

Богословские труды. Юбилейный сборник Ленинградской Духовной Академии

*Протоиерей ЛИВЕРИЙ ВОРОНОВ,
профессор Ленинградской Духовной Академии*

ВОПРОС О «ФИЛИОКВЕ»

с точки зрения русских богословов

§ 1. Проф. В. В. Болотов и значение его труда
«К вопросу о Филиокве» (СПб., 1914)

Выдающийся церковный историк и богослов, профессор С.-Петербургской Духовной Академии, член-корреспондент императорской Академии наук Василий Васильевич Болотов (1854—1900) был одним из тех представителей русской богословской науки, которых с полным правом можно охарактеризовать как ярких выразителей Православия и в то же время основоположников «православного экуменизма» в XIX веке (см. статью «Конфессионализм и экуменизм. Отношение Православия к инославиям» в «Журнале Московской Патриархии», 1968, № 8, с. 67—69).

В. В. Болотов был не только эмпириком, посвящавшим свой блистательный талант глубокому объективному изучению церковноисторических вопросов, имеющих то или иное практическое отношение к проблеме христианского единства. Он был также и теоретиком, разработавшим основные принципиальные положения, на основе которых могут и должны вестись экуменические исследования и строго научные экуменические дискуссии.

В 1954 году, когда отмечалось 100-летие со дня рождения В. В. Болотова, профессор Ленинградской Духовной Академии А. И. Макаровский писал: «Как велик был авторитет Василия Васильевича в области догматического богословия, показывает его выступление с тезисами о Филиокве, напечатанными в 1898 году в старокатолическом журнале «Международное богословское обозрение». Формально эти тезисы были составлены Василием Васильевичем, как членом Комиссии для выяснения условий воссоединения старокатоликов с Русской Церковью, но по существу Василий Васильевич выступал со своими тезисами как восточноправославный богослов и от лица Русской Церкви. Статья привлекла к себе внимание и исключительной эрудицией, и смело высказанной общей точкой зрения на Филиокве, и необыкновенной ясностью изложения одного из труднейших богословских вопросов» (1).

В своем «Обращении к участникам заседания Смешанной Англикано-Православной комиссии» (Москва, 1976) Святейший Патриарх Мос-

Доклад, представленный Англикано-Православной комиссии по доктринальным вопросам.

ковский и вся Русь Пимен говорил: «Задача диалога одинаково ответственна для обеих сторон. Нам, православным, по моему разумению, ...еще в своей среде, для самих себя нужно уяснить и согласовать... что на протяжении веков было постоянным продолжением апостольского Предания, а что принадлежит исторически условной и изменяющейся стороне Церкви в определенном и обусловленном культурно-историческом контексте». Сказав далее, что и «наши англиканские братья стоят перед не менее трудной и сложной задачей», и перечисляя те пункты, по которым им следует принять единодушное решение, Святейший Патриарх Пимен назвал и «готовность считать Филиокве не догматом, а теологуменом» (2).

Известно, что именно Болотов впервые так охарактеризовал условие, при котором «Филиокве» могло бы перестать считаться за *impedimentum dirimens* для восстановления общения между восточной Православной и Старокатолической Церквями. Болотов указал на то, что в основе учения о том, что «Дух Святой исходит не от одного Бога Отца, но и от Сына Божия» (Филиокве) лежит чисто западный *Thesaurus* блаженного Августина (3).

Как «западный теологумен, вытекающий из размышлений блаженного Августина», рассматривает Филиокве и д-р богословия, член Межправославной Богословской комиссии по диалогу со старокатоликами, митрополит Минский и Белорусский Филарет (4).

§ 2. Краткие сведения о происхождении труда проф. В. В. Болотова и о содержании его «Тезисов»

Труды проф. В. В. Болотова, относящиеся к вопросу о Филиокве, обязаны своим происхождением участию его в 1893 году в комиссии, учрежденной Синодом Русской Православной Церкви 15 декабря 1892 года для подготовки и проведения диалога со старокатоликами.

27 «Тезисов о Филиокве», с вводными к ним замечаниями, были представлены Болотовым комиссии еще в 1893 году. Однако напечатаны они были впервые лишь в 1898 году (в переводе на немецкий язык) в старокатолическом журнале *Revue internationale de Théologie* (*Internationale theologische Zeitschrift*, 24 Heft, S. 681—712) под заглавием «Thesen über das «Filioque». Von einem russischen Theologen», без указания имени автора. Тогда же к ним было присоединено написанное Болотовым в 1898 году особое предисловие.

В 1914 году ученик и продолжатель Болотова проф. А. И. Бриллиантов издал собранные им труды последнего особой книжкой под заглавием: «Проф. В. В. Болотов. «К вопросу о Filioque». С предисловием проф. А. Бриллиантова» (СПб., 1914, 138 стр.). Кроме «Тезисов о Filioque» (раздел I), книжка содержит: «Письмо архиепископу Финляндскому Антонию» (председателю комиссии) от 9—10 февраля 1893 года (раздел II); трактат «О значении порядка Ипостасей Святой Троицы по воззрению восточных свв. отцов» (раздел III) и «Реферат, предложенный в заседании комиссии по старокатолическому вопросу 22 января 1893 года» (раздел IV).

В дальнейшем все ссылки на труды Болотова по проблеме «Филиокве» делаются на это русское издание.

По содержанию 27 тезисов Болотова можно разделить на 4 группы:

Тезис 1-й кратко излагает сущность православного догмата об исхождении Святого Духа от Отца и о единосущности Святого Духа Отцу и Сыну.

Тезисы 2—6 посвящены «вселенски авторизованному теологумену православного Востока», согласно которому Святой Дух «от Отца чрез Сына исходит или воссиявает».

Поясняя в письме архиепископу Антонию употребленное здесь выражение: «вселенски авторизованный теологумен православного Востока», Болотов говорит: «Вселенская Церковь (в лице Собора) как бы выслушала выражение: «Иже от Отца чрез Сына исходящего» (в Синодике св. Тарасия Константинопольского) и сказала: «Я не нахожу в этом чего-либо противоречащего апостольскому залогу веры», но далее санкции не простерла, не сказала: «Кто не допускает, что Дух чрез Сына исходит, тот противится вере апостольской» («К вопросу о Филиокве», с. 75).

Тезисы 7—8 говорят о принципе единоначалия и о восточном теологумене, выражаемом формулой св. Фотия: «Святой Дух исходит от одного Отца».

Тезисы 9—27 посвящены обсуждению вопросов: о западном воззрении (основанном на теологумене блаж. Августина); о «Филиокве» в сопоставлении с учением восточных свв. отцов (в частности, с теологуменом «*δι' Υιου*» об отношениях между Церквями Востока и Запада при наличии различий в учении об исхождении Святого Духа.

Тезис 27-й заключает в себе основанный на богословском и историческом исследовании ответ Болотова на вопрос: «является ли Filioque препятствием на пути восстановления общения между восточной Православной и Старокатолической Церквями?»

§ 3. О некоторых недоразумениях касательно позиции проф. В. В. Болотова в вопросе об исхождении Святого Духа

Признавая Болотова выдающимся историком богословия, В. Н. Лосский находит, однако, что у Болотова «не хватило догматической чуткости, чтобы осознать подлинное значение формул а Filio (от Сына) и *διὰ Υιου* (чрез Сына) в двух различных триадологиях. Даже как историк он допустил ошибку, рассматривая а Filio и *δι' Υιου* как противостоящие друг другу выражения, как если бы это были две формулы, выражающие учение об ипостасном исхождении Святого Духа. Ведь противопоставлены были друг другу в качестве формул, характеризующих это исхождение, выражения а Patre Filioque и *ex mochu tou Patros* и таким образом обнаружилось расхождение в богословии о Троице» (5). В. Н. Лосский говорит затем в особом примечании: «Болотов, по-видимому, осознавал все же радикальный характер этого расхождения, так как, в конце концов, решительно отрицал причинный характер посредничества Сына в исхождении Святого Духа» (6).

Нужно, однако, заметить, что как в «Тезисах» Болотова, так и в сделанных им пояснениях к ним не легко усмотреть достаточный повод для этих критических суждений В. Н. Лосского.

Болотов, без сомнения, отлично понимал, что пришли в столкновение доктрины, кратким выражением которых были формулы: *ex Patre Filioque* и *ex mochu Patros*. На это указывают тезисы 12-й и 7-й. Что

же касается сопоставления *Filioque* и $\delta\iota'$ $\Upsilon\iota\upsilon\omicron\upsilon$ (см. тезисы 9, 14, 22), то оно отнюдь не означает, будто Болотов в этих именно выражениях, «как если бы это были две формулы, выражающие учение об ипостасном исхождении Святого Духа», видел самую сущность расхождения между Востоком и Западом по данному вопросу.

Болотов сопоставляет «западное воззрение» (см. тезис 9), особенность которого составляет «Филиокве», с «воззрениями восточными» (см. тезис 13), которые неизменно придерживаются положения, что «Отец есть $\rho\omicron\nu\omicron\varsigma$ $\alpha\iota\tau\iota\omicron\varsigma$ — единственная причина бытия Святого Духа» и что «Сын не есть ни виновник, ни совиновник бытия ($\upsilon\pi\lambda\alpha\rho\zeta\iota\varsigma$) Святого Духа» (см. тезис 8), поскольку «Святой Дух исходит от единого Отца, $\epsilon\kappa$ $\rho\omicron\nu\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon$ $\Pi\alpha\tau\rho\omicron\varsigma$ $\epsilon\kappa\lambda\omicron\rho\epsilon\upsilon\tau\omicron\iota$ в строгом смысле термина $\epsilon\kappa\lambda\omicron\rho\epsilon\upsilon\tau\omicron\varsigma$ » (см. тезис 7), а начиная с VII века нередко характеризуются и святоотеческой формулой: «Дух Святой исходит от Отца через Сына» (см. примеч. 2-е к тезису 1-му).

Тезис 9-й, на первый взгляд, может показаться дающим некоторый повод для вышеприведенного критического замечания В. Н. Лосского. Однако более естественно некоторый «схематизм» этого тезиса объяснить желанием Болотова при переходе к обсуждению вопросов, касающихся западных воззрений (а это обсуждение начинается именно с 9-го тезиса), прежде всего высказаться против свойственной латинянам и «латинствующим грекам» тенденции к сближению или даже отождествлению смысла формул: «*Filioque*» и « $\delta\iota'$ $\Upsilon\iota\upsilon\omicron\upsilon$ ».

В. Н. Лосский пишет далее: «Приняв толкование формулы $\delta\iota'$ $\Upsilon\iota\upsilon\omicron\upsilon$, свойственное латинствующим грекам, Болотов умалил доктринальное расхождение между двумя триадологиями, что и позволило ему говорить о двух терпимых «богословских мнениях» (7).

С этим утверждением трудно согласиться. Латинствующими греками были в XIII веке Никифор Влеммид и Иоанн Векк, в XV — Виссарион Никейский. Они действительно усматривали в $\delta\iota'$ $\Upsilon\iota\upsilon\omicron\upsilon$ близкий аналог *Filioque*.

Так, Иоанн Векк в своей «Покаянной записи», представленной Константинопольскому собору 1283 года, писал: «Я говорил, что Дух Святой имеет Виновником Своего ипостасного происхождения Отца и Сына, и что к этой мысли ведет и с нею согласуется и изречение: Дух Святой исходит от Отца через Сына» (8).

Организаторы собора 1283 года утверждали, что Векк «старался доказать, что предлоги $\delta\iota\alpha$ и $\epsilon\kappa$ в изречениях отцов Церкви, говорящих об исхождении Духа Святого от ($\epsilon\kappa$) Отца через ($\delta\iota\alpha$) Сына, заменяются один другим». По свидетельству Пахимера, Векк говорил, что «отнимать от предлога $\delta\iota\alpha$ всякую тень причинности было бы большой дерзостью, ввиду многочисленных и точных изречений отцов Церкви» (9). Согласно признанию самого Векка, он говорил, что «Сын настолько есть Виновник ипостасного происхождения ($\upsilon\pi\lambda\alpha\rho\zeta\epsilon\omega\varsigma$) Святого Духа, насколько это заключается в предлоге $\delta\iota\alpha$ » (10).

В своем «Ответе на Томос Григория Кипрского» Векк, оправдывая свою деятельность в пользу унии, писал: «Что сделали мы странного и чуждого истине, когда, досконально убедившись в том, что в богословии предлоги $\delta\iota\alpha$ и $\epsilon\kappa$ употребляются, как тождезначашие, устроили мир с теми, которые говорят, что Дух Святой исходит от Отца и Сына, принимая сами исхождение Его от Отца через Сына?» (11).

Виссарион Никейский в своей «Догматической речи» говорил: «Учители и отцы, как восточные, так и западные, обращая внимание на равенство или — лучше — на тождество силы Отца и Сына, говорят, что Дух Святой исходит от Отца и Сына... Когда же им предстоит показать более порядок, в котором Отец и Сын находятся один к другому, то они учат, что Дух исходит от Отца чрез Сына» (12).

В «Оросе» Флорентийского собора 1439 года нашли свое отражение эти мысли и высказывания латинствующих греков: «Из святых учителей восточных и западных одни говорят, что Дух Святой происходит от Отца и Сына, а другие — что Он происходит от Отца чрез Сына; между тем все эти свидетельства выражают ту же самую мысль в разных выражениях... Мы объявляем, что выражения учителей и отцов, утверждающих, что Дух Святой происходит от Отца чрез Сына, надлежит понимать в том смысле, что Сын также является Виновником, — как говорят греки, и что Он — Начало существования Духа Святого, именно в том же смысле, как и Отец, — как говорят латиняне» (13).

У Болотова нет ничего похожего на это сближение δι' Υιου с Filioque. Тезис 9-й Болотова со всей ясностью заявляет, что «западное воззрение разнится от восточного θεολογούμενον и невозможно ни его (Filioque) объяснить в смысле δι' Υιου, ни воззрения восточных отцов истолковывать в смысле тождественном с западным».

Высказав свое мнение, что «рождение Сына-Слова есть богоприличное условие безусловного исхождения Святого Духа», Болотов тут же замечает: «Сын-Слово не есть ни Виновник, ни совинovníк исхождения Святого Духа» (14). И чтобы удалить от выражения всякую тень причинности, Болотов пишет в своем «Предисловии»:

«Чтобы уяснить мою точку зрения в отличие от обычных западных termini technici, я замечу, что, как я понимаю, стеклянное окно не есть причина, хотя бы вторичная, солнечного света в комнате, но есть необходимое условие. Не есть причина: это без лишних слов доказывается фактом, что в осенние ночи бывает совсем темно даже под стеклянными крышами фотографических ателье. Ибо действует только причина: условие совершенно непродуктивно» (15).

И если уж нужно искать в прошлом какие-то истоки того направления богословской мысли, которое нашло себе яркое выражение в труде Болотова, то следует обратиться не к «латинствующим грекам», а к их решительным противникам. В частности, некоторое влияние на богословские построения Болотова оказали мысли известного антиуниониста Патриарха Константинопольского (1283—1289) Григория Кипрского, высказанные им в полемике против действительно «латинствовавшего грека» Иоанна Векка и имевшие своей опорой православную святоотеческую традицию.

В. Н. Лосский справедливо замечает, что «различие между ипостасным бытием Духа Святого, от одного Отца исходящего, и Его пречечным сиянием — εις αιδιον εμφανειν — чрез Сына было сформулировано в конце XIII века в дискуссиях, происходивших в Константинополе после Лионского собора. «В этом, — говорит В. Н. Лосский, — можно уловить непрерывность вероучения: защита исхождения Духа Святого от одного Отца обязывает к уточнению термина δι' Υιου — чрез Сына... Это одно и то же единое Предание, которое — от святителя Фотия и до

Георгия (Григория) Кипрского и Григория Паламы — в его различных пунктах защищают православные» (16).

Жаль, что о. Сергей Булгаков, в своем увлечении софиологической триадологией «изолировавший,— по выражению епископа Василия (Родзянко),— проблему исторически и выделивший ее из традиционно-го учения Церкви» (17), увидел в полемике между Григорием Кипрским и Иоанном Векком лишь «по существу скучную, придиричивую и довольно бесплодную логомахию» с уклонением в «бессодержательную фразеологию» (18).

§ 4. Григорий Кипрский о «воссиянии» от Отца чрез Сына Духа Святого, от Отца исходящего

Григорию Кипрскому было хорошо известно, что, начиная с VII века, у некоторых восточных святых отцов встречаются высказывания, в которых мысль об исхождении Святого Духа от Отца (*ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*) сочетается с выражением «чрез Сына» (*διὰ τοῦ Υἱοῦ*). Таковы, например, высказывания св. Максима Исповедника (19), св. Иоанна Дамаскина (20), св. Тарасия, патриарха Константинопольского (21).

Поскольку в словах: «*καὶ τοῦ δε Πνεύμα, ὡς δι' αὐτοῦ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορευόμενον*» латиняне усматривали параллель с утверждением: «*Spiritus Sanctus ex Patre Filioque procedit*», а «латинствующие греки» соглашались с этим, хотя и делали иногда некоторые оговорки, Григорий Кипрский сделал попытку объяснить смысл высказываний св. Максима, св. Иоанна Дамаскина и св. Тарасия в традиционном духе, руководствуясь соображением, что «выражения, употребляемые святыми писателями более позднего времени, нужно толковать по мыслям древнейших отцов» (22).

Отмечая, что слово «исходить» (*ἐκπορευεσθαι*) всегда означает способ происхождения (*τρόπος τῆς ὑπαρξέως*) Святого Духа (23), причем «исхождение» (*ἐκπορευσις*) есть «прохождение в бытие» (*προοδος εἰς τὸ εἶναι*) и имеет единственным своим Виновником Отца (24), Григорий в то же время утверждает, что изречение: «Дух Святой исходит от Отца чрез Сына» (*δι' τοῦ Υἱοῦ τὸ Πνεῦμα τὸ τοῦ ἐκ Πατρὸς ἐκπορευεσθαι*) не означает ипостасного происхождения Духа Святого чрез Сына или от Сына (25).

Григорий так рассуждает о выражении «*δι' τοῦ Υἱοῦ*»: «Мы думаем, что выражением «*δι' τοῦ Υἱοῦ*» иногда обозначается у святых вечное воссияние (*αἰδιὸς ἐμφανσις ἐκλαμψις*).., иногда посланничество и даяние Его нам» (26).

Поясняя свое выражение «вечное воссияние», Григорий говорит, что у некоторых отцов слово «воссияние» (*ἐμφανσις*) употреблялось в собственном смысле вместо слова «происхождение» (*ὑπαρξις*). Однако он употребляет его в собственном смысле вместо слова «проявление» (*φανερωσις*), отнюдь не отождествляя его с ипостасным происхождением (27).

Если «Божественное и неизреченное исхождение (*ἐκπορευσις*) Духа Святого от Отца выражает самый способ Его происхождения (*τρόπος τῆς ὑπαρξέως*)», то «выражение *δι' τοῦ Υἱοῦ* хочет обозначить прохождение

Духа, имеющего происхождение от Отца, в вечное воссияние, а не просто в бытие» (28).

В смысле вечного воссияния Григорий употребляет и слово *εκλαμψις* (29), очевидно по аналогии с известным местом у св. Григория Нисского: «Представим себе и еще другой такой же Свет... чрез Него (т. е. чрез второй Свет) воссиявающий, причину же ипостаси имеющий из первообразного Света (*την δε της υλοστασεως αιτιαν εχον εκ του πρωτοτου φωτος*)» (30).

Чтобы подчеркнуть отличие «вечного воссияния» (*αιδιος εμφανις*) от «прохождения в бытие» (*προδος εις το ειναι*), Григорий проводит различие между понятиями: «быть в наличии» (*υπαρχειν*) и «иметь ипостасное происхождение» (*την υπαρξιν εχειν*). «Когда ты слышишь, что Дух Святой — от Сына (*εκ του Υιου υπαρχεις*), то не спеши утверждать, что вследствие этого Он имеет и ипостасное происхождение от Сына»... «Не все то, что — от чего либо, оттуда имеет и происхождение» (31).

По поводу этого различия о. Иоанн Мейендорф делает следующее полезное пояснение: «Григорий Кипрский говорит, что Дух «получает Свое ипостасное бытие» (*υπαρξιν εχει*) от Отца, но Он есть (*υπαρχει*) чрез Сына и даже от Сына. Таким образом он делает различие между *υπαρχειν* и *υπαρξιν εχειν*. Иоанн Векк и униаты находили такое различие смехотворным, не желая видеть в нем ничего, кроме неосновательной игры словами. Однако очевидно, что Григорий не был столь наивен. Различие, которое он проводил между этими выражениями, несколько напоминает то различие, которое можно сделать во французском языке между идеей причины (*cause*) и идеей основания бытия (*raison d'être*)» (32).

На мысль о «вечном воссиянии» могло навести Григория сказанное святым Иоанном Дамаскином: «Веруем и в Духа Святого... от Отца исходящего и в Сыне почивающего» (33). В словах о «почивании» Духа в Сыне, — как замечает Н. М. Богородский, — выражена та мысль, что «Дух Святой, пребывая вместе с Сыном при Его рождении, исходя от Отца вместе с рождающимся Сыном, проникает существо Сына, всецело пребывая в Нем» (34).

Григорий Кипрский, вполне разделяя, конечно, святоотеческое представление о взаимопроникновении сопребывающих друг с другом Божественных Ипостасей, не ограничивается одним лишь этим общим представлением о взаимоотношении единосущных Лиц в Их вечной внутрибожественной жизни. Следуя примеру каппадокийцев, он как бы видит возможность некоторого дополнения тех личных характеристик Сына и Духа Святого, которые обычно ограничиваются указанием на Их тролос *της υπαρξεως* (т. е. на рождение Сына и на исхождение Духа от Отца), если речь идет не о временном явлении в мире (не о воплощении Сына и не о ниспослании иного Утешителя) или об Их творческой и промыслительной деятельности.

«Понятно, — говорит Григорий, — что Дух чрез Сына подается и посылается лишь тогда, когда бывают способны принять Его те, которым Он посылается и подается. Но воссиявает Он вечно (*εμφανεται δε και εκλαμπει αιδιως*), и являет Себя. В этом ты можешь убедиться от Великого Василия и от брата его Григория... «Сын, — говорит Василий, —

через Себя и вместе с Собою проявляет (ὑψωρίσων) исходящего от Отца Духа». Таким образом, если Он (Дух) всегда с Сыном проявляется, с Сыном, от Которого никогда не разлучался и через Которого всегда, то как же представить себе все это, как не вечным? Григорий, в свою очередь, со свойствами, которые особым образом принадлежат Духу и отличают Его от Отца и Сына, соединяет и то, что Он чрез Сына является (πεφηνεῖται) и воссиявает (ἐκλάμπειν). А так как Дух Святой никогда не был без Своих личных свойств, то и явление чрез Сына, как свойство, присущее Ему, как вечно существующему, ты, конечно, не назовешь не вечным» (35).

Завершая свой трактат «Об исхождении Святого Духа», Григорий говорит: «Итак, Дух Святой является, есть, и воссиявает от Отца, как от причины... С другой стороны, Он является, есть, и воссиявает от Сына, или впрочем от Отца чрез Сына, но Сына вовсе не как причины» (36).

Таким образом, согласно Григорию Кипрскому, «вечное воссияние», или вечное «проявление» есть то личное свойство Святого Духа, которое, в дополнение к Его образу существования (τροπος της υπαρξεως), характеризует Его как вступающего при самом Его исхождении от Отца в тесное взаимное общение с рождающимся от Отца Сыном, благодаря чему Дух Святой, будучи Духом Отца, есть также и Дух Сына, «почивает» или покоится в Сыне и, будучи Его проявительной Силой (37), «творит в Нем исходную обитель (την μονην ποιειται)» для Своего явления в мире (38).

§ 5. Какую цель имели рассуждения В. В. Болотова о смысле формулы: «Святой Дух от Отца чрез Сына исходит»?

Два восточных теологумена: «то Πνευμα το αγιον δια του Υιου εκ Πατροс εκлоревετα» (св. Максим Исповедник, св. Иоанн Дамаскин, св. Тарасий Константинопольский) и «то Πνευμα το αγιον εκ μονου του Πατροс εκлоревετα» (св. Фотий Константинопольский) могут, на первый взгляд, показаться противоречащими друг другу. Первый подразумевает какое-то участие Сына в исхождении Святого Духа от Отца, второй это отрицает.

Это обстоятельство естественно побуждало православных богословов, живших после разделения Церквей, к выяснению смысла недостаточно раскрытого выражения «δι' Υιου». «Защита исхождения Духа Святого от одного Отца обязывает к уточнению термина δι' Υιου — чрез Сына» (В. Н. Лосский).

Болотов в своем «Реферате», представленном Синодальной комиссии, обращает внимание на свидетельство Никифора Влеммида (ок. середины XIII века), согласно которому «лишь с недавнего времени некоторые из его соотечественников в интересах полемики против Филокве... те места, где речь идет о воссиянии Святого Духа и Отца чрез Сына, стали упорно объяснять в смысле подаяния Его чрез Сына» (39).

Таким способом упомянутые Никифором Влеммидом православные полемисты пытались очевидно утвердить вероучительный авторитет формулы св. Фотия (εκ μονου του Πατροс), рассматривая ее как догмат Православной Церкви, означающий полное и безусловное отрицание

какого бы то ни было участия Сына в имманентном акте исхождения Святого Духа от Отца.

Однако такое «уточнение термина $\delta\iota' \Upsilon\iota\omicron\upsilon$ было искусственным **преувеличением** доктринального различия между двумя триадологиями, и оно нашло себе достойный противовес в рассуждениях Патриарха Константинопольского Григория Кипрского. Григорий, «основательное знакомство которого с творениями греческих святых отцов не может подлежать спору, решительно оспаривал признаваемое Векком тождество «воссияния» с «исхождением» (40). Он называл это воссияние вечным и видел в нем личное свойство Святого Духа, характеризующее Его не только в плане «подавания» людям, но и в плане имманентных внутри-троичных отношений, что позволило святым отцам (св. Максиму Исповеднику, св. Иоанну Дамаскину, св. Тарасию) употреблять выражение *εκλογευσθαι*, говорящее о получении ипостасного бытия от Отца, в прямом сочетании с формулой: $\delta\iota' \Upsilon\iota\omicron\upsilon$.

Богословская позиция Григория Кипрского подвергалась нападению со стороны «ревнителя» — митрополита Ефесского Иоанна Хилы, который в рассуждении о «вечном воссиянии» усмотрел «новшество», ведущее к искажению православных догматов, что вынудило Григория посвятить защите своего воззрения от этих нападков большую часть своей «Апологии», написанной в защиту «Изложения веры», составленного против Векка (41).

«Оппозиция Иоанна Хилы против идеи «предвечного воссияния» Григория Кипрского, по-видимому, никогда не угасала на Востоке,— пишет прот. Владимир (ныне епископ Василий) Родзянко.— Она находит своего горячего сторонника в лице противника и паламитских идей, и филиоквизма известного Варлаама. Именно он, осужденный Православной Церковью за свое антипаламитское учение, становится, как это ни парадоксально, основоположником того учения об исхождении Святого Духа, которое оказывается «традицией Востока» и попадает в его «символические книги» (42).

Варлаам упрощал проблему, выделяя «*δια του Υιου*» из всего контекста святоотеческого богословия: Дух исходит «и от Сына» (или: «от Отца чрез Сына») в смысле «временной икономии спасения», но не предвечно... Предвечно Дух Святой исходит «от одного Отца», а временно «и от Сына».

Восточные богословы находят этому впоследствии и патристическое обоснование. Письмо преп. Максима Исповедника цитируется ими в этом смысле, ввиду находящихся там, в передаче Анастасия Библиотекаря, следующих слов: «*ita eum procedere fateamur ex Filio missionem pimirum processionem intelligentes*». Буквальное истолкование латинского слова *missionem* и определило собой эту «восточную» школу, продолжавшую упрощенное богословие противника св. Григория Паламы.

Как системе, положил начало этой школе (уже значительно позже) перешедший в Православие западный писатель Адам Зерникав, а продолжал Феофан Прокопович» (43).

В считавшемся в свое время классическим руководством для духовных школ в России «Православно-догматическом богословии» митрополита Макария (Булгакова) так говорилось о личном свойстве Бога Духа Святого: «Надобно строго различать вечное исхождение Святого

Духа, которое и составляет собственно Его личное свойство, от временного исхождения Его на тварей или посольства в мир, которое не относится к самой Ипостаси Святого Духа, а есть нечто внешнее, проходящее, и усваивается как Святому Духу, так и Сыну (Ин. 16, 28—29). Если Церковь православная утверждает, что Святой Дух исходит от одного Отца... то она разумеет именно только вечное и ипостасное исхождение Святого Духа. Относительно же исхождения Его временно, и православные, совершенно согласно с западными христианами, веруют, что Дух Святой исходит, т. е. посылается в мир, не от Отца только, но и от Сына, или, точнее, чрез Сына» (44).

Самым ярким представителем школы «упрощенного богословия» в России епископ Василий (Родзянко) считает епископа Сильвестра, профессора Киевской Духовной Академии и автора пятитомного «Догматического богословия» (45).

Искусственность схемы, в которой в сущности игнорировались святоотеческие высказывания о вечных взаимоотношениях Сына и Святого Духа, ощущалась русскими богословами. Внести в нее какие-то коррективы пытались, в частности, С. В. Кохомский (46), Н. М. Богородский (47), проф. А. Некрасов (48). Сделал такую попытку, но наиболее обстоятельно и с рассмотрением многих святоотеческих высказываний и проф. В. В. Болотов.

В 90-х годах прошлого столетия Патриарх Константинопольский Анфим и 12 других православных иерархов писали в своем Окружном послании: «Мы должны исследовать, с искренним желанием узнать истину, во что веровала неразделенная на Востоке и Западе Святая Кафолическая и Православная Апостольская Церковь Христова, и должны содержать это неповрежденным и неизменным. Все же то, что в последующие времена прибавлено или убавлено, каждый имеет священный и непременный долг, если искренне желает славы Божией, а не своей собственной, в духе благочестия исправлять, имея в виду, что, надменно упорствуя в повреждении истины, он принимает тяжелую ответственность пред нелицеприятным престолом Христа» (49).

Именно в этом духе, то есть с чувством высокой христианской ответственности, сохраняя всю верность святоотеческому наследию древней неразделенной Церкви и в то же время стремясь быть справедливым и объективным в суждениях о западных воззрениях, выполнял проф. В. В. Болотов возложенное на него послушание в качестве высококвалифицированного специалиста, призванного принимать участие в начавшемся богословском диалоге со старокатоликами. Он не мог стоять на позиции узкого «антифилюквизма», свойственного «упрощенному богословию»; не мог также видеть в доктрине св. Патриарха Фотия как бы некий «корректив», имевший целью умалить значение высказываний св. Максима Исповедника, св. Иоанна Дамаскина, св. Тарасия, Патриарха Константинопольского, и своего рода запрет мыслить и говорить о взаимоотношении Второго и Третьего Лиц Святой Троицы, иначе как о ниспослании Утешителя в мир по ходатайству Сына.

Болотов находил возможным признать, что Филиюкве может не считаться непреодолимым препятствием для установления церковного общения между православными и старокатоликами, однако лишь в том случае, если оно принимается лишь как частное мнение, но ни в каком случае не как догмат (50).

«Недоумение критиков В. В. Болотова,— писал проф. А. Бриллиантов,— вызывает главным образом 7-й тезис, где положение, что Дух Святой *ex movou tou Patros exloreuetai*, признается только теологуменом, а не догматом... Критики видят противоречие между этим утверждением и заявлением, делаемым в дальнейшем, 8-м тезисе, что «из никем не оспариваемого положения, что Отец есть *movos aitios* — единственная причина бытия Святого Духа, следует, что Сын не есть ни виновник, ни совиновник бытия (*υπαρξις*) Святого Духа» (51).

В действительности здесь нет никакого противоречия. Тезисы 7-й и 8-й свидетельствуют о безусловной верности Болотова одному из «основных принципов патристического богословия» — **принципу единоначалия** (5), причем в той строгой его форме, которая характерна лишь для православного Востока (Запад осложнил этот принцип идеей двойственного, хотя и «единого» при этой двойственности, начала).

«Из того — никем не оспариваемого — положения, что Отец есть *movos aitios*, единственная причина бытия Святого Духа, следует (для православного Востока — Л. В.), что Сын не есть ни виновник, ни совиновник бытия (*υπαρξις*) Святого Духа» (тезис 8-й).

«Святой Дух исходит от одного Отца, *ex movou tou Patros exloreuetai*, в строгом смысле термина *exloreuētōs*» (первая половина 7-го тезиса). Здесь Болотов с помощью формулы св. Фотия кратко выражает ту же истину, подчеркивая, что слово *exloreuēthai* говорит в этой формуле только об исхождении в смысле получения Духом Святым Его ипостасного бытия.

Что же касается второй половины 7-го тезиса: «Но это положение есть только *θεολογούμενον*, а не догмат», то она имеет своей целью напомнить, что от современного состояния разделенности Церквей нужно перенестись мыслью к Церкви древней неразделенной.

Твердо держась существа доктрины св. Фотия, Болотов, однако, признает ее лишь теологуменом православного Востока, поскольку (как показывает тщательное историческое исследование, им выполненное) невозможно представить неопровержимые доказательства того, что в неразделенной Церкви, где поддерживалось евхаристическое общение между Востоком и Западом, существовал всеобщий *consensus patrum* в вопросе признания Бога Отца единственным Виновником бытия двух других Ипостасей Святой Троицы без какого-либо участия Сына в исхождении Святого Духа в качестве вторичной причины Его бытия.

Скорее можно думать, что такого всеобщего консенсуса не было, потому что:

а) «разность воззрений западных от восточных сказывается не столько в словах «*ex Patre Filioque*», сколько в тесно связанном с ним **августинином** представлении об *intra spiratio* Отца и Сына, по которому Они оба вместе представляют *intra principium* Святого Духа» (тезис 13-й);

б) трудно поверить, что отцы и учителя западной Церкви, приняв формулы блаженного Августина, не разделяли будто бы его идей, как полагают некоторые православные богословы, или не были согласны с его аргументацией;

в) хотя Патриарх Фотий, «незнакомый с латинскими отцами, *bona fide* думал, что «Филиокве» встречается только у «некоторых» из них, и даже могло появиться у них как-нибудь случайно», тем не менее

«действительность показывает, что «Филиокве» есть воззрение, широко распространенное на Западе» (53).

Что касается самой формулы св. Фотия, то, как пишет Болотов в примечании к 7-му тезису: «Выражению *ex movou tou Patros* недостает не только санкции Вселенского Собора (даже только равной засвидетельствованию *di' Yiov* на Седьмом Вселенском Соборе), но даже и той степени авторитета, какую может сообщить богословскому выражению употребление его у святых отцов.— Оправдать *ex movou tou Patros* подлинными святоотеческими местами для Фотия было бы весьма нелегко» (54).

Когда православные полемисты противопоставляли западному «Филиокве» свое *ex movou tou Patros*, то со стороны западных обычно следовало указание на восточную формулу «*di' Yiov*», как на своего рода подтверждение справедливости западного «Филиокве». Это естественно побуждало и Болотова к тому сопоставлению совершенно различных по смыслу западного *Filioque* и восточного «*di' Yiov*» (говорящего о «воссиянии» Святого Духа от Отца чрез Сына), в котором В. Н. Лосский (55), а затем и прот. Владимир Родзянко (56) усмотрели основание для высказанного Болотовым в его 27-м тезисе утверждения о том, что «Филиокве как богословское частное мнение не может считаться за «*impedimentum dirimens*» для восстановления общения между восточной Православной и Старокатолической Церквами». В действительности это сопоставление не «умаляло» доктринальное различие между двумя триадологиями, а, напротив, демонстрировало принципиальное различие между ними в вопросе об исхождении Святого Духа.

В «Предисловии» к «Тезисам», характеризуя современную ему богословскую мысль в России, Болотов писал: «У нас весьма многие еще не чувствуют потребности — иметь, подле догмата, еще *theologoumena*, или частные богословские мнения», но «если мы, русские, и в будущем (как надеемся) останемся достойны нашего прошедшего, пребудем неуклонно верны нашим культурным историческим началам: тогда и наша богословская наука вырабатает свои определенные богословские мнения, основанные на *theologoumena* отцов ВОСТОЧНОЙ Церкви» (57).

Оказавшись перед лицом необходимости вести диалог со старокаатоликами, у которых «богословские мнения уже выработаны» (58), русские богословы ощутили потребность как-то заполнить отмеченный Болотовым пробел, в результате чего еще в 70-х годах прошлого столетия возникла литература, посвященная проблемам диалога и, в частности, вопросу об исхождении Святого Духа.

Болотов имел, таким образом, некоторых предшественников, среди которых оказались и «консерваторы», и «либералы» (59). В самой Комиссии, учрежденной Синодом для подготовки к диалогу со старокаатоликами, шли острые дискуссии между ее учеными членами. Так, Болотов замечает, например, в письме к председателю Комиссии, что он (Болотов) в подкомиссии «радикально» разошелся с профессором А. Л. Катанским по вопросу о «Филиокве» (60).

Комиссия приняла в 1893 году документ, в котором, в частности, говорилось: «Предоставляем богословскому умозрению и исследованию разъяснение встречающегося у некоторых святых отцов и учителей Церкви воззрения о просиянии Святого Духа «чрез Сына», относить ли это

просияние от Отца чрез Сына только ко временному посланию Святого Духа в мир для благодатствования тварей, или оно может быть мыслимо и в вечной жизни Божества» (61).

§ 6. «Чрез Сына» как характеристика вечных отношений между Лицами Святой Троицы

Тезис 2-й Болотова гласит: «Воззрение, что Святой Дух *εκ του Πατρος δια του Υιου εκπορευεται*, или *προεσι*, или *εκλαμλει*, от Отца чрез Сына исходит, проходит, воссиявает, встречается у святых отцов столь часто, та важность, какую ему сообщает и неоднократно его повторение в «Точном изложении православной веры» св. Дамаскина и — в особенности — принятие его в синодику св. Тарасия Константинопольского, православие которой засвидетельствовано и православным Востоком и (в лице Адриана Римского) православным Западом и Седьмым Вселенским Собором, — эта важность столь очевидна и высока, что богословы имеют право видеть в этом *δια του Υιου* не простое частное отеческое мнение, а вселенски авторизованный *Θεολογουμενον* православного Востока».

В одном из примечаний к тезису 1-му Болотов говорит: «Когда святые отцы, например, Иоанн Дамаскин (*De fide orthodoxa*, lib. 1, c. 12), говорят, что Дух Святой есть «известительная сокровенного Божества сила Отчая», что Он есть сила Отца, которая из Отца исходит чрез Сына, *δυναμις του Πατρος, εκ Πατρος μεν δι' Υιου εκπορευομενη*, что Святой Дух есть Дух и Сына, не как исходящий из Сына, но как исходящий из Отца чрез Сына, *Υιου δε Πνευμα, ουχ ως εξ αυτου, αλλ ως δι αυτου εκ του Πατρος εκπορευομενον*, они говорят это с намерением пояснить, приблизить к нашему пониманию полноту тайны бытия Святого Духа, и говорят потому, что такое пояснение как *θεολογουμενον* признают и возможным, и правильным» (62).

3-й тезис Болотова утверждает: «Предположение, что в *δια του Υιου* всегда и везде содержится мысль только о временном послании Святого Духа в мир для благодатствования тварей, ведет к натяжкам при объяснении некоторых святоотеческих мест».

Болотов указывает, в частности, на места из творений: св. Григория Нисского, св. Григория Богослова, св. Иоанна Дамаскина, причем некоторые из них обсуждает весьма подробно (63).

Упомянув о том, что «Патриарх Константинопольский Григорий 2-й (Кипрский) считал решительно невозможным, чтобы святые отцы разумели под *εκλαμψις* только временное воссияние Святого Духа чрез Сына», и обратив внимание на то, что «и Преосвященный Сильвестр признает, что св. Григорий Нисский говорит о предвечном чрез Сына явлении Святого Духа», Болотов говорит: «Наставать, что слова *προιον, εκλαμψαν, λεφηνος, προελθον*, не говоря уже об *εκπορευομενον*, означают только временное отношение Святого Духа, значит ставить себя в безвыходное противоречие с тем фактом, что и у святых отцов, и в церковных песнопениях этими терминами означается и довременное отношение Духа, иногда и Сына, к Богу Отцу». Приведя ряд подтверждающих это мест, Болотов посвящает вопросу о сущности теологумена: «Дух Святой исходит от Отца чрез Сына» тезисы 4-й, 5-й и 6-й:

Тезис 4-й. «По всему этому по меньшей мере непредусудительно

думать, что в отеческих изречениях: Святой Дух «исходит» (*εκπορευομενον*) от Отца чрез Сына, «проходит» (*προιον, προερχομενον*) чрез Сына, «воссияет» (*εκλαμλει*) чрез Сына, «является» (*πεφηνος*) чрез Сына, содержит указание на некоторый таинственный момент вечной деятельности, вечной жизни, вечных внутренних отношений Святого Духа к Отцу и Сыну,— тот момент, который именуется также вечным «пребыванием» (*μενον*), вечным «почиванием» (*αναπαυομενον*) Святого Духа в Сыне.

Тезис 5-й. Этот момент есть образное описание тождества (*συμφυες*) существа Святого Духа с Отцом и Сыном, равно как и той непостижимой, но открытой в Евангелии истины, что Святой Дух есть третья, а Сын — в второе Лицо Святой Троицы.

Тезис 6-й. Этот момент не тождествен по смыслу с тем, который открыт в словах *εκ του Πατρος εκπορευεται* (если только мы будем понимать это положение в тесном (т. е. строго богословском) смысле терминов *εκπορευτος* и *εκπορευεται*, как *termini technici*)».

В связи с 5-м тезисом, где затрагивается вопрос о «таксисе» или порядке Ипостасей во Святой Троице, Болотов написал специальный трактат, не имевший особого заглавия, но позже (вероятно, А. Бриллиантовым) снабженный названием: «О значении порядка Ипостасей Святой Троицы по воззрению восточных святых отцов» (см. раздел III книги «К вопросу о Филиокве»).

В этом трактате, как отмечает А. Бриллиантов, «Болотов обосновывает свое несогласие с мнением, что наименования Лиц Святой Троицы «первым», «вторым», «третьим» имеют основание исключительно лишь в порядке Их откровения, а не в отношениях Их во внутренней жизни Божества».

«Я не могу убедить себя,— говорит Болотов,— что с богословствованием святых отцов восточных согласна та мысль, будто порядок Ипостасей Святой Троицы η ταξις отвечает только порядку Их откровения в истории, так что — в частности — Сын Божий не прежде Святого Духа не только в хронологическом, но даже и в логическом отношении. Первого, разумеется, не допускает никто; второе оспаривают, по моему мнению, несправедливо.

1. Святоотеческому богословствованию более (если не исключительно) соответствовало бы то воззрение, что в историческом порядке откровения содержится отображение тайны внутренних отношений Святой Троицы.

2. По моему мнению, оспаривать мысль, что вторая Ипостась Святой Троицы, конечно не хронологически, но логически прежде третьей Ипостаси Святой Троицы, может лишь тот, кто допускает, что в тайне троичных отношений Святой Дух может быть и не третья, а вторая Ипостась, так что, быть может, позволительно сказать: Отец, Святой Дух и Сын... А кто этот небиблейский порядок Ипостасей допускает, тот расходится с учением св. Василия Великого в его 52-м послании к канониссам (64).

3. Для меня непонятно, какой смысл могут иметь слова св. Григория Богослова (*Oratio 29, p. 2 Migne, s. gr., 36, 76 B*):

«Единица, искони двинувшись во двоицу, на троице остановилась. И это у нас — Отец и Сын и Святой Дух, первый — Родитель и Изводитель (разумею: в бесстрастном, безвременном и бестелесном смыс-

ле), а из последующих одно — Рождение, другое — Изведение», если должно отвергать, что в вечных, довременных отношениях, о которых проповедует св. Богослов, Сын логически прежде Святого Духа. Как возможно в таком случае допустить, что «единица искони двинулась во двоицу», если это мгновение не есть логическое *prius* в отношении к завершительному: «на троице остановилась»? Почему не опущено это «двинувшись во двоицу»? Мало того: почему св. отец, если он не допускал этого логического *prius*, прямо не отверг этого «двинувшись во двоицу» и не выразился так, что единица вдруг раскрылась или ипостасно воссияла в троице без всякого посредствующего мгновения двойства?

4. По моему мнению, святоотеческие *θεολογούμενα*:

а) Отец никогда не был без Сына, ни Сын без Духа (святые Григорий Чудотворец, Василий Великий, Иоанн Дамаскин);

б) Должно Слову иметь Духа, потому что и наше слово не без дыхания (святые Дамаскин, Григорий Нисский);

в) Не Дух соединяет Слово со Отцом, но Дух от Слова приемлет (у св. Афанасия Великого *Oratio* с. ar. 3, 24 *Migne*, s. gr. 26, 376; у св. Василия Великого);

г) Святой Дух так же относится к Сыну, как Сын к Отцу.

Святые Афанасий, Василий Великий прямо предполагают, что Сын логически прежде Святого Духа.

5. Если в святоотеческом *θεολογούμενον*: «Святой Дух от Отца чрез Сына исходит» содержится только и единственно та мысль, что рождение от Отца Сына и исхождение от Отца Духа равно (*αμα*) собезначальны, совечны, собезвременны, *αυναναρχως, συναιδως, συναχροως*, — ничего более, т. е. если это *θεολογούμενον* не постулирует к логическому *prius* второй Ипостаси в отношении к третьей Ипостаси: то я желал бы, чтобы защитники этого воззрения на *δι' Υιου* указали у святых отцов места, где сказано:

аа) Сын рождается от Отца чрез Духа;

бб) Отец есть чрез Духа Родитель Слова;

вв) Сын есть печать и образ Духа;

гг) Сын есть Слово Отца и Духа;

дд) Сын сопутствует, *συμπαροαρτετ*, Духу, и т. п.

До сих пор указаны, сколько известно, лишь такие места:

аа) Святой Дух от Отца чрез Сына исходит;

бб) Отец есть Родитель Слова и чрез Слово Изводитель Святого Духа (св. Дамаскин);

вв) Святой Дух есть печать и образ Сына, образа Отца (святые Григорий Неокесарийский, Афанасий Великий, Василий Великий, Иоанн Дамаскин);

гг) «Дух Сына, не как из Него, но как чрез Него от Отца исходящий». «А о Сыне мы не говорим ни того, что Он есть (Сын-Слово) Духа, ни того, что Он от Духа». «Как Ум есть виновник Слова, так (Ум же есть виновник) и Духа, чрез посредство же Слова. И как мы не можем сказать, что слово есть (слово) голоса, так мы не можем и Сына называть (Сыном) Духа» (св. Максим Исповедник)».

дд) «Дух Божий, сопутствующий Слову» (святые Григорий Нисский и Иоанн Дамаскин). «Сопроисходит Слову Дух, всегда сопутствующий Слову» (Феодорит).

И все эти места, по моему мнению, с необходимостью ведут к тому заключению, что по отеческому воззрению Сын Божий логически прежде Святого Духа («К вопросу о Filioque», с. 81—85).

Упомянув в своем реферате Синодальной комиссии о том, что к тому времени для выяснения святоотеческого учения об исхождении Святого Духа были уже написаны русскими богословами (еп. Сильвестром, С. В. Кожомским, Н. М. Богородским, проф. А. А. Некрасовым) специальные сочинения, В. В. Болотов пишет во «Введении» к своим тезисам:

«Исходя из той истины, что в слове Христа «во имя Отца и Сына и Святого Духа» указан адекватно точный — насколько человек разуметь может — порядок Ипостасей, абсолютно верно соответствующий внутреннему бытию Троицаго Бога, святые отцы устанавливают положение: Сын есть образ Отца, Святой Дух есть образ Сына.

Для человеческой мысли между понятиями «Отец» и «Сын» нет и быть не может никакого посредствующего понятия. Ипостась Сына $\sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\omicron\varsigma\ \eta\pi\eta\tau\alpha\iota$ (непосредственно счленяется) с Ипостасью Отца, т. е. Сын есть второе Лицо Святой Троицы, и для человеческого мышления существует безусловная необходимость понимать Сына именно как второе (т. е. предполагающее как Свое $\rho\gamma\iota\upsilon\varsigma$, Свое преемство, только одну и единственную Ипостась, именно первую Ипостась) Лицо.

Святой Дух есть третья Ипостась Святой Троицы, Своим бытием предполагающая как Отца, так и Сына. Коль скоро Бог как $\text{Πρωτοεὺς τοῦ Πνεύματος}$ именуется Отцом, Он мыслится как имеющий Сына. Следовательно, можно сказать: $\text{πατρωντος (οντος, υφιστοτος) του Υιου εκ του Πατρος εκλογεταται το Πνευμα το αγιον}$.

После этого понятен и святоотеческий взгляд на образ исхождения Святого Духа. Человек безусловно не может произнести слова так, чтобы при этом из его уст не вышло и дыхания. Слово Божие, по замечанию св. Григория Нисского, было бы немощнее человеческого слова, если бы было без Духа.

Так сказать, проницая собою слово, выходит дыхание из уст человеческих. Дыхание необходимо, чтобы слово стало звуком... Слово, как определенная мысль, задуманная в членораздельных звуках, не производит само из себя этих звуков, и дыхание исходит не из самого слова, а из уст человеческих, хотя произнесение слова неизбежно ведет за собою и дыхание из уст.

Из этой аналогии следует:

а) рождение Слова и исхождение Святого Духа должны мыслиться совместно;

но:

б) логическое $\rho\gamma\iota\upsilon\varsigma$ есть рождение.

в) Сын-Слово не есть ни виновник, ни совиновник исхождения Святого Духа, Λογος не есть Spigans ;

но:

г) рождение Сына-Слова есть богоприличное условие безусловного исхождения Святого Духа из Отца...» (65).

«Рождение Сына Божия,—продолжает Болотов,— есть *generatio aeterna et sempiterna*, т. е. представимо лишь как акт, совершенный от вечности и всегда вне-временно настоящий. Под этой же формой воззрения следует представлять и исхождение Святого Духа.

Дух Святой исходит от Отца предвечно и в довременное абсолютно первое мгновение исхождения Святой Дух есть, существует как совершенная Ипостась, *υπαρχει, υφεται*, и Слово-Сын не мыслится как привносящий нечто в испостасное бытие Святого Духа.

Но Дух Святой всегда исходит от Отца, и это исхождение тождественно с самим вечным бытием, божественной жизнью Святого Духа.

Момент всегда настоящего исхождения Святого Духа изображается под формой того представления, что Святой Дух от Отца исходит и как совершенная Ипостась от Сына *πремлется*. Он от Отца исходит и в Сыне *почивает*. Но, с другой стороны, когда исхождение мыслится как непрекращающееся движение, то положение: «в Сыне *почивает*», «в Сыне *пребывает*» заменяется другим тождественным по смыслу образом: из Отца *исходящий*, Святой Дух как совершенная Ипостась «*через Сына* (так сказать, *сквозь Сына*) *проходит*», *προου*, «*через Сына* *является*» и *выявляет* Свое бытие, которое имеет от Отца, «*через Сына* *воссиявает*» (или *просиявает*)...

Думаю, что это «*пребывание*», «*почивание*» в Сыне, это «*прохождение*», это «*выявление*», это «*воссияние*» *через Сына*, по святым отцам, означает *вечные* отношения Отца, Сына и Святого Духа, и сокращенно означает в положении: «Святой Дух от Отца *через Сына* *исходит*» (66).

Болотов далек от того, чтобы учение блаженного Августина и повторивших его (свв. Льва Великого, Григория Великого) объявить «*прямо и несомненно ложным*» и противопоставить ему утверждение, что «*в вечном бытии есть соотношение только между Отцом и Сыном, с одной стороны, между Отцом и Святым Духом, с другой, но не между Сыном и Святым Духом*». Подобное утверждение противоречит и учению святых отцов восточных.

Болотов готов даже признать «единство почвы августинизма и святоотеческого *δι'Υιου*», решительно, однако, оспаривая «тождество — так сказать — самих цветков, на этой общей почве выросших на Западе и на Востоке» (67).

Но чтобы предупредить все возможные недоразумения, ошибочные истолкования его позиции и упреки в «*умалении*» различия между восточными и западными воззрениями в вопросе об исхождении Святого Духа, Болотов многократно повторяет сделанное им в 8-м тезисе утверждение: «*Отец есть единственная причина бытия Святого Духа*» и «*Сын не есть ни виновник, ни совиновник бытия (υπαρξις) Святого Духа*». Так, например, во «Введении» к «Тезисам» он пишет:

«Хотя идея проникновения Святого Духа *через Сына* и непосредственного отношения третьего Лица Троицы ко второму в сознании святых отцов установлена твердо, однако этим отнюдь не дается повод к предположению, что в этом заключается указание на какой-либо причинный момент в отношении Сына к Святому Духу. Свою Ипостась Святой Дух имеет от Отца, как единственной причины» (68). И «хотя *δι'Υιου* и имеет основание для себя во внутренних таинственнейших отношениях троичной жизни, оно свободно даже от малейшего намека на причинное значение: выражение *δι'Υιου*, насколько мне известно, исчезает всегда, как только тот или другой отец Церкви начинает говорить о причине бытия Святого Духа, *αττια, causa*» (69).

Следует заметить, что введенный в употребление Болотовым (70) и, по выражению П. Н. Евдокимова, «чрезвычайно проясняющий дело» (71) термин *условие* получил в свое время одобрение Русской Синодальной С.-Петербургской Комиссии по диалогу со старокатоликами в ее третьем официальном заявлении, сделанном в 1907 году, когда председателем Комиссии был архиепископ Финляндский Сергей (Страгородский), будущий Святейший Патриарх Московский и всея Руси.

«Восточные полагают, — гласил 3-й параграф письма этой Комиссии, адресованного старокатолической Комиссии, — что наименование Сына *причиной* Духа Святого, хотя бы вторичной, по отношению к внутренней жизни Божества, не может быть допущено, так как оно личное свойство Отца переносит до некоторой степени и на Сына и не согласно с учением об Отце, как единой Причине Сына и Духа. Но восточные признают, что Дух Святой исходит от Отца чрез Сына (*δια του Υιου*), понимая это выражение в смысле указания на Сына как лишь на *условие*, но не как на производящую причину Святого Духа в Его ипостасном бытии» (72).

В духе 3-го и 4-го тезисов Болотова, согласно которым «*пробывание*», «*почивание*» в Сыне, «*прохождение*», «*выявление*», «*воссияние*» чрез Сына означает вечные отношения Отца, Сына и Святого Духа, и сокращенно означает в положении: «Святой Дух от Отца чрез Сына исходит», высказываются и признанные выразители православной духовности. Так, протоиерей Иоанн Сергиев пишет:

«Как слово человеческое открывает, что есть на уме и на сердце человека (открывает ум — незримый, владычественный, творящий), и чрез слово, открывающее ум или мысль, исходит из человека дыхание, так несколько подобно Слово Божие являет нам Отца, — этот великий все сотворивший Ум, и **чрез Слово** же **вечно исходит** и является людям от Отца Дух Святой Животворящий, Который есть сила Вышняго» («Моя жизнь во Христе». М., 1894, том I, с. 109—110).

§ 7. В чем состоит основное значение труда В. В. Болотова «К вопросу о Филиокве» для православной богословской науки?

Признание проф. В. В. Болотовым того положения, что «Филиокве как богословское частное мнение не может считаться за *impedimentum dignum* для восстановления общения между Восточной Православной и Старокатолической Церквями (тезис 27-й), не было результатом стремления «умалить разницу вероучения в двух триадологиях». Оно явилось следствием того присущего Болотову подлинно «экуменического» общего подхода к проблеме восстановления христианского единства, который нашел себе яркое и четкое выражение в «Предисловии» к «Тезисам», написанным в 1898 году.

Болотов разделил все вероучительные положения вообще на три категории: а) догмат; б) святоотеческий теологумен и в) частное богословское мнение. Подчеркнув безусловную обязательность четкого различения и разграничения догмата от теологумена и от простого частного богословского мнения, он установил и сформулировал и основной принцип такого разграничения.

Насколько необходим был в то время этот вклад Болотова, может отчасти показать справедливое сетование известного деятеля по вопро-

сам сближения между старокатоликами и Православием А. Киреева, который в 1896 году писал архиепископу Николаю (Зиорову) следующее: «Боюсь я теперь не столько старокатоликов, сколько некоторых из нас, не отдающих себе ясного отчета в том, что составляет не подлежащий критике догмат и что — свободное и необязательное мнение... Мы так отделились от понимания и принципов древней Вселенской Церкви, что готовы признавать догматом и такие вещи, о которых древняя Церковь и не думала» (73).

Применив свой общий принцип к специальной проблеме «Филиокве», Болотов и выработал свои знаменитые 27 тезисов. Можно соглашаться или не соглашаться с выводом проф. Болотова, составляющим содержание последнего, 27-го тезиса, но вряд ли возможно отрицать, что только на пути ясного разграничения догмата и теологуменов лежит истинное и потому единственно реальное и подлинно «православно-экуменическое» решение как данного, так и всех других вероучительных вопросов, по которым еще нет согласия между Православием и другими христианскими исповеданиями.

«Относительно того, что такое догмат,— писал Болотов,— не должно быть никакого разногласия» («К вопросу о Филиокве», с. 31). Болотов не поясняет специально, что он понимает под словом «догмат», если не считать мимоходом сделанного замечания (на с. 38), что догмат дает «истинное познание основных фактов веры».

«Но меня могут спросить,— говорит Болотов,— что я разумею под *θεολογούμενον*. В своем существе это — тоже богословское мнение, но только мнение тех, которые для всякого кафолика — более чем только богословы: это — богословские мнения святых отцов единой неразделенной Церкви; это — мнения тех мужей, среди которых стоят и те, которые достойно именуется «учителями вселенной».

Θεολογούμενα я ставлю высоко, но во всяком случае не преувеличиваю их значения...

Содержание догмата — истинное; содержание *θεολογούμενον*'а — только вероятное.

Никто, разумеющий дело, не властен воспретить мне — в качестве моего частного богословского мнения держаться *θεολογούμενον*'а, высказанного хотя бы только одним из отцов Церкви, если только не доказано, что компетентный церковный суд уже признал это воззрение погрешительным (а раз это последнее доказано, это воззрение *ipso facto* перестает для меня быть *θεολογούμενον*'ом).

Но, с другой стороны, никто, разумеющий дело, не властен требовать от меня, чтобы я, в качестве моего частного богословского мнения, следовал *θεολογούμενον*'у, высказанному некоторыми отцами Церкви, коль скоро этот *θεολογούμενον* не пленяет меня своей возвышенной богословской красотой, не покоряет меня — доступной и моему разумению — державной мощью своей аргументации. Одно, в данном случае, для меня ясно: если этого *θεολογούμενον*'а не держусь я сам, я все же не в праве осуждать тех, которые ему следуют. И если, в силу обстоятельств, я буду держаться почтительно, с благоговением, подобающим авторитету святых отцов.

Один отец Церкви или многие следовали данному *θεολογούμενον*'у, этот вопрос не может иметь существенного значения, но для меня

он далеко не безразличен. Каждый из святых отцов Церкви имел нравственное право сказать о себе вместе с ап. Павлом: «думаю, что я имею Духа Божия» (1 Кор. 7, 40). И если известного *θεολογουμενον*'а держится целый сонм таких носителей высокого религиозного духа, то во мне крепнет субъективная уверенность, что и я стою на твердой почве, что это вероятное есть в высшей степени вероятное, что оно весьма близко к истинному. Но, конечно, *θεολογουμενον*, даже самый пространенный, не есть догмат.

От *θεολογουμενον*'а я различаю.., быть может даже слишком резко, богословские мнения. Главный отличительный признак последних — отсутствие в них авторитета... Если основания, приводимые в пользу богословского мнения, меня не убеждают, то я просто его отвергаю и, если потребуют обстоятельства, буду его критиковать *pietätlos*, даже беспощадно, если только для этого у меня найдется достаточно критической проницательности.

В выборе моих частных богословских мнений я свободен, но не безусловно. Граница моей свободы — в обязательном требовании, чтобы эти мои частные мнения не стояли в противоречии с догматом. Если я избираю свои частные богословские мнения в кругу святоотеческих *θεολογουμενων*, я ставлю себя *ipso facto* вне всякого подозрения в противоречии с догматом. Никто разумеющий дело не потребует у меня даже доказательств этого. Противоречащий догме *θεολογουμενον* отца Церкви звучит для уха кафолика как самое вопиющее *contradictio in adjecto*, как, например, «темный свет». Напротив, если я свои частные мнения выбираю только из круга богословских мнений, я отвечаю за них как за свои собственные догадки, и на мне самом лежит *onus probandi*, что, мудрствуя так, я не противоречу догмату.

Вот почему представляется важным, чтобы в рассуждениях о тайне Святой Троицы богословы не сходили с относительно твердой почвы патристических *θεολογουμενων* на шаткую почву богословских мнений, чтобы они даже в качестве формул держались отеческих изречений.

В практическую осуществимость теоретически и принципиально, конечно, не оспариваемой возможности «усовершенствования» патристического наследия верится с трудом: где у нас ресурсы для подобного усовершенствования?» («К вопросу о Филиокве», с. 31—36).

Во избежание недоразумений нужно напомнить, что православные русские догматисты традиционно употребляют слово «догмат» в значении технического термина. Догматы — это «теологические, богооткровенные истины, определяемые и преподаваемые Церковью как непрекаемые и обязательные для всех верующих правила веры» (Епископ Сильвестр).

Это «ставшее традиционным школьное понимание» догмата не является, конечно, идеальным и неуязвимым перед лицом богословской критики (см., например, «ЖМП», 1970, № 10, с. 72); однако оно сохраняет свое значение в прагматическом плане, как краткая и удобная, хотя и неточная, характеристика тех положений, в которых, говоря словами Болотова, дается «истинное познание основных фактов веры».

Как известно, на второй Боннской конференции 1875 года проф. И. Т. Осинин огласил свои 7 тезисов, в которых были от лица православных сформулированы основы, на которых могут вестись переговоры

о возможности соединения Церквей: Православной, Старокатолической, Англиканской.

В 3-м из этих тезисов говорилось: «При всех стремлениях к соединению, предпринимаемых в духе христианской любви и истины, как на догматы и тем самым как на необходимое условие соединения должно смотреть лишь на те пункты вероучения, которые по своему происхождению и содержанию коренятся в Божественном Откровении и потому или а) выражены в Священном Писании ясным, не допускающим никакого произвольного толкования, образом, или б) утверждены и определены каким-либо Вселенским Собором, или в) чрез единогласное свидетельство древних отцов Церкви получили обязательное значение, как истина, происходящая из Божественного Откровения и вследствие того по преданию существующая в общем церковном сознании. «Во что верили повсюду, во что верили всегда, во что верили все» (74).

В духе этого тезиса и на основе тщательного богословского анализа проф. Болотов так сформулировал свой 1-й тезис:

«Православная Русская Церковь догматом (*crendendum de fide*) считает только ту истину, что Святой Дух от Отца исходит и единосущен Отцу и Сыну. То Πνεῦμα το ἅγιον ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐκπορεύεται καὶ ἕμοουσιον ἐστὶ τῷ Πατρὶ καὶ τῷ Υἱῷ. Остальные же подробности (поскольку они не тождественны по смыслу с этой истиной) принимает только как *θεολογούμενα*.

Например, §1. Что Святой Дух «со Отцем и Сыном спокланяем и славим», это есть догма, не просто лишь *θεολογούμενον*, потому, что по смыслу это тождественно с единосущием Святого Духа и вследствие того дано уже *implicite* в содержании этой основной истины.

§ 2. В смысле такого различия догмы и *θεολογούμενα* я понимаю и ответ: «Не может», данный в «Пространном Христианском Катихизисе» на вопрос: «Учение о исхождении Святого Духа от Отца может ли быть подвержено какому изменению, или дополнению?»

Оно не может быть как догмат дополнено ни поясняющей прибавкой «чрез Сына», ни ограничивающей «от одного Отца». Но когда святые отцы, например Иоанн Дамаскин (*De fide orthodoxa*, с. 12), говорят, что Дух Святой есть «известительная сокровенного Божества Сила Отчая», что Он есть Сила Отца, которая из Отца исходит чрез Сына, что Святой Дух есть и Дух Сына, не как исходящий из Сына, но как исходящий из Отца чрез Сына, они говорят это, конечно, не с целью изменить, но с намерением пояснить, приблизить к нашему пониманию полноту тайны бытия Святого Духа, и говорят потому, что такое пояснение как *θεολογούμενον* признают и возможным, и правильным.

О содержании 2—9 тезисов было сказано выше (см. также документ A/0 IDD 260: «The Filioque in the Ecumenical Perspective»; русский текст: «Понимание Филиокве в экуменической перспективе» — «ЖМП», 1982, № 3, с. 60—62).

10-й тезис гласит: «Можно признать, что в древнейшей (до-августинской) стадии западное *θεολογούμενον* поясняло только ту мысль, которую освещает и восточное *δι' Υἱου*, что Святой Дух имеет то же существо со Отцем и Сыном, и выражение *ex Patre et Filio* было первоначально только неточной передачей *δι' Υἱου*.

Тезис 11 говорит уже о расхождении между западной и восточной

точками зрения на исхождение Святого Духа, возникшем в результате высказываний блаж. Августина.

Но ex Patre et Filio, как оно дано у блаженного Августина, не покрывается и по смыслу учением святых отцов восточных, так как

Тезис 12 не только «a Patre e Filio aequaliter» Льва 3-го Римского, но даже и «ex Patre principaliter» самого блаженного Августина говорит меньше, чем $\mu\omega\upsilon\sigma$ восточных святых отцов, и

Тезис 13 разность воззрений западных от восточных сказывается не столько в словах «ex Patre Filioque», сколько в тесно связанном с ними августиновом представлении об una spiratio Отца и Сына, по которому Они оба вместе представляют unum principium — Святого Духа. А это воззрение и неизвестно святым отцам восточным: сколько известно, никто из них не именовал Сына «Spirans» или « $\sigma\upsilon\mu\lambda\pi\rho\upsilon\beta\omicron\lambda\epsilon\upsilon\varsigma$ ».

Далее идут следующие тезисы:

Тезис 14. Даже и в смысле честного мнения мы не можем признать за западным «Filioque» равноправности с восточным $\delta\iota'$ $\Upsilon\iota\omicron\upsilon$. Это — потому, что

Тезис 15. аа) западному «Filioque» решительно недостает такого признания, какое получило восточное $\delta\iota'$ $\Upsilon\iota\omicron\upsilon$, внесенное св. Тарасием в его синодику;

Тезис 16. бб) на самом Западе «Filioque», несмотря на его распространение, не имеет — по всей видимости — другой опоры для себя, кроме единичного авторитета блаженного Августина;

Тезис 17. вв) против Филиокве слышались протесты со стороны восточных более серьезные (как державшиеся не на недоразумении), чем заявления против $\delta\iota'$ $\Upsilon\iota\omicron\upsilon$;

Тезис 18. гг) западный писатель (около 560 г.) диакон Рустик знал, что некоторые древние отличия Ипостаси Святого Духа формулировали даже так: «Он не исходит от Сына, как исходит от Отца», — и потому не решался настаивать на Филиокве.

Но:

Тезис 19. По неисповедимым судьбам Божиим, предложенное как частное мнение блаженным Августином, западное воззрение не было тогда же опротестовано восточной Церковью.

Тезис 20. Многие западные, проповедовавшие Филиокве своим паствам, ни с чьей стороны не встречая возражений, жили и умирали в общении с восточной Церковью.

Тезис 21. Отцов древней западной Церкви и восточная Церковь чтит как своих отцов, и потому естественно, если для западных и личные воззрения этих отцов священны.

Тезис 22. Когда восточные прочитали Филиокве в синодике св. Мартина, они заявили свои возражения; но это дело тогда было улажено, так как восточные не отказались от общения с Мартином, удовольствовавшись заявлением его послов, которые объяснили Филиокве в смысле $\delta\iota'$ $\Upsilon\iota\omicron\upsilon$ и оправдывали его местами из западных отцов и св. Кирилла Александрийского.

Тезис 23. Если западные на Шестом и Седьмом Вселенских Соборах своего Филиокве восточным не предъявили, то и восточные не ставили им вопроса об этом для окончательного разъяснения недоумения, вызванного синодикой св. Мартина.

Тезис 24. В начале IX века иерусалимское дело во всяком случае

не стало поводом для разрыва общения с западной Церковью из-за Филиокве.

Тезис 25. Фотий и его преемники имели общение с западной Церковью, не получив (и видимо не требуя) от нее соборного отречения от Филиокве.

Следовательно:

Тезис 26. Не вопрос о Филиокве вызвал разделение между Церквями.

Тезис 27. А потому Филиокве как богословское частное мнение не может считаться за «impedimentum dirimens» для восстановления общения между восточной Православной и Старокатолической Церквями».

§ 8. Некоторые выводы и рекомендации

1. Русские православные богословы единодушно настаивают на том, что Филиокве не должно быть в тексте Вселенского Символа веры, каковым является изложение веры, составленное святыми Отцами Вселенских Соборов: Никейского (325 г.) и Константинопольского (381 г.).

2. Это требование обусловлено не только тем, что «пункт о Филиокве был введен в этот Символ веры без санкции Вселенского Собора и без должного внимания к католическому согласию» (см. «Согласованное заявление Объединенной Англикано-Православной Комиссии по доктринальным вопросам», сделанное на ее заседании в Москве в 1976 году, п. 5 — см. «ЖМП», 1976, № 11, с. 50), но и потому, что, согласно единодушному убеждению православных, Филиокве не соответствует учению святых Отцов Церкви Восточной и, следовательно, не может быть признано Православной Церковью за вселенски обязательный догмат.

3. Православная Русская Церковь догматом считает только ту истину, что Святой Дух от Отца исходит (Ин. 15, 26) и единосущен Отцу и Сыну (см. 1-й тезис Болотова с примечаниями к нему).

4. Нередко высказываемые мнения, что Филиокве, если и не тождественно по смыслу с восточным «через Сына», то, во всяком случае, имеет в нем близкого аналога, не могут рассматриваться как надежный признак близкого соглашения, если при этом отсутствует точная и убедительная аргументация. В самом деле:

а) и восточное «через Сына» и западное Филиокве не являются сами по себе точно и однозначно выраженными теологуменами. Это лишь формулы, которые у различных авторов могут иметь не одно и то же содержание, в зависимости от понимания данным автором святоотеческой мысли.

«Святоотеческое выражение «через Сына», — пишет митрополит Филарет, — действительно трудно для рационалистического понимания и вносит большие затруднения в наше школьное толкование». И далее он указывает на два различных понимания выражения «через Сына» в православном богословии. Согласно одному из них, «святоотеческое выражение «через Сына» относится только к совершившемуся во времени посольству Духа Святого в мир»; согласно другому, «святоотеческое выражение «Дух Святой от Отца через Сына исходит» говорит об извечных отношениях Божественных Ипостасей Святой Троицы» («ЖМП», 1972, № 1, с. 69—70).

Не меньшее разнообразие в понимании Филиокве имеет место среди западных богословов (как это видно из документов, например, A0/IDD 69 и 99);

б) если в течение какого-то времени и можно было усматривать некоторую близость между Филиокве и «чрез Сына», то впоследствии такая близость решительно отрицалась православной стороной.

«Можно признать,— говорит Болотов,— что в древнейшей (до-августиновской) стадии западное *θεολογούμενον* поясняло только ту мысль, которую освещает и восточное *δι' Υίου*, что Святой Дух имеет то же существо с Отцом и Сыном и выражение *ex Patre et Filio* было первоначально только неточной передачей *δι' Υίου*» (тезис 10-й). Однако в настоящее время «западное воззрение разнится от восточного *θεολογούμενον* и невозможно без натяжки ни его (*Filioque*) объяснить в смысле *δι' Υίου*, ни воззрения восточных отцов истолковать в смысле тождественном с западным» (тезис 9-й).

Таким образом, тот, кто говорит о близости Филиокве и «чрез Сына», должен точно указать: что он имеет в виду под Филиокве (доктрину блаженного Августина или доктрину Фомы Аквината) и как он мыслит о «чрез Сына» (как патриарх Фотий или как Григорий Кипрский). Без такого уточнения никакое заявление о близости между двумя теологуменами не может иметь ни научно-богословского, ни экуменического значения.

5. Православные богословы, принимающие во внимание учение Григория Кипрского о «вечном воссиянии» Святого Духа от Отца чрез Сына, полагают, что термин *εκ προουθεν* в зависимости от контекста может иметь не всегда одинаковый смысл:

а) при отсутствии сочетания его с выражением «чрез Сына» он означает получение Святым Духом ипостасного бытия от Отца как от единственного Источника Божества, единственного Виновника (*μονος αιτιος*) двух других Ипостасей Святой Троицы. Акт получения бытия полностью исключает мысль о каком бы то ни было участии в нем Сына;

б) при сочетании с выражением «чрез Сына» он означает также получение Святым Духом ипостасного бытия от одного Отца (*εκ προουθεν του Πατρος*), но мыслимое в неразрывной связи с тотчас же наступающим «воссиянием» чрез Сына, ибо «Отец не *εις κενον τι λυει*, дышит не в пустое пространство» (Болотов. К вопросу о Филиокве. СПб., 1914, с. 49). При мысли об этой неразрывности получения ипостасного бытия от Отца с сопровождающим это получение «воссиянием» (*εμφανσις*) чрез Сына, можно говорить об участии Сына в исхождении Святого Духа от Отца в качестве «условия, но не производящей причины Святого Духа в Его ипостасном бытии» (Болотов, там же, с. 48; сравн. Письмо С.-Петербургской Комиссии—Комиссии Старокатолической, Роттердамской 1907 года—«Богословский Вестник», 1908, ноябрь, с. 428).

Все православные богословы без исключения отвергают мысль о получении Святым Духом ипостасного бытия от Сына или чрез Сына, мысль о наличии в Божестве «двух причин, хотя бы и соединенных воедино» (ЖМП, 1972, № 1, с. 75).

Все православные богословы признают, что «Святой Дух исходит от одного Отца, *εκ προουθεν του Πατρος εκπρορευεται*, в строгом смысле тер-

мина *εκλογεωτος*» (см. тезис Болотова 7-й), то есть, если речь идет об акте получения ипостасного бытия. Однако, как замечает Болотов, «положение: *εκ μovou του Πατρος εκλογεωται* не должно служить отрицанием, например, такого тезиса: *εκ μovou μεν του Πατρος εκλογεωται δι Υιου δε προεσιον* (примечание к тезису 7-му).

6. Единственно реальное и подлинно «православно-экуменическое» решение вопроса о Филиокве, как, впрочем, и других вероучительных вопросов, по которым еще нет согласия между Православием и другими христианскими исповеданиями, лежит на пути ясного разграничения между догматом и теологуменом, при соблюдении отмеченного Болотовым чрезвычайно важного положения, касающегося **этики богословствования**.

«Никто, разумеющий дело, не властен воспретить мне — в качестве моего частного богословского мнения держаться теологумена, высказанного хотя бы только одним из святых отцов единой неразделенной Церкви, если только не доказано, что компетентный церковный суд уже признал это воззрение погрешительным... Но, с другой стороны, никто, разумеющий дело, не властен требовать от меня, чтобы я, в качестве моего частного богословского мнения, следовал теологумену, высказанному некоторыми отцами Церкви, коль скоро этот теологумен не пленяет меня своей возвышенной богословской красотой, не покоряет меня — доступной и моему разумению — державной мощью своей аргументации. Одно, в данном случае, для меня ясно: если этого теологумена не держусь я сам, я все же не в праве осуждать тех, которые ему следуют. И если, в силу обстоятельств, я буду вынужден на обсуждение этого теологумена, и тогда я буду держать себя почтительно, с благоговением, подобающим авторитету святых отцов» («К вопросу о Филиокве», с. 31—32).

7. Филиокве, как «западный теологумен, но не догмат, или как частное богословское мнение, а равно и его неприятие, основанное на убеждении, что Филиокве не соответствует учению святых отцов Церкви Восточной, — не должны рассматриваться как *impedimentum dirimens* для восстановления общения между Церквами Востока и Запада, если, конечно, они достигнут единомыслия или согласия в отношении других предметов вероучения, по которым согласие еще отсутствует.

8. Еще на Православно-Англиканских беседах 1956 г. в Москве представитель Русской Православной Церкви (ныне профессор Московской Духовной Академии архиепископ Питирим) отметил, что «в своем учении об исхождении Святого Духа «от Отца» Православная Церковь избегает пользоваться формулировкой «только от Отца», рассматривая ее как теологумен» (*Anglo-Russian Theological Conference. Moscow, July 1956, edit. H. M. Waddams. London, 1958, p. 51*).

В соответствии с этим естественно ожидать, что и в Церквах, придерживающихся учения об исхождении Святого Духа от Отца и Сына, но стремящихся найти путь к взаимообщению с Православными Церквами и готовых признать это учение западным «теологуменом», но не всеобщим обязательным догматом, Филиокве не будет объяснено в смысле догмата Вселенской Церкви, ибо «теологумен, даже самый распространенный, не есть догмат» («К вопросу о Филиокве», с. 34).

9. Теологумены (т. е. богословские мнения святых отцов Неразделенной Церкви) не могут противоречить догмату и потому могут быть

свободно избираемы в качестве частного богословского мнения. Однако само понимание того или иного теологумена может оказаться неоднозначным или даже, в отдельных случаях, искаженным и утрированным, что может создавать ошибочное представление о несовместимости самих теологуменов, о недопустимости их сосуществования. Поэтому христианская любовь нравственно обязывает богословов искать взаимопонимания, способного устранять ложные конфликтные ситуации.

10. Можно поэтому искренне приветствовать пожелания и рекомендации В. Н. Лосского («In the image and likeness of God», разделы 9 и 10; сравн. «ЖМП», 1973, № 9, с. 68—69), проф. протоиерея И. Мейендорфа («Presence de l'Esprit», 1950, № 3—4, р. 177—178), П. Н. Евдокимова («Presence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe». Paris, 1977, р. 59—63) относительно поисков взаимоприемлемых интерпретаций теологуменов Востока и Запада путем совместного изучения как трудов современных богословов, посвященных триадологическим проблемам, так и святоотеческого наследия эпохи после разделения христианского мира (например, трудов св. Григория Паламы).

ПРИМЕЧАНИЯ

1. Проф. А. Макаровский. Подвижник церковной науки.— ЖМП, 1954, № 1, с. 63.
2. Обращение Святейшего Патриарха Пимена к участникам Смешанной Англикано-Православной комиссии 26 июля 1976 года — ЖМП, 1976, № 11, с. 46.
3. Проф. В. В. Болотов. К вопросу о Filioque. С предисловием проф. А. Бриллиантова. СПб., 1914, с. 73, 97, сравн. с. 39.
4. Архиепископ (ныне митрополит Минский и Белорусский) Филарет. О. Филюкве (К дискуссии со Старокатолической Церковью) — ЖМП, 1972, № 1, с. 73; сравн. «ЖМП», 1982, № 3, с. 61—62.
5. Vladimir Lossky. The Procession of the Holy Spirit in Orthodox Trinitarian Doctrine (английский перевод с французского оригинала: Lossky, V. La procession du Saint-Esprit dans la doctrine trinitaire orthodoxe. Paris, 1948).— См.: сборник "In the image and likeness of God". St. Vladimir's seminary press, 1974, р. 73; сравн. русский перевод — «ЖМП», 1975, № 9, с. 62.
6. Там же, с. 73, 69, примеч. 2-е.
7. Там же, с. 73, 62.
8. PG 142, 237 В; сравн. И. Е. Троицкий. Арсений, Патриарх Никейский и Константинопольский, и арсенины (к истории Восточной Церкви в XIII веке). СПб., 1873, с. 224, примеч. 1-е.
9. И. Е. Троицкий. Арсений и арсенины, с. 221—222.
10. Там же, с. 224, примеч. 1-е.
11. «Иоанна Векка... в ответ на свиток Кипрского». — «Христианское чтение», 1889, т. I, с. 585.
12. А. Садов. Виссарион Никейский, его деятельность на Ферраро-Флорентийском соборе, богословские сочинения и значение в истории гуманизма. СПб., 1883, с. 146.
13. Цитировано по книге архимандрита Амвросия «Святой Марк Ефесский и Флорентийская Уния». Джорданвилль, 1963, с. 304—305.
14. Проф. В. В. Болотов. К вопросу о Filioque, с. 48.
15. Там же, с. 37.
16. "In the image and likeness of God", р. 93—94; сравн. ЖМП, 1973, № 9, с. 68.
17. Прот. Владимир, ныне епископ Василий (Родзянко). Как разрешить проблему Филюкве? — «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», 1955, № 24; с. 265.
18. Прот. Сергей Булгаков. Утешитель. Париж, 1936, с. 133—134.
19. «Дух Святой... есть и Дух Сына, как существенно от Отца чрез рождество Сына неизреченно исходящий». S. Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium. Quaest. XIII — PG 90, 672 C.
20. «Дух Святой есть Дух и Сына, но не потому, что от Него, а потому что чрез Него от Отца Исходит». — De fide orthodoxa, lib. I, cap 12, PG 94, 848.
21. «Верую... и в Духа Святого, Господа Животворящего, иже от Отца чрез Сына исходящего...» S. Tarasii epist. ad summos sacerdotes. — PG 98; 1461 D.

22. «Святейшего патриарха Григория (Кипрского) самая сильная апология против нападок на его свиток».—«Христианское чтение», 1889, т. 2, с. 555; сравн.: PG, 142, 258 CD.
23. PG, 142, 263 A; сравн.: «Христианское чтение», 1889, т. 2, с. 563.
24. PG, 142, 262 B и 262 D; сравн.: «Христианское чтение», 1889, т. 2, с. 562.
25. PG, 142, 256 C; сравн.: PG, 142, 254 B; сравн.: «Христианское чтение», 1889, т. 2, с. 552 и 548.
26. PG, 142, 250 C; сравн.: PG, 142, 266 C—267 B; сравн.: «Христианское чтение», т. 1, с. 357 и т. 2, с. 569—570.
27. PG, 142, 265 CD; сравн.: «Христианское чтение», т. 2, с. 567.
28. PG, 142, 249 D.—PG, 142, 241 A и 142, 250 A; сравн.: «Христианское чтение», т. 1, с. 373—374 и 357.
29. PG, 142, 250 A; сравн. PG, 142, 290 C; сравн.: «Христианское чтение», т. 1, с. 374 и т. 2, с. 333.
30. S. Gregor Nyssen. Contra Eunom., lib. 1.—PG, 45, 416 C; сравн. PG, 45, 369 A.
31. PG, 142, 275 D; PG, 142, 293 C; сравн.: PG, 142, 298 D, и «Христианское чтение», т. 2, с. 302, 340, 350.
32. «La procession du Saint-Esprit chez les pères orientaux» par M. J. Meyendorff. — «Russie et Chretien», n° 3—4, 1950, p. 177.
33. De fide orthodoxa, lib. 1, cap. 8—PG, 94, 821; сравн.: «Когда слышишь, что Он (Дух) изливается, подается и есть от Сына, то веруй, что Он изливается и проч. от Него, как единосущного и единоessentialного, как от Такого, с Которым Он объединяется, на основании единосущия, в Котором Он почивает, утверждается и исходную обитель творит, исходя от Отца» — PG, 142, 275 C; сравн.: «Христианское чтение», 1889, т. 2, с. 301.
34. Н. М. Богородский. Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Святого Духа. СПб., 1879, с. 33.
35. PG, 142, 266 C—267 A; сравн.: «Христианское чтение», 1889, т. 2, с. 569.
36. PG, 142, 300 A; сравн.: «Христианское чтение», 1889, т. 2, с. 352.
37. Екфантиј бвучиц (см. PG, 94, 805).
38. PG, 142, 275 C; сравн. «Христианское чтение», 1889, т. 2, с. 301.
39. К вопросу о Филиокве, с. 120.
40. Там же.
41. «Христианское чтение», 1889, т. 1, с. 366—367; т. 2, с. 546—547, 549—570.
42. Здесь необходимо сделать некоторые уточнения. Архиепископ Брюссельский и Бельгийский Василий, в качестве члена Комиссии при Священном Синоде Русской Православной Церкви, учрежденной в 1963 году для разработки каталога тем Всеправославного Предсобора, представил Комиссии доклад на тему: «Символические тексты в Православной Церкви» (см. «Богословские труды». М., 1968, сб. 4, с. 5—36). Как мнение самой Комиссии, доклад этот на заседании Священного Синода 20 марта 1969 года был одобрен и утвержден как мнение Священного Синода Московского Патриархата (см. «ЖМП», 1969, № 4, с. 4—5). В своем докладе архиепископ Василий пишет: «Вопрос о существовании в Православной Церкви «символических книг», выражающих ее вероучение, имеющих обязательное общецерковное значение и равных или подобных по авторитету постановлениям Вселенских Соборов, не раз обсуждался в православном богословии нового времени — как русском, так и греческом... Среди отрицающих самое существование символических книг в Православии укажем на проф. Н. Глубоковского... Не признает авторитетности «символических книг» и проф. прот. Георгий Флоровский... В греческом богословии также можно отметить все возрастающую тенденцию к ослаблению авторитетности и обязательности символических текстов XVII века... Проф. П. Трембелас в своей «Догматике Православной Кафолической Церкви» избегает уже слов «символические книги», а говорит только о символических текстах, за которыми признает значение преимущественно исторических памятников... Проф. И. Кармирис более определенно отвергает существование в Православной Церкви «символических книг», равных по авторитету постановлениям Вселенских Соборов. Он называет их «простыми символическими текстами» и пишет, что «условно называемые, по чужеродному подражанию, символические книги Православной Церкви, естественно, лишены, как не происходящие из Вселенских Соборов, абсолютного, вечного, вселенского и обязательного авторитета символа веры и обладают только относительным, временным, поместным, а не вселенским авторитетом, и, с этой точки зрения, могут быть охарактеризованы, как обыкновенные и имеющие недостатки православные вероизложения, выражающие дух эпохи, когда они были составлены,

- и удостоверяющие непрерывное во все века продолжение и тождество православной веры» («Богословские труды», сб. 4, с. 29—30).
- Что касается, в частности, выражения: «Святой Дух от Единого Отца исходит, то,— как отмечает проф. В. В. Болотов,— его «нет в таких авторитетных догматических памятниках, как изложение веры о Ипостасях Троидного Бога в «Чине поставления епископа», «Послание патриархов восточно-кафолической Церкви о православной вере» и «Пространный христианский катихизис православной кафолической восточной Церкви»... В «Православном исповедании кафолической и апостольской Церкви восточной» (Петра Могилы) читается: «Бог и Отец один есть Вина Двух.: Сын из одного Отца, как Вины, и рожден. Дух из одного Отца, как Вины, и исходящ, чрез Сына же в мир посылаемый» (часть 1-я, отв. 71). В греческом тексте «*Ορθοδοξοῦ ὁμολογία*» эти слова приводятся с прямой ссылкой: «ο αὐτος Ἀγαθός ἐκ τῆς ἑραίας ἐρωτησέει δ», где они читаются буквально; но эти *Quaestiones* (Migne, ser. gr., 28, 786) — подложное сочинение, не принадлежащее св. Афанасию Великому» (К вопросу о Филиковке, с. 115—116).
43. Прот. Владимир (ныне епископ Василий) Родзянко. Как разрешить проблему Филиковке? — «Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата», 1955, № 24, с. 263—264.
44. Макарий, митрополит Московский и Коломенский. Православно-догматическое богословие, том 1-й, § 41.
45. Прот. Владимир Родзянко. Цит. ст., с. 263, примеч. 54-е.
46. С. В. Кожомский. Учение Древней Церкви об исхождении Святого Духа. СПб., 1875, с. 26.
47. Н. М. Богородский. Учение св. Иоанна Дамаскина об исхождении Святого Духа. СПб., 1879, с. 56—58.
48. Проф. А. Некрасов. Учение св. Иоанна Дамаскина о личном отношении Духа Святого к Сыну Божию. — «Православный собеседник», 1883, ч. 1, с. 233—234 и 322—325.
49. «Окружное патриаршее и синодальное послание» 1895 года по поводу апостольческой конституции папы Льва XIII «*Dignitas ecclesiarum orientalium*» в переводе с греческого — см. «Церковный вестник», 1895, № 44 и 45, § 5.
50. К вопросу о Филиковке, с. 7.
51. Там же, с. 22—23.
52. Сравн. J. Meyendorff. La Procession du Saint-Esprit chez les Pères orientaux, — «Russie et Chretiente», 1950, n° 3—4, p. 159.
53. К вопросу о Филиковке, с. 125, 129.
54. Там же, с. 69.
55. V. Lossky, p. 73; «ЖМП», 1973, № 9, с. 62.
56. Как разрешить проблему Филиковке? — с. 264.
57. К вопросу о Филиковке, с. 39.
58. Там же.
59. См.: Архиепископ (ныне митрополит Минский и Белорусский) Филарет. О Филиковке (К дискуссии со Старокатолической Церковью) — «ЖМП», 1972, № 1, с. 64—65.
60. К вопросу о Филиковке, с. 2—3, 74.
61. См.: Профессор М. Красножен. Происхождение Старокатоличества. Юрьев, 1898. Приложение: Донесение С.-Петербургской Комиссии Св. Синоду, с. 33.
62. К вопросу о Филиковке, с. 63.
63. Там же, с. 53—57, 64—68.
64. Болотов приводит место из этого послания: «Святой Дух счисляется со Отцом и Сыном (потому что Он — выше твари), а в порядке поставляется так, как мы научены в Евангелии от Господа, Который сказал: «Шедше, крестите во имя Отца и Сына и Святого Духа». А кто ставит Его прежде Сына или называет старейшим Отца, тот Божию повелению противится и чужд здравой веры, так как не содержит того образа славословия, который приял, но придумывает себе новшество в угоду человекам. Ибо если Он (Дух Святой) выше Бога, то не от Бога. Но ведь написано (1 Кор. 2, 12): Дух же от Бога... Но Святой Дух не перее даже Единородного ('αλλ' ουδε του Μονογενοῦς Протероθ); ибо между Сыном и Отцом нет ничего среднего. А если (сторонники опровергаемого мнения) не признают, что) Святой Дух есть от Бога, чрез Христа же есть (ὁτι Χριστου δε εστιν), то Его вовсе нет. Так что новшество относительно порядка (η τερτην ταῦτην χαλινοτητα) ведет к отвержению самого бытия (Его) и есть отрицание всей веры. Итак, одинаково нечестиво и низводить Святого Духа в разряд творений и поставлять Его выше или Сына или Отца, по времени ли то,

или по порядку» (S. Basilii magni epistola 52 (alias 300). *Κανονικαίς*, п. 4, Migne, s. gr., 32, 396).

После тщательного обсуждения этого места Болотов говорит: «Св. Василий мог сказать, что нововедение относительно места Святого Духа в Святой Троице разрешается отрицанием самого бытия Святого Духа, только в том случае, если был убежден, что преданный Самим Господом порядок Ипостасей соответствует не только откровению Святой Троицы в истории, но самой тайне внутренней жизни Троидного Бога, насколько мысль человеческая ее разуместь может... Все говорит за то, что св. Тарасий Константинопольский мудрствовал согласно с Василием Великим, когда в своей синодике исповедал Святого Духа от Отца чрез Сына исходящим; что «*διὰ Χριστοῦ θε εστιν*» (см. выше) необъяснимо в смысле только временного посланничества Святого Духа в мир чрез Христа и понятно лишь в смысле онтологического основания для такого образа откровения Святого Духа в истории; что не только исхождение от единого Отца, но и воссияние чрез Сына означают известные моменты в предвечном и присносущем бытии Святого Духа, так что зародыш отвержения самого бытия Его заключается не только в тех толкованиях, которые не признают, что Святой Дух от Отца исходит, но и в тех, для которых неприемлемо Его воссияние чрез Слово» (К вопросу о Филиокве, с. 85—94).

65. К вопросу о Филиокве, с. 45—48.

66. Там же, с. 49—52.

67. Там же, с. 77.

68. Там же, с. 53.

69. Там же, с. 55.

70. Как отметил сам Болотов, он заимствовал выражение «условие» у С. В. Кохомского (Учение древней Церкви об исхождении Святого Духа. Историко-догматический очерк. СПб., 1875). (См.: К вопросу о Филиокве, с. 48).

71. P. *Evdokimov*. *Présence de l'Esprit Saint dans la tradition orthodoxe*. Paris, 1977, p. 75.

72. См.: «Богословский вестник», 1908, ноябрь, с. 428.

73. См.: Материалы к истории старокатолического вопроса в России (Письмо А. Киреева Высокопреосвященному Николаю (Зиорову), архиепископу Варшавскому, от 11/23 сентября 1896 года, с. 19).

74. См.: «Церковный вестник», 1902, № 32, с. 994—995.