

Догматъ о Пресвятой Троицѣ

(Мысли покойнаго преосв. Іоанна смоленскаго изъ богословскихъ лекцій его въ казанской духовной академіи ¹⁾).

Первый и высочайшій догматъ христіанскаго ученія есть догматъ о Св. Троицѣ. Два свойства отличаютъ этотъ догматъ: первое — его совершеннѣйшая необходимость въ христіанствѣ и второе — совершеннѣйшая непостижимость. Совершеннѣйшая его необходимость заключается въ томъ, что онъ содержитъ въ себѣ сущность христіанства. Какъ вообще христіанство въ цѣломъ своемъ составѣ, такъ и каждый отдѣльный пунктъ его ученія имѣютъ свое основаніе и точку опоры въ этомъ догматѣ. Безъ него какъ цѣлое христі-

¹⁾ Предлагаемый трактатъ о св. Троицѣ покойнаго преосвященнаго воспроизведенъ по двумъ записямъ бывшихъ студентовъ казанской духовной академіи VIII-го курса,—слушателей преосвященнаго: С. І. Никольскаго и Евгенія Лещинскаго (нынѣ преподавателя саратовской духовной семинаріи о. архимандрита Евсевія). Запись о. Евсевія обязательно доставлена намъ редакціей отъ 9-го сентября прошлаго года и представляетъ, какъ въ общемъ цѣломъ, такъ и въ частностяхъ, почти буквальное сходство съ записью С. І. Н., доставленною намъ раньше. Тѣмъ не менѣе редакція, благодарная обоимъ уважаемымъ доставителямъ записей, сочла своею обязанностію, по тщательномъ слѣченіи ихъ рукописей, принять во вниманіе находящіяся въ нихъ, даже малѣйшіе варианты, при предлагаемомъ изданіи «мыслей покойнаго преосвященнаго о догматѣ Св. Троицы». Редакция долготъ считать за честь вмѣстѣ съ симъ, что запись о. Евсевія оказалась короче записи С. І. Н. Въ ней не достаетъ цѣлаго и довольно большаго отдѣла лекцій покойнаго преосвященнаго по вопросу «о новозавѣтномъ ученіи о Св. Троицѣ». Отдѣлъ этотъ напечатанъ нами поэтому только по рукописи С. І. Н. Редакция позволяетъ себѣ надѣяться, что бывшіе слушатели покойнаго преосвященнаго въ казанской и петербургской академіяхъ, имѣющие у себя болѣе или менѣе обстоятельныя записи лекцій его по другимъ отдѣламъ догматическаго богословія, кромѣ уже приведенныхъ нами, пришьютъ ей свои записи для напечатанія въ «Христіанскомъ Читаніи». *Прим. Ред.*

анство, такъ и каждый частный догматъ его не могутъ держаться. Второе свойство, отличающее этотъ догматъ, — его совершеннѣйшая непостижимость — обуславливается самою сущностью его. Естественнo, что тамъ, гдѣ дѣло идетъ о самомъ существѣ безконечномъ, понятіе человѣческое изнемогаетъ и рѣчь человѣческая является несостоятельною. Изъ этихъ двухъ свойствъ разсматриваемаго догмата объясняется вся его исторія. — Сколько ни старались, въ разные времена, постигнуть его человѣческіе умы, — они никогда не могли ни понять, ни отвергнуть его. Они могли извратить его, или не вѣровать въ него; но чтобъ уяснить или опровергнуть его, — этого сдѣлать они были не въ состояніи. Поэтому можно сказать, что догматъ о Святой Троицѣ держится силою собственной внутренней необходимости. Только развѣ съ уничтоженіемъ христіанства онъ могъ бы быть уничтоженъ, или съ совершеннымъ уясненіемъ всей глубины христіанства онъ могъ бы быть вполне объясненъ. Что касается самаго откровеннаго ученія объ этомъ догматѣ, то оно только предлагаетъ его, но сущности его не разъясняетъ, какъ это можно сказать и относительно другихъ таинъ вѣры, какъ напримѣръ — тайны творенія. Какъ въ первоначальномъ откровеніи сказано: *въ началѣ сотвори Богъ... и рече Богъ...*, но не объяснено, что такое Богъ и какъ открылась Его творческая сила, такъ и въ новозавѣтномъ откровеніи указано на бытіе Отца, Сына и Святаго Духа въ триипостасномъ Существовѣ Божіемъ (Матѣ. XXVIII, 19 и др.), но не объяснено самое таинство божественной троичности, и понятно почему. Откровеніе не объясняетъ сущности догмата о святой Троицѣ потому, что для изображенія этого возвышеннѣйшаго изъ всѣхъ догматовъ въ нашемъ понятіи нѣтъ образовъ для изложенія его, въ языкѣ нашемъ — нѣтъ словъ. Тѣмъ не менѣе однакожъ умъ человѣческій пробовалъ касаться этого догмата, чтобы сколько нибудь приблизиться къ его пониманію, или самое откровенное ученіе о немъ представить въ видѣ, болѣе доступномъ для себя.

Всѣ попытки въ этомъ родѣ, какъ уже выше замѣчено, слабы и недостаточны. Но лучшими изъ нихъ должны быть признаны тѣ, которыя имѣли своею задачею не сведеніе догмата въ область разсудочныхъ понятій, но лишь раскрытіе основаній для разумной вѣры

въ него и шли къ этой цѣли не путемъ отрицанія и сомнѣнія, а путемъ положительнаго уясненія откровеннаго ученія и христіанскаго вѣрованія въ этотъ догматъ. Этимъ путемъ и мы позволимъ себѣ нѣсколько пройти, для того чтобы приблизиться къ уразумѣнію — не самой сущности догмата, — а лишь нашей вѣры въ него и ея основаній. Замѣчательно въ этомъ случаѣ изреченіе блаженнаго Августина, когда онъ приступалъ къ разсужденію объ этомъ догматѣ: «*Dictum est tres sunt personae non ut diceretur illud, sed ut non laceretur*». Т. е. мы говоримъ „три лица“ не потому, чтобы такъ *должно* было сказать, но говоримъ потому, чтобы не молчать.

Прежде всего надобно припомнить отличительныя черты откровеннаго ученія о Богѣ вообще. Самую выдающуюся чертою этого ученія, какъ уже было сказано нами, служить представленіе Бога, какъ лица. По коренному христіанскому воззрѣнію, Богъ — высочайшее и безконечное существо — есть лице. Если мы будемъ анализировать понятіе о Богѣ, то и путемъ анализа можемъ дойти до убѣжденія, что Существо верховное должно быть лице. И прежде всего это требуется идеею безконечнаго существа. Если Богъ — существо безконечное, то Онъ долженъ быть личнымъ, такъ какъ личная жизнь есть высшая форма жизни по сравненію съ безличнымъ бытіемъ. Если мы представимъ, что безконечное существо — не лице, а сила: то, представляя себѣ эту силу безличною, мы не будемъ имѣть въ своемъ представленіи идеи о существѣ высочайшемъ, безконечномъ. Если мы будемъ представлять себѣ верховное существо силою матеріальною, хотя бы то и самую тончайшую, то все-таки эта сила не можетъ быть безконечною. Если же она — сила не матеріальная, а духовная, то должна быть разумною, сознательною, нравственною; слѣдовательно должна быть лицомъ, потому что безличная сила не можетъ быть ни разумною, ни сознательною, ни нравственною. Если будемъ представлять себѣ существо верховное какъ умъ: то съ понятіемъ объ умѣ необходимо соединяется понятіе о мысли и о самосознаніи; слѣдовательно, этотъ умъ опять долженъ быть лицомъ. Если духовная сила не можетъ быть представлена иначе, какъ лицомъ, то тѣмъ болѣе это слѣдуетъ сказать о силѣ безконечной, безпредѣльной, потому что безпредѣльное совер-

шенство можетъ быть только въ существѣ разумномъ, сознательномъ, нравственномъ и самодѣлательномъ, т. е. въ лицѣ. Безличное не можетъ быть не только безконечнымъ совершенствомъ, но и ограниченнымъ совершенствомъ, если разумѣть совершенство не въ матеріальномъ смыслѣ, а въ болѣе возвышенномъ. Конечно, и не-лице можетъ быть въ своемъ родѣ совершенствомъ; но если сравнивать совершенство его съ совершенствомъ лица, лице окажется всегда совершеннѣе не-лица. Такъ неорганическіе виды творенія и растенія въ своемъ родѣ совершенны; но если сравнить ихъ съ животными, которыя имѣютъ произвольное движеніе и ощущеніе, то они окажутся несовершенными. Животныя оказываются несовершенными въ сравненіи съ человѣкомъ, у котораго развита личность. Существа, высшія человѣка, по тому же закону должны быть болѣе развиты, совершенны; слѣдовательно должны быть болѣе лица, чѣмъ человѣческія. Слѣдовательно, восходя далѣе къ Существу безконечному, совершеннѣйшему, должно признать, что Оно должно быть лице, и лице по преимуществу. Такимъ образомъ откровенное ученіе о верховномъ Существѣ, какъ о лицѣ, находитъ для себя оправданіе и въ соображеніяхъ разума. Представленіе Бога личнымъ не только не заключаетъ въ себѣ никакого противорѣчія уму, но скорѣе должно быть признано повелительнымъ требованіемъ человѣческаго разума.

Если Богъ—лице, то спрашивается: какъ понятіе о лицѣ надобно соотносить съ понятіемъ о Его существѣ и какъ можно дойти до понятія о множественности лицъ въ божественномъ Существѣ? Если бы Откровеніе говорило, что единое верховное Существо имѣетъ одно лице, тогда непонятнаго ничего бы не было. Но Оно говоритъ, что верховное существо имѣетъ не одно, а три лица. Чтобы приблизиться къ уразумѣнію этого, нужно разъяснить отношеніе между существомъ и лицомъ. Понятіе о существѣ не то, что понятіе о лицѣ; иное дѣло—существо, иное—лице. Лице относится къ существу какъ видъ къ роду. Поэтому существо можетъ быть одно, а лицъ въ немъ можетъ быть много и множественность лицъ не будетъ препятствовать единству существа. Это потому, что лице есть только индивидуальное явленіе или, выражаясь точнѣе, видъ извѣстнаго рода. Но какъ въ одномъ родѣ могутъ быть разные

виды, такъ и въ одномъ существѣ—различныя лица. Это мы видимъ отчасти и въ природѣ существъ, насъ окружающихъ. По законамъ бытія, они устроены такимъ образомъ, что изъ одного существа проходятъ разные виды того же существа. Такъ, напримѣръ, корень составляетъ одно существо; между тѣмъ изъ этого одного существа выходятъ разные виды дерева: стволъ, листья, цвѣты и плоды, которые составляютъ не одно и то же, хотя выходятъ и развиваются изъ одного и того же существа. Тоже можно находить въ нѣкоторой степени и въ родѣ существъ личныхъ. Младенецъ, напримѣръ, во чревѣ матери до извѣстной степени составляетъ одно съ нею существо, потому что изъ нея образуется и живетъ одною съ нею жизнію; между тѣмъ личность младенца и матери—не одно и то же лице, а разные лица. Приведенныя сравненія и аналогіи конечно крайне недостаточны для полнаго уясненія разсматриваемаго нами догмата, но по нимъ по крайней мѣрѣ можно умозаключать, что и въ природѣ высочайшаго Существа не невозможно, не нелепо различіе лицъ при единствѣ существа.

Другія соображенія могутъ вести насъ далѣе,—къ признанію не только возможности, но и необходимости различія лицъ въ одномъ высочайшемъ Существоѣ. Остановливаясь на понятіи о единствѣ божественнаго Существа, мы должны точнѣе анализировать это понятіе и прежде всего рѣшить вопросъ: какъ понимать „единство“ существа по отношенію къ Существоу безконечному? Такъ ли, что это Существо „единично“, или иначе? По здравымъ соображеніямъ разума единство божественнаго существа нельзя представлять въ смыслѣ единичности. Такая единичность или одинокость противорѣчила бы идеѣ о существѣ *безконечномъ*. Потому что такое понятіе о существѣ безконечномъ предполагаетъ, будто безконечное существо заключено, такъ сказать, въ одномъ себѣ, исключительно дѣйствуетъ въ своемъ я, какъ бы замкнуто въ себѣ и такимъ образомъ ограничено. Но такое понятіе не согласно съ понятіемъ о безконечномъ въ томъ отношеніи, что безконечное, по самой идеѣ безконечнаго, предполагаетъ безпредѣльную полноту бытія, требуетъ неограниченнаго проявленія внѣ своего я, требуетъ, наконецъ, безконечной дѣятельности, не замкнутой въ ней самой, а болѣе и болѣе развивающейся и

раскрывающейся. Такое понятіе выходитъ изъ идеи безконечнаго. Безконечное, представляемое замкнутымъ само въ себѣ, не есть безконечное потому уже самому, что ограничиваетъ само себя. Дѣятельность, направленная исключительно только къ своему я, не выходящая изъ сферы своего чисто индивидуальнаго бытія, не сообразна и съ природою *разумнаго* существа. Мы видимъ, что даже ограниченная разумная природа стремится къ самораскрытію своихъ силъ до предѣловъ возможнаго; слѣдовательно неограниченной разумной природѣ тѣмъ болѣе должно быть свойственно самораскрытіе безконечное. Если мы представимъ себѣ умъ божественный и волю божественную обращенными только къ единичному собственному своему существу, то выйдетъ, что умъ и воля божественная становятся ограничивающими самихъ себя, т. е. выходило бы, что умъ не мыслить ни о чемъ, кромѣ самого себя, и воля ни къ чему не стремится, кромѣ самой себя. Слѣдовательно, безконечное представлялось бы въ кругу, изъ котораго оно никогда не выходило бы.

Съ другой стороны эта одинокость, уединенность, противорѣчила бы идеѣ о безконечномъ *совершенствѣ* высшаго существа. Совершенство природы разумно-нравственнаго существа состоитъ въ томъ, когда оно не только дѣятельно развиваетъ свои силы въ себѣ самомъ, но оказывается способнымъ къ дѣятельности и внѣ себя, или же, по крайней мѣрѣ, къ единенію и гармоническому развитію съ тѣмъ, что внѣ его существа и вмѣстѣ — сродно съ его существомъ. Неспособность къ этому гармоническому соразвитію съ другими существами, сродными себѣ, была-бы признакомъ несовершенства въ существѣ. Эта идея о совершенствѣ вѣрна и такъ обща—по крайней мѣрѣ въ отношеніи къ доступной намъ области бытія,—что, можно сказать, простирается на все существующее, составляетъ законъ всего существующаго. Мы видимъ, что въ мірѣ нѣтъ ничего уединеннаго или одинокаго, а все существуетъ во взаимодействіи и общеніи между собою и поэтому-то міръ представляется въ такомъ совершенствѣ. Напротивъ если бы въ немъ все было внѣ союза: то онъ былъ бы несовершеннымъ, такъ какъ представлялъ бы одни отрывочныя и разобщенныя явленія. При-

лагая это понятіе о совершенствѣ къ бытію Существа высочайшаго, мы должны такимъ образомъ заключить, что оно не должно быть одиноко. Если бы оно было одиноко, то было бы несовершенно, потому что было бы въ несообщеніи съ сроднымъ, было бы замкнуто въ самомъ себѣ, и оставалось бы мертвымъ, безжизненнымъ. Такимъ образомъ безконечный умъ, созерцающій истину одиноко, оставался бы несовершеннымъ. Такимъ образомъ и воля всемогущая была бы несовершенна, если бы не допускала общенія своей дѣятельности. Словомъ: Существо безконечное не было бы безконечно совершеннымъ, если бы не сообщало другимъ своихъ совершенствъ. Совершенство изолированное было бы несовершенствомъ. Понятію о верховномъ Существо, его безконечности и совершенствѣ должно соответствовать понятіе о его *дѣятельности*. Существо безконечно-совершенное должно быть по преимуществу дѣятельнымъ. Оно, какъ безконечно совершенное само въ себѣ, должно быть совершенно неограниченно и въ своей дѣятельности. Состояніе покоя не свойственно существу безконечно-совершенному: недѣятельное, покойное существо не можетъ быть безконечно совершеннымъ. Если представимъ себѣ это Существо одинокимъ, то спрашивается: какова должна быть его дѣятельность? Она не могла бы быть безконечно-совершенною дѣятельностью. Такимъ образомъ безконечный умъ, если представить его изолированнымъ, разсматривающимъ, познающимъ только себя,—былъ бы только покоящимся самосозерцаніемъ, но не дѣятельнымъ самопознаніемъ; слѣдов. это познание его было бы несовершенно. Если бы онъ познавалъ себя только въ тваряхъ, то опять познание это было бы несовершеннымъ, по самой ограниченности тварей, какъ конечныхъ существъ. Въ такомъ случаѣ дѣятельность его въ познаніи не могла бы быть равносильна идеѣ безконечнаго всевѣдѣнія. Слѣдов. безконечный умъ—изолированный—былъ бы умомъ несовершеннымъ. Точно также, если будемъ разсматривать волю безконечнаго существа, — то придемъ къ такому же заключенію. Какъ, спрашивается, можетъ дѣйствовать воля безконечная, но одинокая? Если бы она стала осуществлять безконечныя идеи въ себѣ только, то это не было бы осуществленіемъ ея дѣятельности. Потому что она оставалась бы съ одними идеями,

идеи не выходили бы изъ существа божественнаго. Или же,—это было бы осамосувершенство себя,—что противно понятію о безконечномъ совершенствѣ Божіемъ. Если же воля безконечная осуществляла бы свои идеи только въ конечныхъ тваряхъ, то такая дѣятельность воли безконечной была бы опять несовершенна. Вообще, если станемъ разсматривать всѣ совершенства безконечнаго существа, то мысль наша не можетъ представить проявленія этихъ совершенствъ въ единичномъ бытіи. Безконечной Природѣ свойственно безконечное проявленіе; въ чемъ же состояло бы проявленіе этихъ совершенствъ? Въ самомъ себѣ?—Но это было бы не раскрытіе, а самозаключеніе ихъ въ собственномъ существѣ. Въ тваряхъ?—но тварь не можетъ проявлять въ себѣ безконечныхъ совершенствъ.

Будемъ ли разсматривать верховное существо *съ нравственной стороны*, придемъ къ тѣмъ же затрудненіямъ при представленіи его единичнымъ. Если всѣ нравственныя совершенства заключимъ въ понятіи любви (а это необходимо, ибо одна только любовь безгранична, совершенна), и если въ божественномъ существѣ должна быть любовь совершенная, — то спрашивается: на какой предметъ можетъ быть обращена эта любовь? Если исключительно только на себя,—то это будетъ себялюбіе. Если — на твари, то конечная тварь не можетъ удовлетворить безконечной любви верховнаго Существа. Для его любви должна быть природа безпредѣльная и все-совершенная. По самому понятію о любви безпредѣльной долженъ быть таковъ же и предметъ ея.

Къ тому же, наконецъ, приводитъ самое понятіе о *жизни* божественнаго Существа, когда мы будемъ размышлять о ея свойствахъ. Жизнь, говоря вообще, не есть только развитіе силъ, но и взаимодействіе, сообщеніе ихъ съ другими силами. Жизнь божественнаго Существа разумнаго должна быть такою по преимуществу; внѣ этого общенія жизнь должна быть не полная, — даже не естественная. Въ ней не могло бы быть ни совершенства, ни блаженства, если бы Существо верховное оставалось внѣ всякаго общенія. Его блаженство было бы только въ уединенномъ самосозерпаніи. Но жизнь изолированная не есть жизнь. Такою, наприм., представляла себѣ жизнь и блаженство безконечнаго Существа индійская

религіозная філософія. Но такое блаженство не только не можетъ быть полно, оно даже не достойно Существа безконечнаго, высочайшаго. Жизнь и блаженство Существа безконечнаго должны состоять въ безпредѣльномъ общеніи силъ его съ тѣмъ, что можетъ также безпредѣльно участвовать въ нихъ и раздѣлять ихъ.—Вотъ путь естественныхъ соображеній разума, по которому онъ можетъ доходить до того понятія о верховномъ Существѣ, что оно при единствѣ природы своей не только можетъ, но и должно имѣть различіе въ лицахъ, т. е. что мы не можемъ представить, что оно должно быть существомъ изолированнымъ, одинокимъ, уединеннымъ въ самомъ себѣ.

Мы видѣли, что, по самому понятію о Существѣ безконечномъ, разумномъ, совершенно дѣятельномъ, о его безконечныхъ, нравственныхъ совершенствахъ, о его жизни и блаженствѣ, это существо не должно быть представляемо одинокимъ, какъ бы уединеннымъ въ самомъ себѣ. Въ этомъ отношеніи для насъ замѣчательна мысль одного учителя церкви: «Deus solus, sed non solitarius» т. е. Богъ одинъ, но не одинокъ. Теперь спрашивается: какимъ образомъ можно представить себѣ эту неодинокость или множественность въ единствѣ Существа безконечнаго? Можно-ли признать бытіе двухъ или многихъ существъ безконечныхъ? Нельзя, потому что по самому понятію о Существѣ безконечномъ оно должно быть одно, не можетъ быть двухъ или многихъ безконечныхъ, потому что каждое изъ нихъ ограничивалось бы другимъ и такимъ образомъ необходимо не было бы безконечнымъ. Слѣдов. вопросъ о множественности въ отношеніи къ Существу безконечному надобно разсматривать такъ, чтобы не нарушить единства самого его существа. Какъ же это?—Представлять бытіе Существа безконечнаго должно не одинаково по отношенію къ существу и лицу его: потому что, какъ пояснено выше, иное—существо и иное—лицо; какъ во всемъ существующемъ мы замѣчаемъ, что каждое бытіе раскрывается въ различныхъ видахъ, такъ и въ безконечномъ существѣ можно представлять множественность, не нарушая понятія объ его единствѣ. Если нельзя допустить множественности въ самой природѣ существа безконечнаго,—то остается допустить, что, при единствѣ природы, въ немъ на-

ходится множественность лицъ. Представить себѣ эту множественность лицъ при единствѣ существа, дѣло, конечно трудное. Но этому могутъ помогать отчасти нѣкоторые данныя изъ области міра конечнаго, гдѣ всякое частное бытіе проявляется въ различныхъ видоизмѣненіяхъ, какъ замѣчаемъ это, наприм., въ образѣ существа безконечнаго—въ человѣкѣ. Разсматривая бытіе человѣческаго духа, мы замѣчаемъ, что коренную основу этого бытія составляетъ то, что называемъ мы личностью или *я*; безъ этой личности и самаго его существа представить нельзя. Но вмѣстѣ съ тѣмъ мы видимъ, что изъ этой коренной основы, изъ нашего *я*, развивается особенная сфера его бытія внутренняго, которое мы называемъ сознаниемъ, въ которомъ *я* какъ бы видитъ и познаетъ само себя и которое, между тѣмъ, развивается изъ самаго существа этого *я*, такъ что хотя оно и не отдѣльно отъ этого существа, тѣмъ не менѣе одна-кожъ представляетъ изъ себя какъ бы отличное бытіе. Можно сказать, что сознание человѣка и самое существо его составляютъ какъ бы два различные вида бытія одного и того же человѣка. Что дѣйствительно есть нѣкоторое раздвоеніе въ одномъ и томъ же разумномъ бытіи на существо—*я* и на сознание его личности, такъ что *я* самосущее и *я* самосознающее представляютъ изъ себя два вида одного бытія и какъ бы двѣ личности,—это подтверждается тѣмъ явленіемъ въ нашей внутренней природѣ, что когда закрывается *я* коренное или самосущее, тогда остается еще другое—самосознающее; и наоборотъ, когда самосознающее *я* закрывается,—остается еще *я* самосущее. Такъ наприм. во снѣ наше *я* самосознающее какъ бы закрывается, потому мы и не сознаемъ того, что происходитъ въ насъ въ это время,—своихъ мыслей, своей дѣятельности; но *я* самосущее остается—жизнь его не прекращается. Или при болѣзненныхъ состояніяхъ, происходящихъ въ душѣ, *я* самосущее живетъ и дѣйствуетъ, а *я* самосознающее закрывается; такъ наприм. это бываетъ при душевныхъ болѣзняхъ. Въ этомъ состояніи человѣкъ сознаетъ, что мыслить и дѣйствуетъ, но не сознаетъ того, что мыслить и дѣйствуетъ именно онъ. Есть еще явленія въ душѣ необычайныя, въ которыхъ личность человѣка какъ бы раздвоится, такъ что двоится и самое сознание; въ этихъ случаяхъ человѣкъ го-

ворить о себѣ въ третьемъ лицѣ. Этотъ фактъ выражаетъ то, что въ одномъ и томъ же человѣкѣ происходитъ раздвоеніе между его самосущимъ я и я самосознающимъ. Это обнаруживается также, по нѣкоторымъ наблюденіямъ, при концѣ жизни человѣка. Разумѣется, что эти явленія, происходящія въ человѣкѣ, существѣ ограниченномъ, слишкомъ мало могутъ объяснять намъ явленія, совершающіяся въ Существѣ безконечномъ; но тѣмъ не менѣе первыя даютъ намъ нѣкоторыя данныя къ заключенію о послѣднихъ. — Но кромѣ этихъ явленій можно примѣчать и то, что, независимо отъ выраженія одного и того же бытія души въ двойственности я самосущаго и я самосознающаго, изъ глубины я развивается та самодѣятельность, которая проявляется въ мысли и чувствѣ и даетъ бытіе какъ бы особенному я; такъ что въ этой дѣятельности одно и то же бытіе души проявляется какъ бы въ двухъ личностяхъ, которыя по существу своему нераздѣльны и вмѣстѣ не суть одно и то же. Но дѣло въ томъ, что эти явленія въ природѣ нашей составляютъ только ея разныя формы, явленія видоизмѣненія; но нельзя сказать, чтобы изъ нихъ являлись въ собственномъ смыслѣ раздѣльныя лица, потому что духъ нашъ по природѣ своей, хотя и безсмертный, — ограниченъ и, какъ ограниченный, не можетъ развивать изъ себя многихъ личностей. Гдѣ ограниченное существо только одно, тамъ и лицо одно, хотя проявленія этого существа и могутъ быть многообразны по своимъ видамъ. Не такъ въ Существѣ безконечномъ. Въ немъ какъ бытіе безконечно и природа безпредѣльна, такъ и самыя проявленія этого бытія должны быть безпредѣльны. Важное и существенное отличіе Его отъ ограниченныхъ существъ состоитъ въ томъ, что тогда какъ въ этихъ послѣднихъ всякое проявленіе выражаетъ собою только форму, образъ существа, а не самую сущность его: въ Существѣ безконечномъ напротивъ какъ сущность безконечна, такъ и самыя проявленія его должны быть безконечны; — должны имѣть не только безконечное развитіе, но и безконечную жизнь, такъ чтобы жизнь выражалась въ нихъ въ той же безграничности, какъ безгранично самое существо. Такимъ образомъ нѣтъ ничего невозможнаго, что въ Существѣ безконечномъ эти проявленія до такой степени развиты и полны жизни, что могутъ составлять отдѣльныя лица. Далѣе вопросъ о множе-

ственности лицъ въ единствѣ Существа безконечнаго представляетъ неодолимая трудности, смотря потому, какъ его поставимъ. Если мы представимъ себѣ, что лица въ существѣ безконечномъ развиваются не изъ одного и того же, а изъ различныхъ источниковъ, то рѣшеніе вопроса сдѣлается невозможнымъ. Если множественность лицъ въ единствѣ божественнаго Существа мы представимъ себѣ въ состояніи раздѣльномъ, то рѣшеніе вопроса опять будетъ невозможнымъ. Если мы представимъ себѣ эти лица хотя и не отдѣльными одно отъ другаго, но имѣющими свою независимую другъ отъ друга дѣятельность, то рѣшеніе вопроса опять невозможно. Но если мы представимъ, что эти лица развиваются изъ одного и того же нераздѣльнаго существа; что хотя они и раздѣльны, но заключаются одно въ другомъ; что, наконецъ, хотя они имѣютъ отдѣльную и самостоятельную жизнь — но тѣмъ не менѣе въ своей жизни и дѣятельности имѣютъ общее между собою: тогда вопросъ этотъ становится для насъ нѣсколько яснѣе и рѣшеніе его до нѣкоторой степени возможно. Что дѣйствительно такъ надобно представлять множественность лицъ въ единствѣ Существа безконечнаго, — это видно изъ самаго откровенія, которое представляетъ намъ раздѣльныя лица Св. Троицы заключенными одно въ другомъ, въ нераздѣльности Существа божественнаго, когда учить, что какъ Сынъ во Отцѣ, такъ и Отецъ въ Сынѣ и во Св. Духѣ; что отдѣльныя лица имѣютъ одно общее въ единствѣ существа, „яковъ Отецъ, таковъ Сынъ, таковъ и Духъ Святый“. Слѣдов. и наше отвлеченное представленіе о множественности лицъ въ единствѣ природы Существа безконечнаго не противорѣчитъ откровенію, но напротивъ получаетъ отъ него полное подтвержденіе и становится вѣрнѣе и яснѣе въ самомъ себѣ.

Затѣмъ въ постепенномъ раскрытіи этого догмата остается еще вопросъ: какъ же опредѣлить самыя Лица св. Троицы? Какъ они, если можно такъ сказать, являются или — говоря древнеотеческимъ языкомъ — „просіявають“ въ безконечномъ существѣ? Прежде, когда мы говорили, что существо безконечное не можетъ быть одиноко — общая мысль въ основаніи нашихъ разсужденій была та, что существо безконечное, по самому понятію о безконечномъ, не можетъ быть заключено и неподвижно замкнуто

въ своей отрѣщенной единичности, что идею безконечнаго предполагается напротивъ безконечное самораскрытіе. Теперь, обращаясь къ общему закону развитія существъ разумныхъ, мы замѣчаемъ, что ихъ раскрытіе опредѣляется тремя законами или что развитіе ихъ раскрывается въ трехъ формахъ. Каждому существу разумному ограниченному принадлежитъ: 1) раскрытіе его личнаго самосознанія и мыслительной дѣятельности, 2) воспроизведеніе его существа въ подобныхъ себѣ существахъ и 3) развитіе его совершенствъ. Правда это общій законъ развитія существъ разумныхъ ограниченныхъ, но на основаніи той истины, что въ разумныхъ существахъ отражается образъ Божій, мы можемъ позволить себѣ отъ означеннаго закона ихъ развитія сдѣлать нѣкоторые аналогическія умозаключенія и относительно самораскрытія жизни безконечнаго Существа, не упуская, конечно, изъ виду существеннаго различія существъ ограниченныхъ отъ Существа безконечнаго. Говоря прежде о самосознаніи человѣка, мы замѣтили, что раскрываясь въ глубинѣ его я, оно составляетъ особенную сферу его я, какъ бы нѣчто отличное отъ самаго существа его, что въ самосознаніи наше я какъ бы видитъ и познаетъ само себя. Умозаключая къ Существо безконечному, мы должны предположить, что въ немъ должно быть самосознаніе безконечное, — такое самосознаніе, которое служило бы полнымъ отраженіемъ его безконечности, его жизни и личности, такъ чтобы въ этомъ отраженіи безконечное Существо могло вполнѣ видѣть и созерцать самого Себя. Если мы представимъ себѣ, что безконечное самосознаніе проявляется въ раздѣльныхъ и разобщенныхъ формахъ и образахъ, тогда оно не было бы безконечнымъ. Поэтому относительно проявленія самосознанія Существа безконечнаго нельзя допустить мысли Гегеля, что существо это сознаетъ себя въ своихъ разумныхъ твореніяхъ. Спрашивается: можетъ ли Существо это сознать себя въ своихъ твореніяхъ такъ, какъ оно должно сознать себя? Если оно по природѣ своей безпредѣльно, то и самосознаніе его должно проявляться въ образѣ безпредѣльномъ. Могутъ ли же конечныя существа представить изъ себя такіе образы для безконечнаго самосознанія? Слѣдов., если Существо безконечное не можетъ раскрывать своего самосознанія въ конечныхъ

образахъ, то оно должно выражаться въ образѣ безконечномъ. И такъ какъ этотъ образъ, какъ выше сказано, долженъ быть полнымъ отраженіемъ природы безконечной, долженъ выразить въ себѣ самую жизнь и личность ея: то мы заключаемъ, что это самознание должно быть живое лице, въ которомъ бы Существо безконечное отъ вѣчности созерцало самую жизнь и личность свою, въ которомъ бы Оно вполне познавало само себя. Такъ мы заключаемъ по соображеніямъ ума; такъ же точно заключаемъ и на основаніи откровенія, которое учитъ, что въ существѣ безконечномъ есть второе лице, — образъ *Ипостаси Его* (Евр. I, 3). И такъ какъ это лице является изъ Существа безконечнаго и какбы раскрываетъ это существо, — то откровеніе представляетъ его безконечнымъ Сыномъ безконечнаго Отца, и, по понятію о томъ, что этотъ образъ рождается изъ сущности безконечнаго, — откровеніе приписываетъ Ему предвѣчное рожденіе. — Такъ учитъ откровеніе и такъ постигаетъ, сколько можетъ, человѣческій разумъ. Потомъ, при разсмотрѣніи развитія человѣческаго духа, мы замѣчаемъ, что, кромѣ я самосознающаго, изъ него развивается я дѣятельное, которое преимущественно выражается въ его мышленіи, такъ что изъ него образуется я мыслящее. И въ существѣ безконечномъ, кромѣ его безконечнаго самосознанія, нужно предположить силу его безконечной дѣятельности, именно силу его непрерывной мысли, въ которой выражается Его жизнь и дѣятельность отъ вѣчности. Опять и это внутреннее проявленіе мысли Существа безконечнаго не можетъ быть выражено въ твореніи; ибо, проявляясь въ тваряхъ, мысль эта не можетъ быть выражена вполне, а только въ ограниченныхъ проявленіяхъ и въ ограниченной дѣятельности. Слѣдовательно это проявленіе въ тваряхъ божественной мысли нельзя считать проявленіемъ, свойственнымъ внутренней безконечной мысли, какое должно быть по идеѣ о жизни Существа безконечнаго. Слѣдов., въ самомъ Существо безконечномъ должно быть проявленіе безконечной мысли, — такое проявленіе, въ которомъ бы эта мысль была живымъ выраженіемъ безконечнаго существа со всеѣмъ, что въ немъ есть, со всеѣми его идеями, такъ чтобы мысль эта въ своемъ проявленіи вполне отражала его безпредѣльный умъ. А при такихъ условіяхъ

заключаемъ; что такое проявленіе не можетъ быть только, такъ сказать, формальнымъ отраженіемъ безпредѣльнаго ума, а должно быть отраженіемъ живымъ, безпредѣльно-дѣтельнымъ, — должно представлять Силу самосушую, какая приличествуетъ Существу безпредѣльному, словомъ должно быть самосущимъ Лицомъ. Божественное откровеніе дѣйствительно учить, что въ Богѣ есть третье Лице—Святой Духъ,—проявленіе Божественной мысли, полное отраженіе Ея силы и дѣятельности, или проявленіе той дѣятельности мысли, которая совершается въ глубинѣ самого Существа безконечнаго. По этому откровенію и говоритъ, что *Духъ вся испытуетъ, и глубины Божія* (1 Корине. II, 10). И какъ проявленіе мыслящей силы отлично отъ самосознанія, то третьему Лицу св. Троицы свойственнѣе приписать сообразно съ характеромъ мысли не рожденіе, а исхожденіе отъ Существа безконечнаго. Откровеніе учить, что *Духъ Святый не рождается, а исходитъ отъ Отца* (Іоан. XV, 26).

Вотъ, по возможности, усилія человѣческаго разума къ проясненію откровеннаго ученія о тайнѣ Троичности лицъ въ Единствѣ безконечнаго Существа, — усилія, которыя, по зрѣломъ размышленіи, открываютъ намъ, что въ тайнѣ этой какъ ничего нѣтъ несообразнаго съ тѣмъ, что сообщаетъ намъ о ней откровеніе, такъ нѣтъ ничего противнаго и человѣческому разуму. Замѣтимъ между прочимъ, что представленнымъ нами объясненіямъ не слѣдуетъ придавать безусловной вѣрности; такъ какъ условій бытія конечнаго невозможно прилагать съ совершенною точностію къ дѣйствительному бытію безконечнаго, для выраженія котораго нѣтъ и словъ на человѣческомъ языкѣ. Эти мысли суть только образы, въ которыхъ мы усматриваемъ только, такъ сказать, тѣнь существа предмета, но никакъ не самое существо. Такимъ образомъ когда мы усиливаемся представить себѣ рожденіе Сына и исхожденіе Св. Духа, то у насъ является не точное изображеніе дѣйствительности, а не больше какъ образъ ея. Повторимъ еще разъ то, что сказалъ блаж. Августинъ: «*Dictum est tres personae, non ut illud diceretur, sed ut non taceretur*»...

Доселѣ мы занимались уясненіемъ только одного вида раскрытія разумныхъ существъ, имѣя въ виду ~~степень~~ **Богъ** ~~идеальности~~ **идеальности** его ~~въ~~

Существомъ безконечному, именно разсматривали—процессъ раскрытія самосознанія и мыслительной дѣятельности разумныхъ существъ, и пришли къ тому умозаключенію, что въ безконечномъ существѣ самосознаніе и мыслительная сила, вполне отражая и проявляя въ себѣ природу, жизнь и личность безпредѣльнаго существа, должны быть самосущими лицами. Другой видъ раскрытія существъ разумныхъ (ограниченныхъ), какъ раньше было сказано, состоитъ въ воспроизведеніи себя въ подобныхъ себѣ существахъ. Какъ всякая жизнь имѣетъ силу воспроизводить саму себя въ подобномъ существѣ или видѣ, такъ и разумная природа имѣетъ ту же силу духовнаго воспроизведенія. Это воспроизведеніе духовнаго бытія заключается въ двухъ видахъ: а) въ воспроизведеніи собственнаго существа разумной природы и б) въ воспроизведеніи той силы, которая составляетъ основу жизни этого существа и самую эту жизнь. Такъ человѣкъ, существо разумное, воспроизводитъ подобнаго себѣ, другаго человѣка и, воспроизводя его по законамъ природы, въ тоже время сообщаетъ ему и ту жизненную силу, которая не только должна оживотворить это существо, но и должна въ немъ самомъ послужить началомъ къ непрерывному продолженію жизни. Такимъ образомъ человѣкъ, рождая другаго человѣка, подобнаго себѣ по самому существу своему, передаетъ ему и свой духъ, — даетъ ему дыханіе жизни. Само собою разумѣется, что этотъ процессъ нельзя относить къ жизни Существа безконечнаго; тамъ воспроизведеніе не можетъ быть представляемо ни подъ тѣми же законами, ни въ тѣхъ же формахъ, въ какихъ оно проявляется въ жизни ограниченныхъ существъ. Воспроизведеніе, совершающееся въ существахъ конечныхъ, заключено не только въ формахъ матеріи, но и въ законахъ ограниченія, между тѣмъ какъ существо безконечное совершенно чуждо всякой матеріи и ограниченія. Но спрашивается: можно ли Существо безконечное представлять себѣ безъ всякаго какого бы то ни было воспроизведенія самого себя? Уже изъ того, что мы прежде сказали, именно, что существо безконечное нельзя представлять замкнутымъ въ себѣ, одинокимъ, что оно должно постоянно и безконечно проявлять себя, мы должны заключить, что существо это не можетъ не быть воспроизводительнымъ. Если и конечныя суще-

ства, при ограниченности своей природы, имѣютъ неисчерпаемую силу воспроизведенія, то въ существѣ безпредѣльномъ тѣмъ болѣе сила эта должна быть безпредѣльна. Теперь если мы допустимъ ту мысль, что оно воспроизводитъ себя въ своихъ твореніяхъ, то мы не можемъ сказать, чтобы его воспроизведенія были равносильны его природѣ, потому что конечныя творенія могутъ представить въ себѣ развѣ одни только оттѣнки безконечныхъ совершенствъ Существа верховнаго, но ни какъ не самое существо его. Воспроизведенія существа безконечнаго должны быть равносильны ему, должны быть безпредѣльны въ своемъ бытіи, жизни и совершенствахъ, должны быть полнымъ и безграничнымъ подобіемъ существа безконечнаго. И какъ такое воспроизведеніе необходимо должно рождаться изъ самой сущности безконечнаго, то мы приходимъ къ тому изображенію этого воспроизведенія, какое представляетъ намъ откровеніе, когда учить, что Богъ прежде всѣхъ вѣковъ рождаетъ изъ себя существо, которое само въ себѣ есть полнѣйшее Его подобіе по бытію, жизни и совершенствамъ. И такъ какъ, далѣе, божественная сущность рождаетъ изъ себя существо совершенно себѣ равносильное, то это существо есть Лице и вмѣстѣ Сынъ. Въ Сынѣ, который представляетъ въ себѣ равное существо съ Отцемъ, Отецъ видитъ Свое собственное безконечное существо, Свое совершенное воспроизведеніе. Когда аріане, въ опроверженіе божественности втораго Лица св. Троицы, возражали, что слишкомъ странно и непонятно представлять себѣ, что существо безконечное, будучи безпредѣльнымъ по своему собственному бытію, воспроизводитъ еще изъ себя другое безпредѣльное существо, кромѣ творенія; тогда св. отцы удивлялись, какъ аріане, допуская воспроизведеніе Бога въ тваряхъ, не могутъ понять Его воспроизведенія въ безконечномъ и равносущномъ Ему Сынѣ, въ которомъ выражается образъ упостаси Отца, и какъ Богъ, будучи силою творческою, не можетъ быть воспроизводительнымъ по самому существу Своему. Св. Афанасій замѣчаетъ, что для него гораздо непонятнѣе представить, какимъ образомъ Существо творческое производитъ твари конечныя, чѣмъ представить, что оно не можетъ воспроизвести себя въ лицѣ существа совершенно себѣ равносильнаго, т. е. какимъ образомъ су-

щество, обладающее безпредѣльною дѣятельностію и жизнію, можетъ быть совершенно поглощено въ самомъ себѣ, когда, согласно съ самою идеею о немъ, оно должно быть безконечно производительно, и слѣдовательно должно произвести изъ себя такое существо, которое заключало бы въ себѣ его совершенное, полное подобіе. Конечно природа безконечная произвела твари конечныя, но эти твари не суть воспроизведенія самой природы безконечной. Всѣ эти твари суть дѣйствія воли, а не природы безконечной; всѣ онѣ произошли во времени, а не отъ вѣчности; всѣ онѣ конечны, ограничены; слѣдовательно могли быть и не быть. Но воспроизведенія безконечной природы должны быть также безконечны. Поэтому святой Аванасій замѣчалъ также противъ аріанъ, что несообразно и унижительно представлять природу безконечную бесплодную, или такую, которая можетъ производить только существа конечныя. Такимъ образомъ, представляя природу безконечную производительною по законамъ ея собственнаго бытія и существа, мы должны необходимо допустить, что это воспроизведеніе должно быть сообразно съ ея существомъ и свойствами, т. е. должно выходить изъ глубины ея существа и характеристическою чертою этого воспроизведенія должно быть рожденіе. Оно должно быть предвѣчно по отношенію къ природѣ конечной, необъятно, неограниченно и всесовершенно. Такимъ воспроизведеніемъ божественнаго Существа можетъ быть не иное что, какъ лице, которое, рождаясь отъ Отца, въ самомъ себѣ проявляетъ всю Его сущность со всѣми совершенствами. Такъ божественное откровеніе учитъ насъ, что изъ сущности Отца прежде вѣкъ рождается Слово—Сынъ, Который имѣетъ съ Нимъ единое существо, и Который, отличаясь отъ Него, какъ Лице, единосущенъ съ Нимъ по своей природѣ, и Который совершенно тождественъ съ Нимъ по существу и совершенствамъ.

Вмѣстѣ съ тѣмъ, обращая вниманіе на тѣ законы, по которымъ воспроизводится разумная природа, мы замѣчаемъ, что природа разумная вмѣстѣ съ произведеніемъ того или другаго существа производитъ изъ себя и главное начало, главную основу бытія и жизни этого существа. Такимъ образомъ съ рожденіемъ существа разумнаго воспроизводится и разумная природа, производящая это существо, отъ

рождающаго происходитъ и та основная сила въ духѣ, которая производитъ его дальнѣйшее развитіе. Нѣчто подобное нужно предположить и въ отношеніи къ природѣ безконечной. Отъ Отца рождается Сынъ, но вмѣстѣ съ тѣмъ мы должны предположить, что изъ того же существа безконечнаго происходитъ и та сила жизни, которая есть Духъ безконечный. Исходя изъ глубины природы безконечной, сила эта должна почить въ той природѣ безконечной, которая единосущна Отцу и есть Его образъ, — т. е. въ Сынѣ. Такимъ образомъ Духъ святой, исходя изъ природы безконечной, долженъ чрезъ Сына дѣйствовать на природу конечную. Такъ и откровеніе учить, что, вмѣстѣ съ рожденіемъ Сына, исходитъ и Духъ, который, исходя отъ Отца, почиваетъ въ Сынѣ, и чрезъ Сына является въ дальнѣйшей творческой дѣятельности.

Если нужно еще что нибудь прибавить къ объясненію разсматриваемаго нами догмата, то нужно остановиться на раскрытіи понятія о безпредѣльныхъ совершенствахъ безконечнаго существа. Существо безконечное, обладая безпредѣльными совершенствами, непременно должно проявлять эти совершенства. Но спрашивается, какъ могутъ проявиться безпредѣльные совершенства безконечной природы? Уже прежде было замѣчено, что выраженіе или проявленіе совершенствъ природы божественной никакъ не можетъ ограничиваться міромъ конечнымъ. Надобно, чтобы та сфера, въ которой вполнѣ проявляется природа безконечная, была такъ же безконечна и безпредѣльна, какъ само безпредѣльное существо; словомъ сфера эта должна быть такова, чтобы существо безконечное видѣло и созерцало въ ней всѣ свои безконечныя совершенства. Ничего нельзя разумнѣе представить, какъ то, что изъ существа безконечнаго рождается совершеннѣйшій образъ его — Сынъ, въ которомъ оно созерцаетъ себя и свои совершенства. Ясно, что такой образъ не можетъ быть только какой нибудь идеальный, отвлеченный, а тѣмъ менѣе — формальный образъ; напротивъ, этотъ образъ долженъ быть живой и совершенный образъ существа безконечнаго, и долженъ отражать въ себѣ всѣ его дѣйствительныя совершенства, — слѣдовательно долженъ быть лицомъ. Такъ и откровеніе учить, что изъ сущности Отца рождается Сынъ — „совершеннѣйшій образъ“ Отца, въ кото-

ромъ безконечное существо видитъ себя и свои совершенства. Образъ этотъ, называемый вторымъ Лицемъ—Сыномъ, называется также сіяніемъ славы Отчей. Выраженіе: сіяніе славы—означаетъ то, что Сынъ отражаетъ въ себѣ всѣ совершенства Отца. — Далѣе, откровеніе называетъ Сына образомъ Лица или упостаси Отца. Этимъ выражается, что въ этомъ образѣ отражается не извѣстная только мѣра совершенствъ, но самое существо, самая упостась Отчая. Можно прибавить къ этому и то, что въ этомъ образѣ существа безконечнаго должно выражаться и то направленіе, которое свойственно совершенствамъ безконечной природы, чтобы этотъ образъ не только въ себѣ самомъ отражалъ совершенства существа безконечнаго, но чтобы и въ собственной дѣятельности, при отраженіи этихъ совершенствъ, второе Лицо было едино съ первымъ,—имѣло одно направленіе и одинъ духъ съ первымъ. Поэтому вмѣстѣ съ раскрытіемъ этого безпредѣльнаго образа, въ которомъ отражается вся полнота совершенствъ безконечнаго, изъ тогоже безпредѣльнаго существа исходитъ Духъ, который почиваетъ въ Сынѣ и, такъ сказать, соединяетъ Его съ первымъ Лицемъ, не только въ отношеніи къ существу, но и къ волѣ и къ дѣятельности. Такимъ образомъ, не смотря на различіе лицъ, въ нихъ сохраняется единство мыслей, воли и дѣятельности. Такъ какъ основаніе или, точнѣе говоря, органъ такого единенія между лицами Божества не можетъ иначе быть представляемъ, какъ въ видѣ силы также совершенной, какъ первое и второе Лица,—то и эта сила должна быть Лицемъ. Такъ и откровеніе учитъ, что отъ Отца рождается Сынъ и исходитъ Духъ святой, Который почиваетъ въ Сынѣ и соединяетъ Ихъ существо и волю, такъ что, какъ ни Отецъ не мыслить и не дѣйствуетъ безъ Сына, ни Сынъ безъ Отца, ни Сынъ безъ Духа, — такъ ни Духъ безъ Сына и Отца. — Такимъ образомъ—внутреннее отношеніе между лицами св. Троицы таково, что какъ Отецъ существуетъ и живетъ въ Сынѣ, такъ Сынъ въ Отцѣ, и тотъ и другой—оба въ Духѣ. Такъ учитъ Откровеніе о непостижимой и безпредѣльной Троицѣ.

Всѣ представленныя нами умозрительныя представленія о троичности лицъ въ Божествѣ не лишены сами въ себѣ положительныхъ

основаній; но представляютъ въ себѣ не болѣе, какъ снятый умомъ *очеркъ* съ того положительнаго ученія о св. Троицѣ, которое находится въ откровеніи и ученіи церкви. Само собою разумѣется, что много здѣсь не достаётъ такого, что нужно къ полному уразумѣнію этого догмата; много здѣсь неточнаго и, можетъ быть, въ нѣкоторыхъ частяхъ не вполне соотвѣтствующаго тому изображенію его, какое находится въ откровеніи. По крайней мѣрѣ, наше умозрѣніе должно вести къ тому, чтобы въ ученіи откровенія о Троицѣ видѣть разумныя основанія. Очень близкое къ подобному умозрительному представленію догмата о Святой Троицѣ находится въ одномъ памятникѣ христіанской древности,—именно: въ символѣ св. Григорія Неокесарійскаго. Что особенно замѣчательно въ этомъ вѣроизложеніи,—это то, что св. Григорій говоритъ въ немъ языкомъ философскимъ и представляетъ этотъ догматъ въ такихъ чертахъ, которыя подходятъ къ умозрѣніямъ философскимъ, не смотря на то, что этотъ догматъ преподанъ въ откровеніи. Слѣдов. онъ подтверждаетъ путь разумнаго созерцанія этого догмата,—тотъ путь, которымъ мы идемъ сами.

Онъ такъ излагаетъ этотъ догматъ:

«Единъ Богъ Отецъ Слова живаго, премудрости и силы самосущей, и образа Вѣчнаго; совершенный родитель совершеннаго, Отецъ Сына едиnorodнаго.

Единъ Господь; единый отъ единаго. Богъ отъ Бога, образъ и выраженіе Божества, Слово дѣйственное, мудрость, содержащая составъ всего, и сила, зиждущая все твореніе; истинный Сынъ истиннаго Отца, невидимый невидимаго, негнѣнный негнѣннаго, безсмертный безсмертнаго, вѣчный вѣчнаго.

И единъ Духъ Святой, отъ Бога исходящій, посредствомъ Сына явившійся, то есть, людямъ; жизнь, въ которой причина живущихъ; святой источникъ; святыня, подающая освященіе. Имъ является Богъ Отецъ, который надъ всѣмъ и во всемъ, и Богъ Сынъ, который чрезъ все.

Троица совершенная, славою и вѣчною и царствомъ нераздѣльная и неразлучная. Почему итъ въ Троицѣ ни сотвореннаго, ни служебнаго, ни привходящаго, чего бы прежде не было, и что вошло бы послѣ. Ни Отецъ никогда не былъ безъ Сына, ни Сынъ безъ Духа, но Троица непреложна, неизмѣнна и всегда одна и таже».

Весь составъ откровеннаго и церковнаго ученія о св. Троицѣ заключаетъ въ себѣ нѣсколько отдѣловъ или частей. Въ первомъ заключается общее и основное ученіе объ этомъ догматѣ, именно: что въ Богѣ три Лица. Потомъ это общее положеніе заключается въ двухъ частныхъ, — что эти лица, хотя и различны между собою, составляютъ однакожъ одно существо безпредѣльное, что они, хотя нераздѣльны по существу, различаются однакожъ своими личными свойствами. Слѣд., въ раскрытіи этого ученія надобно обратить вниманіе на доказательства дѣйствительности троичности лицъ, а потомъ на ихъ свойства личныя и ихъ взаимное отношеніе.

Замѣчено было прежде, что въ откровеніи мы не находимъ подробнаго разъясненія догмата о Троицѣ, что оно вводитъ насъ въ этотъ свѣтъ, не предваряя насъ о томъ, подобно тому, какъ говоря о сотвореніи міра, оно не говоритъ напередъ о самомъ Богѣ, не доказываетъ самага бытія Его.

Обыкновенно, при изложеніи доказательствъ троичности лицъ, обращаются прежде всего къ Ветхому Завѣту и сознаются при этомъ, что хотя нѣтъ въ немъ прямыхъ и ясныхъ доказательствъ троичности лицъ, однако есть нѣкоторые намеки на это. Замѣтимъ, что слово „намеки“ нисколько несообразно съ существомъ дѣла. Предположеніе, что въ Ветхомъ Завѣтѣ нѣтъ основанія для ученія о Троицѣ, а есть только слова и намеки на него, ведетъ къ тому, что нельзя, стало быть, и опираться на Ветхій Завѣтъ, потому что намеки всегда ничего не стоитъ опровергнуть. Но нельзя такъ думать о Ветхомъ Завѣтѣ. Чтобы видѣть лучше и точнѣе, есть ли въ Ветхомъ Завѣтѣ основаніе для догмата о св. Троицѣ, — надобно обратиться къ духу и свойству Ветхаго Завѣта. — И здѣсь замѣчаемъ черту, ограничивающуюся не намеками, а знаменательно характеризующую догматъ о св. Троицѣ. Ветхій Завѣтъ, по самому свойству и духу, есть завѣтъ таинственный. Поэтому, если мы не встрѣчаемъ въ немъ ясныхъ указаній о св. Троицѣ, — то во всякомъ случаѣ въ немъ есть *начатки* ученія объ этомъ. Неясность эта объясняется тѣмъ, что Ветхій Завѣтъ выражается о Богѣ таинственно. Но эта таинственность глубокознаменательна потому, что она заключаетъ въ себѣ *стмена* ученія, въ полномъ свѣтѣ раскрытаго уже въ

Новомъ Завѣтѣ. Тайнственность, въ которую облакаетъ Ветхій За-
вѣтъ ученіе о Богѣ, заключается прежде всего въ томъ, что Богъ
не представляется въ немъ ясно и прямо являющимся и дѣйствующимъ.
Если въ Ветхомъ Завѣтѣ Богъ представляется дѣйствующимъ,
то сначала Онъ обыкновенно представляется говорящимъ, а
потомъ уже дѣйствующимъ, какъ это можно видѣть изъ библейскаго
повѣствованія о твореніи, гдѣ говорится, что прежде Богъ сказалъ:
да будетъ..... и бысть.... (Быт. 1). Если въ Ветхомъ За-
вѣтѣ говорится о какихъ либо особенно важныхъ событіяхъ, какъ
наприм. о потопѣ, то Богъ представляется не прямо дѣйствующимъ,
но прежде разсуждающимъ; „и сказалъ Господь (Богъ): не вѣчно
Духу Моему быть пренебрегаему человѣками сими... И сказалъ Гос-
подь: истреблю съ лица земли человѣковъ, которыхъ Я сотворилъ“ и
проч. (Быт. VI). Если наприм. разсказывается о разрушеніи го-
рода, то прежде говорится, что Богъ пришелъ и посмотрѣлъ, что
дѣлается въ городѣ, и увидѣлъ беззаконія, и въ слѣдъ затѣмъ уже
посылаетъ наказаніе на него. Это не простыя и случайныя черты,
тутъ есть тайнственность, сквозь которую можно прозрѣвать образное
указаніе на тайну Троичности,—на проявленіе тѣхъ лицъ, которыя
въ Новомъ Завѣтѣ представляются прямо говорящими и дѣйствующими.
Къ такому заключенію могутъ вести самыя первыя выраженія
Ветхаго Завѣта: *и рече Богъ: да будетъ свѣтъ: и бысть свѣтъ.....*
(Быт. 1, 3). Конечно, выраженія эти можно объяснять иначе: слово
рече можно объяснять такъ, будто имъ означается то, что Богъ
совѣтовался съ самимъ собою, съ своею мыслію; или: что Богъ возы-
мѣлъ мысль. Но это объясненіе заимствуется извнѣ, а не изнутри,
и свойственно уже временамъ позднѣйшимъ, а не тѣмъ, въ которыя
писанъ Ветхій Завѣтъ. Когда мы знаемъ, что въ Богѣ три лица,
что существо безконечное безпредѣльно какъ въ сущности и жизни,
такъ и въ своей дѣятельности, и эта безконечная сущность, жизнь
и дѣятельность проявляются не въ простыхъ формахъ и образахъ,
а въ такихъ явленіяхъ, которыя суть лица: то доходимъ до инаго
уразумѣнія тайнственныхъ словъ: *рече и бысть*. *Рече*—надобно
понимать такъ, что божественная мысль, переходя и отражаясь въ
Сынѣ и св. Духѣ, выражается (говоря человѣческимъ языкомъ) въ

видѣ слова или разговора. Не даромъ само откровеніе второе Лице Св. Троицы представляетъ подѣ образомъ Слова.—Таковы и вообще всѣ тѣ мѣста Ветхаго Завѣта, въ которыхъ Богъ представляется не прямо и непосредственно дѣйствующимъ, а какъ бы прежде разсуждающимъ, совѣтующимся, или говорящимъ. Наприм.: *рече Богъ: сотворимъ челоуѣка по образу Нашему..... Словомъ Господнимъ небеса утвердишася.....* и проч. Какъ ни неясно Богъ открывалъ себя въ Ветхомъ Завѣтѣ, всетаки Онъ проявлялъ Себя не иначе, какъ въ истинномъ своемъ существѣ. А существо это троично въ лицахъ; потому и Ветхій Завѣтъ долженъ былъ высказывать это такъ или иначе. Весьма знаменательнымъ также представляется твореніе челоуѣка: Особенная знаменательность здѣсь была необходима; потому что Существо творческое, созидая природу разумную и безсмертную, а не матерію, должно было по необходимости организовать ее по образу своему; такъ какъ разумная природа была тогда одна,—и слѣдовательно, при созданіи разумной природы конечной, должна была высказаться разумная природа безконечная. Такъ Ветхій За-вѣтъ, повѣствуя о сотвореніи челоуѣка, говоритъ, что этому творенію предшествовалъ совѣтъ: *сотворимъ челоуѣка....* и потомъ къ этому прибавляется: *по образу Нашему и по подобію* (Быт. I, 26). Здѣсь невольно обращается вниманіе наше на вопросъ: что значитъ—*по образу Нашему*? Здѣсь какъ будто представляется видѣ самого Бога существующимъ какой-то образъ существа безконечнаго, по которому Онъ хотѣлъ создать челоуѣка.... Древніе учителя церкви видѣли этотъ образъ въ Сынѣ и думали, что по нему именно созданъ челоуѣкъ, такъ какъ онъ не могъ быть созданъ по образу Отца. И отсюда именно, — что челоуѣкъ созданъ по образу Сына Божія,—выводили основаніе для того, что искупленіе падшаго челоуѣка совершено вторымъ же Лицомъ пресвятой Троицы. Ученіе Ветхаго Завѣта о троичности лицъ можно видѣть и въ тѣхъ дѣйствіяхъ, которыя приписываетъ Богу ветхозавѣтное откровеніе. Такимъ образомъ, въ самомъ началѣ ветхозавѣтнаго откровенія, въ повѣствованіи о твореніи, Богъ представляется: а) изрекающимъ свою волю, б) совершающимъ твореніе и в), послѣ произведенія твари, совершенствующимъ свое твореніе. Такимъ образомъ твореніе пред-

ставляется подѣ видомъ именно трехъ знаменательныхъ божественныхъ дѣйствій.—*Рече Богъ: да будетъ свѣтъ: и бысть свѣтъ: и видѣ Богъ свѣтъ..... и разлучи Богъ между свѣтомъ и между тьмою...* (Быт. I, 3. 4). Такъ и при созданіи человѣка Богъ говоритъ: *сотворимъ человека..... и сотвори Богъ человека..... и благослови ихъ Богъ.....* (I, 26—28). Точно также представляется Богъ раздѣльно дѣйствующимъ и въ промышленіи о мірѣ; такъ Онъ представляется сохраняющимъ бытіе міра, поддерживающимъ жизнь міра, управляющимъ судьбами міра. Далѣе, въ особенномъ промышленіи о человѣкѣ Богъ представляется опредѣляющимъ судьбы его, совершающимъ ихъ и дѣйствующимъ во внутренней жизни человѣка подѣ образомъ Духа. Такъ и въ особенномъ дѣйствіи—искупленіи міра—Богъ представляется обѣщающимъ и опредѣляющимъ искупленіе, потомъ совершающимъ это искупленіе и, наконецъ, совершенствующимъ духовную жизнь людей. Такимъ образомъ, говорю, хотя Ветхій Заветъ образно и таинственно указываетъ на тайну Троичности, но тѣмъ не менѣе все ветхозавѣтное откровеніе должно считать предуготовительнымъ откровеніемъ о троичности лицъ.—Теперь перейдемъ къ Новому Завету. Прежде всего естественно спросить: было ли извѣстно людямъ ученіе о троичности лицъ Божества прежде пришествія Спасителя? Судя по тому, какъ это ученіе открыто было въ Ветхомъ Заветѣ, нельзя думать, чтобы оно было неизвѣстно. По крайней мѣрѣ оно должно было быть извѣстно тѣмъ людямъ, которые лучше другихъ могли понимать откровеніе. Такъ дѣйствительно, въ памятникахъ еврейскаго духовнаго просвѣщенія, еще до пришествія Іисуса Христа, находимъ ясныя слѣды этого ученія. Ученые раввины, писавшіе около самаго рождества Спасителя, и потомъ вскорѣ послѣ, значить прежде, нежели что нибудь могли взять изъ Евангелія, прежде нежели вступили въ состязаніе съ проповѣдью Евангелія и слѣдов. когда могли повредить свои сочиненія, говорю, что и въ это время ученые раввины довольно ясно выражали ученіе о троичности лицъ въ Божествѣ, такъ что у нѣкоторыхъ есть даже прямые выраженія— „Отецъ и Сынъ и Св. Духъ“. Доказательствомъ этому служить и само новозавѣтное откровеніе. Мы напр. видимъ, что самъ Іисусъ Христосъ, когда излагаетъ ученіе о троичности

лицъ, — излагаетъ его не какъ новое ученіе, неслыханное доселѣ, а какъ извѣстное болѣе или менѣе. Это подтверждается и тѣмъ, что тѣже самые евреи, которые возставали противъ разныхъ предметовъ ученія Спасителя, ничего не говорили противъ Его ученія о св. Троицѣ. Такъ, напр., когда Иисусъ Христосъ говоритъ о своемъ отношеніи къ Богу Отцу, представляя Себя равнымъ Ему, то іудеи возставали противъ личности Спасителя т. е. противъ того, что Онъ называлъ себя равнымъ Богу, но не возражали ничего противъ самаго догмата о Троичности, т. е. не представляли, что это ученіе новое, не слыханное, неудобопріемлемое. Такъ, въ частности тоже показываютъ и нѣкоторые особенные случаи изъ Новаго Завѣта. Когда Іоаннъ Креститель видѣлъ откровеніе Троицы: — въ гласѣ Отца, въ крещеніи Сына, въ явленіи св. Духа, видно, что это не казалось никому новымъ и особенно поразительнымъ. То обстоятельство, что самъ Спаситель при изложеніи ученія о Троичности не счелъ нужнымъ сдѣлать никакихъ предварительныхъ объясненій, но передавалъ его, какъ положительное, можетъ также вести къ заключенію въ пользу извѣстности этого ученія. Значитъ и общему разумѣнію тѣхъ временъ, не смотря на слабость мысли и недостатокъ развитыхъ религіозныхъ представленій въ тогдашнемъ еврейскомъ народѣ, ученіе это не казалось ни страннымъ, ни безусловно новымъ. Въ такихъ мысляхъ мы тѣмъ удобнѣе можемъ прослѣдить ученіе о св. Троицѣ въ Новомъ Завѣтѣ.

Мѣста, въ которыхъ излагается ученіе о троичности Лицъ въ Новомъ Завѣтѣ, не одинаковы какъ по содержанію и по направленію, такъ и по тѣмъ образамъ, въ которыхъ предлагается это ученіе. Въ иныхъ мѣстахъ ясно и положительно выражается ученіе какъ о троичности лицъ, такъ и о единосущіи ихъ. Въ другихъ мѣстахъ излагается только то или другое: или свидѣтельство о троичности лицъ безъ указанія взаимнаго отношенія ихъ, или одно указаніе взаимнаго отношенія ихъ, или указываются два лица, или три, смотря по обстоятельствамъ, какъ слѣдовало открыть это ученіе.

Если бы еще, не заглядывая въ Новый Завѣтъ, судить по однимъ соображеніямъ разума, когда и при какихъ обстоятельствахъ это ученіе должно было быть изложено Спасителемъ съ особенною

ясностію и точностію, — то, конечно, надобно было бы предположить, что оно должно было быть предложено тогда, когда Спаситель приступалъ къ совершенію того дѣла, для котораго былъ посланъ, т. е. — спасенія міра. Потому что, какъ самое ученіе о Троицѣ имѣетъ непосредственную связь и свое приложеніе въ дѣлѣ искупленія, и какъ съ другой стороны, дѣло искупленія должно было совершиться смертію Искупителя, — то и нужно было Ему передъ нею сообщить ясное и положительное ученіе какъ о Себѣ самомъ, такъ и о всей Троицѣ. Онъ долженъ былъ объяснить значеніе своей смерти, слѣдовательно долженъ былъ объяснить ученіе о Троицѣ и слѣдов. тутъ было необходимо, чтобы Спаситель сообщилъ истинное понятіе о лицахъ св. Троицы. Такъ и дѣйствительно мы находимъ, что съ особенною ясностію и точностію о троичности лицъ Спаситель говоритъ въ послѣдніе дни Своей жизни. Такъ это находимъ у св. Іоанна въ XIV гл., гдѣ Спаситель учить, что поприще Его должно окончиться смертію, и смертію насильственною. Такъ какъ учениковъ должно было возмутить это ученіе, которое они понимали чувствомъ, а не разсудкомъ; то поэтому, когда Спаситель прямо говоритъ, что „Я иду“, у нихъ естественно долженъ былъ родиться вопросъ: — куда онъ идетъ? Т. е., что будетъ значить его смерть и куда онъ послѣ нея пойдѣтъ? — На это Спаситель отвѣчалъ, что окончательное Его поприще, Его смерть есть съ одной стороны исполненіе пророчествъ о Немъ, а съ другой — Его возвращеніе ко Отцу Своему. Вслѣдствіе этого ученики, какъ и надобно было ожидать, спрашиваютъ: — что же значить этотъ путь къ Отцу и что такое Отецъ? Надобно замѣтить, что этотъ вопросъ въ настоящую минуту имѣлъ въ устахъ апостоловъ особенное значеніе и силу. Это не былъ уже вопросъ мимоходящій, но вопросъ рѣшительный. Апостолы какъ бы такъ спрашивали Спасителя: если Ты отъ насъ отходишь къ Отцу, то мы должны знать, кто Онъ и какія Твои отношенія къ Нему? Такимъ образомъ апостолъ Филиппъ отъ лица всѣхъ апостоловъ спрашиваетъ: *покажи намъ Отца и дозвѣтай намъ* (XIV, 8). Здѣсь выраженіе: *дозвѣтай*, т. е. будетъ съ насъ, довольно, — весьма знаменательно. Выраженіемъ этимъ означаетъ то, что если Самъ Спаситель укажетъ Его значеніе, то все объяснится, —

значеніе и цѣль смерти, воскресеніе, судьба апостоловъ и проч. На этотъ вопросъ Спаситель отвѣчаетъ въ стихѣ 9 и 10: *глагола ему Иисусъ: толико время съ вами есмь и не позналъ еси Мене, Филиппе? Видѣвый Мене, видѣ Отца: и како ты глаголеши: покажи намъ Отца? Не вѣруеши ми, яко Азъ во Отца, и Отецъ во Мнѣ естъ?* Спаситель какъ будто не прямо отвѣчаетъ на вопросъ: Филиппъ спрашиваетъ объ Отцѣ, Спаситель отвѣчаетъ о Себѣ. Апостолы желали узнать Отца, чтобы узнать Сына, а Спаситель говоритъ сначала о Себѣ, чтобы чрезъ Себя показать Отца. Но внутренняя связь отвѣта съ вопросомъ очевидна. Спаситель отвѣчаетъ на мысль апостола: „Если ты могъ знать Меня хорошо, т. е. изъ Моего ученія и изъ Моихъ дѣлъ, изъ всего того, что видѣлъ около Меня,—ты могъ узнать хорошо и Отца; потому что видѣть Меня—значить видѣть Отца, слѣд. узнать Сына значитъ—узнать Отца. Слѣд., продолжаетъ Спаситель, къ чему спрашиваешь ты:—покажи Отца? Ты долженъ знать и вѣрить, что Я во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ. Т. е.: „Я по существу и лицу (личности) есмь истинный и живой образъ Отца“. Если бы кто на это объясненіе сказалъ, что слова эти можно разумѣть въ смыслѣ нравственномъ, подобно тому, какъ наприм. вѣрующіе находятся въ Богѣ,—то надобно замѣтить, что отвѣтъ былъ бы несообразенъ. Дѣло было не о нравственномъ отношеніи, а вопросъ—о личности. Такимъ образомъ здѣсь Спаситель во всей ясности и точности, какъ требовали обстоятельства, показываетъ два лица, т. е. лицо Свое и—Отца. Ясно, что дѣло идетъ здѣсь о существѣ Божественномъ, и такъ какъ существо Божественное едино, то и эти слова нужно понимать въ отношеніи къ лицамъ и въ отношеніи къ единой сущности. Естественно, что на вопросъ: покажи намъ Отца—отвѣчать указаніемъ только на духовное нравственное единеніе съ Отцомъ значило бы не рѣшить вопроса. Такъ какъ объясненіе Спасителя:—Азъ во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ,—должно было оставаться непонятнымъ для апостоловъ, потому что они не знали естественныхъ отношеній ихъ между собою: то Спаситель присовокупляетъ объясненіе въ 11 стихѣ: *вѣруйте Мнѣ, яко Азъ во Отца, и Отецъ во Мнѣ: аще ми же ни, за та дѣла вѣру, имите Ми.*

„Если вы еще рѣшительно Мнѣ не могли повѣрить, что Я во Отцѣ и Отецъ во Мнѣ, потому что не можете представить Нашихъ отношеній,—то вотъ вамъ доказательство, что Я нахожусь точно въ такомъ отношеніи къ Отцу, о какомъ говорю; это — Мои дѣла“. Ясно, что дѣла, на которыя здѣсь указываетъ Спаситель, касаются Его ученія и чудотвореній. Поелику Ему нужно было доказать не нравственное только, но и существенное единство съ Отцемъ, то и дѣла, на которыя указываетъ, какъ на доказательство, — должны быть тѣ вышеестественныя дѣла, которыя совершилъ Онъ въ глазахъ учениковъ и которыя заключаются въ Его вышеестественномъ ученіи и чудесахъ. Далѣе, у апостоловъ естественно могла родиться мысль, что если ихъ учитель отходить къ Отцу, съ которымъ Онъ — единъ, а ихъ оставляетъ на землѣ, то какое ихъ состояніе безъ Него? На эту мысль Спаситель отвѣчаетъ въ стих. 16 и 17: *И Азъ умолю Отца, и иного Утѣшителя дастъ вамъ, да будетъ съ вами въ вѣкъ, Духъ истины. Его же міръ не можетъ пріяти, яко не видитъ Его, ниже знаетъ Его: вы же знаете Его, яко въ васъ пребываетъ и въ васъ будетъ...* Чтобы показать апостоламъ, что отшествіе Его ко Отцу не измѣнитъ ихъ состоянія, что ихъ особенное назначеніе останется во всей силѣ и что тогда исполнится ихъ назначеніе, когда Онъ отойдетъ къ Отцу, — Онъ говоритъ, что Его отсутствіе будетъ замѣнено помощію свыше. Въ этихъ словахъ Спаситель указываетъ еще на особенное и отличное отъ Отца лице въ Божествѣ. Оно есть Утѣшитель и Духъ истины. Что этотъ Духъ утѣшитель есть лице, а не сила только, сила благодатная, которую І. Христосъ имѣлъ бы послать въ души учениковъ Своихъ, — видно изъ самыхъ словъ, которыми Онъ называетъ Духа Святаго. Онъ называетъ Его, во первыхъ, *инымъ*. Если бы это была только сила Божественная, то нельзя было бы называть ее иною, потому что, по отношенію къ Божеству, она есть своя, а не иная. Во вторыхъ, если бы это была сила, то никакъ нельзя было бы назвать эту силу „утѣшителемъ“, именемъ, которое принадлежитъ лицу. Что этотъ „иной“ и „утѣшитель“ будетъ не какое либо лице случайное, земное, человѣческое, которое, слѣдов. не могло бы вполне замѣнить ихъ божественнаго Учителя, — это Спаситель изъясняетъ

тѣмъ, что этого Духа міръ не можетъ принять, потому что Онъ — лицо, которое міръ не видитъ и не знаетъ; есть, слѣдоват., Духъ совершенно чуждый міру, духъ не человѣческій. Но между тѣмъ говоритъ — „вамъ уже извѣстенъ Онъ, вы Его знаете“, — откуда и почему? — Или изъ откровенія Спасителя и тѣхъ указаній, какія дѣлалъ Онъ прежде, или по тѣмъ особеннымъ явленіямъ Духа, которыя относились къ Самому Спасителю, какъ было при крещеніи. Но „этотъ Духъ въ васъ пребываетъ и въ васъ будетъ въ вѣкъ“; слѣд. это существо духовное, вышечувственное, и слѣд. вышеестественное, потому что оно будетъ въ апостолахъ вѣчно и неизмѣнно.

Еще далѣе, объясняя эту личность Духа, І. Хр. продолжаетъ такъ: *Утѣшитель же, Духъ Святый, Его же пошлетъ Отецъ во имя Мое, Той вы научитъ всему, и воспомянетъ вамъ вся, яже рѣхъ вамъ* (26). Усиленіе въ продолженіи рѣчи о Духѣ естественно и было необходимо потому, что этотъ Духъ является въ новомъ и особенномъ отношеніи къ ученикамъ, о какомъ они понятія не имѣли. Слѣдов. было совершенно необходимо по возможности точно и близко объяснить ученикамъ, кто этотъ Духъ. Этотъ Духъ будетъ посланъ, говоритъ Спаситель, во имя Мое, научить всему, и помянетъ все, что Я вамъ говорилъ. Опять, если бы это была сила или дѣйствіе только божественное, нельзя было бы о немъ такъ говорить. Нельзя было бы сказать, что эта сила научить всему и воспомянетъ все, что говорилъ Спаситель, такъ какъ въ этомъ случаѣ представляется неяснымъ то, для чего нужна была эта особенная сила послѣ того, какъ Спаситель довольно бесѣдовалъ съ учениками о томъ, что было нужно для ихъ наученія и послѣдующаго дѣйствованія. Потому самое выраженіе: — *научитъ, воспомянетъ*, — показываетъ все-таки лице, а не какую нибудь силу.

Еще ближе объясняетъ это Спаситель въ XV гл. 26 ст., гдѣ говоритъ: *Егда же придетъ Утѣшитель, Его же Азъ пошлю вамъ отъ Отца, Духъ истины, иже отъ Отца исходитъ; той свидѣтельствуемъ о Мнѣ*. Онъ называетъ Духа опять Утѣшителемъ и говоритъ, что Онъ Самъ пошлетъ Его отъ Отца. Тамъ говорилъ, что Духъ будетъ посланъ во имя Его, а здѣсь говоритъ, что

Онъ будетъ посланъ Имъ отъ Отца. Ясно, что этотъ Духъ представляется въ самыхъ существенныхъ отношеніяхъ къ Отцу и Сыну, — именно какъ нѣчто единосущное съ Ними. — Потомъ какъ тамъ, такъ и тутъ посланіе представляется посланіемъ отъ Отца. Что это выраженіе значить, объяснилъ Самъ Спаситель, говоря: *Духъ, иже отъ Отца исходитъ*. Самый образъ выраженія показываетъ, что здѣсь имѣется въ виду не временное посланіе Духа, а довременное исхожденіе. И слѣдовательно опять, если этотъ Духъ, по естеству своему, исходитъ отъ Отца, а Сынъ можетъ посылать Его отъ Отца и однакожь этотъ Духъ является для того, чтобы свидѣтельствовать людямъ о Сынѣ: то всѣ эти черты, отдѣльно и вмѣстѣ взятыя, должны свидѣтельствовать о томъ, что Духъ есть Лице. — И въ слѣдующей XVI главѣ, ст. 13 и 14, также говорится о Духѣ. Не было бы нужды такъ настоятельно продолжать рѣчь объ этомъ Духѣ и такъ осязательно представлять Его характеристическія черты, еслибы этотъ Духъ не былъ что нибудь особенное, еслибы былъ только силою. Довольно было бы только сказать, что Я вамъ посылаю отъ Отца божественную силу, которая будетъ въ васъ дѣйствовать и будетъ васъ просвѣщать. Замѣтимъ еще, что все это говорилось въ самыя важныя минуты, когда нужно было Спасителю рѣшить самые важные вопросы и о Себѣ, и о Богѣ, и о дѣлѣ Своемъ, и о судьбѣ учениковъ; — всѣ эти обстоятельства, придающія бесѣдѣ особенное значеніе и силу, даютъ намъ понять, что въ бесѣдѣ этой изображены три раздѣльныя Упостаси въ Богѣ. Это мѣсто евангелія Іоанна надобно считать самымъ первымъ и самымъ важнымъ въ ученіи о святой Троицѣ, — мѣстомъ по преимуществу классическимъ.

Другое мѣсто, гдѣ Спаситель также ясно и осязательно выражаетъ троичность лицъ въ Божествѣ, то, гдѣ Онъ, послѣ Своего воскресенія, посылаетъ учениковъ на проповѣдь: *Идите научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Св. Духа* (Мѡ. XXVIII, 19). Здѣсь во-первыхъ, чтобы понять въ точности весь смыслъ этого изреченія и всю его силу, надобно понять обстоятельства, когда это было сказано. Это было сказано предъ вознесеніемъ Спасителя, когда Онъ уже рѣшительно оставлялъ учени-

ковъ своихъ. Слѣдовательно, это было въ такое время, когда ученикамъ своимъ Спаситель долженъ былъ показать Себя учителемъ и Мессіею; а потому нельзя было говорить символами, а нужно было высказать дѣло ясно и прямо. Во вторыхъ, здѣсь Спаситель ясно и торжественно посылалъ учениковъ своихъ на проповѣдь всему міру. Опять дѣло было такого рода, что апостолы должны были понести въ міръ самую точную, ясную и опредѣленную идею Божества. Они первые естественно должны были точно знать то, чему должны были учить міръ. Мало этого, они должны были узнать, что *особеннаго* въ ихъ ученіи и чему *особенно* они должны были учить міръ. Еслибы, слѣдовательно, Спаситель, посылая ихъ на проповѣдь, сказалъ имъ общую только мысль:—*шедше, научите вся языки, крестяще ихъ во имя Божіе, или во имя истиннаго Бога*,—то какъ ни высоко было бы это откровеніе, такъ какъ оно опровергало ложныя ученія и религіи,—все-таки, можно сказать, въ этомъ откровеніи ничего особеннаго не было бы, потому что идея Бога была извѣстна міру, особенно Іудеямъ. И слѣдовательно, еслибы апостолы стали проповѣдывать Іудеямъ о единомъ истинномъ Богѣ, то Іудеи имѣли бы полное право не слушать ихъ, потому что въ этомъ ученіи не было ничего особеннаго, и апостолы не имѣли права проповѣдывать. Точно также, еслибы съ этой общей идеей пошли апостолы въ цѣлый міръ, ко всѣмъ народамъ, проповѣдывать, то и тогда въ этой идеѣ не было бы ничего особеннаго, потому что и здѣсь лучшіе умы были не чужды идеи о Богѣ. Слѣдовательно, когда І. Христосъ долженъ былъ сообщить апостоламъ предметъ ихъ проповѣди для цѣлаго міра,—долженъ былъ въ этомъ предметѣ ихъ проповѣди указать что нибудь особенное. Съ другой стороны не надобно забывать, что проповѣдь апостоловъ въ цѣломъ мірѣ имѣла значеніе не только теоретическое или догматическое, но должна была соединиться съ ученіемъ практическимъ, которое касалось не мысли только или вѣры, но всей жизни цѣлаго міра, съ ученіемъ о возрожденіи, объ искупленіи, слѣдовательно—объ обновленіи всего міра. Это ученіе составляетъ корень и сущность проповѣди апостоловъ; съ другой стороны оно такъ необычайно и вышеестественно, что должно было въ себѣ самомъ имѣть

ручательство своей истинности и дѣйствительности. Такъ какъ это ученіе апостоловъ, кромѣ того, должно было выставить на видъ предъ міромъ особенное божественное Лице, то именно Лице, которымъ совершено искупленіе міра, то было естественно и необходимо, чтобы въ ученіи преподанномъ апостоламъ І. Христомъ высказывалось нѣчто необычайное и свышеоткровенное. И такъ какъ, говорю, сущность проповѣди апостольской должна была клониться къ обновленію и возрожденію всего человѣчества, то само собой разумѣется, что и въ догматическомъ ученіи апостоловъ должно было выразиться основаніе ученія о возрожденіи. Основаніе этого возрожденія заключалось въ томъ, что Богъ послалъ въ міръ Сына, а Сынъ—Духа, который долженъ былъ совершить это возрожденіе. Отсюда ясно, что въ проповѣди апостольской должно было заключаться ученіе о лицахъ Божества и ихъ взаимномъ отношеніи. Такимъ образомъ мы естественно доходимъ до заключенія, что въ словахъ Спасителя: *шедше научите вся языки, крестяще ихъ во имя Отца и Сына и Святаго Духа*, заключается ученіе положительное, а не какое нибудь образное, т. е. — заключается ученіе о Лицахъ божественныхъ и, съ тѣмъ вмѣстѣ, ученіе о взаимномъ отношеніи ихъ между собою, а не общее только ученіе о Богѣ.

Теперь слѣдуетъ разсмотрѣть откровенное ученіе о свойствахъ лицъ божественной Троицы. Свойства эти можно разсматривать въ двухъ отношеніяхъ: одни изъ нихъ *общія*, которыя принадлежать всѣмъ лицамъ божественнымъ; другія — *частныя*, составляющія личную характеристику каждаго лица и отличающія ихъ одно отъ другаго.

Общее свойство, которое принадлежитъ всѣмъ лицамъ Божества, — *божественность*, въ которой и состоитъ ихъ единосущіе между собою. О божествѣ перваго Лица говорить нечего. Требуется изслѣдованіе вопроса о божествѣ втораго Лица—Сына. Надобно замѣтить, что въ Новомъ Завѣтѣ Сынъ—второе Лицо св. Троицы изображается по преимуществу, какъ Богъ воплотившійся, явившійся для спасенія міра. Но здѣсь есть однакоже и такія мѣста, которыя относятся къ божественному естеству втораго Лица св. Троицы, въ которыхъ изображается домірное, предвѣчное бытіе Слова и Его отношеніе къ Богу.

Въ этомъ отношеніи самыя ясныя изображенія божества втораго Лица находятся у евангелиста Іоанна, въ гл. I-й: *Въ началѣ бѣ Слово и Слово бѣ къ Богу* (ст. 1). Прежде всего, что здѣсь обращаетъ вниманіе наше, это — необычайная возвышенность и сила рѣчи, по-видимому, несвойственныя евангелистамъ. Не только прочіе евангелисты, но и апостолы, и самъ апостолъ Павелъ, не возвышались до такой высоты въ изображеніи личности Сына Божія. Поэтому здѣсь особенно видны лучи высшаго Божественнаго откровенія, которые въ этомъ изображеніи Сына Божія открываются въ первый разъ. Потомъ представляется особенному вниманію исключительно употребленное здѣсь выраженіе λόγος. Извѣстно, что на это слово написано много разнообразныхъ изслѣдованій. Прежде всего предлагается вопросъ: откуда этотъ образъ выраженія заимствованъ? Одни думаютъ, что онъ перешолъ изъ alexandрійской школы, и именно отъ Филона, у котораго находится и этотъ образъ выраженія и даже самое слово — λόγος; другіе, — что отъ древнихъ халдеевъ или отъ философа Платона и др. То несомнѣнно, что подобный образъ выраженія встрѣчается и въ философіи халдейской — восточной, и у Платона, и въ особенности въ alexandрійской школѣ. Древній халдейскій парфразъ слово — Іегова замѣняетъ иногда словомъ — λόγος. Но надобно замѣтить, что въ этомъ случаѣ у него съ словомъ λόγος не соединяется представленія образа божественной личности, но только свойства божественнаго; именно онъ употребляетъ его какъ слово, изреченное міру. У Платона λόγος употребляется не въ одинаковомъ значеніи: иногда въ видѣ образнаго представленія идей, иногда имъ означается разумъ божественный, иногда проявленіе разума въ познаніи истины. Но главное дѣло заключается въ томъ, что и у Платона съ понятіемъ λόγος не соединяется понятіе о личности; λόγος у Платона представляется понятіемъ отвлеченнымъ. Ближе къ понятію личности λόγος употребляется у alexandрійскихъ философовъ. У Филона выраженіе λόγος употребляется не только въ смыслѣ отвлеченномъ для обозначенія идеи или свойствъ божественныхъ, но иногда, по-видимому, и для означенія личности. Такъ, онъ называетъ λόγος образомъ божества, вторымъ божествомъ, первожденнымъ, виновникомъ бытія міра, особенно

разумнаго — словеснаго; даже прямо говорить, что „λόγος“ было орудіемъ, посредствомъ котораго созданъ Богомъ міръ. Нужно однакоже сказать, что и у Филона значеніе этого слова колеблется между понятіемъ о силѣ и понятіемъ о личности. Такъ какъ школа александрійская впоследствии времени, особенно предъ пришествіемъ въ міръ Спасителя, имѣла обширную славу и огромное значеніе во всемъ мірѣ, въ ней получали образованіе, изъ нея вышли многіе ученые Іудеи, и изъ нея многія идеи распространялись повсюду: то очень немудрено, что и выраженіе λόγος могло перейти въ Іудею отсюда. Изъ Дѣяній Апостольскихъ извѣстно, что въ Палестинѣ были учоныя общества, членами которыхъ были александрійскіе философы. Эти общества занимались разрѣшеніемъ вопросовъ философскихъ и богословскихъ. Такъ въ VI гл. 9 ст. читаемъ: *восташа же нѣцыи отъ сонма глаголемаго Ливертинска, и Киринейска и Александрійска..... стязжающаеся со Стефаномъ*. Это состязаніе членовъ ученаго общества, въ которомъ были и ученые изъ александрійской школы, было религіозно-философское. Притомъ таже исторія Дѣяній Апостольскихъ замѣчаетъ, что нѣкоторые изъ александрійскихъ ученыхъ, обратившись въ христіанство, тотчасъ начинали проповѣдывать Его. Именно говорится, что одинъ изъ александрійскихъ ученыхъ, обратившійся въ христіанство, еще до обращенія началъ проповѣдывать и смѣшивать крещеніе Христово съ Іоанновымъ (Дѣян. XVIII, 24 — 28). Такимъ образомъ неудивительно, если выраженіе λόγος перешло изъ александрійской школы. Что это слово было общеупотребительно, это видно изъ того, что евангелистъ Іоаннъ, употребляя его, не даетъ никакихъ объясненій; значитъ оно было общеупотребительно и общепонятно. Но главное дѣло въ томъ, что евангелистъ, употребляя это выраженіе, придаетъ ему точный и опредѣленный смыслъ, какого оно до тѣхъ поръ ни у кого не имѣло. Именно: тогда какъ это „λόγος“ у философовъ не имѣло опредѣленнаго смысла, онъ относитъ этотъ образъ прямо къ лицу божественному. Другой вопросъ, представляющійся здѣсь разсмотрѣнію, есть вопросъ: какое понятіе соединяется съ этимъ образомъ выраженія — λόγος, и почему онъ прилагается къ лицу божественному? — Ясно, что здѣсь говорится о второмъ Лицѣ св. Троицы — Сынѣ; потому что далѣе

говорится о воплощеніи Слова, о Его пришествіи на землю. Такъ разумѣютъ это отцы церкви и древніе церковные писатели. Оригенъ, напр., въ одномъ мѣстѣ замѣчаетъ, что Бога Отца можно назвать умомъ νοῦς, а второе Лице—словомъ λόγος, потому что, какъ умъ мыслить, а слово выражаетъ мысль, такъ и въ существѣ божественномъ Богъ Отецъ опредѣляетъ мысль, Сынъ осуществляетъ эту мысль. Это объясненіе можно принять за образцовое пониманіе этого мѣста. Другіе учителя церкви различали двоякое слово: а) слово *внутреннее*, это—внутренняя мысль души, сокровенная въ глубинѣ души, когда душа, производя свою мысль изъ себя, облакаетъ ее въ образъ, который она только созерцаетъ, а не выражаетъ вовнѣ,— и б) слово *внѣшнее*, заключающееся во внѣшнемъ выраженіи этого внутреннего слова души. То и другое объясненіе выраженія „λόγος“, прилагая къ лицу Божественному, надобно понимать и объяснять такъ, что второе Лице—λόγος въ отношеніи къ первому составляетъ живущій внутри его сокровенный образъ, который первое Лице проявило изъ глубины существа вовнѣ; и что потому второе Лице Божества—„λόγος“ выразило идею божественную вовнѣ: въ твореніи, промышленіи и искупленіи міра. Такимъ образомъ выходитъ, что въ отношеніи къ Отцу Сынъ есть и слово внутреннее и слово внѣшнее. Ясно, что при такомъ представленіи втораго Лица его нельзя представлять иначе, какъ лицомъ Божественнымъ. Внутреннее слово Божества не иначе можно представлять, какъ совершеннѣйшимъ образомъ Его: выразить же вполне, совершеннымъ образомъ, божественное лицо можетъ только Божество; иначе это слово несовершенно облакало бы и выражало образъ Божества, Его идею. Въмѣстѣ съ этимъ евангелистъ Іоаннъ характеризуетъ это Слово такими чертами, которыя ясно свидѣтельствуютъ о божествѣ Его. *Въ началѣ бѣ Слово....* Выраженіе: *въ началѣ*—означаетъ бытіе чего нибудь тогда, когда ничего еще другаго не существовало. Если Слово было *въ началѣ*, значитъ прежде Его не было ничего, значитъ Оно было предвѣчно. Потомъ самое выраженіе *бѣ* показываетъ, что Слово не есть что-либо сотворенное, подобно тому, какъ міръ, о которомъ говорится: *въ началѣ сотвори Богъ небо и землю* (Быт. I, 1). Выраженіе *бѣ* указываетъ на бытіе самостоятельное. Еще яснѣе показывается отношеніе втораго Лица къ первому выраженіемъ: *бѣ къ Бо-*

у. Къ Богу—означаетъ не то, что Слово было въ Богѣ безъ всякаго различенія отъ перваго Лица, но что оно вмѣстѣ съ Нимъ какбы существовало;—по буквальному выраженію евангелиста—*πρός.....*, оно было какбы возлѣ Бога. Этимъ выражается предвѣчность втораго Лица и неизмѣнность сосуществованія Его при первомъ Лицѣ, вслѣдствіе чего второе Лице—Сынъ, какъ образъ Его, долженъ постоянно выражать Его божество и предвѣчность идей... Чтобы не осталось непонятнымъ: что же такое Слово и какова Его природа?—евангелистъ говоритъ далѣе положительно: *и Богъ бѣ Слово. Сей бѣ искони къ Богу. Вся тѣмъ быша* (1—3). Такъ выражается евангелистъ о Словѣ, различая въ немъ и личность по отношенію къ Богу Отцу и божество по отношенію къ міру. Въ отношеніи къ существу Божію, Слово не отдѣльно отъ Бога Отца, но составляетъ одно съ Нимъ существо. Словомъ сказать: Оно было и есть Богъ.—Неопредѣленное время *бѣ*, употребленное евангелистомъ въ данномъ мѣстѣ, разъясняется изъ послѣдующихъ его рѣчей. Такъ какъ далѣе онъ говоритъ о пришествіи въ міръ этого Слова, о его воплощеніи, то ему и нужно было сказать, чѣмъ оно было прежде; и такимъ образомъ прежде временнаго, преходящаго отношенія Слова къ Богу Отцу евангелистъ показываетъ отношеніе Слова довременное и вѣчное, какое всегда было, есть и будетъ. Эту черту божественности втораго Лица евангелистъ ясно выражаетъ въ словахъ: *сей бѣ искони у Бога*. Одно выраженіе: *бѣ къ Богу*—могло бы еще наводить на мысль, что это соприисносушіе Слова съ Отцемъ было преходящее; потому евангелистъ говоритъ, что оно было *искони*,—существовало отъ вѣчности. *Вся тѣмъ быша...* Показывая отношеніе этого Лица къ творенію, евангелистъ говоритъ, что Имъ произведено все. Выраженіе—*тѣмъ*—*διὰ* съ одной стороны указываетъ какбы на орудіе, чрезъ которое сотворенъ міръ, но съ другой стороны—и на самодѣтельное, самостоятельное участіе Слова въ твореніи, по единству существа Божественнаго. Это подтверждается тѣмъ, что выраженіе „*διὰ αὐτοῦ*“ употребляется въ св. Писаніи и въ отношеніи къ первому Лицу св. Троицы; напр., въ словахъ апостола: *всяческая Тѣмъ и о Немъ создашася* (Колос. I, 16). Даже если выраженіе *Тѣмъ...* относитъ ко второму Лицу,

какъ къ органу творенія,—то чрезъ это достоинство втораго Лица не унижается. Потому что далѣ говорится, что безъ Него ничто не могло быть, что есть,—*безъ Него ничто же бысть, еже бысть*. Это показываетъ не только то, что все создано чрезъ Него, но что ничто и не могло быть безъ Него сотворено. Слѣдов., Его участіе въ твореніи было самостоятельное, не служебное, но творческое. Именно:—Сынъ, какъ органъ творенія, долженъ быть понимаемъ такъ, что Онъ есть выразитель творческаго предопредѣленія о мірѣ, творческихъ идей о мірѣ, которыя принадлежали первому Лицу Божества, какъ источнику другихъ лицъ, заключались въ Его божественномъ умѣ. Такимъ образомъ, евангелистъ даетъ разумѣть, что второе Лице должно было не только сотворить міръ, но и отобразить и осуществить идеи Божіи о мірѣ,—мысль Божества.

Въ томъ животъ бѣ, и животъ бѣ свѣтъ человѣкомъ (ст. 4). Изображая Божественное существо Сына Божія во всей полнотѣ Его природы, евангелистъ употребляетъ въ этомъ изображеніи слово—*жизнь*. Въ этомъ выраженіи онъ даетъ понять, что существо божественное и Его божественныя безпредѣльныя совершенства во всей ихъ полнотѣ заключаются и отображаются во второмъ Лицѣ, что въ Немъ — жизнь безграничная, самобытная, самостоятельная, жизнь независимая ни отъ чего посторонняго, имѣющая въ себѣ животворное начало всего существующаго, жизнь по преимуществу. Эта жизнь Слова имѣетъ и особенный характеръ; она есть свѣтъ человѣкомъ: *и животъ бѣ свѣтъ человѣкомъ*. Сопоставляя эти два понятія — жизнь и свѣтъ — съ предшествующими чертами, мы приходимъ къ заключенію, что какъ въ Немъ *животъ бѣ* — былъ источникъ жизни разумныхъ тварей, такъ эта *жизнь Его была свѣтомъ человѣкамъ* — началомъ разумности людей. По этому у отцевъ церкви можно встрѣтить много мѣстъ, гдѣ говорится, что разумная жизнь человѣковъ по преимуществу имѣетъ происхожденіе свое отъ втораго Лица св. Троицы. Сопоставляя самое это Лице съ прочими лицами св. Троицы, они представляютъ иногда второе Лице выразителемъ идей перваго Лица, особенно проявившихся въ созданіи разумной жизни. Но кромѣ жизни разум-

ной естественной, здѣсь нужно разумѣть жизнь благодатную, которая вполне открыта намъ вторымъ Лицемъ св. Троицы по воплощеніи Его. Эта жизнь называется свѣтомъ, потому что вмѣстѣ съ Нею челоѣчество озарено лучшими понятіями о Богѣ, лучшими истинами о нравственномъ, духовномъ совершенствѣ,—которыя оно получило въ самомъ началѣ своего происхожденія, но которыя оно затеряло въ падшемъ состояніи и до которыхъ не могло вновь возвыситься, пока не явился въ челоѣчествѣ, не возвратилъ и не далъ все это Сынъ Божій неизмѣнно на всѣ вѣка челоѣчества. Такимъ образомъ евангелистъ, соединяя съ понятіемъ о второмъ Лицѣ эти возвышенныя, необыкновенныя черты, каковы: Слово, искони, бытіе у Бога, творчество Его, Его самостоятельное участіе въ твореніи, жизнь и свѣтъ,—тѣмъ самымъ совершенно ясно и положительно изображаетъ божественную природу второго Лица св. Троицы.

Послѣ этого возвышеннаго изображенія божественной природы второго Лица настоящему нѣтъ надобности останавливаться на другихъ доказательствахъ. Всѣ другія доказательства встрѣчаемыя какъ у евангелистовъ, такъ и у апостоловъ, представляютъ только тѣ отдѣльныя черты, въ которыхъ изображаются свойства Его божественнаго естества. Такъ въ нихъ изображаются Его божеская премудрость, всевѣдѣніе, всемогущество, предвѣчность и др. Всѣ эти мѣста болѣе или менѣе уже извѣстны; и если требуютъ здѣсь объясненія, то лишь въ отношеніи къ тѣмъ сомнѣніямъ, которыя проистекаютъ изъ произвольнаго толкованія этихъ мѣстъ или изъ односторонняго пониманія ихъ. Но и съ этихъ сторонъ останавливаться на нихъ теперь надобности нѣтъ: эти мѣста безраздѣльно относясь и къ Сыну—второму Лицу Святой Троицы, и къ Сыну воплотившемуся, будутъ приняты нами во вниманіе тогда, когда будетъ говоритья о Божествѣ Іисуса Христа, какъ Сына воплотившагося.
