Доказательство апостольской проповеди. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2008. С.672

139. *Иустин Философ*. Апология / Ранние отцы Церкви. – Брюссель, 1988. С.271-365

140. *Кирилл Александрийский*. Послание к Несторию об отлучении // Деяния Вселенских Соборов. Том первый. – Казань, 1910. – С.191-199.

141. *Кирилл Александрийский*. Двенадцать глав против тех, которые дерзают защищать мнение Нестория как правые // Антология восточно-христианской мысли. Том 1. – М., СПб.: Nikea-РХГА, 2009. С.562-581.

142. *Кирилл Иерусалимский*. Поучения огласительные и тайноводственные. – М.: Благовест, 2010. С.352
143. *Климент Александрийский*. Педагог / «Христианские труды 30-1000 гг.» // CD «Цитата из Библии 5.0»
144. *Мейстер Экхарт*. Духовные проповеди и рассуждения. – СПб.: Амфора, 2008. С.255
145. *Майстер Экхарт*. Трактаты. Проповеди. – М.: Наука, 2010. С.438.
146. *Марк Эфесский*. Изречения из Св.Писания, Деяний Соборов и свв.отцев, о том, что Святой Дух исходит только от Отца, но не и от Сына // Амвросий (Погодин). Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. – Посад, 1994. С.116-130.
147. *Марк Эфесский*. Исповедание правой веры, изложенное на соборе, бывшем с латинянами, во Флоренции // Амвросий (Погодин). Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. – Посад, 1994. С.172-175.
148. *Марк Эфесский*. Латинянин или о прибавлении в Символе // Амвросий (Погодин). Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. – Посад, 1994. С.106-109.
149. *Марк Эфесский*. О сущности и энергии // Лосев А.Ф. Имя: Сочинения и переводы. – СПб.: Алетейя, 1997. С.472-482
150. *Марк Эфесский*. Окружное Послание против греколатинян и постановлений Флорентийского Собора // Амвросий (Погодин). Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. – Посад, 1994
151. *Марк Эфесский*. Силлогические главы против латинян // Амвросий (Погодин). Святой Марк Эфесский и Флорентийская уния. – Посад, 1994. С.147-172.
152. *Николай Мефонский*. Припоминания из того, что в разных сочинениях написано против латинян о клевете их на Святого Духа // <http://www.pagez.ru/lsn/0480.php>
153. *Ориген*. О Началах. – СПб.: Амфора, 2007. С.458.

154. *Ориген*. Против Цельса: Апология христианства. М.: "Экуменический центр ап. Павла", 1996. С.365
155. Писания мужей апостольских. – СПб.: Амфора, 2007. С.474.
156. *Плотин*. Пятая эннеада. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2005. С.320.
157. *Платон*. Собрание сочинений в 4 т. – М.: Мысль, 1990.
158. *Порфирий*. Введение к «Категориям» Аристотеля // Аристотель. Категории. – М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1939. С.84.
159. Послание к Диогнету / Ранние отцы Церкви. – Брюссель, 1988. С.593-606.
160. *Татиан*. Речь против эллинов / Ранние отцы Церкви. – Брюссель, 1988. С.370-407
161. *Тертуллиан*. Против Маркиона в пяти книгах. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2010. С.576.
162. *Тертуллиан*. Против Праксея // Творения Тертуллиана. Часть четвертая. – СПб, 1850. С.127-198.
163. *Тертуллиан*. Избранные сочинения. – М.: Прогресс, 1994. С.448.
164. Творения св. Дионисия Великого, епископа Александрийского. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2007. С.224.
165. Творения святителя Кирилла епископа александрийского, в 3 тт. – М.: Паломник, 2000-2002.
166. *Феофил Антиохийский*. Послание к Автолику / Ранние отцы Церкви. – Брюссель, 1988. С.458-525
167. *Фома Аквинский*. Сумма против язычников. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2004. Книга 1, С.440. Книга 2, С.584.
168. *Фома Аквинский*. Сумма теологии. Часть I. Вопросы 1-64. Билингва. – М.: Издатель Савин С.А., 2006. С.818.
169. *Фома Аквинский*. Сумма теологии. – Киев: Ника-Центр, 2002-2013

170. *Фотий*. Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам, а именно - к Александрийскому и прочая // <http://www.pagez.ru/lsn/0090.php>

171. *Фотий*. Слово тайноводственное о Святом Духе // [http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.vi\\_x.ph\\_03\\_0005](http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=saeculum.vi_x.ph_03_0005)

172. *Ямвлих Халкидский*. Комментарии на диалоги Платона. – СПб.: Алетейя, 2000. С.319.

### **Современные исследования**

173. *Avery Dulles*. The Filioque: What is at the Stake? // Concordia Theological Quarterly, Volume 59, 1995. P.31-48.

174. *Bart K.* Church Dogmatics. Volume 1. – Edinburgh: T&T Clark, 1975.

175. *Bradshaw D.* Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom. – New York: Cambridge University Press, 2004. P.297.

176. *Christensen M. J., Wittung J. A.* Partakers of the Divine Nature: The History and Development of Deification in the Christian Traditions. – Michigan: Baker Academic, 2008. P.336.

177. *Coffey D.* The doctrine of the Triune God. – New York, Oxford: Oxford University Press, 1999. P.196.

178. *Congar Y.* I believe in the Holy Spirit. Volume 3. – New York: The Crossroad Publishing Company, 1983. P.274.

179. *Gemeinhardt P.* Filioque-Kontroverse Zwischen Ost-Und Westkirche Im Fruhmittelalter. – Berlin; New York: De Gruyter, 2002. P.659.

180. *Irenee Henri Dalmais*. The Spirit of Truth and of Life. Greek Pneumatology and Latin Pneumatology: are they Conflicting or Complementary? // Lumen Vitae, 1973 №28.

181. *Meyendorff J.* The Holy Trinity in Palamite Theology // Fahey M., Meyendorff J. Trinitarian Theology East and West: St. Thomas Aquinas and St. Gregory Palamas. – Brookline: Holy Cross Press, 1977. P.25-43.

182. *Hill W.J.* The Three-Personed God. The Trinity as a Mystery of Salvation. – Washington: The Catholic University of America Press, 1982. P.354.
183. *Karkkainen Veli-Matti.* The Trinity: Global Perspectives. – Louisville, London: Westminster John Knox Press, 2007. P.409.
184. *Kelly D.F.* Systematic theology. Volume 1. – London: Mentor Imprint, 2008. P.620.
185. *Kharlamov V., Finlan S.* Theosis: Deification in Christian Theology. – Cambridge: James Clarke & Co, 2006. P. 194.
186. *LaCugna C.M.* God for us: the Trinity and Christian life. – New York: HarperOne, 1991. P. 434.
187. *Lull T. F.* The Trinity in Recent Theological Literature, *Word & World* 2/1 (1982). P. 61-68.
188. *McBrien R.P.* Catholicism: New Study Edition. – New York: HarperOne, 1994. P. 1344.
189. *McCarthy J. F.* ON THE PROCESSION OF THE HOLY SPIRIT // *Living Tradition*, No 66, September, 1996.
190. *Macquarrie J.* The Principles of Christian Theology. – London, 1977.
191. *Moltman J.* The Crucified God. – New York: Harper & Row, 1974.
192. *Moltman J.* The Trinity and the Kingdom of God. The doctrine of God. – London: SCM Press Ltd, 1981. P.256.
193. Monsour D. The Relation between Uncreated and Created Grace in the Halesian Summa // <http://www.collectionscanada.gc.ca/obj/s4/f2/dsk2/ftp02/NQ54051.pdf>
194. *Oberdorfer B.* Filioque, Geschichte und Theologie eines ökumenischen Problems. – Gottingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001. P.628.
195. *Pelikan J.* The Melody of Theology: A Philosophical Dictionary. – Cambridge: Harvard University Press, 1988. P.274.
196. *Price C. P.* Some notes on Filioque // *Anglican Theological Review*, Summer 2001, Vol. 83. P.515-535.

197. *Rahner K.* Theological Investigations. Volume 1. God, Christ, Mary and grace. – Baltimore: Helicon Press, 1961.

198. *Rahner K.* The Trinity. – New York: The Crossroad Publishing Company, 2010. P.122.

199. *Romanides J. S.* Franks, romans, feudalism, and doctrine: an interplay between theology and society // [http://www.romanity.org/htm/rom.03.en.franks\\_romans\\_feudalism\\_and\\_doctrine.01.htm](http://www.romanity.org/htm/rom.03.en.franks_romans_feudalism_and_doctrine.01.htm)

200. *Russell N.* The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition. – Oxford: Oxford University Press, 2006. P.432.

201. *Siecienski A. E.* The Filioque: History of a Doctrinal Controversy – Oxford: Oxford University Press, 2010. P.341.

202. The Cambridge companion to the Trinity / edited by Peter C. Phan. – New York: Cambridge University Press, 2011. P.417.

203. Trinity and Salvation: theological, spiritual and aesthetic Perspectives / edited by Declan Marmion and Gesa Thiessen. – Bern: Peter Lang, 2009.

204. *Webb E.* The Pneumatology of Bernard Lonergan A Byzantine Comparison // <http://faculty.washington.edu/ewebb/Pneumatology.pdf>

205. *Webber D. J.* The Nicene Creed and the Filioque: A Lutheran Approach // Logia VII, 1999. P.45-52

206. *Williams A.N.* The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas. – New York: Oxford University Press, 1999. P.230

207. *Zizioulas J.* One Single Source. An Orthodox response to the Clarification on the Filioque // [http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/dogmatics/john\\_zizioulas\\_single\\_source.htm](http://www.orthodoxresearchinstitute.org/articles/dogmatics/john_zizioulas_single_source.htm)

208. Августин: Pro et contra. – СПб.: РХГИ, 2002. С.976.

209. *Адамов И.И.* Святитель Амвросий Медиоланский. – Сергиев Посад: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С.584.

210. *Аксенов-Меерсон М.* Созерцанием Троицы Святой... Парадигма Любви в русской философии троичности. – Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2008. С.328
211. *Антоний (Храповицкий).* Нравственное содержание догмата о Святом Духе // За что Лев Толстой был отлучен от Церкви. – М.: Дар, 2006. С.211 – 225.
212. *Алипий (Кастальский-Бороздин), Исая (Белов).* Догматическое богословие: Курс лекций. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С.288.
213. *Армстронг А.Х.* Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. С.256.
214. *Бальтазар Ханс Урс.* Достойна веры лишь Любовь. – М.: Истина и Жизнь, 1997. С.124.
215. *Баракман Ф. Х.* Практическая христианская теология. – М.: Духовное возрождение, 2002. С.960.
216. *Бармин А.В.* Poleмика и схизма. История греко-латинских споров IX-XII веков. – М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2006. С.648.
217. *Барон Й.* Крест и христианство. – СПб.: Алетейя, 2007. С.344.
218. *Барт К.* Очерк догматики. – СПб.: Алетейя, 2000. С.272.
219. *Белов Д.* Filioque: Богословский и исторический аспекты. Его последствия для Церкви // <http://teolog.ru/lib/t2.php?pid=12>
220. *Беляева Фотина-Виолетта.* Труды В.В. Болотова по борьбе за христианское единство // [http://archive.sfi.ru/rubrs.asp?rubr\\_id=945&art\\_id=8499&page=1](http://archive.sfi.ru/rubrs.asp?rubr_id=945&art_id=8499&page=1)
221. *Беркхов Л.* История христианских доктрин. – СПб.: Библия для всех, 2000. С.320.
222. *Бессам М.* Меданни. Библия и ислам // <http://archive.ubf.org.ua/islam/bible.pdf>
223. *Бирюков Д.С.* К вопросу о философских течениях в средней Византии: Николай Мефонский и его полемика с учением Прокла в контексте проблемы универсалий // <http://www.bogoslov.ru/text/1845648.html>

224. *Бирюков Д.С.* Проблема универсалий в византийской философии. – СПб.: ГУАП, 2011. С.28

225. *Бирюков Д.С.* Триадологическая проблематика в XII в.: Николай Мефонский и его учение о Пятидесятнице, полемика с латинянами и Сотирихом // <http://www.bogoslov.ru/text/811478.html>

226. *Бобринский Б.* Тайна Пресвятой Троицы. Очерк догматического богословия. – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2005. С.360.

227. *Богородский Н.М.* Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Святого Духа. – М.: Книжный дом «ЛИБРОКОМ», 2011. С.192.

228. *Болотов В.В.* Къ вопросу о Filioque. – СПб.: Типография М. Меркушева, 1914. С.138.

229. *Болотов В.В.* История Церкви в период Вселенских соборов: история богословской мысли. – М.: Поколение, 2007. С.718.

230. *Болотов В.В.* Учение Оригена о Св. Троице // В. В. Болотов, Собрание церковно-исторических трудов. Т.1. – М. 1999. С.329.

231. *Боргош Ю.* Фома Аквинский. – М.: Мысль, 1975. С.183.

232. *Бриллиантов А.И.* К вопросу о философии Эригены. К истории арианского спора. Происхождение монофизитства: Труды по истории древней Церкви. – СПб.: Издательство Олега Абышко, 2006. С.384.

233. *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. – М.: Языки славянских культур, 2012. С.384

234. *Булгаков С.* Утешитель. – М.: Общедоступный православный университет, 2003. С.464.

235. *Булыко И.П.* Понятие усвоения и его роль в пневматологической антропологии Фомы Аквинского // Церковь и время, №56, 2011.

236. *Булыко И.П.* Сравнительный анализ пневматологической антропологии святого Григория Паламы и Фомы Аквинского // <http://www.bogoslov.ru/text/1859858.html>

237. *Васечко В.* Сравнительное богословие (курс лекций). – М.: Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет, 2006. С.102.
238. *Волконский А.* Католичество и Священное Предание Востока. – Париж, 1933. С.436.
239. *Гавриил (Бунге).* Я пришёл к вере благодаря моим ровесникам // <http://www.bogoslov.ru/text/272802.html>
240. *Гаврюшин Н.К.* Русское богословие. Очерки и портреты. – Нижний Новгород: Глагол, 2005. С.384.
241. *Гарнак А.* История догматов // <http://biblicalstudies.ru/books.html#Garnak>
242. *Глубоковский Н.* Русская богословская наука в историческом развитии и новейшем состоянии. – М.: Издательство Свято-Владимирского Братства, 2002. С.192.
243. *Гнедич П.* Догмат искупления в русской богословской науке. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2007. С.496.
244. *Грабман М.* Введение в «Сумму теологии» св. Фомы Аквинского. – М.: Сигнум Веритатис, 2007. С.280.
245. *Гренц С., Олсон Р.* Богословие и богословы XX века. – Черкассы: Коллоквиум, 2011. С.520.
246. *Грибановский М.* Лекции по введению в круг богословских наук. – Киев: Пролог, 2003. С.252.
247. *Гуроян В.* Воплощенная любовь. – М.: ББИ, 2002. С.269
248. *Гучинская И.О.* Мистическое богословие Майстера Экхарта // Начало, 2001 № 11, С.132-147
249. *Давыденков О.* Спор о границах богопознания в XIV веке // Богословский сборник, выпуск VIII, 2001. С.37-55
250. *Даниэлу Ж.* Платон в христианском среднем платонизме // Богословский сборник, выпуск XI, 2003. С.158-182
251. *Даннинг Р.* Благодать, вера и святость. – СПб.: Библия для всех, 1997. С.598.

252. *Давыденков О.* Догматическое богословие. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2005. С.415
253. *Дунаев А.Г.* Православное учение о Евхаристии в контексте паламитских споров // <http://www.danuvius.orthodoxy.ru/Mir-prav.djvu>
254. *Евдокимов П.* Православие. – М.: Издательство ББИ, 2012. С.500
255. Епископ Николай Мефонский и византийское богословие: сб. исслед. / ред. П.В. Ермилов, А.Р. Фокин. – М.: Центр библейско-патрол. исслед.; Империиум Пресс, 2007. С.320.
256. *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. – СТСЛ, 2011. С.144.
257. *Завершинский Г.* Дух дышит, где хочет. Введение в православное учение о Святом Духе. – СПб.: Алетейя, 2003. С.254.
258. *Завершинский Г.* Богословие диалога: понятие отношения // Церковь и время, №3 (48), 2009. С.93 – 103.
259. *Завершинский Г.* Богословие диалога: отношения в имперсональном мире // Церковь и время, №1 (50), 2010
260. *Завершинский Г.* Богословие диалога: отношение людей в вещественном мире // Церковь и время, №2 (51), 2010. С.195 – 208.
261. *Завершинский Г.* Богословие диалога: тринитарный подход // Церковь и время, №2 (31), 2005. С.62 – 77.
262. *Завершинский Г.* Богословие диалога: троичный след и божественные энергии // Церковь и время, №4 (49), 2009. С.129 – 143.
263. *Завершинский Г.* Основные вехи становления святоотеческой пневматологии // Церковь и время, №4 (21), 2002. С.28 – 46.
264. *Завершинский Г.* Пневматология мужей апостольских // Богословский сборник, выпуск VII, 2001. С.162-183
265. *Зайцев Е.* Учение В. Лосского о теозисе. – М.: ББИ, 2007. С.296.
266. *Зизиулас И.* Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С.280.

267. *Зизиулас И.* Общение и инаковость. – М.: Издательство ББИ, 2012. С.407
268. *Зотов А.Ф.* Современная западная философия. – М.: Высшая школа, 2005. С.781.
269. *Зяблинцев Г.* Богословие блаженного Августина и античная философия // Церковь и время, №1, 1991. С.65-76
270. *Иларион (Алфеев).* Ферраро-Флорентийский собор и спор о Филиокве // Церковь и время, №1 (38), 2007. С.15-35
271. *Иларион (Алфеев).* Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. – Клин: Фонд «Христианская жизнь», 2000. С.304
272. *Иларион (Алфеев).* Жизнь и учение святителя Григория Богослова. – М.: Изд-во Сретеского монастыря, 2007. С.592.
273. *Иларион (Алфеев).* Христос – Победитель ада. Тема сошествия во ад в восточно-христианской традиции. – СПб.: Алетейя, 2005. С.432.
274. *Иоанн Павел II.* Верую в Духа Святого Господа Животворящего // Катехизические беседы. – М.: Католический колледж им. св. Фомы Аквинского, 1998. С.443.
275. *Иустин (Попович).* Догматика Православной Церкви: Пневматология. – М.: Издательский совет Русской Православной Церкви, 2007. С.544.
276. *Каллист Уэр.* Православная Церковь. – М.: Издательство ББИ, 2012. С.376.
277. *Каллист Уэр.* Об исхождении Святого Духа // <http://apologia.narod.ru/lasttime/katolic/uer.htm>
278. *Каллист Диоклийский.* Святая Троица - парадигма человеческой личности // <http://www.xpa-spb.ru/libr/Kallist/Sv-Troiza.html>
279. *Карсавин Л.П.* Святые Отцы и Учителя Церкви. – М.: Изд-во МГУ, 1994. С.176.
280. *Карташев А.В.* Вселенские соборы. – Клин: Христианская жизнь, 2004. С.486.

281. *Каспер В.* Бог Иисуса Христа. – М.: ББИ, 2005. С.462.
282. *Каспер В.* Да будут все едино. – М.: ББИ, 2008. С.301.
283. *Киприан (Керн).* Патрология. – Киев: Издательство им. Свт. Льва, папы Римского, 2004. С.304.
284. *Киреева М.* Влияние восточно-христианской традиции на богословие Мейстера Экхарта // Церковь и время, № 3 (6), 1998. С.125-137.
285. *Кирьянов Д.В.* Томистская философия XX века. – СПб.: Алетейя, 2009. С.168.
286. *Козлов М.* Западное христианство: взгляд с Востока. – М.: Изд-во Сретенского монастыря, 2009. С.608.
287. *Конев А.* Сопоставление учения об обожении в богословии Фомы Аквинского и Григория Паламы // [http://katolikforum.ru/index.php?app=core&module=attach&section=attach&attach\\_id=2139](http://katolikforum.ru/index.php?app=core&module=attach&section=attach&attach_id=2139)
288. Концепции человеческой личности в богословии и религиозном сознании Нового и Новейшего времени. – М.: ИВИ РАН, 2008. С.189.
289. *Коплстон Ф.* История философии. Средние века. – М.: 2003. С.494.
290. *Куницлер М.* Литургия Церкви. – М.: Христианская Россия, 2000.
291. *Курт Ф.* Бог троичной любви. – М.: Христианская Россия, 2010. С.320.
292. *Кюнз Г.* Великие христианские мыслители. – СПб.: Алетейя, 2000. С.442.
293. *Ларше Жан-Клод.* Преподобный Максим Исповедник – посредник между Востоком и Западом. – М.: Издательство Сретенского монастыря, 2004. С.272
294. *Лебедев А.П.* Вселенские соборы IV и V веков. Обзор их догматической деятельности в связи с направлениями школ Александрийской и Антиохийской. – СПб.: Издат. "Олега Абышко", 2004. С.320.
295. *Лобковиц Н.* Вечная философия и современные размышления о ней. – М.: Сигнум Веритатис, 2007. С.296.

296. *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и мифологии. – М.: Мысль, 1993. С.959.
297. *Лосский В.Н.* Боговидение. – Минск: Белорусский экзархат, 2007. С.496.
298. *Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // Боговидение. – Минск: Белорусский экзархат, 2007. С.400 – 410.
299. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие – М.: Центр "СЭИ", 1991. С.288.
300. *Лурье В.М.* Лекции по византийскому богословию. Формативный период. – СПб.: Аxiома, 2006. С.553.
301. *Лурье В.М.* Взаимосвязь проблемы Filioque с учением обожении у православных богословов после святого Фотия // <http://www.portal-credo.ru/site/?act=lib&id=844>
302. *Лурье В.М.* Византийское богословие XIII века // <http://www.pravlib.ru/dogmatika9.html>
303. *Лурье В.М.* Византийское богословие XIII-XIV вв // <http://www.pravlib.ru/dogmatika10.html>
304. *Лурье В.М.* Византийское богословие в XIII веке. Полемика с латинянами о Filioque, собор 1285 года, учение о Евхаристии // <http://www.pravlib.ru/dogmatika11.html>
305. *Лурье В.М.* Лекции по патрологии (черновой вариант) // <http://www.biblicalstudies.ru/books.html#Lur>
306. *Майоров Г.Г.* Формирование средневековой философии. Латинская патристика. – М.: УРСС, 2009. С.296.
307. *МакГрат А.* Богословская мысль Реформации. – Одесса: ОБШ «Богомыслие», 1994. С.316.
308. *Максимов Ю.В.* Учение о Святом Духе в ранней Церкви (I – III вв.). – М.: 2007. С.208.

309. *Малков П.* Сотериологический аспект православного учения об Имени Божием // Богословский сборник, выпуск XI, 2003, С.39-53
310. *Мандзаридис Г.* Обожение человека. – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2010. С.128.
311. *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. – Минск: Лучи Софии, 2001. С.384.
312. *Мейендорф И.* Жизнь и труды св. Григория Паламы: Введение в изучение. – СПб.: Византинороссика, 1997. С.480.
313. *Мейендорф И.* Святая Троица в паламитском богословии // <http://otechnik.narod.ru/dogmatika2.htm>
314. *Мовсеян С.* Связь триадологии и антропологии в православном богословии // <http://www.church.by/resource/Dir0301/Dir0302/Page0895.html>
315. *Неллас П.* Обожение: Основы и перспективы православной антропологии. – М.: Никея, 2011. С.304.
316. *Неретина С., Огурцов А.* Пути к универсалиям. – СПб.: РХГА, 2006. С.1000
317. *Николс Э.* Контуры католического богословия: введение в его источники, принципы и историю. – М.: ББИ, 2009. С.432.
318. *Новиков В.В.* Сотериологические аспекты христологии святителя Кирилла Александрийского в Толкованиях на Евангелие от Иоанна // [http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.n\\_01\\_0001](http://tvorenia.russportal.ru/index.php?id=patrologia.n_01_0001)
319. Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Томас П.Флинт и Майкл К.Рей; ред. М.О.Кедрова / Ин-т философии РАН. – М.: Языки славянской культуры, 2013. С.872
320. *Пападимитриу Г.* Маймонид и Палама о Боге. – М.: Путь, 2002. С.120.
321. *Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции [100-600]. Том 1. – М.: Духовная библиотека, 2007. С.375.

322. *Пеликан Я.* Христианская традиция. История развития вероучения. Дух восточного христианства [600-1700]. Том 2. – М.: Духовная библиотека, 2009. С.317.

323. *Попов И.В.* Труды по патрологии. Том II. Личность и учение блаженного Августина. – М.: Сергиев Посад, 2005. С.776.

324. *Поснов М.Э.* История христианской церкви. – М.: Высшая школа, 2005. С.648.

325. Православие и католичество: от конфронтации к диалогу. Хрестоматия. Составитель Алексей Юдин. – М.: ББИ, 2001. С.596.

326. *Рагулин И.Р., Самсонов В.В.* О возможном влиянии на Божия традиций каппадокийского богословия // [www.trinitas.ru/rus/doc/0226/002a/02260030.htm](http://www.trinitas.ru/rus/doc/0226/002a/02260030.htm)

327. *Райт Н.Т.* Что на самом деле сказал апостол Павел. – М.: ББИ, 2004. С.186.

328. *Ранер К.* Основание веры. Введение в христианское богословие. – М.: ББИ, 2006. С.622.

329. *Рассел Б.* История западной философии. – СПб.: Азбука, 2001. С.958.

330. *Ратцингер Й.* Введение в христианство. – М.: Духовная библиотека, 2006. С.303.

331. *Раушенбах Б.В.* О логике тринитности / Вопросы философии, 1990 №11. С.166-168.

332. *Реутин М.Ю.* Мастер Экхарт – Григорий Палама. К сопоставлению немецкой мистики и византийского исихазма // <http://www.bogoslov.ru/text/434530.html>

333. *Реутин М.Ю.* Учение о форме у Мастера Экхарта: К вопросу о сходстве богословских учений Иоанна Экхарта и Григория Паламы. – М.: Российск. гос. гуманит. ун-т, 2004. С.88.

334. *Реутин М.Ю.* «Христианский неоплатонизм» XIV в.: Опыт сравнительного изучения богословских доктрин Иоанна Экхарта и Григория Паламы. Парижские диспутации Иоанна Экхарта. – М.: РГГУ, 2011. С.246.
335. *Рожков В.* Теология Фомы Аквинского. Возражение против Филиокве и ответы на эти возражения // [www.apologia.narod.ru/lasttime/katolic/thoma\\_god.htm](http://www.apologia.narod.ru/lasttime/katolic/thoma_god.htm)
336. *Сааринен Р.* Вера и святость. Лютеранско-православный диалог 1959-2002 гг. – М.: ББИ, 2003. С.404.
337. *Савва (Тутунов).* Filioque: Ересь или особое мнение? Православное богословие XX века о Filioque. – М.: Издательство храма святой мученицы Татьяны, 2006. С.144.
338. *Савельев В.* Вопрос о Filioque и его значение в диалоге между Востоком и Западом // <http://www.mgarsky-monastery.org/kolokol.php?id=831>
339. *Саврей В.Я.* Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. Изд. 2-е. – М.: КомКнига, 2010. С.1008.
340. *Саврей В.Я.* Антиохийская школа в истории христианской мысли. – М.: Издательство Московского университета, 2012. С.232.
341. *Саврей В.Я.* Каппадокийская школа в истории христианской мысли. – М.: Издательство Московского университета, 2012. С.256.
342. *Савченко П.Д.* Сравнительное богословие. – Бишоффен: Восток-Запад, 1993. С.175.
343. *Сагарда Н.И., Сагарда А.И.* Патрология. – СПб.: Воскресение, 2004. С.1216.
344. Святоотеческая христология и антропология. Сборник статей. Выпуск 1. – Пермь: ПО «Панагия», 2002. С.144.
345. *Скворцов К.* Философия Отцов и Учителей Церкви (период апологетов). – Киев, 2003. С.472.
346. *Скола А.* и др. Богословская антропология. – М.: Христианская Россия, 2005. С.384.

347. *Скурат К.Е.* Золотой век святоотеческой письменности (IV-V вв.). – М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2002. С.320.
348. *Скурат К.Е.* Учение о спасении святителя Афанасия Великого. – Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С.436.
349. *Софроний (Сахаров).* Видеть Бога как Он есть. – Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 2006. С.400.
350. *Станилоае Д.* Происхождение Святого Духа от Отца и Его отношение к Сыну как основание нашего обожения и усыновления // <http://otechnik.narod.ru/dogmatika14.doc>
351. *Суини М.* Лекции по средневековой философии. – М.: Греко-латинский кабинет, 2001. С.304.
352. *Табак Ю.* Православие и Католичество. Основные догматические и обрядовые расхождения. – СПб.: Встреча, 2002. С.73
353. *Татаркевич В.* История философии. Античная и средневековая философия. – Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2000. С.482.
354. *Тиссен Г.К.* Лекции по систематическому богословию. – СПб.: Библия для всех, 1994. С.448.
355. *Уильямс Р.* Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. – Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. С.336.
356. *Уильямс Р.* О христианском богословии. – М.: ББИ, 2004. С.340.
357. Учение о спасении в разных христианских конфессиях. – М.: ББИ, 2005. С.168.
358. Учение Римо-католической Церкви об исхождении Св.Духа не только от Отца, но и от Сына (FILIOQUE) // <http://www.pravmir.ru/uchenie-rimo-katolicheskoy-cerkvi-ob-isxozhdenii-sv-duxa-ne-tolko-ot-otca-no-i-ot-syna-filioque/>
359. *Ферберн Д.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. – М.: ББИ, 2008. С.323.
360. *Фишер Н.* Философское вопрошание о Боге. – М.: Христианская Россия, 2004. С.415.

361. *Флоровский Г.В.* Восточные Отцы IV века. Минск: Издательство белорусского экзархата, 2006. С.304.
362. *Флоровский Г.В.* Восточные Отцы V-VIII веков. Минск: Издательство белорусского экзархата, 2006. С.336.
363. *Фокин А.Р.* Категория «благо» в западном средневековом богословии // Богословский сборник, выпуск XI, 2003. С.54-70
364. *Фокин А.Р.* Латинская патрология. Том 1. – М.: Греко-латинский кабинет, 2005. С.362.
365. *Фокин А.Р.* Тринитарное богословие блаженного Августина: обзор современных исследований и концепций. Часть I // <http://www.bogoslov.ru/text/2591456.html>
366. *Фокин А.Р.* Христианский платонизм Мария Викторина. – М.: Центр библейско-патрол. исслед.; Империиум Пресс, 2007. С.256.
367. *Фокин А.Р.* Блаженный Иероним Стридонский: библеист, экзегет, теолог. – М.: Центр библейско-патрол. исслед., 2010. С.224.
368. *Хальфант У.Б.* Происхождение доктрины Троицы // <http://www.trinitas.ru/rus/doc/0205/002a/02050010.htm>
369. *Хлебников Г.В.* Античная философская теология. – М.: Наука, 2007. С.232.
370. Хрестоматия по сравнительному богословию: Учеб. пособие. – М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С.847.
371. *Чурсанов С.А.* Нетерминологические средства выражения богословского понимания личности (προσωπον) в православной триадологии // Церковь и время, №1 (42), 2008. С.89-111.
372. *Чурсанов С.А.* Понятие лица (προσωπον) в православной триадологии XX века // Церковь и время, №2 (43), 2008. С.21-44.

373. *Чурсанов С.А.* Понятие лица (πρόσωπον) в Священном Писании и в философско-терминологическом контексте начала эпохи Вселенских Соборов // Церковь и время, №2 (39), 2007. С.92-112.

374. *Чурсанов С.А.* Понятие лица (πρόσωπον) в сотериологической перспективе триадологии Великих Каппадокийцев // Церковь и время, №4 (41), 2007. С.46-73.

375. *Шафф Ф.* История христианской церкви. – М.: Библия для всех, 2010.

376. *Шёнборн К.* Бог послал Сына Своего. – М.: Христианская Россия, 2003. С.414.

377. *Шёнборн К.* Икона Христа. Богословские основы. – М.: Христианская Россия, 1999. С.232.

378. *Шеррард Ф.* Греческий Восток и латинский Запад: Исследование христианской традиции. – М.: Фонд «Храм», 2006. С.304.

379. *Шишков А.М.* Метафизика света. Очерк истории. – СПб.: Алетейя, 2012. С.368.

380. *Шишков А.М.* Средневековая интеллектуальная культура. – М.: Издатель Савин С.А., 2003. С.592.

381. *Шишков И.З.* Современная западная философия. – М.: Едиториал УРСС, 2004. С.336.

382. *Шнайдер Т.* Во что мы верим. Изложение апостольского символа веры. – М.: ББИ, 2007. С.620.

383. *Щеглов А.П.* Неведомый Бог. Историко-философское исследование мистических традиций Древнего мира и Средневековья. – СПб.: Издательский дом «Мирь», 2008. С.520.

384. *Юров А.* О теологии доникейских отцов церкви относительно взаимоотношений Бога, Слова и Духа // <http://www.biblicalstudies.ru/НС/3.html>

385. *Явиц С., Клюшев А.* Конспект по истории Римо-Католической Церкви // [http://www.pstbionline.orthodoxy.ru/system/files/История+западных+исповеданий+\(КДА+-+конспект\).doc](http://www.pstbionline.orthodoxy.ru/system/files/История+западных+исповеданий+(КДА+-+конспект).doc)

386. *Языкова И.* Со-творение образа. Богословие иконы. – М.: Издательство ББИ, 2012. С.368.

387. *Яннарас Х.* Истина и единство Церкви. – М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С.184.