



Учение о Троицѣ св. Амвросія Медиоланскаго.

(Продолженіе).

Учение о третьей Ипостаси св. Троицы, о св. Духѣ, раскрыто св. Амвросіемъ не менѣе подробно, чѣмъ и учение о Сынѣ; съ этой точки зрѣнія его твореніе *De Spiritu Sancto* имѣетъ очень большое значеніе въ исторіи церковной литературы, особенно западной. По своему существу оно, впрочемъ, очень мало оригинально, сильно напоминая намъ идеи Дидима, раскрытыя имъ въ трактатѣ *de Spiritu Sancto*.

Вопросъ о Божествѣ св. Духа разсматривается обоими обстоятельно и мотивируется одинаковымъ образомъ. Основнымъ положеніемъ всѣхъ разсужденій о Духѣ Амвросіемъ является служебность твари и неслужебность св. Духа: если вся тварь служитъ, то Духъ св. не можетъ быть причисляемъ къ твари ¹⁾. Далѣе эта мысль раскрывается подробнѣе такимъ образомъ. Духъ св. не можетъ быть причисляемъ ни къ тварямъ тѣлеснымъ, ни къ тварямъ безтѣлеснымъ; къ первымъ—потому, что въ нихъ (*corporelibus*) Онъ вливаетъ свою безтѣлесную благодать (*incorpoream infundit gratiam*); ко вторымъ потому, что онѣ сами получаютъ освященіе Духа и этимъ превосходятъ остальные творенія міра; возьмемъ ли мы ангеловъ, господства, власти,—всѣ они и вообще вся тварь ожидаютъ благодати св. Духа ²⁾. У Дидима мы также встрѣчаемъ эту мысль, хотя она и раскрывается у него иначе: всѣ твари, говоритъ онъ, раздѣляются на видимыя и невидимыя или тѣлесныя и безтѣлесныя; Духъ не принадлежитъ

¹⁾ *De Spiritu Sancto* I, I, 23;

²⁾ *ibid.* I, V, 55;

къ тѣлеснымъ тварямъ, потому что Онъ есть обитатель ихъ души и чувствъ (*animae et sensus habitator*), производитель для нихъ слова, мудрости и знанія (*sermonis et sapientiae et scientiae effector*); всѣ же безтѣлесныя субстанціи получаютъ отъ Духа субстанцію освященія; самъ Духъ св. не только не есть носитель чужаго освященія (*non est capax sanctificationis alienae*), но Творецъ и Податель освященія свыше (*insuper attributor est et capax*) ¹⁾. Другимъ доказательствомъ Божественности св. Духа для Амвросія служитъ неизмѣняемость Духа въ противоположность измѣняемости твари. Вся тварь измѣняема, не только та, которая уже измѣнилась вслѣдствіе грѣха или качества элементовъ (*quae jam peccato aliquo aut elementorum conditione mutata est*), но также и та, которая еще только можетъ подвергнуться порчѣ въ силу порока природы (*vitio naturae*), хотя еще и не (подверглась) ей вслѣдствіе вѣрности дисциплинъ (*nondum est studio disciplinae*) ²⁾. Но, тогда какъ вся тварь измѣняема, Духъ св. пребываетъ благимъ и неизмѣняемымъ, и не можетъ быть измѣненъ какимъ-либо порокомъ Тотъ, Кто уничтожаетъ пороки всѣхъ (тварей), прощаетъ грѣхи. И какимъ бы образомъ могъ оказаться измѣняемымъ Тотъ, Кто, освящая, другихъ измѣняетъ къ благодати, но Самъ не измѣняется? ³⁾ Какимъ образомъ измѣняемъ Тотъ, Кто пребываетъ всегда благимъ? Ибо ни въ какомъ случаѣ не (можетъ быть) злымъ (*malus*) Духъ св., Который подаетъ намъ всегда благо ⁴⁾. У Дидима понятіе о неизмѣняемости также имѣетъ большое значеніе, какъ доказательство Божественной природы св. Духа. Если св. Духъ есть Освятитель (*Sanctificator*), то Онъ не измѣняемъ, а неизмѣняемой субстанціи; Онъ—*immutabilis et inconvertibilis*; а такъ какъ неизмѣняемая субстанція, по свидѣтельству писанія, принадлежитъ только Богу и Его Единородному Сыну, всѣ же твари имѣютъ *convertibilem et mutabilem substantiam*, то Духъ св.—не *ὁμοούσιον* твари ⁵⁾. Такое же доказательное значеніе имѣетъ для Амвросія и понятіе о субстанціальной благодати св. Духа. „Духъ есть Источникъ и

¹⁾ De Spiritu Sancto 4;

²⁾ De Spiritu Sancto I, V, 56;

³⁾ *ibid.* I, V, 57;

⁴⁾ *ibid.* I, V, 58;

⁵⁾ De Spiritu Sancto 5;

Начало благодѣи (fons sit principiumque bonitatis); ибо, какъ Отецъ имѣетъ благодѣи и Сынъ, такъ имѣетъ благодѣи и Духъ св.“¹⁾—Что такое Духъ св., если не полный благодѣи (plenus bonitatis)? Хотя Онъ и недоступной природы (inaccessibilis natura), но воспринимается нами по причинѣ своей благодѣи (receptibilis tamen propter bonitatem suam nobis est)²⁾— „Итакъ, благъ Духъ св., но благъ не какъ приобретающій (adquirens), но какъ сообщающій благодѣи (quasi impertiens bonitatem). И не воспринимаетъ (что-либо) отъ тварей, но воспринимается Духъ св.; какъ и не освящается, но Самъ освящаетъ: тварь освящается, освящаетъ же Духъ св.“³⁾. Это въ существѣ дѣла краткій конспектъ того, что изложено у Дидима гораздо подробнѣе. Духъ св. substantialiter bonus est и не можетъ быть участникомъ посторонней благодѣи, такъ какъ Самъ раздаетъ всѣмъ прочимъ благодѣи⁴⁾; Божественная Природа въ отличіе отъ тварной есть fons и principium bonorum, дѣлаетъ другихъ благими, сообщая себя (quibus se impertit), но сама благо не отъ другого, но самобытно (subsistens)⁵⁾.

Чего нѣтъ въ трактатѣ Дидима, мы не находимъ также и у Амвросія. Мы видѣли, что методъ доказательства у Дидима и Амвросія отличается, такъ сказать, эмпирическимъ характеромъ: анализируя различныя приписываемыя въ Писаніи Богу и тварямъ свойства, они различіемъ этихъ свойствъ доказываютъ различіе природы. Но и тотъ и другой не дѣлаютъ никакой попытки конструировать Ипостась св. Духа изъ самого понятія о Божественной природѣ, что ставить ихъ ученіе о Духѣ св. значительно ниже ученія каппадокійцевъ, которые дедуктивно выводили существованіе Ипостаси св. Духа изъ самого понятія о существѣ Божіемъ. Особенно рельефно эта мысль выражена у Григорія Богослова, для котораго Духъ св. есть ипостазированная, существующая въ видѣ самостоятельной Ипостаси Божественная святость (ἡ ἀγιότης); безъ этой святости Божество не мо-

1) De Spiritu Sancto I, V, 62;

2) ibid. I, V, 62;

3) ibid. I, V, 62;

4) De Spiritu Sancto 4;

5) ibid, 5;

жетъ быть совершеннымъ ¹⁾. Но и св. Василию не чуждо это представление, насколько онъ называетъ Духа святыней (*ἀγίασμός*) ²⁾, признаетъ святость естествомъ Духа (*οὐσίᾳ ἢ ἀγιοσύνη*) ³⁾, полагая, что въ Духѣ святость восполняетъ естество (*τῷ δὲ Πνεύματι συμπληρωτική τῆς οὐσίας ἐστὶν ἢ ἀγιότης*) ⁴⁾; причемъ всѣ эти термины у него служатъ отличительными наименованіями св. Духа. Такимъ образомъ, въ то время какъ у каппадокійцевъ существованіе Ипостаси св. Духа достаточнымъ образомъ мотивируется, у Амвросія и Дидима мы не встрѣчаемъ подобной мотивировки, и природа Духа поставляется только во внѣшнія отношенія къ существованію остальныхъ Двухъ Лицъ св. Троицы. Что касается Дидима, то онъ, правда, нѣсколько восполнилъ свое ученіе о св. Духѣ въ своемъ сочиненіи *De Trinitate*, написанномъ подѣ замѣтнымъ вліяніемъ каппадокійцевъ уже послѣ трактата *De Spiritu Sancto*: тамъ мы встрѣчаемъ уже тоѣ *ἀγίου Πνεύματος ὁ ἀγιοσμός* ⁵⁾; Амвросію же это представление осталось чуждымъ навсегда.

Затѣмъ, при изложеніи ученія о св. Духѣ и Амвросій и Дидимъ въ своемъ сочиненіи *De Spiritu Sancto* пропустили цѣлый рядъ доказательствъ, которыя въ то время уже получили большое значеніе въ церковномъ сознаніи. Въ исторіи догматовъ мы встрѣчаемъ явленіе, что еще задолго до того, какъ стали философски разсуждать о какой-либо религіозной истинѣ, несомнѣнное существованіе этой истины уже предполагалось церковнымъ сознаніемъ и практикой; впоследствии же, когда разсматриваемая истина дѣлалась предметомъ догматическаго спора или изслѣдованія, въ признаніи ея церковью издревле видѣли доказательство въ ея пользу. Такую именно судьбу претерпѣло ученіе о св. Духѣ. Еще задолго до IV-го вѣка, когда ученіе объ Ипостаси св. Духа сдѣлалось специальнымъ предметомъ богословскихъ изслѣдованій, имя св. Духа, какъ Бога, уже призывалось въ церкви съ самаго ея основанія, причемъ этимъ Именемъ запе-

¹⁾ *Θεολογικὴ πλάνη* § 4, с 149; Русск. перев. ч III, 86:

²⁾ С. Eunom. III, 2. 600 A; Р. II ч. III, 109;

³⁾ *ibid.* III, 2 600 B; Р. II. ч. III, 109;

⁴⁾ *De Spiritu Sancto* XIX, 48; 156 B; Русск. пер. ч. III, 248;

⁵⁾ I, XVIII. M. XXXIX. 356 A;

чатлѣвались многія церковныя священнодѣйствія. На этомъ, между прочимъ, и построилъ свою аргументацію о Божествѣ св. Духа Василій Великій. Для него Божественность Духа слѣдуетъ изъ того, что крещеніе, по преданію Господню, совершается во имя Отца и Сына и св. Духа ¹⁾; доксология всѣмъ тремъ Лицамъ св. Троицы *ἐκ τῆς τοῦ βασιλικατοῦ παραδόσεως* убѣждаетъ его въ томъ же ²⁾. Св. Амвросій не пользуется этого рода доказательствами и, по нашему мнѣнію, далеко не по случайности или недосмотру съ своей стороны: понятіе церковности, доказательная сила церковной традиціи въ его сознаніи проявляются вообще очень слабо.

Но при всѣхъ этихъ недочетахъ и неполнотѣ въ способѣ аргументаціи Божественность Св. Духа для Амвросія стоитъ все же внѣ всякаго сомнѣнія. Столь же несомнѣнной представляется ему и самостоятельность Его Ипостаси, вслѣдствіе которой Онъ не можетъ быть отождествляемъ съ Отцомъ и Сыномъ. Въ этомъ отношеніи Амвросій высказывается гораздо рѣшительнѣе и опредѣленнѣе своихъ западныхъ предшественниковъ. У послѣднихъ, по крайней мѣрѣ, у нѣкоторыхъ изъ нихъ, ученіе о Св. Духѣ отличается одной особенностью, которой никогда не знали писатели Восточной Церкви. Loofs, извѣстный новѣйшій авторъ по исторіи догматовъ, впервые отмѣтилъ эту особенность относительно автора книги „Пастырѣ“. Этотъ авторъ обнаруживаетъ склонность отождествлять названія *υἱὸς Θεοῦ* и *πνεῦμα ἅγιον*, выражаясь, что *πνεῦμα* есть *υἱὸς Θεοῦ, πᾶσις τῆς κτίσεως προγενέστερος* ³⁾. Относительно писателей послѣдующаго времени наблюденіе Loofs'a задался цѣлю провѣрить Macholz въ своей брошюрѣ *Spuren binitarisch. Denkweise im Abendland seit Tertullian*. Iena 1902 и пришелъ въ смыслѣ Loofs'a къ выводамъ, не оставляющимъ никакого сомнѣнія. Такъ, онъ нашелъ эту особенность, извѣстную въ наукѣ подъ именемъ бинитаризма, очень сильно выраженною у Тертулліана, который иногда отождествляетъ Божественное Слово (*Sermo*) и Духа (*Spiritus*), такъ что Сынъ Божій до момента Воплоще-

1) С. Eunom III, 5. M. 665 CD; P пер ч III, 113:

2) De Spiritu Sancto XXII, 67 M 193 A; P пер ч. III, 272:

3) V, 6—7. Loofs, Leitladen zum Studium der Dogmengeschichte Halle 1906, ss. 95—96:

нiя одинаково называется у него и *Sermo* и *Spiritus Dei*: 1) *Spiritus* разумѣемъ *in mentione Sermonis* и *Sermonem* познаемъ *in nomine Spiritus*; ибо и *Spiritus substantia est Sermonis* и *Sermo operatio Spiritus, et duo unum sunt* 2). Затѣмъ, она характеризуетъ собою цѣлый рядъ произведенiй Псевдокипрiана, который, наприм., называетъ Духа Св. Христомъ Господомъ Нашимъ, происшедшимъ отъ Отца. 3). Но особенно классически выражается Лактанцій: прежде созданiя мiра „Богъ родилъ святаго, нетлѣннаго и непостижимаго Духа (*sanctum et incorruptibilem et irreprehensibilem spiritum*), котораго наименовалъ Сыномъ (*Filium nuncuparet*) 4). Намъ теперь остается съ этой точки зрѣнiя подвергнуть анализу творенiя св. Амвросiя.

Изъ обзора творенiй св. Амвросiя слѣдуетъ, что, во-первыхъ, слѣды отмѣченной традиции еще въ его время продолжаютъ сохраняться на западѣ, но что, во-вторыхъ, она уже подвергается довольно существенному перетолкованiю. У св. Амвросiя слово *spiritus* изъ единоличнаго понятiя для *Sermo-Filius* дѣлается общимъ наименованiемъ для *Trinitas* вообще: *Filius est Spiritus*, но и *Pater* также есть *Spiritus*, такъ какъ *Spiritus* есть вообще все, что не есть тѣло творенiя (*quod non est creaturae corpus, hoc spiritus est*). Это даетъ ему возможность весьма опредѣленно отстаивать несливаемость Ипостаси св. Духа съ остальными Лицами: „не слить Духъ Св. съ Отцомъ и Сыномъ, но отдѣленъ и отъ Отца и отъ Сына (*non confusus cum Patre et Filio Spiritus Sanctus, verum et a Patre distinctus est et a Filio*) 5). Во всѣхъ этихъ случаяхъ св. Амвросiй стоитъ внѣ всякихъ подозрѣнiй въ бинитаризмъ. Тѣмъ не менѣе влiянiе послѣдняго сказывается на немъ въ другихъ отношенiяхъ.

Такъ, въ зависимости отъ бинитаризма на западѣ образовался особый взглядъ на таинство Боговоплощенiя. „Какой Богъ родился во плоти, спрашиваетъ Тертуллианъ и отвѣчаетъ: *Sermo et Spiritus, qui cum Sermone de Patris voluntate*

1) *Adv. Prax.* c. IV; Macholz, s. 37;

2) *ibid.* c. XXVI;

3) *Ad Vigilium de Iudaica incredulitate*; *Spiritus Sanctus id est Christus Dominus Noster qui profectus ex Deo Patre venit* и т. д. Macholz, ss. 57—58;

4) *Inst. divinae* IV, VI;

5) *De Spiritu Sancto* I, IX, 101;

natus est. 1) Можетъ быть, можно усматривать остатки этого рода представленій въ томъ, что и Амвросій при обсужденіи тайны Боговоплощенія поставляетъ *Filium* и *Spiritum* въ самыя тѣсныя отношенія другъ къ другу: *caro enim Domini Spiritu in virginem superveniente generata*; 2) Духъ Св. значить, участвовалъ въ Воплощеніи. Затѣмъ, сказавъ, что Христось умеръ въ томъ, *quod suscepit ex Virgine*, а не въ томъ, *quod habebat ex Patre*, умеръ въ томъ, *in quo crucifixus est Christus*, Амвросій посредственно продолжаетъ: *Spiritus autem Sanctus non potuit crucifigi, qui carnem et ossa non habuit*,—доказательство того, что совершенно въ духѣ древне-западныхъ писателей понятіе *Spiritus* еще примѣняется имъ въ отношеніи къ Лицу Воплотившагося. Но кто такой этотъ *Spiritus*? Несомнѣнно, не *Filius Dei*, потому что, сказавши, что Духъ Св. не могъ умереть, Амвросій сейчасъ же прибавляетъ: *sed crucifixus est Dei Filius, qui carnem et ossa suscepit*. Итакъ ясно, что во Христѣ былъ и *Spiritus* и *Filius Dei*, какъ два различные Субъекта; затѣмъ, *Filius Dei* стоялъ въ болѣе тѣсныхъ отношеніяхъ къ человѣчеству, чѣмъ *Spiritus*, потому что первый *carnem et ossa suscepit*, а второй *carnem et ossa non habuit*³⁾. То же самое Амвросій говоритъ нѣсколько выше: „не умеръ (въ Воплотившемся) *Spiritus Sanctus*, Который не могъ умереть, потому что не воспринялъ плоти и не могла быть причастною смерти *sempiterna Divinitas*, но умеръ *secundum carnem* Христось; 4) Духъ во Христѣ, очевидно, стоялъ только во внѣшнихъ отношеніяхъ къ человѣчеству. Въ дальнѣйшія разъясненія Амвросій не вдается и смыслъ его словъ не совсѣмъ ясенъ. Но всетаки въ его словахъ мы можемъ какъ будто бы видѣть остатки бинитаризма, приспособленнаго къ новому созерцанію.

Далѣе, древне-западное отождествленіе *Sermo-Spiritus* у Тертулліана связывается съ представленіемъ, что *Spiritus* обособляется отъ *Sermo* съ момента Воскресенія и Вознесенія Воплотившагося на небо⁵⁾, существуя затѣмъ уже въ видѣ совершенно отличной и несливаемой съ Нимъ Ипо-

1) *Adv. Prax.* с. XXVII; ср. *Macholz*, s. s. 38—39;

2) *De incarnationis Dominicae sacramento* IX, 103;

3) *De Spiritu Sancto* I, IX, 102;

4) *Ibid.* I, IX, 101;

5) *Adv. Prax.* с. XXVII и с. XXX; *Macholz*, s. s. 36 и 40;

стаси; поэтому Тертуллианъ, отождествляя, съ одной стороны, Sermo-Spiritus, съ другой говоритъ о Spiritus, какъ о tertium nomen Divinitatis et tertium gradus majestatis ¹⁾. Вѣроятно, на этомъ представленіи о первоначальномъ тождествѣ Sermo-Spiritus развилось у западныхъ писателей ученіе о происхожденіи св. Духа не только отъ Отца, но и отъ Сына, и именно—большую частью—отъ Отца чрезъ посредство Сына: Духъ св. по Тертуллиану, non aliunde происходит quam a Patre per Filium. ²⁾ У Амвросія по вопросу объ исхожденіи св. Духа замѣчается неясность и неопредѣленность, и это, какъ и въ предыдущемъ случаѣ, объясняется тѣмъ, что въ его ученіи сошлось нѣсколько традицій. Неясно прежде всего, когда исшелъ Духъ свят.: то утверждая, что Trinitas coaeterna atque perfecta, ³⁾ онъ признаетъ существованіе св. Духа, какъ особой ипостаси, вѣчнымъ; то, съ другой стороны, говоритъ объ исхожденіи св. Духа въ связи со словами: „Онъ прославитъ Меня, потому что отъ Моего возметъ“ (Іоан. 16, 14) и именно не въ смыслѣ временнаго посольства въ міръ, но въ смыслѣ онтологической обусловленности существованія; это ясно изъ того, что здѣсь же Амвросій говоритъ и о рожденіи отъ Отца Сына ⁴⁾ Этимъ онъ напоминаетъ намъ Тертуллиана. Вообще же вопросъ объ исхожденіи св. Духа имъ почти не разсматривается. То же нужно сказать и по вопросу о томъ, отъ Кого исходитъ Духъ св.: иногда Амвросій говоритъ просто, что Духъ св. вообще ex Deo; ⁵⁾ иногда просто a Patre ⁶⁾. Но вмѣстѣ съ этимъ у него встрѣчается представленіе о зависимости св. Духа въ своемъ бытіи отъ Сына: bonus Spiritus, qui accerit ex Filio; ⁷⁾ въ связи съ этимъ идетъ уже рѣчь объ исхожденіи Св. Духа не только отъ Отца, но и отъ Сына: Spiritus Sanctus procedit a Patre et Filio ⁸⁾ или же просто—отъ Сына: procedit ex Filio ⁹⁾.

1) *ibid.* с XXX;

2) *ibid.* с IV;

3) *Expos. Evang. Lucae IV, 45;*

4) *De Spiritu Sancto II, V, 42;*

5) *ibid.* I, 1, 26;

6) *ibid.*

7) *Expos. Evang. Lucae VIII, 66;*

8) *De Spiritu Sancto I, XI, 115*

9) *ibid.* I, XI, 114;

Изложивъ въ отдѣльности ученіе св. Амвросія о Богѣ—Сынѣ и Ипостаси Св. Духа, мы можемъ обратиться теперь къ самому важному вопросу всей тринитарной схемы, именно, къ вопросу о томъ, какимъ образомъ три отдѣльныя Ипостаси могутъ быть мыслимы объединенными въ одномъ существѣ. Но прежде чѣмъ излагать взгляды на это св. Амвросія разберемся въ установившейся на западѣ поэтому поводу терминологіи.

Намъ представляется, что въ этомъ отношеніи представители западнаго богословія предшествующаго времени выработали двѣ не совсѣмъ согласныхъ схемы. Одна изъ нихъ создана впервые Тертуллианомъ и основывается на строгомъ разграниченіи двухъ сродныхъ понятій: субстанціи (*substantia*) и природы (*natura*). „Иное есть субстанція, говоритъ Тертуллианъ, и иное *natura substantiae*, поскольку каждая вещь имѣетъ свою собственную субстанцію (*substantia est rei cuiusque*), природа же можетъ быть общей (*natura vero potest esse communis*). Возьмемъ примѣръ. *Substantia* есть камень, желѣзо; твердость же камня и желѣза *natura substantiae est*. Твердость объединяетъ, а субстанція раздѣляетъ“¹⁾. Очевидно, такимъ образомъ, *natura* для Тертуллиана есть общее качество, принадлежащее многимъ въ какомъ-нибудь отношеніи сходнымъ вещамъ; *substantia*, напротивъ, означаетъ собою всякую единичную конкретную вещь со всѣмъ разнообразіемъ ея индивидуальныхъ свойствъ и качествъ. Кстати замѣтимъ, что понятіе *natura* Тертуллианъ при изложеніи своего ученія о Троицѣ употребляетъ очень рѣдко, такъ какъ оно было ему излишне при его конкретномъ пониманіи субстанціи, а оперируетъ почти исключительно съ словомъ *substantia*. Далѣе. *Substantia*, какъ вещь, имѣетъ свои особыя качества, характеризующія ее, а эти качества бываютъ двоякаго рода: общія и частныя. *Fides nominum salus est proprietatum. Etiam cum demutantur qualitates, accipiunt vocabulorum possessiones*. Замѣтимъ, что здѣсь различаются *proprietas* и *qualitas*, причемъ *proprietas* поставляется въ зависимость отъ *nomen*, а *nomen*—отъ *qualitas*. Тертуллианъ иллюстрируетъ свою мысль примѣромъ; глина можетъ существовать въ своемъ естественномъ состояніи и носить извѣст-

¹⁾ De anima c XXXII;

ное имя (именно—имя глины); но разъ та же самая глина перемѣняетъ свои естественныя качества, напримѣръ, обжигается, то она получаетъ и новое имя (именно—имя сосуда) ¹⁾. Что это значитъ? А то, что вещь характеризуется извѣстными *qualitates*; а вся совокупность этихъ *qualitates*, сообщающихъ вещи извѣстную индивидуальную физиономію, образуетъ выражающуюся въ имени вещи ея *proprietas*; слѣдовательно, выражаясь языкомъ нашего времени, *proprietas* вещи есть форма существованія вещи; въ каждой вещи *proprietas* можетъ быть только одна, тогда какъ *qualitates* у нея можетъ быть нѣсколько. Это строгое различіе *proprietas* и *qualitas*, отмѣченное Тертуліаномъ, не имѣетъ большого значенія въ его ученіи о Троицѣ и не всегда имъ выдерживается; но мы считаемъ долгомъ отмѣтить его, такъ какъ въ послѣдствіи, напр., у Амвросія, оно приобрѣло очень большое значеніе.

Самою лучшею иллюстраціей для пониманія тринитарной схемы служатъ тѣ аналогіи, какія указываетъ Тертуліанъ. Именно: Отецъ рождаетъ Сына, какъ корень порождаетъ стволъ (*radix fruticem*), источникъ—рѣку (*fons fluvium*), солнце—лучъ (*sol radium*); а Духъ Св. такъ исходитъ отъ Отца, какъ происходитъ плодъ отъ корня изъ ствола (а *radice fructus ex frutice*), какъ ручей проистекаетъ отъ источника изъ рѣки (а *fonte rivus ex flumine*), какъ свѣтъ возсіяваетъ отъ солнца изъ луча (а *sole apex ex radio*) ²⁾. На языкѣ Тертуліана и корень со стволомъ и плодомъ, и источникъ съ рѣкой и ручьемъ и солнце съ лучомъ и свѣтомъ, какъ внутренно связанные между собою и неотдѣлимые другъ отъ друга, образуютъ одну недѣлимую *substantiam*, которая имѣетъ одну только ей свойственную *proprietas*. Субстанція сама по себѣ недѣлима (*indivisa*) ³⁾. Но какъ въ вышеприведенныхъ аналогіяхъ, такъ и въ Божественной субстанціи существуютъ отдѣльные, но не отдѣлимые другъ отъ друга моменты: Отецъ, Сынъ и Духъ Св., причемъ эти отдѣльные моменты называются безраздѣльно *to species, to forma*: и *fons et flumen duae species sunt*, но недѣлимы (*indivisae*), и *sol et radius duae for-*

¹⁾ De carne Christi c. XIII;

²⁾ Adv. Prax. c. VIII;

³⁾ *ibid.* c. XIII;

mae sunt, но соединенные (cohaerentes); одинъ species или одна forma неотдѣлимы (non est separatum) отъ другаго species или другой formae ¹⁾. Такъ какъ въ Божественной сущности эти species суть разумно-сознательныя существа, то они также называются personae. Въ Троицѣ нужно такимъ образомъ различать alium, alium и alium; но alium, non quasi separatum, sed dispositione alium, non divisione ²⁾; связь Отца въ Сынѣ и Сына въ Параклетѣ создаетъ tres cohaerentes, alterum ex altero и эти tres unum sint, non unus. Существованіе въ Троицѣ отдѣльныхъ species или persona исключаетъ ихъ единичность (singularitas); но ихъ существованіе въ одной субстанціи (unitas substantiae) въ должной мѣрѣ обуславливаетъ ихъ единство по сущности ³⁾. Замѣтимъ, что терминомъ, равносильнымъ понятію unitas substantiae, для Тертуліана служить еще понятіе similitudo: это unitas и conjunctio ⁴⁾, не имѣющее ничего общаго съ позднѣйшимъ амѣтствомъ.

Если единство Лицъ уже достаточно обезпечивается unitate substantiae, то въ той же мѣрѣ оно гарантируется и взаимоотношеніемъ species между собою. Съ этой точки зрѣнія Отецъ есть вся субстанція, а Сынъ—часть и истеченіе ея Pater enim tota substantia est; Filius vero derivatio totius et portio ⁵⁾. Одинъ только Отецъ не имѣетъ начала (initium), а остальные получили свое начало отъ Него ⁶⁾. Въ связи съ этимъ, если единица изводитъ изъ себя Троицу (unitas ex semetipsa derivans trinitatem), то она этимъ не разрушается, насколько въ ней продолжаютъ сохраняться singulare et unicum imperium ⁷⁾. Сынъ и Духъ Св. находятся въ подчиненіи у Отца, такъ какъ они дѣйствуютъ ex auctoritate Patris et voluntate ⁸⁾. Это положеніе Лицъ по обусловленности или же по безусловности ихъ бытія, а также по ихъ значенію въ Божественной монархіи обозначается терминомъ gradus ⁹⁾ и

¹⁾ ibid. c. VIII;

²⁾ ibid. c. XXI;

³⁾ Adv. Prax. c. XXV;

⁴⁾ ibid. c. XXII; ср. Орловъ op. cit. стр. 41;

⁵⁾ ibid. c. IX;

⁶⁾ ibid. c. XIX; c. IV,

⁷⁾ ibid. c. III;

⁸⁾ ibid. c. XVI;

⁹⁾ ibid. c. XXX;

вся квинтэссенція Тертулліановской тринитарной схемы выливается въ формулѣ: *tres non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie: unius autem substantiae et unius status et unius potestatis; quia unus Deus, ex quo et gradus isti et formae et species in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti deputantur* ¹⁾.

Для довершенія этой схемы прибавимъ, что, вопреки сильному ударенію на *unitas substantiae*, индивидуальныя особенности *species* въ ней выяснены очень слабо и опредѣляются не онтологически, а почти исключительно экономически, по *gradus*, по положенію въ монархіи и то безъ яснаго различенія между Сыномъ и Духомъ Св.

Другую тринитарную схему представляетъ намъ трактатъ Новаціана *De Trinitate*. По внѣшности и въ формальномъ отношеніи она имѣетъ очень много общаго съ предыдущею, пользуясь почти всегда одними и тѣми же терминами и основными понятіями. Такъ, Новаціанъ знаетъ въ Богѣ *personarum distinctio, deversitas personae* ²⁾. Взаимоотношенія между Лицами Св. Троицы у него также характеризуются въ рѣзко-субординаціанскомъ смыслѣ: Отецъ—Единый, не знающій происхожденія (*solus originem nesciens*), Единый, кто (стоитъ) внѣ происхожденія (*extra originem est*). Въ онтологическомъ смыслѣ въ отношеніи къ Сыну Онъ есть Его начало (*principium*); Сынъ же воспринялъ отъ Него начало своего рожденія прежде всякаго времени (*principium nativitatis ante omne tempus accepit*) и такъ образомъ обязанъ Отцу своимъ происхожденіемъ (*Patri suo originem suam debens*) ³⁾. Въ экономическомъ смыслѣ Сынъ есть подражатель всѣхъ отчихъ дѣлъ (*imitator est Filius omnium operum paternorum*) ⁴⁾, повинуется всѣмъ Отчимъ повелѣніямъ и предписаніямъ, (*imperii paternis omnibus et praeceptis obedit*), является служителемъ Отчей Воли (*paternae voluntatis, ex quo est, minister*) ⁵⁾; если Онъ обладаетъ властью (*potestatem*), то исключительно въ качествѣ преданной (*traditam*), порученной (*indultam*) Ему

¹⁾ *ibid* с II;

²⁾ *De Trinitate* с XXVII, al XXII;

³⁾ *ibid* с XXXI,

⁴⁾ *De Trinitate* с XXVIII;

⁵⁾ *ibid.* с. XXXI;

отъ Отца ¹⁾; даже Его divinitas есть divinitas переданная и дарованная (tradita et porrecta) Отцомъ ²⁾. Но во всѣ эти формулы Новаціанъ вкладываетъ свое особое, не согласующееся съ духомъ Тертулліана содержаніе. Именно, онъ много мѣнѣе своего учителя отстаиваетъ идею нумерическаго единства Божественной субстанціи и обуславливаетъ его согласіемъ общенія (societatis concordiam), единомысліемъ и общеніемъ любви (concordiam et eandem sententiam, caritatis societatem), согласіемъ, любовью, единствомъ согласія (per concordiam, per amorem, per dilectionem, concordiae unitatem) ³⁾.

Слѣдовательно, въ то время, какъ единство Троицы у Тертулліана представляется онтологическимъ (выражаясь грубо, можно даже сказать физическимъ) и отличается абсолютнымъ характеромъ, у Новаціана, совершенно напротивъ, оно болѣе отличается моральнымъ характеромъ. Если первую тертулліановскую тринитарную схему можно признать специфически западною, то вторая новаціановская, хотя и раскрывалась на Западѣ, но въ нѣкоторыхъ отношеніяхъ обнаруживаетъ точки соприкосновенія съ восточнымъ богословіемъ; она, вѣроятно, создавалась подъ вліяніемъ богословія Иринея, отъ котораго Новаціанъ вообще сильно зависитъ; косвеннымъ подтвержденіемъ этого можетъ послужить то, что отмѣченное нами выше у Новаціана мотивированіе рожденія сына Волей Отца принадлежитъ къ довольно характернымъ особенностямъ системы Иринея.

Ив. Адамовъ.

(Продолженіе слѣдуетъ).

1) *ibid* с XXXI.

2) *ibid*. с. XXVII, al. XXI;

3) *ibid*. с. XXVII, al. XXI;