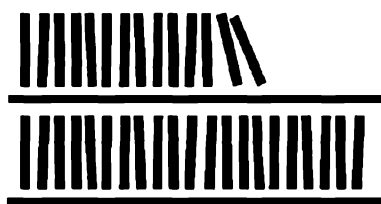


Андреа Милано

ИПОСТАСЬ, ЛИЦО, ЛИЧНОСТЬ

Генеалогия понятия
в богословии
Древней Церкви



НЕЗАВИСИМЫЙ
АЛЪЯНС

Andrea Milano

PERSONA IN TEOLOGIA

Traduzione in russo

Julia Ivanova e Pavel Sokolov

A cura di Michail Talalay

Андреа Милано



ИПОСТАСЬ, ЛИЦО, ЛИЧНОСТЬ

Генеалогия понятия
в богословии
Древней Церкви



Перевод и научная редакция
Юлия Иванова и Павел Соколов
Ответственный редактор
Михаил Талалай

УДК 27-1
ББК 86.37
М 600

Милано А.

М 600 Ипостась, Лицо, Личность: генеалогия понятия в богословии Древней Церкви / А. Милано; отв. ред. М. Талалай; пер. с итал. и науч. ред. Ю. Иванова, П. Соколов.

Книга известного богослова и историка Церкви, священника Андреа Милано – первая в исследовательской литературе попытка воссоздать богословскую генеалогию одного из центральных понятий европейской культуры – *persona*, богатство значений которого в русском языке выражается целой триадой категорий: «личность», «лицо», «ипостась». Начиная с дохристианской семантики этого слова, автор подробно останавливается на дискуссиях о *persona* и ипостаси в восточной и западной христологии и триадологии II–VI вв., от Тертуллиана до «последнего римлянина» Боэция. Русский читатель сможет познакомиться с объединяющей Восток и Запад многовековой традицией размышлений о божественных лицах или ипостасях, ставших питательной почвой для понятия личности, вышедшего далеко за границы теологии и обретшего права гражданства едва ли не во всех научных дисциплинах и областях культуры, от естественного права до психологии.

УДК 27-1
ББК 86.37

К русскому читателю и исследователю

ОБ ИСТОРИИ И ГЕРМЕНЕВТИКЕ ХРИСТИАНСКОГО ВЕРОУЧЕНИЯ

Книга, которую держит в своих руках читатель, – уже третий труд автора, переведенный на русский язык. Теперь можно с полным правом говорить о *трилогии*, ибо перевод «Persona» выходит в свет после того, как его уже увидели две другие мои книги: «Женщина и любовь в Библии. Эрос, агапа, личность» (2011 г., второе издание – 2016 г.) и «В чем истина. К “критике” теологического разума» (2016). Все три книги были изданы в Петербурге издательством «Алетейя». Разве это не особая честь и не великая радость для меня?

Всем известно, что русский язык – один из самых распространенных в мире, он является родным для 180 и вторым языком – для 120 миллионов человек. За этими сухими цифрами – многовековая история, тернистый путь русской культуры. И как не вспомнить здесь о том, что мне так близко: о русской литературе, музыке, искусстве, православном христианстве – всем том, что мне было дано узнать и беззаветно полюбить?

Появление не одной книги, а целой трилогии на русском языке свидетельствует о такой благосклонности читающей публики к этим трудам, которая не может не изумлять: ведь речь идет не об *instant books*, эфемерных порождениях литературной моды, и не о поражающих воображение бестселлерах, а о научных работах из области герменевтики христианского вероучения, требующих от читателя серьезного мыслительного труда. Но, спрашиваю я себя, чем объяснить столь благосклонный прием, оказанный моим трудам, откуда этот интерес к ним в культурной среде современной России, не угасающий с течением времени?

Нелишним будет отметить, что переводы моих книг на русский язык выходили в свет в порядке, обратном тому, в котором они появлялись на языке оригинала. При всем уважении к Гераклиту, утверждавшему, что путь вверх и вниз – один и тот же, мы дерзнем

возразить великому греку, ибо его учение о бытии не выдерживает испытания практикой: взойти на гору – не то же самое, что спуститься с нее. Это утверждение отчасти имеет силу и для триады моих переведенных на русский работ. Поэтому я, собравшись с духом, беру на себя смелость объясниться. Последовательность, в которой вышли из печати мои книги, – не просто вопрос хронологии: она отражает вехи пройденного автором научного пути и в то же время – процесс все большего погружения его в те материи, которые привлекали его с самого начала, но предметом специального его интереса стали лишь с течением времени. Напротив: обратная последовательность перевода этих книг на русский язык отражает, вероятно, большую чувствительность российской аудитории к актуальным проблемам современности, которая, однако, способна также стимулировать интерес и к более трудным материям.

Боюсь, однако, что я уже наскучил моему российскому ученому читателю, терпеливо следовавшему до сих пор за моими рассуждениями, и теперь опасаясь еще сильнее утомить его, если возьмусь живописать перипетии моего научного пути. Для меня не секрет, что всякого рода предисловия, введения и вступления обыкновенно пролистывают, не читая, стремясь сразу же перейти к содержательной части книги. И все же я позволю себе заметить, что, быть может, нетерпеливые читатели поступают неправильно: пропуская вводные страницы, они теряют из вида своего рода рамку или, если угодно, горизонт, образующий необходимый для восприятия работы контекст, и лишают себя полезного инструмента, позволяющего проникнуть в намерения автора и тем самым составить верное представление о его замысле. Как бы то ни было, я решился набраться смелости и продолжить, задавшись целью поддержать и ободрить моего ученого читателя именно затем, чтобы он погрузился в изучение содержательной части книги, весьма трудной для восприятия, но тем не менее сразу же после своего появления на итальянском языке вызвавшей резонанс в мировом научном сообществе и выдержавшей два издания (1984 и 1996) и одно репринтное переиздание (2017).

Мне также кажется не лишним смысла вкратце поведать русскому ученому читателю о том, как складывались мои научные

отношения с его родиной. Первый шаг на этом пути был сделан в июне 2003 года, когда я был включен в состав делегации европейских ученых, представлявших Папскую Академию исторических наук на совместной конференции с Российской академией наук. С этого момента с российскими коллегами меня связали не только узы теплой дружбы, но и официальные соглашения, и совместное участие в научных мероприятиях. Речь идет не только о шестилетнем договоре между Институтом всеобщей истории Российской академии наук и Департаментом исторических наук Неаполитанского университета Фридриха II (2008–2013), но и о целом ряде конференций и семинаров, из которых последней по времени была конференция «Италия–Россия: Академический диалог» («Italia–Russia: Un dialogo accademico»), прошедшая в стенах Неаполитанской Academia Pontaniana 17–18 мая 2018 года.

Я хотел бы специально отметить и еще одно связанное с книгой научное событие. 11 мая 2017 года в Православном Свято-Тихоновском университете в Москве состоялся первый в своем роде семинар, посвященный способам перевода на русский язык латинского термина *persona*. Как уже догадался наш ученый читатель, именно этот термин представляет собой главный предмет исследований в той книге, которую он видит перед собой. Я хорошо помню и этот дождливый день, и аудиторию, полную студентов и студенток, и немалое число преподавателей, питавших к теме семинара профессиональный интерес. Со стороны ПСТГУ встречу помог организовать патролог Петр Борисович Михайлов, в роли ведущего выступил итальянист, переводчик и исследователь-историк Марк Аркадьевич Юсим из Института всеобщей истории РАН, среди участников дискуссии были Юлия Владимировна Иванова и Павел Валерьевич Соколов из Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»: им предстояло взять на себя рискованную задачу перевода нашей книги с итальянского языка на русский. Конечно, в этом семинаре принял участие и я. Павел Соколов переводил для меня вопросы и реплики слушателей на итальянский язык, а мои ответы объяснял аудитории на русском.

Мы собирались издать книгу в русском переводе, и поэтому у нас были вполне серьезные причины для того, чтобы провести этот

семинар. Значение слова *persona* в русском языке оказалось распределено между несколькими терминами, которые невозможно отнести к одному классу: «лицо», «ипостась», «личность», «персона». При этом нужно учесть еще и то обстоятельство, что целый ряд категорий западного богословия и философии оказались «непереводимы» дословно, так сказать, *de verbo ad verbum*, на язык русской культуры. К примеру, как перевести на русский язык технические термины европейской метафизики, если в истории русской интеллектуальной культуры не было, или почти не было, схоластического периода? В какой мере переводчики могут использовать предреволюционные переводы святоотеческой литературы или опираться на опыт перевода философских и богословских текстов еще более давних времен – скажем, XVIII века? Какой из существующих переводов таких авторов, как Фуко или Хайдеггер, следует предпочесть, чтобы перевести цитаты из их текстов в «Persona»? Семинар в ПСТГУ позволил объединить усилия богословов и историков Церкви, философов, переводчиков и историков гуманитарного знания. Таков контекст возникновения той книги, которую держит в руках читатель и которую я отношу, наряду с прочими моими работами, к области герменевтики христианского вероучения.

Именно благодаря таким публикациям, как эта книга, я, после соответствующих конкурсов, получил право преподавания в университетах г. Лечче и региона Базиликаты, а впоследствии, на долгие годы – в Неаполитанском университете Фридриха II. Если не вдаваться в детали и ограничиться только самым основным, следует упомянуть о том, что некогда я преподавал догматическое богословие, конкретнее – тринитарное богословие на отделении св. Фомы Аквинского Теологического факультета Южной Италии в Неаполе. Я мог бы также вспомнить и о том, что, будучи облечен множеством академических регалий, удостоился чести возглавлять упомянутый Теологический факультет Южной Италии, который включает в себя и секцию св. Людовика.

Как известно, лучший способ чему-то научиться – взять на себя бремя преподавания, а значит, и заботы о том, чтобы сделать содержание твоего предмета как можно более понятным для слушателей. «Persona» выросла именно из этого дидактического опыта, к

которому добавились многочисленные выступления на семинарах, конференциях и конгрессах, а также публикации по итогам этих мероприятий и статьи в словарях и энциклопедиях международного значения.

Я позволю себе, однако, добавить еще несколько штрихов к описанию того контекста, который, с одной стороны, проливает свет на обстоятельства появления «Persona» и других моих исследований, а с другой – позволяет составить впечатление о смысле моей преподавательской работы: ведь этой работе я посвятил многие годы жизни. О чем бы я ни говорил, о чем бы ни писал, главным предметом моих изысканий всегда оставалось христианство и его история. Но что же следует понимать под термином «христианство» в самом подлинном, внутреннем и неизменном его смысле? Конечно, этот вопрос задавался уже много раз, и ответы на него давались самые разные: особенно это касается Нового и Новейшего времени, то есть эпохи, преддверием которой было Просвещение XVIII столетия, началом – Великая французская революция, а продолжением – вся дальнейшая история вплоть до наших дней.

В этом месте нельзя не упомянуть имени Людвига Фейербаха, философа, вдохновившего, среди прочих, Карла Маркса, из чего произошли катастрофические для христианства последствия. Впрочем, хотя Фейербах, по точному суждению Карла Барта, и проявлял интерес к христианству, его «богословствование», направляемое ложным представлением о любви, выхолостило *сущность* этой религии, сведя ее к наихудшей версии антропологии (1841). Несколько десятилетий спустя Адольф фон Гарнак, именитый либеральный теолог, задался тем же вопросом и пришел к выводу, что «Сущность христианства» сводится в конечном счете к возвещению Иисусом из Назарета Царствия Божия и высокого достоинства человеческой души (1889–1900). Отвечая со спокойной уверенностью в собственных силах на эти громкие, но излишне претенциозные выпады, Романо Гвардини, перед лицом торжествующего национал-социализма, вступил в эту полемику, выпустив в свет работу под названием «Сущность христианства» (1938), в которой утверждал, что попытка отделить служение Иисуса от Его личности столь же ошибочна, как и бесплодна, ибо служение это неразрывно связано с личностью

Спасителя и историей Его жизни. В бурные шестидесятые, на фоне таких знаменитых в то время авторов, как Джон А. Т. Робинсон, Ян Сперна Вейланд, Пауль Ван Бюрен, Габриэль Вааньян, так или иначе причастных к так называемой «теологии смерти Бога», выделяется фигура Уильяма Гамильтона, работа которого «Новая сущность христианства» (1966) для той эпохи была явлением экстраординарным. В чем же заключалась оригинальность этой книги? Прежде всего, ее автор отказывается от целого ряда клише, стоящих за давно затертой к этому времени формулой. Кроме того, опираясь на один пассаж Дитриха Бонхеффера, он высказывает следующее соображение: разумеется, краеугольным камнем христианства был и остается Иисус Христос, но сущность христианства совершенно невозможно определить раз и навсегда – следует, напротив, попытаться понять, какова эта сущность *здесь и сейчас* для нас. Поэтому, согласно тому же Гамильтону, не надо бояться многообразия интерпретаций или даже пересмотров сложившейся традиции, лишь бы целью их было умножение познания и любви. Богословам надлежит отказаться от притязаний на систематическую завершенность и признать, что их изыскания представляют собой не многим более чем плеяду образов или собрание фрагментов, не отличающихся ясностью и не всегда связанных друг с другом. Коротко говоря, нам довольно того, что необходимо, чтобы жить дальше и понимать то немногое, что нам дано понять, страдать вместе с этим миром, но в то же время – уметь радоваться в эпоху «смерти Бога».

Подводя краткий итог вышесказанному, следует отметить еще, что в минувшем столетии была подвергнута критике, и небезуспешно, либеральная теология Адольфа фон Гарнака и Карла Барта, хотя она и нашла себе впоследствии защитника в лице Рудольфа Бультмана. В связи с этой решительной атакой на либеральную теологию опять-таки уместно вспомнить имя Дитриха Бонхеффера, еще одного великого представителя протестантского богословия, который всегда вызывал у меня живейший интерес и чувство глубокого почтения. Спустя почти полстолетия после того, как Гамильтон явил миру свой пессимистический минимализм, изначально не слишком жизнеспособный, можно констатировать, что порожденные им когда-то волнения ныне окончательно улеглись.

Разумеется, упомянутыми нами авторами не ограничивается число тех, кто со всей остротой ставил вопрос о «сущности христианства». Я позволю себе, однако, заметить – может быть, излишне прямолинейно, – что, если в богатой и непростой истории христианского мира и бывали периоды смут и драматические моменты, то и в эти времена я не отступал от приверженности персоналистическому взгляду на мир. В новейшей истории католицизма нечаянной радостью стал II Ватиканский собор, который, несмотря на все препятствия, обнаружившиеся в ходе его работы, и трудности с воплощением в жизнь его решений, должен быть, по моему мнению, признан настоящим чудом или, если угодно, поистине уникальным историческим событием, принесшим весьма обильные плоды. Жизненная сила и зрелость идей, родившихся тогда, на долгие годы предопределили их продуктивность и творческий потенциал: в деяниях Собора слились воедино в парадоксальном сочетании стремление вернуться к истокам христианства и устремленность христианского мира в будущее. Можно предположить, что богатейшее, многоценное наследие Собора может стать почвой для формирования нового взгляда на «сущность христианства».

И все же мне не кажется разумным отказываться от этого термина в моем обращении к российскому ученому читателю, предвещающем перевод «Persona». Все зависит от того, какое значение мы хотим присвоить, во-первых, понятию «сущность», во-вторых – понятию «христианство» и в-третьих – их сочетанию. Названные термины, соединяясь в единой формуле, могут означать исконную и вместе с тем живущую в истории природу христианства, природу, которая, развиваясь во времени, раскрывается во множестве вполне самостоятельных проявлений и жизненных форм, каковые оказывается возможным рассматривать и подвергать оценке без каких-либо претензий на всеохватность. Разумеется, нужно отдавать себе отчет в том, что, если бы Библия состояла из одного только Ветхого Завета, фигура Иисуса Христа – вне контекста Нового Завета – осталась бы всего лишь фантомом. Как можно понять даже из беглого обзора лучших историко-критических исследований, роль и значение Иисуса из Назарета совершенно невозможно понять без тех имен, которые Он получает в Новом Завете: таких как *Христос*, *Господь*

и многих других. Равным образом, невозможно помыслить Иисуса Христа без Его страстей, смерти, воскресения и без удостоверяемой нашим опытом неисчерпаемой глубины нашего постижения Его личности.

В этом контексте формула «сущность христианства» могла бы обрести новый смысл, если видеть в ней те же три измерения, которые необходимо присущи самой христианской вере: исповедание Символа веры, совершение литургии, приверженность системе ценностей, вершиной которой является жертвенная любовь – агапа. Другими словами, в христианском вероучении всегда сочеталось понятийное содержание, нуждающееся в осмыслении, священные обряды и нормы поведения в жизни, которым необходимо было следовать: все эти элементы находятся между собой в отношении своеобразной «перихорезы», подразумевающей их непрестанное «общение». Символы, или исповедания, веры могут приниматься только вместе с совершением таинств и послушанием правилам христианской нравственности. Мне представляется совершенно неоспоримым, что христианство может существовать лишь при условии неразрывного единства и взаимообщения образующих его элементов. Рациональное содержание вероучения, от истоков его в керигме и до головокружительных высот теологии, соединяется с совершением таинств – крещения, евхаристии, отпущения грехов – и с заповедями этики, включающей в себя основные добродетели, каковые суть мудрость, мужество, умеренность и справедливость, а также богословские добродетели веры, надежды и любви. Неслучайно процедура канонизации святых в Католической Церкви до сих пор следует этой схеме.

Траектория перихоретического движения, в котором пребывают составляющие христианской веры, – круг. Можно было бы рассмотреть подробно, как сопрягаются друг с другом три ее измерения, показав, что внутренняя ее дифференциация не допускает смещения, а единство оставляет место различию. Разумеется, нам следовало бы объяснить подробнее, чем позволяет это сделать жанр предисловия. Нам придется ограничиться указанием на то обстоятельство, что таинства упоминаются в Символах веры и предваряются во время богослужения чтением «Верую». Но и сами

таинства содержат отсылки к этическим принципам христианского поведения, а христианская этика связана с системой норм, регламентирующих отношение к содержанию вероучения в жизненной практике. Разумеется, здесь я могу позволить себе лишь вкратце сформулировать то, что хочу сказать, однако смею надеяться, что в этих по необходимости скупых строках не услышит диссонанса с общим тоном моего посвящения тот, кому предназначена эта книга, – российский ученый читатель.

И все же, по моему мнению, если «сущность христианства» немыслима вне явления Иисуса из Назарета и, вместе с тем, если само это явление непредставимо без той триады, о которой я бегло и, может быть, в слишком общих чертах поведал выше, то подлинное, таинственнейшее и неизменное средоточие христианства не может не заключать в себе того, что именуется богословием. Но что следует разуметь под христианским богословием, если принять в расчет многообразие видов христианства – такое, что в наши дни порой предпочитают и само слово «христианство» употреблять во множественном числе? Если мы рискуем впасть в минималистический редукционизм, то не подвергаемся ли мы и противоположной опасности – сделаться неразборчивыми? Однако разве все множество христианских церквей, включая Католическую Церковь, не признает, по крайней мере, Никео-Константинопольский Символ веры? И как этот Символ понимается в богословских традициях различных христианских церквей?

Конечно, вопросы такого рода нам придется оставить без ответа. Отмечу лишь, что все книги, образующие – как я осмеливаюсь говорить – мою *русскую трилогию*, в каком бы порядке их ни читать, так или иначе посвящены «сущности христианства», хотя каждая из них исходит из четко определенной и вполне конкретной задачи: всего лишь прояснить значение некоторых терминов. Я скажу бы, что эта сосредоточенность на терминологии представляет собой характерную черту моего исследовательского стиля. Во всех своих работах я отправляюсь от единичного термина, а затем постепенно расширяю границы разысканий: от термина к высказыванию, далее – к текстам, их авторам и их времени. При этом все мои усилия нацелены на истолкование: таким образом, предмет моего

исследования может быть определен как *история и герменевтика христианского вероучения*.

Нам осталось только пояснить выбор изображения, украшающего обложку нашей книги. Это миниатюра, взятая из «Книги образов» (*Liber figurarum*), которую Леоне Тонделли в 1937 г. приписал Иоахиму Флорскому. Иоахим Флорский, сначала цистерцианский монах, а затем основатель и настоятель Флорского ордена (1132–1202), на протяжении жизни одними сурово порицаемый, у других вызывавший восхищение, осужденный на IV Латеранском соборе 1215 г., но в дальнейшем снискавший множество почитателей, создал, среди прочих сочинений, трактат «О единстве и сущности Троицы», в котором представил отношения между божественными Лицами в виде тройственной схемы. Нарисованное, как принято считать, Иоахимом собственноручно изображение трех разноцветных и пересекающихся друг с другом кругов воспроизвел в слове и переосмыслил в «Божественной комедии» на свой лад Данте Алигьери в XXXIII-ей, последней песни «Рая». В средоточии ослепительного света взору поэта предстают «три равноемких круга, разных цветом» (*Рай*, XXXIII, 117, пер. М. Лозинского). Если смотреть слева направо, то второй круг (Сын) кажется отражением первого (Отца), подобно радуге, рождающейся из другой радуги. Третий круг (Святой Дух) пылает, подобно пламени, равно исходящему из первых двух кругов. Легко догадаться, что три круга Иоахима Флорского обозначают «перихорезу» Лиц Троицы, и таков же смысл этого образа у Данте: так оба этих автора демонстрируют свою приверженность учению о филиокве богословской традиции латинского Запада. Внутри кругов и вокруг них Иоахим Флорский располагает различные буквы и слова, которые было бы чрезвычайно интересно все расшифровать. Но это значило бы слишком далеко уклониться от темы.

Разумеется, как латинская, так и греческая триадология в богословии древней Церкви составляет предмет особого интереса в «Persona». В своем «Рая» Данте повторяет то, что было уже хорошо известно Отцам Церкви: язык не способен выразить опыт созерцания божественной тайны, и в средоточии этой бездны света сокрыто нечто такое, чего не изрекут ничьи уста. Это хорошо знаю и я.

Здесь, как мне кажется, настало время завершить это посвящение, адресованное прежде всего русскому ученому читателю. И я хотел бы закончить его пожеланием: пусть читатели этой книги будут благосклонны к ее автору, а если они найдут в ней какую-нибудь для себя пользу, то пусть вспомнят не без признательности моего давнего друга – ее редактора и двух ее переводчиков.

Андреа Милано
март 2019 г.,
Неаполь

ПРЕДИСЛОВИЕ

к репринтному изданию 2017 года

Я не знаю, чего исследователь или образованный читатель ожидает от предисловия к этому репринтному изданию. Надеюсь, однако, что избранная нами для этой цели форма краткого рассказа найдет у него благосклонный прием. В конечном счете, рассказ этот – не более чем отрывки из воспоминаний старого профессора. Пусть даже отпущенные мне 8800 знаков не позволили сказать всего, что мне бы хотелось донести до моего читателя, я все же осмелился избрать для своего предисловия жанр свободного повествования – наименее официозный, не обремененный специальной терминологией, дабы читатель мог с любопытством, а возможно, даже и с интересом прочесть потом и самые трудные страницы этой книги. Разве мы не воплощаем в себе свою собственную *биографию*? И если большая часть оной посвящена академическим штудиям, то нельзя ли сказать, что и сами мы – или, по крайней мере, наша существенная часть – это наша *библиография*?

«*Persona in teologia*» впервые увидела свет в далеком 1984 году, 32 года тому назад – огромный промежуток времени! – в мире, существенно отличавшемся от современного. Даже сам текст книги набирался, как нетрудно понять, на печатной машинке. С этим было связано множество неизбежных сложностей практического свойства, сегодня совершенно непредставимых: самой неприятной из них была необходимость вносить правку в машинописный текст. Когда требовалось удалять отдельные слова, а то и целые строки, или менять местами более крупные фрагменты текста, приходилось замазывать весь текст штрихом, давать странице высохнуть и только после этого перепечатывать текст поверх замазки. Если же возникала необходимость переставить фрагмент текста на другое место, его вырезали ножницами и приклеивали, куда нужно, а затем перекладывали соответствующим образом страницы и склеивали с обратной стороны липкой лентой. Более серьезная проблема была связана со сносками: чтобы добавить новые сноски перед десятками уже имеющихся или после них, приходилось исправлять нуме-

рацию всех сносок – как предыдущих, так и последующих, – на что уходило немало времени, не говоря уже о нервах. Итак, в период работы над книгой у меня еще не было компьютера: он появился только в 1989 году, и это стало для меня великим праздником и драгоценным приобретением.

Я знал ту типографию, с которой в 80-е годы сотрудничало неаполитанское издательство «Edizioni Dehoniane». Это издательство воспользовалось ее услугами, чтобы напечатать мою книгу. У владельца издательства был единственный помощник – его собственный брат. Помещалось все это семейное предприятие в скромных размерах комнатухе на первом этаже дома – прямо под квартиркой, в которой жили владельцы. Помнится, там стоял один линотип и еще старенький ротапринт фирмы «Гейдельберг». Я принес в типографию машинописный экземпляр книги и получил право выбрать бумагу. Как только книга моя вышла из-под пресса, я поспешил взглянуть на нее. С трудом сдерживая волнение, взял в руки один экземпляр в ярко-красной обложке. Перелистал книгу с жадным любопытством и вдруг осознал, что половина страниц в ней одного оттенка желтого цвета (цвет я выбирал сам), а другая – другого. Не без легкой досады я указал на это обстоятельство, и добрый типограф, совершенно убитый этим известием, рассыпался в извинениях. По его словам, он слишком поздно понял, что бумаги нужного цвета недостаточно, а у поставщика, к которому за ней пришлось обратиться, в должном количестве ее не нашлось. К тому же и рукопись оказалась гораздо толще, чем предполагалось. Ни один из рецензентов не указал на этот недостаток. А может быть, они его не заметили или решили великодушно промолчать. Как бы то ни было, рецензий, притом весьма солидного объема, появилось немало. Не скрою: это стало для меня приятной неожиданностью.

Когда был распродан весь тираж первого издания и возникла необходимость напечатать еще один, я не стал менять исходный текст. Спустя десять с лишним лет, прошедшие со времен первого издания, в книге можно было что-то расширить или исправить. В этом случае временные и трудовые издержки ложились на автора, финансовые же расходы брал на себя издатель – как если бы

он выпускал совсем новую книгу. Правда, я добавил к имеющимся разделам «Послесловие», в котором привожу ответы на рецензии исследователей, почтивших меня своим вниманием, и вместе с тем – дискутирую с этими авторами относительно высказанных ими наблюдений.

Я горячо призываю моего нового читателя не обходить этот раздел книги своим вниманием. В самом деле: перечитывая это «Послесловие» многие годы спустя, я вижу, что оно стало полезным вкладом в работу в целом, в нем сложилось серьезное научное обсуждение разных вопросов, затронутых в книге, что очень обогатило ее содержание. Один из рецензентов сказал, что моя книга слишком «научная» и не годится для массового читателя (с. 407). Одновременно несколько рецензентов отметили новаторский характер сложной и вместе с тем весьма стройной композиции книги. Трудно поверить, но никогда прежде не предпринималось столь масштабного и дотошного исследования о значении термина *persona* и его греческих аналогов в истории древнего христианства в контексте непростой истории формирования основополагающих христианских доктрин, как тринитарных, так и христологических, – истории, органически связанной с процессом становления христианской культуры Запада (с. 409–410, 412, 419, 464–465, 468). Любому читателю книги ясно, что исследовательский горизонт автора не ограничивается историко-богословскими задачами. Работая над книгой, автор, разумеется, не мог оставаться в стороне от социальных и политических конфликтов тех десятилетий, когда казалось неотвратимым и неостановимым планетарное шествие коммунизма с его духом коллективизма (с. 410–411). Один хорошо известный и весьма требовательный исследователь утверждал даже, что на протяжении долгого времени он не мог обходиться без нашей книги, и потому выражал надежду увидеть и второй, и третий том (с. 471).

Можно сказать, что желание его так или иначе исполнилось. Второе издание, вышедшее в форме репринта, неслучайно завершается характеристикой книги как «открытого произведения». Стремясь наладить как можно более плотную кооперацию между историческими, богословскими и философскими штудиями, я поставил своей целью последовательно сделать предметом рассмотрения

persona в Боге Троице в «Троице богословов и философов» (1987), во Христе – в монографии «В чем истина. К “критике” теологического разума» (1999), в мужчине и женщине – в книге «Женщина и любовь в Библии» (2008). Однако между выходом в свет этих книг, после их публикации и вплоть до наших дней, я, о чем свидетельствуют и другие мои работы, никогда не пытался дать исчерпывающую разгадку тайны, которая заключается в том, что мы взаимодействуем друг с другом как личности. Я ясно понял это – ведь мне столько раз приходилось излагать свои мнения во множестве публикаций и тем самым выносить их на суд других людей, вовсе не всегда надеясь заслужить их одобрение – риск, неизбежно подстерегающий в таких случаях всякого из нас.

Возможно, если начинать с молодых лет, то постепенно приходит опыт. Теперь, будучи уже в преклонных годах, я могу признаться, что «Persona in teologia» создавалась вовсе не в считанные дни. Это труд долгих лет. Как же иначе я мог бы заполнить лакуну – может быть, не всем заметную, но объективно существующую, значительную, но до сих пор не заполненную? Во второй половине 60-х годов прошлого века на Теологическом факультете Неаполитанского университета, что в квартале Каподимонте, мне было доверено прочесть курс по тринитарной теологии, и я испытал затруднения с тем, чтобы подобрать для моих студентов тексты, которые соответствовали бы новым тенденциям в богословском образовании, обозначившимся после II Ватиканского собора. Те книги, по которым учился я, больше не годились: неосхоластика, особенно в так называемом римском ее изводе, совершенно сошла со сцены – ее оттеснило на второй план движение обновления, вызванное к жизни решениями Собора. Разумеется, в те годы я с любовью и заботой исследовал труды Ангелического Доктора, пользуясь возможностью беседовать о множестве содержащихся в них проблем с лучшими исследователями предшествующих десятилетий. Когда обновленная итальянская теология впервые явила себя миру, началась работа над «Новым словарем теологии» (Nuovo Dizionario di teologia) и «Междисциплинарным теологическим словарем» (Dizionario teologico Interdisciplinare), в которых мне было доверено составить статьи по тринитарной проблематике. Оба словаря с

моими статьями вышли в свет одновременно в 1977 году. Не могу не вспомнить и моего участия в работе «Итальянской богословской ассоциации» (A.T.I.) с самого момента ее основания, последовавшего за возникновением журнала «Философия и богословие» («Filosofia e Teologia»), а некоторое время спустя – и мое вступление в Итальянское общество богословских исследований (S.I.R.T.). Эта работа даровала мне вдохновляющий опыт личных встреч с итальянскими и иностранными учеными, участия в конференциях и семинарах, новых дружеских связей и сотрудничества. Вспоминая эти десятилетия, скажу и о том, что мне довелось преподавать историю христианства в нескольких университетах: сначала в Лечче, затем в Потенце и, наконец, в Университете Фридриха II в Неаполе.

Мне очень жаль, что я не могу привести здесь полного перечня ценимых и любимых мною друзей и коллег – ведь иначе я выбился бы за отпущенные мне издателем рамки. Не могу, однако же, удержаться от того, чтобы не назвать хотя бы одно имя: Антонио Павана из Падуанского университета. Этот исследователь наследия Жака Маритена, автор множества плодотворных инициатив, покорила меня своей человечностью и энтузиазмом. Задолго до того, как Антонио Паван приступил к нелегкому труду над «Словарем персоналистов XX в.» (Dizionario dei personalisti del XX), он привлек меня к совместной работе над книгой «Личность и философия персонализма» («Persona e personalismi»), из которой впоследствии выросла моя монография «Троица богословов и философов». Теперь я отдаю свою книгу на суд новым читателям. И какое бы суждение о ней они ни вынесли, я им заранее за него благодарен.

*Андреа Милано
декабрь 2016 г.,
Неаполь*

ПРЕДИСЛОВИЕ КО ВТОРОМУ ИЗДАНИЮ

Quicumque ista lecturi sunt, non me imitentur errantem, sed in melius proficientem. Inveniet enim fortasse quomodo scribendo profecerim¹.

Новое издание книги, которое видит перед собой читатель, требует оправдания само по себе, тем более что исходный текст ее не претерпел никаких существенных изменений. Ясно, что монография была распродана, а спрос на нее не уменьшается. Но почему бы не отредактировать теперь этот текст, почему бы не переписать его заново? Разве ничего не следовало бы изменить в общем замысле книги или в отдельных ее частях, разве в исследованиях, посвященных избранной автором теме, не произошло никакого прогресса? В действительности, будучи весьма требовательным в первую очередь к самому себе, автор не раз задавал себе со всей серьезностью и беспристрастностью вопрос, не следует ли полностью или частично подвергнуть пересмотру его труд. Но, как следует обдумав этот вопрос во всех деталях, он решил, по здравом размышлении, вновь представить эту книгу на суд читателей без каких-либо изменений.

Не встретив сколько-нибудь серьезных возражений и считая выводы своего исследования в основе своей верными, автор охотно воспользовался этим обстоятельством, чтобы в «Послесловии» к этому сочинению добавить ряд наблюдений, вызревших большей частью в диалоге с учеными – его современниками, выступившими, если можно так выразиться, на ристалище, вооружившись многочисленными рецензиями, а порой и более пространными и глубокими рассуждениями, посвященными предмету настоящего труда. Этим своим собеседникам автор может лишь выразить свою искреннюю признательность, которую он хотел бы подтвердить также и своей с ними полемикой. Если время от времени автор позволит себе высказать оценочное суждение, причина тому – вовсе не пристраст-

¹ «Пусть те, кто читает сей труд, подражают мне не в заблуждении, а в усовершенствовании себя. Быть может, кто-нибудь увидит, как, трудясь над этим сочинением, я делался лучше» (Aug., Retr., Prol. 3: PL 32, 386).

ный и глупый нарциссизм. В каком-то смысле автор желал бы представить здесь пылкую, субъективную и дерзновенную *apologia pro opera sua* – апологию собственного сочинения. Чтобы читатели как старого, так и нового издания могли в полной мере представить себе, какого приема удостоилась эта книга, когда впервые увидела свет, автор приведет все относящиеся к этому предмету свидетельства, не боясь показаться несносным педантом. Не будут обойдены молчанием и полученные им замечания: они будут приведены с совершенной благосклонностью и почтением к их авторам и рассмотрены со всей возможной тщательностью. Коротко говоря, автор, по формуле св. Августина, выступил, «иногда нападая, иногда защищаясь» (*partim reprehendendo, partim defendendo* – Ер. 224, 2: PL 33, 1001): с одной стороны, он постарался уточнить некоторые из своих позиций, с другой – попытался прояснить смысл своего исследования.

Разумеется, в «Послесловии» будет приведена также и дополненная библиография. Новое издание позволит, таким образом, представить обзор состояния исследований и, быть может, возобновить диалог о теме, неизменно сохраняющей актуальность. Тот, кто даст себе труд поразмыслить над историей понимания *persona*, «лица» и «личности», в христианском богословии, на протяжении столетий стремившемся приблизиться к постижению теологических, а значит, и христологических таин – отважится на предприятие интригующее и завораживающее, ибо оно вовлекает в свою орбиту каждого человека, приходящего в мир: *res nostra agitur* – речь идет о нас самих.

*Андреа Милано
январь 1986 г.,
Неаполь*

«Verius enim cogitatur Deus quam dicitur
et verius est quam cogitatur».

Aug., De Trin. VII, 4, 7¹.

«Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura».

Thom. Aquin., S. Th. I, q. 29, a. 3².

«[...] mutato nomine de te fabula narratur».

Hor., Serm. I, 1, 69-70³.

¹ «Ибо о Боге вернее мыслить, нежели говорить, и Его бытие вернее, нежели Он мыслится».

² «*Persona* означает то, что в природе всего совершеннее».

³ «[...] Лишь имя / Стоит тебе изменить, не твоя ли история это?» (пер. М. А. Дмитриева).

ВВЕДЕНИЕ

Истоки современного человека

Кто стал бы отрицать, что является *личностью*? Кто – будь то женщина или мужчина – отказался бы от того, чтобы именно как *личность* его идентифицировали, судили, оценивали? Можно ли найти более подходящее слово для обозначения конкретной индивидуальности, неповторимой единственности, неотчуждаемого достоинства, которыми облечен каждый из нас? Представляется, что ни в одном языке, ни в одной культурной традиции Запада не существует понятия, столь неразрывно связанного с человеческим бытием как таковым, слитого с ним до полной неразличимости и в то же время столь удачного, как личность – *persona*¹.

Но что же, собственно говоря, разумеется под этим словом? Если, к примеру, мы откроем авторитетный, обладающий уже статусом «классического» философский словарь Лаланда, то мы прочтем, что у слова *persona* обыкновенно различают три значения: моральное, физическое и юридическое². *Persona* в «моральном» аспекте этого понятия обозначает человеческого индивида как обладателя определенного набора свойств, позволяющих ему быть членом человеческого общества. *Persona* в моральном смысле локализуется в «разуме», то есть способности отличать истину от лжи и определять собственное поведение в соответствии с мотивами, ценность которых должна иметь оправдание в глазах других наделенных разумом существ. С точки зрения «физической», *persona* обозначает человеческое тело как «феномен», то есть как манифестацию «моральной» *persona*, выражает собой характер последней и в соответствии с этим должна оцениваться (чего нельзя сказать о теле животного). С «юридической» точки зрения, *persona* обозначает человека, обладающего правами и обязанностями, которые определяет закон. Неизменно противопоставляемые семантике «вещи» значения слова *persona*, по мнению Лаланда, сложились под влия-

¹ Так обстоит дело, например, с французским *personne*, английским *person*, немецким *Person*, испанским *persona*, португальским *pessoa*.

² *Lalande A. Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P., 1962⁹. P. 459–460.*

нием двух факторов: с одной стороны, исторической идеи о «роли», которую играет каждый человек – с этим связано происхождение латинского юридического термина; с другой, понятия, сложившегося в богословских спорах – ὑπόστασις, поскольку оно противоплагается οὐσία и φύσις. Вся эта проблематика впервые возникает у Боэция, в сочинении которого «О двух природах и едином лице» (*De duabus naturis et una persona*) третья глава именуется «Различие природы и лица» (*Differentia naturae et personae*). В этом тексте мы находим известнейшую дефиницию, которая будет бесчисленное количество раз повторяться у средневековых авторов и сохранит свое значение и в наши дни: «Лицом в собственном смысле этого слова называется индивидуальная субстанция разумной природы» (*Persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia* – PL 64, 1343 C).

Однако в какой мере исторически обоснованно и критически устойчиво вышеприведенное утверждение Лаланда, которое, в более или менее неизменном виде, мы повсеместно встречаем в разного рода словарях, лексиконах, вокабуляриях, энциклопедиях, этих пусть и полезных, но грешащих склонностью к чрезмерному обобщению трудах, служащих проводниками по миру научного исследования¹? Прежде всего, «как» и «почему» сложилось именно то определение и, соответственно, именно то значение понятия *persona*, которое мы находим у Боэция и которое, несмотря на все исторические перипетии и порой весьма радикальные семантические трансформации, в наши дни по-прежнему живо и окружено непререкаемым авторитетом?

¹ См. также словарные статьи «*persona*» следующих авторов: W. Pannenberg (RGG. Vol. V. 1961³. Coll. 230–235); A. Halder, A. Grillmeier, H. Erharder (LThK. Vol. VIII. 1963². Coll. 287–292); J. B. Lotz (Philosophisches Wörterbuch / hg. von W. Brugger. Freiburg–Basel–Wien, 1963¹⁰, P. 230–231); A. Guggenberger (Dizionario Teologico / dir. da H. Fries, ed. it. a cura di G. Riva. Vol. II. Brescia, 1967. P. 637–649); L. Stefanini (Enciclopedia Filosofica. Vol. IV. Firenze, 1969². Coll. 1505–1511); M. Müller и A. Halder (Sacramentum Mundi. Vol. VI. 1976. Coll. 343–357); U. Galeazzi (DTI. Vol. II. Torino, 1977. P. 706–710); M. Augé (Enciclopedia Einaudi. Vol. X. Torino, 1980. P. 651–672); M. Müller и W. Vossenkuhl (Concetti fondamentali in Filosofia / a cura di H. Krings, H. M. Baumgartner, C. Wild, ed. it. C. di G. Penzo. Vol. II. Brescia, 1982 (с приложением библиографического очерка, составленного Дж. Пенцо, на сс. 1519–1531).

Полезьа и ценность исследования, которое попыталось бы ответить на эти вопросы, становятся ясны из следующего простого рассуждения: *persona* – ключевой термин для культурной антропологии и психологии, юриспруденции и социологии, философии и богословия. Если – абсурдное предположение – понятие *persona* исчезло бы вместе со всеми терминами, которые на протяжении веков с ним были связаны, если – всего на одну минуту – мы выведем за скобки весь тот набор этических, физических и юридических смыслов, на которые указывает в своем словаре Лаланд, то мы лишимся возможности понять глубинную логику, приводящую в движение историю Запада. Свобода и демократия, политика и право, революция и эмансипация – все великие идеалы или, если угодно, мифы западного мира в одно мгновение утратили бы смысл – как происхождение их, так и притягательная сила сделались бы необъяснимыми.

Нам следует, однако, остерегаться одной распространенной подмены понятий. Нередко путают понятие *persona* как термин с определенным значением, характерный для западной культуры, и понятие «Я», обозначающее психическую сущность или человеческую индивидуальность в общем смысле этого слова. Очевидно, как полагал Марсель Мосс, что «не было никогда человеческого существа, которое не обладало бы ощущением не только своего тела, но также и своей духовной и телесной индивидуальности одновременно»¹. Однако жизненный опыт конкретного индивида не может быть культурной «моделью», в соответствии с которой в различных обществах обычаи и строй мышления, закон и религия определяют идею человека. Если даже идея эта выступает в разных обличьях в зависимости от условий времени и места, все же несомненно, что, согласно тому же Моссу, она находит наиболее полное и точное свое воплощение именно в современном мире и прежде всего – в культуре, облик которой был сформирован христианством². Про-

¹ *Mauss M. Una categoria dello spirito umano: la nozione di persona, quella di “Io” // Teoria generale della magia e altri saggi, con intr. di C. Lévi-Strauss. Torino, 1965. P. 353. [Мосс М. Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие “Я” // Он же. Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии / Сост., пер. с фр., предисловие и вступит. статья А. Б. Гофмана. М.: КДУ, 2011. С. 328].*

² *Ibid. P. 376–377. [Мосс М. Цит. соч. С. 347–349]*

блематика «Я», безусловно, является универсальной, но не всегда формулируется тождественным или даже сходным образом: и в архаических обществах, и восточных мировоззрениях мы можем обнаружить такого рода представления. Верно также, что западная «модель» человеческого «Я» не сводится целиком и полностью к *cogito* и самоопределению. Столь же верно, что *persona* как наделенный самосознанием и свободой «субъект», эта идея, которой так гордится Запад и которую хочет возвести в планетарный масштаб, заразив ею все народы Земли, несет на себе неизгладимый след христианского происхождения.

Мы не можем мыслить мир, человека и Бога изолированно, каждую из этих вещей отдельно от других, но всегда только в тесном отношении, во взаимосвязи друг с другом. Кто мыслит мир, неизбежно образует для себя вместе с тем определенное понятие о человеке и Боге: к примеру, сходно ли бытие человека с бытием других существ в мире, в какой мере Бог является – или не является вовсе – частью мира. Кто мыслит человека, тем самым образует также суждение о мире и о Боге: к примеру, что мир, в котором человек живет, сотворен Богом или существует сам по себе и вечен, и никакой Бог не причастен к его существованию. Кто мыслит Бога, выражает тем самым определенную позицию в отношении мира и человека: к примеру, в большей или меньшей степени мир является *ens creatum* (сотворенным сущим), был ли человек создан по образу и подобию Божьему или он есть простой продукт природы. Следовательно, любое изолированное суждение о мире, человеке и Боге необходимым образом влечет за собой суждения о других элементах этой неразделимой «триады».

Однако уже Карл Лёвит, следуя по стопам Хайдеггера, отметил, что в центре всего того пространства, в котором разворачивается западное мышление, стоит проблема Бога, человека и мира¹. Богословие, антропология и космология представляют собой предметные поля, к которым традиционно обращается западный человек в своих попытках истолковать бытие. Неважно, кто он – теист, деист или атеист – западный человек всегда движется в горизонте,

¹ *Löwith K. Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche. Napoli, 1966.*

определенном этими понятиями и обусловленном метафизикой, что лежит в основании культуры, к которой он принадлежит, и образует скрытое основание истории. Та ситуация, в которой, несмотря на все попытки эмансипации, продолжает существовать западное мышление, может быть понята только в свете кризиса, «эпистемологического разрыва»¹, который спровоцировало в античном мире христианство. Провозгласив Бога создателем неба и земли, а Иисуса из Назарета – всеобщим Икупителем силою Духа Святого, христианство не позволяло мыслить мир и человека так, как делали это древние язычники, считавшие мир полностью самодостаточным и населявшие его бессмертными богами, а рядом с ними помещавшие человека и других смертных существ. Со своей стороны, человек Нового времени (l'uomo “moderno”), распоряжающийся миром, словно своей доходной собственностью (Штирнер), которую он производит и воспроизводит посредством своего труда (Маркс), сам будучи приговорен к свободе (Сартр), не существовал бы и никогда бы не стал тем, кто он есть, без той «переоценки всех ценностей» (Ницше), которую принесло с собой христианство.

По сравнению с нововременной (“moderna”) картиной мира, которую можно было бы назвать «секулярно-антропоцентрической», взгляд на мир, свойственный язычникам древности, можно было бы определить как «сакрально-космоцентрический»². Античный человек, более же всего грек, с которым христианству с самого момента его возникновения приходилось иметь дело, мерил все сущее (τὸ ὄν, τὰ ὄντα) «меркой» мира как совокупности всех вещей (τὸ ὅλον, τὸ πᾶν, τὰ πάντα). Эта совокупность мыслилась как тотальность, исполненная смысла и внутренне упорядоченная, – оттого она и именовалась «космосом» (κόσμος). Человек не занимает в ней «места Царя» (Фуко). Он понимается в отношении ко всей целокупности бытия и рассматривается как «случай», пусть и особый, но не пред-

¹ Понятие «эпистемологического разрыва» было сформулировано Г. Башляром и впоследствии подхвачено Л. Альтюссером и М. Фуко. См.: *Lecourt D. Introduzione // Bachelard G. Epistemologia, Antologia di scritti epistemologici. Bari, 1975. P. LII–LVII.*

² *Milano A. Il divenire di Dio. Sulla «teologia naturale» dei primi pensatori greci // «Asprenas». Vol. XX. 1973. P. 5–59.*

ставляющий интереса с онтологической точки зрения, понимающей бытие как «замкнутое в пределах объективного мира»¹, в перспективе, центром которой является космос. Некоторые исследователи, например Родольфо Мондольфо², предостерегали от механического противопоставления античного способа мышления мышлению Нового времени с присущим ему субъективизмом: они показали, что и у греков существовала идея субъекта, которая была чрезвычайно важна для их мышления. К. Дж. Де Фогель стремилась показать, что «понятие» *persona* обладает всеми правами гражданства в греческой мысли³. Остается, однако, другая проблема. Речь идет о том, чтобы определить в самом общем смысле отличительные свойства «герменевтических горизонтов», в которых разворачиваются, соответственно, мышление античное и мышление нововременное. Но и этого недостаточно: следует уточнить, «как» понимается человек и что разумеется под «субъектом» в тех различных формах, в которых живет человеческий дух на протяжении своей истории. Ведь «греческий человек, – как сказал Хайдеггер, – *есть* как принимающий сущее»⁴. «*Сущность и способ человеческого бытия могут определяться только из сущности бытия*»⁵. Под природой (*φύσις*) грек понимает «как небо, так и землю, как растения, так и камни, как животных, так и человека и человеческую историю в форме деяний человека и богов; в конце концов и прежде всего самих богов, подвластных судьбе (*Geschick*)»⁶. Бытие в целом, устроенное как

¹ Metz J. B. *Atropocentrismo Cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino*. Torino, 1969. P. 51–52.

² Mondolfo R. *La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica*. Firenze, 1958.

³ De Vogel C. J. *The Concept of Personality in Greek and Christian Thought // Studies in Philosophy and the History of Philosophy* / ed. J. K. Ryan. Vol. II. Washington, 1963. P. 20–60.

⁴ Heidegger M. *L'epoca dell'immagine del mondo // Sentieri interrotti* / a cura di P. Chiodi. Firenze, 1968. P. 89–90. [Хайдеггер М. *Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления* / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М.: Республика, 1993. С. 51]

⁵ Heidegger M. *Introduzione alla Metafisica*. Milano, 1968. P. 147. [Хайдеггер М. *Введение в метафизику* / Пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб.: «Высшая религиозно-философская школа», 1997. С. 217].

⁶ Ibid. P. 26. [Там же. С. 99].

космос и раскрывающееся в качестве природы, охватывает также и божественное (τὸ θεῖον). Поэтому космоцентризм герменевтического горизонта древнего грека оказывается «священным» согласно специфическому понятию о священном как о принадлежащем к единственному миру¹. Пиндар в VI «Немейской песне» провозглашал: «Есть племя людей, / Есть племя богов, / Дыхание в нас – от единой матери, / Но сила нам отпущена разная: / Человек – ничто, / А медное небо – незыблемая обитель / Во веки веков. / Но нечто есть / Возносящее и нас до небожителей, / Будь то мощный дух, – Будь то сила естества» (ed. Schroeder, p. 194)². И Платон говорил: «Мудрецы учат [...] что небо и землю, богов и людей объединяют общение, дружба, порядочность, воздержность, справедливость, по этой причине они и зовут нашу Вселенную “порядком” [“космосом”], а не “беспорядком”, друг мой, и не “бесчинством”» (Горгий 507e-508a, пер. С. П. Маркиша). Космос, пронизанный связями, образующими органическое единство всех существующих вещей, пусть даже и подчиненное жесткой иерархии, остается местом пребывания священного и теофании – явления божества.

Для христианства же, напротив, «неизмеримое качественное различие» (Кьеркегор), χωρίσμός, радикальный разрыв пролегает между Богом и Его творениями, устанавливая вместе с тем непреодолимое различие между человеком и миром. Универсум не является совершенной и вечной тотальностью, охватывающей собою все – и смертные, и бессмертные существа – и в самой себе заключающей принцип собственного внутреннего движения. Он представляет собой «профанное» произведение Творца, «абсолютного Другого», Который мог бы вовсе не создавать его или своим искусством сотворить его совершенно иным, чем он есть: *natura ars Dei* (природа – искусство Бога). С точки зрения христианства, Бог творит сущее из ничего и без какого-либо подлежащего (*ex nihilo sui et subiecti*) посредством Своего слова (*parola*) и, вместе с тем, делает человека вершиной и целью всего мироздания. Эта «слабость Бога

¹ *Milano A.* Il divenire di Dio... P. 29–39.

² Русский перевод приводится по изданию: Пиндар. Вакхилид. Оды. Фрагменты / изд. и пер. М. Л. Гаспарова. М.: 1980. С. 134–135. – прим. пер.

ради человека» (Шеллинг) так же чужда античному мышлению, как и принадлежащая Новому времени характеристика человека как личности (*persona*) на основании его способности к самосознанию и самоопределению. Разумеется, в христианском Символе веры все так же говорится о небе и земле, однако космос претерпевает то, что М. Вебер назвал «расколдовыванием». Естественно, что речь все так же идет о человеке, но это человек, сотворенный по образу и подобию Божьему, и Сам Сын Божий становится человеком «ради нас людей и ради нашего спасения» (*propter nos homines et propter nostram salutem*). Можно ли будет когда-либо впоследствии представить себе «Речь о достоинстве человека» (*De dignitate hominis*) более дерзновенную, чем эта?

Таким образом, благодаря христианскому вероучению в центре внимания оказывается теперь не космос, а Бог, и вместе с тем — человек в его отношении с самим собой и с Богом. «Секулярный антропоцентризм» того герменевтического горизонта, в котором современный человек воспринимает себя в качестве «личности» (*persona*), а мир в качестве владения, вверенного его попечению, есть лишь следствие этой установки. Несомненно, для всего античного строя мышления — и в существенной степени, как отмечает Фуко, для западного мышления вплоть до XVIII века — имеет силу принцип, согласно которому «человек как плотная первичная реальность, как сложный объект и верховный субъект всякого возможного знания не имеет никакого собственного места»¹. Человек — не самая древняя и не самая неотступная из всех проблем, которые ставит перед собой человеческое бытие: «Вплоть до конца XVIII века человек не существовал. Не существовал, как не существовали ни сила жизни, ни плодотворность труда, ни историческая толща языка. Человек — это недавнее создание, которое творец всякого знания изготовил своими собственными руками не более двухсот лет назад»². «Сегодня антропология давно уже не является названием для дисциплины, но выступает в качестве обозначения

¹ Foucault M. *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Milano, 1978. P. 334–335. [Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. и вступ. ст. Н. С. Автономовой. СПб.: 1994. С. 332].

² Ibid. P. 332. [Там же. С. 330].

основной тенденции современной позиции, отношения человека к себе самому и сущему в целом. В соответствии с этим основным отношением нечто познается и понимается лишь в том случае, если оно находит антропологическое разъяснение. Антропология не только ищет истину о человеке, но и притязает теперь на разрешение вопроса о том, что может значить истина вообще¹.

Строй мышления можно считать «антропоцентрическим», если понятие о бытии в целом определяется в нем посредством того модуса бытия, который свойственен именно человеку, то есть посредством «субъективности». В этом случае «мера» всех других модусов бытия, к примеру, тех, которые свойственны вещам в мире, задается человеком, и он становится моделью для познания сущего. Тогда высшей ценностью наделяются уникальность, специфичность человека и изначально присущая ему единственность, в то время как положение других существующих в мире вещей определяется через отношение их к человеку. Человек предстает как личность (*persona*) в своей субъективности: он не рассматривается как всего лишь *ob-jectum*, «частный случай», не имеющий значения с онтологической точки зрения, в контексте интерпретации бытия, ориентированного на познание вещей в мире. Напротив, *sub-jectum*, субъективность личности (*persona*) становится точкой отсчета при рассмотрении бытия существующих вещей, и эта субъективность неизменно наделяется статусом руководящего принципа в исследовании любого частного вида сущего².

¹ *Heidegger M.* Kant e il problema della Metafisica. Milano, 1962. P. 275. [*Хайдеггер М.* Кант и проблема метафизики / Пер. с нем. О. В. Никифорова. М., 1997. С. 121–122].

² *Metz J. B.* Antropocentrismo cristiano... P. 52–53. О сложнейшей проблематике «субъективности» см.: *Osculati R.* Fenomenologia e grazia. Il pieno compimento del soggetto umano in Hegel e nella teologia cattolica. Roma, 1968⁴; *Cacciari M.* Krisis. Saggi sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein. Milano, 1976; *Vattimo G.* Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione. Milano, 1979²; *Id.* Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger. Milano, 1980. Обобщающий исторический обзор исследуемого нами вопроса см. в: *Guzzo A., Mathieu V.* Soggetto // *Enciclopedia Filosofica*. Vol. II. Roma, 1969². Coll. 874–879; *Anacker U.* Soggetto // *Concetti fondamentali della filosofia*. Vol. III. Brescia, 1982. P. 1979–1988 (с приложением библиографического обзора, составленного А. Каттани и Ф. Моденато, на с. 1988–1990).

Однако необходимой предпосылкой антропоцентризма герменевтического горизонта Нового времени является христианская весть, в свете которой человек понимает самого себя как духовное существо (*soggetto*), являющееся непреходящей ценностью и способное вступать в отношения диалога с трансцендентным Богом. Вследствие того, что творение во времени подчиняется Завету, заключенному в истории¹, целью всех существующих в мире вещей становится человек, который тем самым освобождается из-под всеобъемлющей власти космоса. Отныне человек делается не просто частью «всеобщего целого», одной из «вещей» в их совокупности, преходящим мгновением некоей гораздо более масштабной космогонии, но уникальным и неповторимым субъектом истории спасения и осуждения, для которой весь мир является лишь сценой и предпосылкой. Человек становится отныне *личностью* – *persona*.

Разумеется, вероучительные положения христианства очень медленно и с большим трудом вызревали и укоренялись в западном мире, облик которого они решающим образом определили. Потребовались тысячелетия, чтобы «сакрально-космоцентрический» герменевтический горизонт трансформировался в «секулярно-антропоцентрический». Даже после того, как западная мысль откажется видеть в Боге основание для привилегированного «положения человека в космосе» (М. Шелер), само это привилегированное положение она в общем и целом по-прежнему будет признавать. От «я знаю, что живу» (*scio me vivere*) Августина до «я мыслю, что я мыслю» (*cogito me cogitare*) Декарта, от «Я», сопровождающего все мои представления, у Канта, до «самосознания» Духа, существующего для себя, у Гегеля, от *Dasein* Хайдеггера до бытия *pour-soi* (для себя) у Сартра, антропологическая «модель» западного мышления неизменно будет нести на себе печать христианского происхождения². Нововременное знание о человеке, обретающее свое воплоще-

¹ См.: *Barth K.* Die kirchliche Dogmatik. Bd. III/1. Zollikon-Zürich, 1945, par. 41, 3 («Der Bund als innere Grund der Schöpfung»). P. 258–377; *Jacob E.* Théologie de l'Ancien Testament. Neuchâtel, 1968². P. 110–111, 149–163; *Bouillard H.* Karl Barth: Parole de Dieu et existence humaine. Paris, 1957. P. 188, 215–216.

² *Löwith K.* Dio, uomo e mondo... P. 133. Также и в других своих работах К. Лёвиг всячески отстаивал и убедительно обосновывал свой тезис о теологическом происхождении западного мышления и постоянном влиянии христианства на

ние в философии, также позволяет говорить о *личности (persona)*, ее ценности, ее достоинстве – уж никак не меньше, чем это позволяет делать теология¹. Однако *личность (persona)* – это не «добыча», которую философия присвоила себе, похитив ее у христианской веры и, тем самым, у богословского разума, раз и навсегда. Ниже в настоящей работе у нас будет случай отметить, что теологи первых веков христианства пытались возвести слово *persona* (и его греческие аналоги – *πρόσωπον* и *ὑπόστασις*) в ранг понятия не для того, чтобы придать смысл человеческому существованию, а для того, чтобы прояснить учения о Троице и о Боговоплощении. Однако, созданное ради того, чтобы проникнуть в преддверие Божественных тайн, это понятие вскоре стало использоваться для постижения тайн человеческих. Впоследствии, чем интенсивнее понятие *persona* использовалось философией, тем больше им пренебрегала теология и тем менее творческим и более шаблонным становилось обращение с ним со стороны богословов. В Новое время философия перестала интересоваться проблематикой *persona*, демонстрируя все большее равнодушие к тому, что происходило в области теологии. Все это, однако, представляет собой лишь частный эпизод грандиозного процесса исторического становления, в результате

европейскую интеллектуальную культуру. См., например, его труды: Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX. Torino, 1959; Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia. Milano, 1965²; Saggi su Heidegger. Torino, 1966; Critica dell'esistenza storica. Napoli, 1967.

¹ *Persona* занимает центральное положение в разнообразных и разноприродных направлениях мысли, объединяемых под именем «персонализма». Одно из наиболее значимых «персоналистских» течений, явным образом испытавшее влияние христианства, представлено авторитетной фигурой Э. Мунье, полное собрание сочинений которого публикуется в Париже начиная с 1961 г. О нем см.: Melchiorre V. Il metodo di Mounier, Milano, 1960, Campanini G. La rivoluzione cristiana. Il pensiero politico di Emmanuel Mounier. Brescia, 1968; Domenach J.-M. Emmanuel Mounier. Paris, 1972. Можно привести здесь имена и других, не менее выдающихся представителей персонализма: Л. Парейзон, Л. Стефанини, К. Арата, А. Ригобелло. Общий обзор см. у упомянутого выше А. Ригобелло: Rigobello A. Il personalismo. Roma, 1975; Id. Personalismo // DTI. Vol. II. Torino, 1967. Coll. 709–714; см. также: Diaz C. Personalismo // Dizionario di Filosofia contemporanea / dir. da M. A. Quintanilla, ed. it. a cura di M. Martini, presentazione di I. Mancini. Assisi, 1979. P. 420–422; Domenach J.-M. Personalismo // Enciclopedia del Novecento. Vol. V. Roma, 1980. P. 311–318.

которого философия, первоначально находившаяся в услужении у богословия, эмансипировалась и сделалась самовластной госпожой над собственными знаниями и методами. Понятие *persona* также оказалось вовлечено в этот процесс «секуляризации», отнюдь не последней и никак не наименее важной причиной которого была христианская вера¹. Но даже в тех случаях, когда библейское или христианское происхождение понятия *persona* замалчивается или вовсе отвергается, философия и, более того, вся западная культура не перестает питаться от этих своих не признаваемых и скрытых истоков. Без этой богословской предыстории понятие *persona* никогда не стало бы настолько значимым и не могло бы оказать на человека столь облагораживающего воздействия. Однако прошлое (*pro-venire*) может также нести в себе семена грядущего (*a-venire*).

Нельзя, конечно, отрицать, что некоторые из современных властителей дум в едином порыве пытаются доказать ничтожность человеческого индивида и провозглашают «смерть» личности (*persona*)². Английский логический неопозитивизм, структурализм Леви-Стросса, антигуманизм Фуко, неомарксизм Альтюссера – не говоря уже о разных изводах психоанализа, художественной литературе, литературной критике или современном искусстве – все они состязаются между собой за право низвергнуть человека с царского престола. Более же всего – и опаснее, чем все теоретические построения³, – нигилизм, воплощаемый в практической жизни, явно

¹ См.: *Milano A.* Secolarizzazione // NDT. P. 1438–1468.

² См.: *Pieretti A.* Lo strutturalismo e la «morte dell'uomo». Roma, 1977. Ср. также работу того же автора: *Le forme dell'umanesimo contemporaneo*. R., 1974.

³ О проблеме нигилизма в ее «теоретическом» аспекте см: *Penzo G.* Il nichilismo da Nietzsche a Sartre. R., 1976; *Caracciolo A.* Pensiero contemporaneo e nichilismo. Napoli, 1976; *Id.* Nichilismo ed etica. Il Melangolo (s.l.), 1983; *Severino E.* Essenza del nichilismo. Milano, 1981²; *Nichilismo e nichilismi*. Napoli, 1981 [= «Riscontri». Vol. III. 1981. No. 2–3]; *Problemi del nichilismo* / a cura di C. Magris, W. Kaempfer. Milano, 1981; *Welte B.* La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa. Brescia, 1983; *Goudsblom J.* Nichilismo e cultura. Bologna, 1982; *Milano A.* Freud o del nichilismo incompiuto // *Sapienza*. Vol. XXV. 1982. P. 195–215; *Verra V.* Nichilismo // *Enciclopedia del Novecento*. Vol. IV. R., 1979. P. 778–790; *Riesenhuber R.* Nulla // *Concetti fondamentali di filosofia*. Vol. III. Brescia, 1982. P. 1392–1412 (с библиографическим очерком К. Берто); *Quinzio S.* La croce e il nulla. Milano, 1984.

или тайно, в молчании или в образе кровавых преступлений, на востоке или на западе, подавляющий, профанирующий, уничтожающий личность со всеми ее врожденными и неотчуждаемыми правами. Этот практический нигилизм – одна из причин, объясняющих необходимость таких исторических исследований, как наше, по видимости столь далекое от проблем и трагедий, борьбы и надежд конкретных людей из плоти и крови. Подобное исследование могло бы стать выражением требования и протеста, призыва и поддержки усилий в непреклонной, не знающей уступок и компромиссов борьбе за человеческую *личность (persona)*.

На первый взгляд кажется, что эта книга посвящена конкретному слову, а именно слову *persona*. В действительности же исследования в ней разворачиваются в трех направлениях. Первое из них, разумеется, лингвистическое. Перед нами стоит задача реконструировать, посредством скрупулезных филологических изысканий, ход возникновения богословских смыслов понятия *persona* и связанных с ним терминов. В процессе и вследствие борьбы за ортодоксию, прежде всего в области тринитарной теологии, но также и в сфере христологии и пневматологии, понятие *persona* как раз и обретает все более определенное и важное значение, которое именно через посредство теологии будет усвоено и культурой Нового времени. Такой подход позволяет сосредоточиться на истории учений, а также личностей, внесших наибольший вклад в разработку этих учений. Если мы обратимся к дискуссиям вокруг интерпретации интересующего нас понятия в новейшей историографии, то окажемся лицом к лицу с первоисточниками христианской латинской традиции, ведущей от Тертуллиана к Марию Викторину, Иларию Пиктавийскому, Августину и Боэцию (главы 4; 10-12), и вместе с тем – с основополагающими текстами традиции греческой, идущей от Оригена, Афанасия и каппадокийцев к Максиму Исповеднику и Иоанну Дамаскину (главы 5-9). Однако, следуя этой линии, а значит, ведя речь о Боге, Иисусе Христе и Святом Духе, мы на самом деле не упустим из виду и другой предмет: человека. *Res nostra est* – речь идет о нас самих. И дело не только в том, что значение слова *persona* в сфере богословия формировалось в процессе постоянного диалектического взаимодействия с антропологической проблематикой, но

и в том, что все, что мы можем сказать о Боге, имеет также значение и ценность и для человека. Эта методология, предполагающая сопряжение многих взаимосвязанных перспектив, как кажется, не завоевала большой популярности у историков христианского вероучения. Однако при ближайшем рассмотрении становится ясно, что она является единственно возможной, если мы хотим постичь процесс разработки понятия *persona* в его внутренней логике. Разумеется, как предупреждал нас Барт, «Бог – это Бог, а человек – это человек». Любая «антропологическая редукция» в духе или по образцу Фейербаха в той же мере отрицает человека, в какой и Бога¹. Поэтому только отстаивая и защищая «неизмеримое качественное различие», о котором говорил Кьеркегор², можно обрести и сохранить самую непосредственную и глубокую близость в отношениях между человеком и Богом. Значение слова *persona* применительно к Богу иное, нежели когда оно применяется к человеку. Теология посредством «работы понятия» (Гегель), сопряженной с неутомимой «работой слова» (гл. 1), всегда будет скрупулезно определять и превращать в жизнь «аналогический метод» с характерной для него динамикой утверждения-отрицания-преображения³. Однако человек по-прежнему остается сотворенным по образу и подобию Божьему, и перед ним стоит историческая задача воплотить в своем бытии личностью (*persona*) этот ответ божественной природы.

В открытом горизонте христианства личности (*persona*) не грозит превращение в застывшую и изолированную величину, в монаду, нарциссически замкнутую в самой себе. *Persona* как термин и как понятие вводится и разрабатывается в христианстве в тесном взаимодействии с Писанием (причем взаимодействие это является

¹ См.: *Barth K. La teologia protestante del XIX secolo / Intr. e cura di I. Mancini. Vol. II. Milano, 1980. P. 121–127.*

² См.: *Milano A. L'infinita differenza qualitativa e l'immutabilità di Dio in Kierkegaard / Parola e Spirito. Studi in onore di Settimo Cipriani / a cura di C. Casale Marcheselli. Vol. II. Brescia, 1982. P. 1451–1478.*

³ О проблеме аналогии см.: *Ricoeur P. La métaphore vive. P., 1975. P. 344–356.* См. также: *Milano A. Padre // NDT. P. 1087–1088; Id. Teologia e ragione in W. Pannenberg // «Asprenas». Vol. XXXIX. 1982. P. 160–161; Id. Filosofia della religione come ermeneutica del kerygma // Religione istituzione liberazione. Studi sul fatto religioso / a cura di A. Colombo. R., 1983. P. 87–89, 100.*

одним из условий его толкования), и тем самым неразрывно связано с идеей диалога, с явлением библейского Бога, вступающего в диалог с человеком, но еще прежде этого – с Самим Собой (гл. 4.3). С самых первых прецедентов употребления этого слова в теологии в нем обнаружилась тенденция к обозначению нередуцируемой конкретности актуально существующей индивидуальности, но вместе с тем (и по той же причине) – реальности отношений между Богом Отцом, Сыном и Святым Духом, единым в трех Лицах и сохраняющим единство сущности в трех ипостасях (гл. 6.3), и оттого существующим в общении *ad intra* и обращающим *ad extra* призыв к человеку принять участие в этой внутритроической жизни посредством приобщения к ней. Отсюда происходит неразрешимое напряжение между *persona* и *substantia*, а также между *ὑπόστασις* и *οὐσία* – терминами и понятиями, спровоцировавшими множество попыток заключить их в ортодоксальные латинские или греческие формулы (гл. 4, 6-9). Так божественный «парадокс» индивидуальности, которая одновременно является отношением, и отношения, которое одновременно является общением (2.1), открывает человеку его собственный способ бытия или, точнее, становления личностью (*persona*): «Да будет Бог все во всем» (1Кор. 15, 28).

Было бы, разумеется, уместно именно здесь, *in limine*, подробнее остановиться на проблемах лингвистического свойства. «Вся любознательность нашей мысли, – писал Фуко, – вмещается теперь в вопрос: что такое язык? Как охватить его и выявить его собственную суть и полноту? В известном смысле этот вопрос приходит на смену тем вопросам, которые в XIX веке касались жизни или труда»¹. Так возможно ли было бы реконструировать историческую эволюцию термина *persona*, которая соответствовала бы даже минимальным критическим стандартам, пусть только в перспективе христианской теологии, не задаваясь при этом вопросом о том, почему и каким образом значение связано с судьбой выражающего его термина или же терминов, с ним ассоциированных, или конкурирующих, или конфликтующих. Эта проблема станет фоном для нашего исследования, и мы сразу же хотели бы обозначить свое со-

¹ Foucault M. Le parole e le cose... P. 330. [Фуко М. Слова и вещи... С. 328].

гласие с тезисом Людвиг Витгенштейна, согласно которому значение не существует как предзаданная реальность где-то в занебесной области: оно производится, определяется и обретает воплощение в процессе употребления термина в различных контекстах, или «языковых играх» (language games). Тем самым, чтобы понять значение термина, необходимо изучить его употребление¹.

Разумеется, если принять, что универсум значений не полностью автономен от существующих в действительности слов, то нужно отказаться от идеи рассматривать реально существующее мышление как исключительно внутренний, протекающей в сфере идеального процесс, только более или менее случайно артикулируемый в вербальной форме и, при случае, сообщаемый в акте коммуникации. Вышеописанный подход к языку кажется типичным для западной культуры, и от Платона через посредство Августина он дошел и до наших дней. Христианское богословие стремилось опереться на него, чтобы объяснить, каким образом Отец рождает Сына на лоне предвечной божественности. Из актуальных размышлений о природе языка нам важно усвоить, что значение не существует само по себе, а потом кристаллизируется и застывает в форме устойчивого термина, который иногда доживает и до наших

¹ *Wittgenstein L. Ricerche filosofiche. Torino, 1967. P. 3. О понятии «употребления» и философии Витгенштейна в целом см.: Gargani A. Linguaggio ed esperienza in Ludwig Wittgenstein. Firenze, 1966; Hallet G. Wittgenstein's Definition of Meaning as Use. L., 1967; Rivero E. Il pensiero di Ludovico Wittgenstein. Napoli, 1970³; Marconi D. Il mito del linguaggio scientifico. Studio su Wittgenstein. Milano, 1971. Из специальных исследований проблемы остаются «классическими» работы: Ogden C. K., Richards A. Il significato del significato. Studio sull'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo. Milano, 1966; Quine W. V. O. Il problema del significato. R., 1966. Для ориентации в mare magnum (безбрежном море) проблем в области исследований языка, разрабатываемых с точки зрения лингвистики, социологии, философии и т.д., см.: Ducrot O., Todorov T. Dizionario enciclopedico delle scienze del linguaggio / Ed. it. a cura di G. Caravaggi. Milano, 1972; Senofonte C. Sociologia e filosofia del linguaggio. Napoli, 1982. Могут быть полезным также статьи из Enciclopedia del Novecento. R., 1978. Vol. III: lingua (L. J. Prieto), linguistica (A. Martinet); VI, 1982: semantica (T. De Mauro), semiologia (L. J. Prieto); а также работа К. О. Апеля: *Apel K. O. Linguaggio // Concetti fondamentali di Filosofia... Vol. II. P. 1174–1194* (библиографический очерк, составленный Э. Риверсо, см. на с. 1194–1197).*

дней. Напротив: значение высвобождается и становится понятным в процессе употребления, то есть функции, которую термин исполняет в конкретном контексте, в лингвистической совокупности, состоящей из предложений и периодов, но при этом также и в определенном историческом мире. Индивид и общество, происшествия и знакомства, борьба и страсти — запутанная, полная жизни, изменчивая историческая реальность во всей своей полноте участвует в формировании значений, в то время как язык выступает в роли необходимой опосредующей инстанции, в которой проявляется и осаждается человеческий опыт. «Языковые игры» суть часть великой игры под названием история.

Из вышесказанного можно сделать вывод, что только комплексная реконструкция позволит получить доступ к значениям в тот момент, когда они воплощаются в словах. Из этого следует также, что не существует абсолютных значений, но все они должны рассматриваться относительно лингвистического универсума, существующего в конкретной культурно-исторической ситуации. Нельзя не упомянуть и о проблеме, на которую некогда указывал Хайдеггер в связи с вопросом об отношении между языком и онтологией: это проблема явленности или потаенности бытия в человеческом слове. Наконец, очевидным образом возникает вопрос, возможно ли и как посредством языковой формы, сама природа которой предполагает относительность, обозначить абсолютное и вечное. Последняя из перечисленных нами проблем неизменно остается на повестке дня и сегодня стоит радикальнее, чем когда-либо еще, и ставит под вопрос осмысленность богословского языка.

В настоящем исследовании мы не будем непосредственно иметь дело со столь серьезными вопросами. Наша задача заключается в том, чтобы составить конкретное представление о перипетиях «изобретения» значения *persona*, рассматривая эту проблему в более широком контексте генезиса христианского богословия. Нам следует принять за точку отсчета «языковые игры», в которых этот термин использовался время от времени, несистематически. Но так как та языковая среда, в которой этот термин оказался, включала в себя целый ряд других терминов, мы оказываемся вынуждены понимать — разъединяя их, чтобы вновь соединить — также и те слова и

понятия или, пользуясь терминологией де Соссюра, означающие и означаемые, которые на протяжении веков сплелись с термином *persona* в попытке обозначить тот референт или *tu res*, что составляет предмет всех усилий христианского богословия: Бога Отца, Сына и Святого Духа. В попытке ответить на вопрос *quid sit*, «что такое» Бог, явивший и даровавший Себя людям согласно благовествованию Иисуса из Назарета, использовалась целая плеяда терминов, чаще всего взятых из греческого: *πρόσωπον*, *ὕποστασις*, *οὐσία*, *φύσις*, и латыни: *persona*, *substantia*, *essentia*, *natura*. Именно тогда термины эти были преобразованы и обрели совершенно не свойственные им значения, открыв тем самым новые горизонты в познании Бога и, следовательно, также в познании человека.

В наши дни христианское богословие на исходе многовекового пути вновь задается вопросом о том, уместно ли называть лицами *tu* Троицу, о которой свидетельствует Откровение. И вновь, не находя более подходящего термина, оно возвращается к термину *persona*, определяя, однако, этот термин более свойственным и доступным для современной культуры образом, заимствуя его у философии субъективности¹. Черпая из этого чуждого, а быть может, и вредоносного источника, богословие в действительности пожинает плоды того, что само же и посеяло. Несмотря ни на что, единая линия идет от Августина и Декарта до Гегеля и Хайдеггера: истолкованная в терминах субстанции и субъекта, духа и историчности, со всеми возможными редукциями и даже абберациями, *persona* никогда в истории западной культуры окончательно не покидает герменевтического горизонта, просвещенного христианской верой.

Фуко некогда сказал: «Язык образует вместилище традиций, немых привычек мысли, темного духа народов; язык вбирает в себя роковую память, даже и не осознающую себя памятью»². Однако, обозначая человека как *persona*, мы, современные западные люди,

¹ *Folch Gomes C.* A doutrina da Trindade eterna. O significado da expressão «três pessoas». Rio De Janeiro, 1979. В этой работе реконструируется история проникновения философии субъективности в тринитарную теологию – от Гегеля к Гюнтеру, от К. Ранера к П. Схоненбергу и Э. Схиллебексу (с. 15–162).

² *Foucault M.* Le parole e le cose... Р. 322. [Фуко М. Слова и вещи... С. 322].

признаем себя наследниками прошлого, в котором христианская вера играла определяющую роль, в наши дни, когда она по-прежнему жива и действенна. Если верно, что сегодня невозможно заниматься наукой о языке, не насыщая ароматами и звуками ту область тишины, которую несет в себе значение в момент своего воплощения в высказывании, то и слово *persona* мы не можем анализировать, не обращая его в направлении всего того, что высказывается через его посредство и вопреки нему, всего, что исполнено христианского духа. Нам никогда не удастся всерьез избавиться от Бога не только потому, что, как говорил Ницше, «мы до сих пор верим в грамматику»¹, то также и потому, что мы по-прежнему употребляем, притом еще и с семантической эмфазой, слово *persona*.

История богословия не закончилась. Странствия христианского *intellectus fidei* – рационального постижения веры – не имеют конца. Поиски Бога «как бы сквозь *тусклое* стекло, гадательно» (*per speculum et in aenigmate* – 1 Кор. 13, 12) никогда не будут окончательно утолены: «Бог больше сердца нашего» (*Maior est Deus corde nostro* – 1 Ин. 3, 20). Несмотря на все грандиозные успехи «естественных науки» и несомненные достижения «наук о человеке», вопрос о том, что это за человек, остается открытым. Невзирая на все попытки «мыслить изнутри пустоты, образовавшейся на месте исчезнувшего человека», человек этот восстает против стремления упразднить его, «словно лицо, начертанное на прибрежном песке»². Невозможно не замечать трех вопросов, которыми задается Кант: что я могу знать? что я должен делать? на что мне позволено надеяться? Однако три этих вопроса отсылают к четвертому, венчающему их все: что такое человек³?

¹ *Nietzsche F.* Crepuscolo degli idoli // *Il Caso Wagner, Crepuscolo degli idoli, L'Anticristo, Scelta dei Frammenti Postumi* (1887–1888) / a cura di G. Colli, M. Montinari. Milano, 1975. P. 61 (La «ragione» nella filosofia, 5).

² *Foucault M.* Le parole e le cose... P. 368, 413. [*Фуко М.* Слова и вещи... С. 404]

³ Мы приводим текст Канта по изданию: *Logik, in Gesammelte Schriften* (= АК), IX, р. 24. Сформулировав вышеприведенные вопросы, Кант продолжает: «На первый вопрос отвечает метафизика, на второй – мораль, на третий – религия и на четвертый – антропология. Но в сущности все это можно было бы свести к антропологии, ибо три первых вопроса относятся к последнему» [русский перевод приведен по изд.: *Кант И.* Логика // *Он же.* Трактаты и письма. М., 1980.

Как вообще можно существовать, мыслить, действовать, не спрашивая себя: в чем смысл нашего бытия личностью? Перефразируя Паскаля (*Pensée*, ed. Brunschwig, fr. 434), мы могли бы сказать, что понятие *persona* бесконечно превосходит любую конкретную личность. Это мы находим уже у Иоанна: «Еще не открылось, что будем» (*Nondum apparuit quid erimus* – 1 Ин. 3, 2).

Мы надеемся, что наша работа, посвященная открытию далеких, глубоко сокрытых и все еще полных жизненной силы истоков современной культуры, лежащих в христианском богословии, послужит, хотя бы отчасти, тому, чтобы расширить и углубить наше понимание истории, без которого невозможно никакое возрастание и освобождение человека в грядущем.

С. 331–334]. Если верно, что, по Канту, не проблема Бога образует центр мышления, а в центре этом находится человек, задающийся вопросом о самом себе, все же бесспорно, что эта идея о центральном положении человека (как и вся культура Нового времени) выдает свое христианское происхождение. См.: *Löwith K. Dio, uomo e mondo...* P. 31–40; *Mancini I. Kant e la teologia. Assisi, 1975. P. 101–102.*



1. ФОРМИРОВАНИЕ СОБСТВЕННОГО ЯЗЫКА

1.1. ЯЗЫК И ВОПЛОЩЕНИЕ

«**К**онечно, творца и родителя этой Вселенной нелегко отыскать, а если мы его и найдем, о нем нельзя будет всем рассказывать»: эта сентенция Платона (Тим. 28с) кочевала от одного античного философа к другому. Христиане быстро подхватили ее и охотно переиначили на свой лад (см., например, Ps.-Iust., Cohort. ad Graecos 38: PG 6, 312; Cyr., Quod idola 6: CSE L III, 1, 24)¹. В напряженной полемике с арианами Иларий Пиктавийский провозгласит: «Совершенное знание заключается в следующем: знать Бога, но при этом помнить, что определить Его невозможно, как невозможно и отказаться от Его познания. Надлежит верить в Него, стремиться Его понять и, почитая Его таковыми деяниями, следует о Нем рассуждать» (Trin. II, 7: PL 10, 57). От каппадокийцев до Августина, от Фомы Аквинского и Бонавентуры из Баньореджо до Карла Барта и Карла Ранера непостижимость и невыразимость, *excessus* (трансцендентность) Бога по отношению к понятиям,

¹ По мнению А.-Ж. Фестюжьера (*Festugière A.-J. Le Dieu inconnu et la gnose*. P., 1954. P. 94 и 103), эта сентенция Платона была чрезвычайно распространена у представителей среднего платонизма: из этого источника ее и почерпнули христиане. У Иустина и Климента Александрийского, у Кирилла и Феодорита мы находим одни и те же цитаты, заимствованные из разнообразных текстов средних платоников. См.: *Canivet P. Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle*. P., 1957; *Id. Théodoret de Cyr, Thérapeutique des maladies helléniques* (SCh 57). 2 voll. P., 1958; *Daniélou J. Message évangélique et culture hellénistique au II^e et III^e siècles*. Tournai, 1961. P. 103–122.

словам и именам неизменно представляют собой отправную точку для того, чтобы определить природу и оправдать само существование христианского богословия.

В свете вышеизложенного ясно, что *intellectus fidei*, постижение веры разумом, труд, начатый Отцами Церкви ради проникновения в божественную тайну, всегда в основаниях своих останется тем, что обозначается самим словом *теология*, то есть центром его будет проблема *логоса* и, следовательно, языка, проблема того, как выразить или, точнее, как возвестить Бога, которого никакое понятие и никакой термин человеческого языка не способны определить. Луи Буйе справедливо отмечал, что возрастание евангельской мудрости в теологии, как и в философии, которая из теологии черпает вдохновение, неразрывно связано с миссионерской деятельностью, призванной нести свидетельство о Христе до последних пределов мира¹. Однако этот способ служить благой вести влечет за собой то следствие, которое мы, в свою очередь, определили бы как «сосредоточенность на языке»: острый интерес, постоянная проверка на прочность и адаптация к меняющимся контекстам выразительных средств. С утверждением непреодолимой трансцендентности Бога христианство соединило утверждение ценности и выразительной мощи человеческого языка. Этот «парадокс» основан на соединении в самом христианском вероучении двух положений: с одной стороны, «Бога не видел никто»; с другой, «Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил (ἐξήγήσατο)» (Ин. 1, 18).

Когда христиане сделали своим достоянием философскую идею трансцендентности Бога (мы находим ее у целого ряда греческих философов, от Ксенофана до Платона), они на самом деле оставались верны библейскому учению и в соответствии с ним преобразовали значение философского понятия. Они указали на то, что, если таинственный ход истории и позволяет нам узнать нечто о Боге, то это становится возможным не благодаря гнозису – интеллектуальному усилию, составляющему привилегию немногих избранных, – но как дар свыше, к которому каждый может приобщиться посредством *πίστις* (веры), в исполненной доверия самоот-

¹ Bouyer L. Il Figlio eterno. Teologia della Parola di Dio e cristologia. R., 1977. P. 352.

даче, открывающейся навстречу Слову Божьему, ставшему плотью, Иисусу Христу. Ограничимся одним только примером. На исходе святоотеческой эпохи Иоанн Дамаскин пишет: «Никакой речью нельзя изъяснить Бога и невозможно постичь Его». Однако сразу же добавляет: в Сыне, Который один только знает Отца и Которого знает также только Отец (Мф. 11, 27), «Бог не оставил нас в совершенном неведении» (De fide orth. 1, 1: PG 94, 789). Во Христе Deus absconditus, Бог сокровенный, становится Deus revelatus, Богом явленным, неслиянно, непреложно, нераздельно, неразлучно. И откровение это, которое во Христе исполняется и становится явным, но не обедняет и не похищает тайны Божьей, воплощается в знаках языка, созданных людьми и используемых ими.

Не могу не согласиться с утверждением Ханса Георга Гадамера: есть идея, не принадлежащая греческому миру и позволяющая лучше, чем это удалось грекам, понять природу языка, – идея «воплощения». Этот основополагающий догмат тесно связан с проблематикой слова и отношений между мыслью и словом. Вочеловечение Сына Божьего, увенчавшееся крестной жертвой, требовало богословского истолкования, которому положил основание пролог Евангелия от Иоанна, а в тринитарном учении Отцов Церкви и схоластических докторов оно обрело зрелую форму: средствами понятийного языка греков здесь создается нечто вовсе чуждое греческому мышлению. Слово становится плотью и только в этом Воплощении обретает свою совершенную актуализацию: это означает, что логос освобождается от чистой, бесплотной, абстрактной спиритуальности. В отличие от логоса греков, пришествие Христа делает слово событием. Непогрешимость и единственность спасения, которое есть Христос, знаменует также обретение западным мышлением исторического измерения и, в то же время, приводит к тому, что феномен языка не смешивается более с идеальностью означаемого и с большей ясностью открывается для философской рефлексии. Правда и то, что человеческий язык является предметом исследования в христианском богословии лишь опосредованно. Для того, чтобы человеческое слово могло служить евангельской вести, оно должно непосредственно прояснить для себя богословскую проблему Verbum Dei, то есть проблему единства и различия

Отца и Сына. «Однако для нас, – пишет Гадамер, – решающее значение имеет именно то обстоятельство, что тайна этого единства отражается на уровне языка»¹.

«Сосредоточенность на языке», свойственная христианству и основанная на неместимой вести о воплощении, в действительности представляет собой завершение долгого процесса, истоки которого лежат еще в израильской религии. Уже в Ветхом Завете мы находим свидетельство о Боге Живом, превыше всякого имени, словом Которого сотворен мир (Быт. 1, 1 и далее) и Который возвещает о себе как о Яхве (Исх. 3, 14 и далее), при этом оставаясь «Богом поистине сокровенным» (Ис. 45, 15). Именно в контексте этого парадокса Ветхий Завет превозносит слово как место, в котором совершается откровение, и, более того, превращает его в «священное писание». Новый Завет опирается на это наследие, когда усматривает во Христе исполнение Закона, Пророков и Премудрости и воспринимает Его как Слово, провозвещенное в словах древних писаний и, в свою очередь, оставляет свидетельство о Нем в форме писания. Именно следуя по пути, указанному Ветхим Заветом, христианство рассматривает пришествие Логоса, ставшего плотью, не как результат человеческих усилий, не как возносящегося на небеса, но, напротив, как дар, как «умилостивление», низводящее Бога на землю (1Ин. 4, 10, 19). Не человек возвышает самого себя и делается способным получить некоторое представление о Боге и что-то о Нем высказать. Наоборот: это Бог по благодати Своей делается Логосом, доступным для человеческого постижения и человеческой речи. «Ибо, если Христос есть Слово Божие, – писал Августин, – тогда то, что Слово делает, и для нас есть слово» (In Io. 24, 2: PL 35, 1593).

¹ *Gadamer H. G. Verità e metodo / a cura di G. Vattimo. Milano, 1972. P. 481.* Хорошее введение в проблематику языка современного богословия см., например, в: *Gabus J.-P. Critique du discours théologique. Neuchâtel, 1977; Molari C. Linguaggio // NDT. P. 778–814; Ebeling G. Introduzione allo studio del linguaggio teologico. Brescia, 1981, Bof G., Stasi A. La teologia come scienza. Saggio sullo statuto epistemologico della teologia. Bologna, 1982.*

1.2. «ОСОБЫЙ ЯЗЫК» ХРИСТИАН

Однако мы не можем остаться на почве одной только теологии: необходимо идти дальше и, в том числе, выйти за пределы чисто лингвистических наблюдений. Творческая мощь христианства проявилась не только в том, что оно установило тесную связь между воплощением Бога и словом человека на уровне идей, но также и в том, что оно дало жизнь новым «изобретениям» на уровне самого языка, в чем вновь проявилась характерная для него «сосредоточенность на языке».

Когда проблемами христианского языка занимались преимущественно, если не исключительно, богословы и историки, то проблемы эти трактовались исключительно в догматической перспективе: христиане, как считалось, нуждались в том, чтобы выразить опыт новой веры, и адаптировали к этой цели тот язык, которым они располагали. При этом отмечалось, что специфический язык христиан представляет собой не только выразительное средство: он существует также и как особый лингвистический феномен. С этой точки зрения он являет собой особое направление в процессе эволюции языка греко-римской античности. Исходя из этого принципа, Йозеф Схрейнен из Университета Неймегена в своих исследованиях, посвященных латинскому языку христианской культуры, показал, что влияние христианства не ограничилось введением новых терминов и трансформацией семантики уже существовавших: оно произвело самую настоящую лингвистическую революцию, которая стала следствием революции духовной¹. К этому же выводу пришла в своих блестящих исследованиях и Кристин Морманн². Было показано, как с возникновением христианства в античном мире не только складываются, как сказал бы Витгенштейн, особые «языковые игры», но и формируется настоящий групповой диалект в рамках общего языка.

¹ См. работы, собранные в: *Collectanea Schrijnen*. Nijmegen-Utrecht, 1939, а также того же автора: *Schrijnen J. Charakteristik des altchristlichen Latein*. Nijmegen, 1932.

² *Mohrmann Ch. Études sur le latin des chrétiens*. 4 voll. R., 1958–1977. Библиографию работ о проблеме языка в христианской античности см.: *Quasten J. Patrologia*. Vol. I. Torino, 1967. P. 26–28.

Групповой диалект представляет собой «специальный язык» в техническом смысле этого выражения, то есть язык, используемый группой индивидов, находящихся в особых обстоятельствах. «Специальный язык» отличается от общего языка тем, что он служит для коммуникации в узкой группе лиц, относящихся к определенному сообществу. Языковая дифференциация является следствием чувства групповой солидарности. Группа объединяется вокруг того, что является общим для всех ее членов: профессии, возраста, пола, религии и т.д. Всегда находится какой-нибудь различительный принцип, который сближает друг с другом определенное количество индивидов и объединяет их, в то же время обособляя от других членов общества. Партикуляризм, лежащий в основе этого явления, постепенно начинает отражаться на языке этой группы, и внутри общего языка рождается то, что называется «специальным языком». В большинстве случаев языковая дифференциация начинается с возникновения определенных технических терминов, но затем этот процесс интенсифицируется и охватывает почти все сферы языка. Масштаб и интенсивность языковой дифференциации зависят от множества факторов, важнейшими из которых являются, во-первых, действующая причина этого процесса и роль, которую она играет в жизни носителей языка, а во-вторых — интенсивность чувства групповой солидарности.

Для первых христиан движущей причиной дифференциации было само их христианство или, по крайней мере, то влияние, которое христианство оказывало на их жизнь, — иными словами, христианское учение как таковое, специфический менталитет членов христианских общин, их отношение к языческому миру, те представления о социальной жизни, которыми они вдохновлялись. То, что христиане очень рано начали обособляться как от иудейской среды, так и от языческой, образуя *trítov γένος*, *tertium genus* (третий род) — факт очевидный (Arist., *Apol.* 2: PG 96, 1108; Clem. Alex., *Strom.* 6, 5, 41: PG 9, 261; Tert., *Ad nat.* 1, 8: CCL 1, 21). Обособление христиан от других членов общества было лишь другой стороной того чувства групповой солидарности, которое связывало их с Церковью. Однако сама новизна веры в искупительное Воплощение Сына Божьего влекла за собой столь радикальное обновле-

ние и «обращение» человека, что оно отражалось даже в его языке. Μετάνοια, то есть превращение ума, которое принесло с собой христианство, имело следствием также революцию или, точнее, целую серию революций в различных языках, которые призваны были выразить содержание *керигмы*. По мере того, как христиане начинали составлять большинство населения, их «специальный» язык, бывший одним из изводов общего языка, получал все большее распространение и в конце концов совпал с границами языка всего сообщества, которое поэтому с полным правом может быть названо христианским.

Отправляясь от двух основных языков, на которых говорили в Палестине – арамейского и, в еще большей степени, греческого койне, – христиане затем вынуждены были осваивать и другие языки, прежде всего латынь. Когда на протяжении II в. в христианских общинах складывается особый вариант латинского языка, христиане уже хорошо знакомы с терминологией, сформировавшейся в греческом койне. Первый этап дифференциации, результатом которого стало образование особой христианской языковой идиомы на Латинском Западе, предстает именно как процесс латинизации, в изобилии порождающий лексические (абсолютно новые термины), семантические (старые термины с новыми значениями) и синтаксические (новые речевые конструкции) неологизмы.

Свобода, с которой латинское христианство вводит в язык новые элементы и изобретает неологизмы, тесно связана с демократическими тенденциями, характерными для нововозникших общин. Благодаря тем импульсам, которые из этих тенденций воспоследовали, древний диалект христиан превратился в живой и динамичный инструмент языкового выражения и коммуникации. Однако, если пытаться составить более точное представление о факторах дифференциации, то еще более важное значение, чем социальное положение большинства верующих, – а большинство из них относилось к городскому пролетариату, – имеет Библия, книга, совершенно не вписывающаяся в каноны античной литературы. Непривычный и грубый язык Библии скандализировал и отпугивал от новой веры многих интеллектуалов. Верность букве греческих переводчиков Ветхого и Нового Завета имела целью любой ценой

сохранить форму священного текста вплоть до последовательности слов в нем. Это приводило к появлению новых терминов, выражений, синтаксических конструкций, представлявших собой кальку с оригинала и потому непривычных как для образованных людей, так и для простецов. Впоследствии приверженцы новой религии создают собственные оригинальные труды, однако древнейшими памятниками латинского христианства являются именно переводы – переводы книг Ветхого и Нового Завета. Разумеется, как совершенно справедливо отмечает Даниелу¹, нельзя сбрасывать со счетов проблему латинского языка, которым пользовались иудеи и который предшествовал латыни христиан. Весьма вероятно, что для иудеев, говоривших на латыни, создавались и переводы Ветхого Завета на этот язык, хотя и не с греческого языка, а с иврита. В некоторых латинских фрагментах из Ветхого Завета, сохранившихся у христианских авторов, были обнаружены бесспорные следы влияния еврейского оригинала.

Греческая матрица, эклектическое койне библейского текста, сохраняет решающее значение для дальнейшего развития языка, на котором говорит западное христианство. Так как латынь никогда не была непроницаема для заимствований из других языков, то именно греческий навсегда останется для западного христианства поставщиком технических терминов, обозначающих конкретные реалии и институты. Достаточно вспомнить о лексических неологизмах, представляющих собой кальки с греческого языка, например *apostolus*, *baptisma*, *diaconus*, *ecclesia*, *episcopus*, *evangelium*, *martyr*, *propheta* и т. д. Однако для обозначения целого ряда абстрактных понятий, являющихся ключевыми для христианского учения, были созданы латинские неологизмы: слово *πνευματικός* превратилось в *spiritualis*, *σαρκικός* – в *carnalis*, *σωτήρ* – в *salvator*, *ἀγάπη* – в *dilectio*. Впрочем, для обозначения абстрактных идей с большей охотой использовались неологизмы семантические, то есть «смещение значения»: уже использовавшиеся в латинском языке слова наполнялись новым содержанием, зачастую под влиянием греческого языка, образовавшего фон для этих трансформаций. Так, семантика слова

¹ *Daniélou J.* Les origines du christianisme latin. P., 1978. P. 21–22.

fides (вера) сформировалась под определяющим влиянием греческого πίστις.

С этой точки зрения процесс христианизации греческого языка, в отличие от языка латинского, имел, без сомнения, характер менее революционный, ибо христианское учение нередко рядилось в тогу традиционной философской терминологии. Греческий язык с древнейших времен сложился в зрелую систему понятий, превратившись в эффективное орудие абстрактного мышления, прежде всего благодаря трудам выдающихся античных философов. Поэтому христианское учение, выражавшее себя на греческом языке, нашло уже в готовом виде терминологию, служащую для обозначения абстрактных понятий, так что более или менее существенного «смещения значения» было достаточно для выражения новых богословских идей: в качестве примера можно привести термины οὐσία и ὑπόστασις, которые станут предметом дальнейших наших исследований. Когда для обозначения определенных понятий христианского вероучения с самого начала используются совершенно новые термины, причину этого, как кажется, следует видеть в самом существе этих понятий. Высказывалось предположение, что обращение к собственному языку и эксплуатация «семантических смещений» имеет место тогда, когда на кону стоит доктринальное содержание христианства. «Заимствованный из чужого языка термин, — отмечала Кристин Морманн, — хорошо подходит для обозначения более или менее конкретных явлений, но когда речь идет о вере, о христианском учении, о предметах, оказывающих на человека сильное эмоциональное воздействие, чужой язык оказывается непригоден, и на сцену выходит родная речь»¹. Это утверждение имеет силу и для латинского языка христиан. Система понятий, служащих для обозначения искупления и, в меньшей мере, тринитарного и христологического учения Церкви в целом, состоит именно из латинских терминов: достаточно вспомнить термин *persona*, семантической эволюции которого посвящено настоящее исследование. Западные христиане были новаторами именно в области выражения абстрактных понятий. Несмотря на недюжинные усилия Цицерона и Сенеки,

¹ *Mohrmann Ch.* Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens // *Études sur le latin des chrétiens...* Vol. I. P. 23.

латынь оставалась языком конкретным, творением древнего народа земледельцев, за века построившего великую империю. Однако латынь продолжала хранить черты своего происхождения, оставаясь, впрочем, открытой для философской спекуляции, заимствовавшей большую часть из греческого мира. Многие латинские авторы сетовали на «скудость родной речи», *patrii sermonis egestas*. Несмотря ни на что, на заре христианской эры латынь оставалась языком, располагавшим весьма скудными возможностями для того, чтобы быть инструментом абстрактного мышления. Если в конце концов латинский язык и превратился в послушное орудие спекулятивной мысли, то только благодаря творческой работе поколений христианских авторов. Как точно подметил некогда один исследователь, «именно христианские писатели сделали возможным триумф абстрактного мышления»¹.

Когда некий термин, будь то лексический или семантический неологизм, становится составной частью христианского языка, он неизбежно начинает взаимодействовать с этим языком во всей его полноте: его значение эволюционирует вместе с эволюцией тех понятий, которые он обозначает. В первые века христианства его язык находился в постоянном движении, отражающем интенсивную жизнь религиозных общин. «Смещения значений» поначалу были скорее редкостью, но затем они становятся все более частыми – особую интенсивность этот процесс обретает в IV–V вв. в связи с чрезвычайно напряженной работой по созданию ортодоксального христианского вероучения. На протяжении этого периода не было, разумеется, недостатка в лексических неологизмах. Однако теперь речь шла о творческой работе совершенно иного характера, чем то было в предшествующие столетия, когда ведущая роль принадлежала простонародью, из которого рекрутировались первые христиане. Язык становится более рафинированным: возникают латинские технические термины, прежде всего теологические, к исследованию которых мы обратимся ниже, такие как *essentia*, *subsistentia*, *consubstantialis*. Их появление свидетельствует о том, что

¹ *Marouzeau J. Quelques aspects de la formation du latin littéraire. P., 1949. P. 123. Ср.: Mohrmann Ch. Le latin, langue de la Chrétienté occidentale // Études sur le latin des chrétiens... Vol. I. P. 60.*

«специальный язык» западных христиан обособляется и существует отныне за счет своих собственных ресурсов¹.

1.3. СИНТЕЗИРУЮЩАЯ СИЛА СЛОВА

Именно в этот период характерная для христианства «сосредоточенность на языке» привела к тому, что все внимание оказалось приковано к одному понятию, которое более или менее оправданно начинают считать «лакмусовой бумажкой» ортодоксальности.

Если мы сравним богословский язык первых веков христианства с языком теологии Средних веков и особенно Нового времени, то первый нам покажется, если можно так выразиться, «синтетическим», а второй – «аналитическим»². Это не означает, что Отцы Церкви были немногословны, а средневековые теологи многоречивы, хотя порой такое и случалось. Мы хотим лишь сказать, что в эпоху патристики базовым элементом, своего рода атомом теологического языка был единичный термин, в то время как богословская мысль Средневековья и Нового времени имеет дело с высказываниями и подвергает цензуре или осуждению именно высказывания. Если нам позволено будет воспользоваться музыкальной аналогией, то можно сказать, что, если средневековый и нововременной богословский язык устроен подобно мелодии, то язык святоотеческий составляется из терминологических аккордов, находящихся в гармонии друг с другом. Одну из основных причин этого феномена следует искать в процессе обесценивания, если не обесмыслива-

¹ *Mohrmann Ch.* Le latin, langue de la Chrétienté occidentale... P. 66.

² *Cantalamessa R.* La tematica di Dio nei Padri // Associazione Teologica Italiana, I teologi del Dio vivo. La trattazione teologica di Dio oggi (II Congresso Nazionale, Firenze, Gennaio 1968) / a cura di A. Marranzini. Milano, 1968. P. 132. Любопытные наблюдения о языке Отцов Церкви см. также в: *Chiocchetta P.* Il linguaggio della Patristica. Orientamenti di fondo e suggestioni // Associazione Teologica Italiana, Il linguaggio teologico oggi. (II Congresso Nazionale, Sestri Levante, 24 genn. 1969) / a cura di A. Marranzini. Milano, 1970. P. 119–169. Из полезных работ по этой тематике см. также: *Venanzi V.* Dogma e linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa. Un panorama bibliografico (1960–1972) // *Augustinianum*. Vol. XIII. 1973. P. 425–453.

ния, слова в современной культуре: на его место приходят другие явления, например изображение. Само понятие «слово» давно уже не обладает той плотностью значения, той почти магической силой, которая была свойственна как еврейскому דָּבָר (davar), так и греческому λόγος (а равно и латинскому verbum), – не случайно именно этот термин используется в Новом Завете для обозначения и сущностной, и ипостасной реальности Сына Божия (1Ин. 1, 1)¹. Из современной работы по богословию можно исключить любой термин без того, чтобы ортодоксия ее автора была подвергнута сомнению. С автором первых веков такого бы случиться не могло. Различные фракции богословов и течения внутри теологии, например во время арианского кризиса, даже получали наименование от того термина, в защиту которого они выступали: были омоусиане, омеусиане и т. д.

Свойственная христианству «сосредоточенность на языке» выдвинула на первый план обобщающую, оплотняющую функцию человеческой речи: коротко говоря, она продемонстрировала «синтезирующую силу слова». В этом – объяснение той ожесточенности и страстности, с которой Отцы Церкви вели спор относительно, например, вопроса о том, каким термином следует обозначить Бога Отца, Бога Сына и Бога Духа Святого, чтобы выразить их различие, пусть и в неразрывном единстве, термином, который бы подходил для каждого из Них и только для Них, а к людям не мог бы быть отнесен. Ответом богословия, а впоследствии и церковной догматики, стало «изобретение» термина и понятия *persona*. Однако для того, чтобы понять эту историю во всех ее деталях, следует с достаточным вниманием отнестись как к доктринальному, так и к чисто лингвистическому аспекту истории богословия первых веков, и для этой цели необходимо будет также реконструировать происхождение той констелляции терминов и понятий, которые приуготовили, а затем поспособствовали кристаллизации формул тринитарного и христологического догмата в культурном контексте античного мира.

¹ К проблеме кризиса живого слова в нашем обществе – кризиса, в котором во многом повинны литература и так называемые средства массовой информации – обращался, следуя по стопам МакЛюэна и Рикера, Фариас: *Farias D. Idealità e indeterminatezza dei principi costituzionali*. Milano, 1981. P. 272–280.



2. МОНОТЕИЗМ И ТРИНИТАРНЫЙ ДОГМАТ. ХРИСТИАНСТВО В ПОИСКАХ СОБСТВЕННЫХ ВЕРОУЧИТЕЛЬНЫХ ОСНОВАНИЙ

2.1. ИСТИННАЯ ВЕРА И ПАРАДОКС

Исповедание веры, засвидетельствованное, к примеру, в чине крещения (Мф. 28, 18; ср. 2 Кор. 13, 13; Гал. 4, 6; Рим. 15, 16 и далее), с самого начала подразумевало для христиан признание божественности Иисуса из Назарета, Христа, Господа, Сына Божьего, а равно и божественность Духа Святого, вещавшего через пророков и в день Пятидесятницы сошедшего на только что возникшую общину верующих¹. Ключевая проблема, с которой приходилось иметь дело Отцам Церкви начиная со II в. и позже, заключалась в том, чтобы понять, как согласуется эта новая вера с единством Бога, возведенным библейской религией (Втор. 6, 4), а также и с тем *praeparatio evangelii*, приуготовлением Евангелия, которым была философия язычников. Как возможно сделать, так сказать, частями одной и той же области божественного и Иису-

¹ О древних исповеданиях веры см.: *Turner H. E. W.* The Pattern of Christian Truth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church. L., 1954; *Daniélou J.* Les symboles chrétiens primitifs. P., 1961; *Cullmann O.* Le prime confessioni di fede cristiana // La fede e il culto della chiesa primitiva. R., 1974. P. 63–122; *Kelly J. N. D.* Early Christian Creeds. L., 1972³; *Hanson R. P. C.* Confessioni e simboli di fede // DPAC. Vol. I. Coll. 757–765. Введением в проблематику тринитарной теологии могут послужить наши словарные статьи: *Milano A.* Padre, Spirito Santo, Trinità // NDT. P. 1067–1096, 1533–1558, 1782–1808; *Id.* Trinità // DTI. Vol. III. Torino, 1977. P. 472–498; *Id.* La pneumatologia del N.T. Considerazioni metodologiche // Augustinianum. Vol. XX. 1980. P. 429–469.

са из Назарета, и даже Святого Духа, если пытаться сохранить в неприкосновенности бескомпромиссный монотеизм, воспринятый из Ветхого Завета (Рим. 3, 29 и далее; 16, 27; Гал. 3, 20; Еф. 4, 6; 1 Тим. 2, 5; Ин. 17, 3; Иуд. 25), с которым, как кажется, была согласна и *sapientia gentium*, языческая мудрость¹, в высших ее проявлениях? «Все люди соглашались в этом, — писал Ириней, — именно древние, главным образом по преданию от первоначального человека, хранили это верование и прославляли Единого Бога, Творца неба и земли; прочие после них получали от пророков Божьих напоминание об этом, а язычники научались от самого творения. Ибо самое творение указывает на Сотворившего его, самое дело объявляет о Том, Кто его произвел, и мир проповедует Устроившего его. Вся же Церковь по всему миру получила это предание от апостолов» (*Adv. haer.* 2, 9, 1: PG 7, 734). Однако такой убежденный язычник, как Цельс, усмотрел здесь противоречие: с одной стороны, христиане исповедовали единобожие, с другой — почитали Христа (*Orig. Contra Cels.* 8, 12: PG 11, 1533). Как «естественный разум» мог смириться с этим «безумием» (1 Кор. 1, 23)? Главный вызов для молодого христианского богословия состоял в том, чтобы согласовать содержание новой керигмы, средоточием которой был Иисус Христос, с учением о едином Боге, Отце и Создателе так, чтобы добиться непротиворечивого синтеза, который помог бы, с одной стороны, достичь *consensus ecclesiae*, согласия всей Церкви, а с другой — противостоять критике как иудеев, так и язычников. Для того, чтобы достичь этой цели, будут создаваться все новые и новые теоретические модели, то в большей, то в меньшей степени согласующиеся с новозаветным исповеданием веры. Они будут возникать до тех пор, пока христианское самосознание не достигнет в своем формировании кульминационного этапа, наступление которого ознаменуют собой великие Соборы IV–VI вв.

¹ О смысле и пределах встречного движения христианства и античной философии см.: *Cantalamesa R. Cristianesimo primitivo e filosofia greca // Il cristianesimo e le filosofie / a cura di R. Cantalamessa. Milano, 1971. P. 26–57; Pannenberg W. L'assunzione del concetto filosofico di Dio come problema dogmatico della teologia cristiana delle origini // Questioni fondamentali di teologia sistematica. Raccolta di scritti. Brescia, 1975. P. 331–385; De Simone R. J. Filosofia e i Padri // DPAC. Vol. I. Coll. 1371–1372.*

Отныне для христиан Бог есть Отец, Сын и Святой Дух. Однако, когда Бог таким образом «поименован», Он оказывается также и «исчислен». Иными словами, если спрашивается, как от «Единого Бога» осуществляется переход к Богу «исчисленному», то есть когда возникает вопрос о том, как «Единый Бог» может быть обозначен тремя «именами», начинает постепенно вырисовываться парадокс, который в терминах интересующей нас эпохи можно определить следующим образом: как Божественная «монархия» может быть вместе с тем «триадой»? Размышления христиан о бытии Божьем необходимым образом выражаются в форме антитезы единственности и троичности Бога. Однако для «православных», то есть тех, кто, по Иустину, борется за истинное понимание веры, «следуя Богу и учению, Им заповеданному» (Dial. 80, 3: PG 6, 665), бесспорная трудность этого вопроса – вовсе не повод для отказа от попыток его решить. И напротив, сторонники одной из крайних позиций, то есть те, кто признает только единство или только троичность, как раз и являются «еретиками»: они разделяют или смешивают те учения, которые Откровение и *regula fidei* (κανὼν τῆς πίστεως – правило веры) с равной ревностью о благочестии стремятся исповедовать одновременно, но без смешения¹. В основе всех когда-либо существовавших в истории ересей, как кажется, лежат всего лишь два принципа: «смешение» (σύγχυσις) или «разделение» (διάλυσις). Смешивать между собой или разделять единство и троичность Бога, смешивать или разделять божественность и человечность во Христе: таковы основные формы покушений на ту веру, которую *правосла-*

¹ О проблеме православия и ереси см.: Turner H. E. W. The Pattern of Christian Truth...; Saumagne C. Du mot *Airesis* dans l'édit licinien de l'année 313 // Theologische Zeitschrift. Vol. X. 1954. P. 376–378; Riggi C. Il termine *Airesis* nell'accezione di Epifanio di Salamina // Salesianum. Vol. XXIX. 1967. P. 3–27; Sesan M. «Orthodoxie». Histoire d'un mot et de sa signification // Istina. Vol. XV. 1970. P. 425–434; Schism, Heresy and Religions Protest / ed. D. Baker. Cambridge, 1972; Simon M. From Greek Hairesis to Christian Heresy. Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. P., 1979; Grossi V. La ricerca cristiana della verità nel sec. III: Problemi di metodo // Parola e spirito. Studi in onore di S. Cipriani / a cura di C. Casale Marcheselli. Vol. I. Brescia, 1982. P. 832–846; Id. Eresia-Eretico // DPAC. Vol. I. Coll. 1187–1191. Дополнительную исследовательскую литературу по вопросу см. также в: Quasten J. Patrologia... Vol. I. Torino, 1967. P. 25; Sieben H. J. Voces. Eine Bibliographie zu Worten und Begriffen aus der Patristik (1918–1978) (Bibl. Patristica, Suppl. 1). B., 1980. P. 23–24.

вие, напротив, всегда стремилось соединить в различии и различить в единстве. Савеллианство, не признающее реального различия Лиц Троицы и считающее их простыми модусами, в которых являет Себя Единый Бог; арианство во всех своих изводах, исключаящее из Божественного Единства Иисуса Христа, а впоследствии и Святого Духа и подчиняющее Их Отцу; наконец, троебожники, заявлявшие, что Троица – это просто «три неких бога»: таков был разброс мнений в границах одного только тринитарного учения. В области же христологии мы можем вспомнить Евтихия и Нестория, пришедших, хотя и разными путями, к одному и тому же заключению: к отказу от парадокса веры в пользу «слияния» или «разделения».

2.2. СОТЕРИОЛОГИЧЕСКИЙ ПРИНЦИП

Чтобы понять смысл и величие борьбы за «ортодоксию» в тринитарном богословии, следует ясно отдать себе отчет в том, сколь велики были в этой борьбе ставки: ведь речь шла не об абстрактной «арифметической» идее божества, а об истине и действительности самого искупления, совершенного Христом во спасение людей. Подвизаться ради этой «благой вести» и ради «канона предания» (τῆς παραδόσεως ἡμῶν κανόνα: I Clem. 7, 2: PG 1, 224; ed. Funk, 1,17) означает подвизаться не только о Боге, но также и о человеке. Отцы Церкви прекрасно понимали, что проблемы тринитарного богословия имеют прямое отношение к вопросу о спасении человека: *res nostra est* – «это наше дело». Человеческий род не может быть на самом деле спасен, «обожен», как они говорили, если Христос, родившийся, умерший и воскресший *propter nos homines et propter nostram salutem* – «ради нас, людей, и ради нашего спасения», – а равно и Дух, наполнивший людские сердца, чтобы обновить лицо Земли, не суть Бог, как и Отец и вместе с Отцом. По Тертуллиану, христиане – «debitores trium: Patris, Filii et Spiritus Sancti» – «должники Троицы: Отца, Сына и Святого Духа» (De or. 25: CCL 1, 272), и эти Трое суть «sponsores salutis» – «поручители спасения» (De bapt. 6: CCL 1, 282). Ориген заявлял: «...Возрождающийся чрез Бога ко спасению

нуждается и в Отце, и в Сыне, и в Святом Духе и <...> может получить спасение только чрез целую Троицу» (Princ. 1, 3, 5: PG 11, 150 A). «Соделался Он человеком, – скажет позже Афанасий, – чтобы в Себе нас обожить» (ἵν' ἡμᾶς ἐν ἑαυτῷ θεοποιήσῃ) (Ep. ad Adelph. 4: PG 26, 1077 A). В своей борьбе с арианством Афанасий будет постоянно возвращаться к тому аргументу, что, если бы Христос не был Богом, мы не могли бы быть обожены: наша сопричастность Христу есть сопричастность Богу (Contra Ar. 1, 16: PG 26, 45 A; De inc. Verb. 54: PG 25, 192 B)¹. Афанасий также отмечает: «А если бы Дух Святый был тварь, то нам невозможно было бы приобщиться Бога; но сочетавались бы мы с тварию и соделывались бы чуждыми Божественного естества, как нимало его не причастные. <...> А если Дух творит богами, то нет сомнения, что естество Его есть естество Божие» (Ad Serap. 1, 24: PG 26, 585). Наконец, в «Томосе» папы Дамаса от 382 г. мы находим следующую формулу: «Haec ergo est salus christianorum, ut credentes Trinitati, id est Patri et Filio et Spiritui Sancto, [et] baptisati in ea, veram solam unam divinitatem et potentiam, maiestatem et substantiam eiusdem esse sine dubio credamus» – «Спасение христианское в том, чтобы, веруя в Троицу, – Отца, Сына и Святого Духа – и в Троицу крестившись, не зная сомнений, веровать также и в то, что воистину божественность и всемогущество, величие и субстанция у Отца, Сына и Святого Духа едины» (DS 177).

¹ О теме обожения у Отцов см.: *Dalmais I.-H., Bardy G. Divinisation* // DSp. Vol. 3. 1967. Coll. 1376–1398 (полный текст статьи, приведенный в DSp. Coll. 1370–1479, в создании которого приняли участие и другие авторы, охватывает также историю греческого богословия Нового времени); *Studer B. Soteriologie der Kirchenväter* (HDG III/2 a). Freiburg i.Br., 1978; *Id. Divinizzazione* // DPAC. Vol. I. Coll. 995–999. М. Симонетти в своей работе «La crisi ariana nel IV secolo» (R., 1975. P. 566) справедливо отметил, что интерес к сотериологии не был чужд и арианам. Остается, однако, вопрос, как именно ариане и другие еретики понимали сотериологию. Конечно, не как обожение, о котором говорили приверженцы православного учения. В любом случае, мы не можем противопоставлять друг другу Православие и ересь на основании наличия или отсутствия сотериологии. Следует, скорее, обратить внимание на то, какой образ Бога и какое представление о спасении мы обнаруживаем в той или иной доктрине и какая сотериология из этого вытекает.

Можно было бы привести и множество других цитат. Далее мы то более, то менее отчетливо будем видеть, как этот *сотериологический принцип* функционировал в тринитарных, но также и христологических полемиках (см. гл. 8.1). У этих полемик был и антропологический разворот: способ «мыслить» Бога и спасение тесно связан со способом «мыслить» человека и его историческую судьбу. Разумеется, полное осознание этой связи наступит только в Новое время, когда будут предприниматься попытки выявить и тематизировать антропологическое измерение теологии¹. Этот процесс будет сопровождаться преобразованием герменевтического горизонта из «сакрально-космоцентрического» в «секулярно-антропоцентрический», в которое та же теология, пусть и не отдавая себе в том отчета, внесла значительный вклад (см. «Введение»). Следует, однако, добавить к этому еще одно соображение: когда христианская ортодоксия теряет из виду то обстоятельство, что она есть служение Богу и вместе с тем – человеку и что она призвана радеть о нашем спасении, она рискует превратиться в памятник самой себе и дойти даже до того, чтобы начать оправдывать разного рода бредовые фантазии и насилие, превращая исповедников в преследователей; увлечение же бессодержательными абстракциями превращает постижение веры разумом в пустую и бесполезную игру сухого и бесплодного рассудка.

¹ Вопрос об отношении между богословием и антропологией начиная с Фейербаха и до «революции», связанной с именем Карла Барта, ставит перед собой либеральная теология. Из трудов этого богослова особого внимания заслуживают: *Geist in Welt*, München, 1957; *Hörer des Wortes*. München, 1963 (ит. пер. *Uditori della parola*. Torino, 1967); *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*. Freiburg i.Br., 1976 (ит. пер. *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*. Alba, 1977). О связи между богословием и антропологией см.: *Dimensione antropologica della teologia* (IV Congresso nazionale A.T.I.). Milano, 1971; *Molari C.* La fede e il suo linguaggio. Assisi, 1972; *Angelini G.* Quale «svolta antropologica» e perché? // *Teologia del presente*. Vol. 1. 1973. P. 4–20; *Id.* La «svolta antropologica»: orientamenti bibliografici // *Ibid.* P. 221–239; *Flick M., Alszeghy Z.* Antropologia // *NDT*. P. 12–29; *Margaritti E. A.* Per una ricerca sulla svolta antropologica in teologia // *La teologia italiana oggi. Ricerca dedicata a C. Colombo a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale*. Brescia, 1979. P. 245–267.

2.3. МОНАРХИЯ И ИКОНОМИЯ

В строгом смысле под термином «тринитарный» следует разуметь более или менее общее понятие, по крайней мере, вплоть до 360-х гг. – то есть до того времени, когда из дискуссии об отношении между Отцом и Сыном вырастает в качестве особой темы вопрос о Святом Духе: только с этого момента можно говорить о тринитарной теологии в полном смысле этого понятия. Без всякого сомнения, само латинское слово *trinitas* было изобретением только и именно христианским¹. Соответствующий этому слову греческий термин *τριάς* в христианском его понимании появляется около 180 г. у Феофила Антиохийского (Autol. 2, 15: PG 6, 1077; ed. J. C. Th. Otto, 8, 102); начиная с Климента Александрийского (Strom. 5, 14, 103: PG 9, 196) и Ипполита (Contra Noet. 14: PG 10, 824) он становится частью постепенно складывающейся системы теологических категорий. Первым латинским автором, который использовал термин *trinitas*, был Тертуллиан (см. гл. 4), который, как предполагают, опирался на словоупотребление, принятое в карфагенской общине. Так устами Тертуллиана западное христианство провозгласило, что Единый Бог являет в себе Троицу: «Unicum quidem deum credimus, sub hac tamen dispensatione quam oikonomiam dicimus <...>, quae unitatem in trinitatem disponit» – «верим в Единого Бога при сохранении того распределения [Лиц в Боге], которое мы называем икономией <...> [тайнством домостроительства], которое располагает Единицу в Троицу» (Adv. Prax. 2, 1–4: CCL 2, 1160–1161)².

Христиане с самого начала прилагали усилия к тому, чтобы заключить веру Церкви в триадическую формулу³. Однако во II в.

¹ Braun R. Deus christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. P., 1977². P. 151.

² См.: Prestige G.L. Dio nel pensiero dei Padri. Bologna, 1969. P. 110, 112–114. Подробнее о Тертуллиане см. гл. 4.

³ О христианском учении о Боге и Троице в первые века н.э. см., прежде всего, «классические» труды: De Régnon Th. Études de théologie positive sur la S. Trinité. 5 voll. P., 1892–1900; Harnack A. von. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Darmstadt, 1909–1964 (репринт); Tixeront J. Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne. 3 voll. P., 1930¹¹; Lebreton J. Histoire du dogme de la Trinité dès origines au Concile de Nicée. 2 voll. P., 1927–1928⁵. К этим работам следует также добавить: Grant R. M.

у апологетов выражение «Бог Отец» начинает обозначать (в отличие от того, что оно обозначает в Новом Завете) не первое Лицо Троицы, а единую Божественность, зиждительницу всего сущего. Вместе с тем, Сын, определяемый как Логос, по их мнению, рождается из эманации или исхождения от Отца ради творения, откровения и искупления. В этих богословских рассуждениях о Святом Духе говорится мало и недостаточно определенно. Пока еще недостает технических понятий, которые были бы пригодны для того, чтобы описать эти предвечные различия, имманентно присущие Божеству, однако о существовании таковых различий говорится постоянно. Несмотря на всю свою приблизительность и непоследовательность, богословие апологетов свидетельствует о безусловной приверженности их тринитарному учению: «...Кто <...> не удивится, — задается вопросом, к примеру, Афинагор, — услышав, что называют безбожниками тех, которые исповедуют Бога Отца и Бога Сына и Духа Святого и признают Их силу в единстве (ἐν τῇ ἐνώσει δύναμιν) и различие в порядке (ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν)?» (Leg. 10, 3: PG 6, 908). Однако богословие II в. представляло себе божественную Троицу не как три индивидуальности, различные между собой и равные друг другу, — как мыслили впоследствии Отцы Церкви, писавшие после Никейского собора, — а как образ одного действующего лица, Отца, Который и есть Сам Бог, с Его умом (или рациональной составляющей) и Его Премудростью. Этот подход объясняется несокрушимостью их монотеистических убеждений: если Бог — поистине Бог, он может быть только Единым! Из этого вытекает как неизбежное следствие некоторая неясность в понимании статуса Сына и еще большая — в отношении Святого Духа «прежде» Их, соответственно, рождения и исхождения. Богословы

The Early Christian Doctrine of God. Charlottesville, 1966; *Cantalamessa R.* Il Cristo «Padre» negli scritti del II–III secolo // RSLR. Vol. 3. 1967. P. 1–27; *Id.* La tematica di Dio nei Padri // Associazione Teologica Italiana, I teologi del Dio vivo... P. 127–148; *Leone L.* Il concetto di Dio nei Padri Apostolici // RAAN. Vol. 43. 1968. P. 60–102; *Prestige G. L.* Dio nel pensiero dei Padri... P. 97–116; *Kelly J. N. D.* Il pensiero cristiano delle origini. Bologna, 1972. P. 103–136; *Daniélou J.* La teologia del giudeo-cristianesimo. Bologna, 1974; *De Lubac H.* La fede nel Padre, in Cristo, nello Spirito. Saggio sulla struttura del simbolo apostolico. Torino, 1970; *Wolfson H. A.* La filosofia dei Padri della Chiesa. Vol. I: Spirito, Trinità, Incarnazione. Brescia, 1978. P. 133–322.

II в. не пытались исследовать отношения, существовавшие внутри Троицы от века, и тем более – разрабатывать языковой аппарат, способный эти отношения выразить. Их усилия были направлены, прежде всего, на то, чтобы изучить манифестации божественной Троицы в истории – в ходе творения и в искуплении. Они видели свою цель, скорее, в том, чтобы показать, что Сын и Дух Святой, по «домостроительству» являвшие себя как отличные от Отца, в то же время составляют с Ним одно нераздельное целое в Его сотериологическом делании. Из-за этого акцента на «икономии» такой способ мышления получил название «икономического тринитаризма». Это выражение представляется нам приемлемым, но только если не забывать о том, что принадлежавшие к этому направлению авторы – например Ириней – неизменно признавали таинственное триединство внутренней жизни Божества.

Однако успех «икономического тринитаризма» вызвал сильное сопротивление со стороны богословов, обеспокоенных тем, что чрезмерный акцент на троичности, возведенной в Откровении, может поставить под угрозу сознание единства божественной природы. Богословское движение, видевшее своей задачей недопущение этого, началось в Малой Азии, но сильнее всего заявило о себе на Западе. Оно получило название «монархизма» – именно потому, что его сторонники, по словам Тертуллиана, опасались принципа «икономии», ища прибежища в «монархии», то есть свидетельстве о единстве Божества как истока и начала всех вещей (Adv. Prax. 3: CCL 2, 1161).

Следует, однако, с вниманием подходить к различению богословской позиции, определяемой как «монархизм», и ее радикальной формы, которая представляет собой прямую ересь. Монархизм в смысле признания абсолютного единства божества получил распространение в христианской среде к концу II в. усилиями Нозта Смирнского. В Рим это учение принес некий Эпигон, которому покровительствовали Клеомен и Праксей – именно с ними будет полемизировать Тертуллиан (см. гл. 4.6). Его основной аргумент сводится к следующему: «Si unus esse deus promitur, Christus autem deus, ergo [...] si pater et Christus unus deus, Christus pater dicetur» – «Если о Боге утверждается, что Он един, а Христос – Бог, следова-

тельно [...] если Отец и Христос – Единый Бог, то о Христе можно сказать, что Он – Отец» (Novazian., De Trin. 26, 145: ed. Loi, 158). Из этого делался вывод, что именно Отец воплотился во чреве Девы Марии и пострадал на кресте. Поэтому последователи Ноэ-та назывались также «патрипассианами», «отцестрастниками». Такое убеждение, в свою очередь, позволяло прийти к выводу, что в Иисусе Христе «Сыном» может быть названо только человеческое порождение, произведенное на свет Марией, а собственно божественный элемент в нем есть Сам Отец. Термин «Λόγος» (Verbum) есть лишь «vox et sonus aeris» – «звук и сотрясение воздуха», не обладающие никакой собственной сущностью (Tert. Adv. Prax. 7, 6: CCL 2, 1166). Более строгую и изощренную формулировку монархизма мы можем найти у Савеллия, объявившегося в Риме под конец понтификата Зефирина (198–217) и завоевавшего поначалу доверие папы Каллиста (217–222). Впрочем, впоследствии папа отлучил его от Церкви как еретика. По мнению Савеллия, существует единая божественная монада, являющая себя в икономии спасения в трех способах действия или просто *модусах* (откуда и происходит термин «модализм»): Один и Тот же Бог предстает как Отец в *модусе* творца и законодателя, как Сын – в *модусе* Икупителя, как Дух Святой – в *модусе* вдохновляющего и дарующего освящение. Завершая эту тему, мы хотели бы присоединиться к мнению Муана (Moingt): монархизм как таковой не тождествен модализму. Ноэт, Праксей, Савеллий, а впоследствии и савеллиане представляют собой последовательные и все более радикальные этапы на пути к строгому монотеизму: отправляясь от вопросов вероучения, вполне имеющих право на существование, они в конце концов пришли к более последовательному модализму, логика которого привела их к сомнению в основательности и состоятельности *regula fidei* – правила веры – и в итоге к отрицанию объективной реальности божественных Лиц, о Которых свидетельствует Откровение¹.

В этот же период времени, главным образом на Востоке, зарождалось диаметрально противоположное по своей направленности движение, исповедовавшее отчетливо плюралистическую концеп-

¹ Moingt J. Théologie trinitaire de Tertullien. Vol. I: Histoire, Doctrine, Méthodes. P., 1966. P. 194.

цию Божества, не жертвуя при этом, однако, тем, что можно было бы определить как богословское априори монотеизма, но стремясь точнее выразить бытие-в-различии Отца, Сына и Святого Духа в сущности божественной природы. Поначалу эта точка зрения ассоциировалась с Александрией Египетской и тем самым, как мы увидим далее, с Оригеном (гл. 5.3), однако впоследствии неистребимые следы ее влияния будут заметны во всем греческом богословии.

Но независимо от этого коренного расхождения, которое с течением веков становилось все явственнее и в конце концов сделалось определяющим различием западной и восточной богословских традиций, важно проследить, как центр внимания для верующего разума, воплощенного в богословии, смещается от разворачивающейся во времени истории Бога-для-нас к вечному бытию Бога-в-себе — следовательно, от икономии к онтологии. Именно в контексте этой эволюции на первый план выдвинется понятие *лица*, а вместе с ним и соответствующий термин (*persona*). Термин этот станет применяться к Отцу, Сыну и Святому Духу, о Которых говорит Откровение, и позволит наилучшим образом воплотить тот «парадокс», о котором Откровение свидетельствует: признание реального различия Лиц соединяется здесь с учением о совпадении их в едином «имени» Божьем.



3. СЛУЧАЙ «πρόσωπον»

3.1. СФЕРЫ УПОТРЕБЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ

Пρόσωπον – термин, установление этимологии которого не представляет труда: он образован из πρό и ὤψ. Однако под влиянием столь же стойкого, сколь и ошибочного заблуждения ему продолжает вменяться обедняющее его смысл значение «маски», обнажая его неистребимую связь с савеллианским контекстом. На самом деле в обыденном древнегреческом языке слово πρόσωπον означало «то, что предстает перед глазами», «то, что можно видеть» – то есть лицо, вид, внешний облик¹. Аристотель говорит, что πρόσωπον – это «часть, находящаяся под сводом черепа» (Hist. an. I, 8: 491 b9). Чтобы определить другие случаи употребления этого термина, следует отправляться именно от этого основного его значения. Итак, термин πρόσωπον, впервые обнаруживаемый у Гомера, обозначал лицо, лик, внешний вид, облик человека, а

¹ Реконструкцию истории понятия πρόσωπον см. в: *Rheinfelder H.* Das Wort «Persona». Geschichte seiner Bedeutung mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters (Beiheft zur Zeitschrift für romanische Philologie, 77). Halle, 1928; *Nédoncelle M.* Prósopon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique // RSR. T. 22. 1948. P. 277–299; *Malten L.* Die Sprache des menschlichen Antlitzes in der Antike // FF. Bd. XXI. 1953. P. 24–28; *Studer B.* Spätantike lateinische Übertragungen griechischer christlicher Texte und Themen (Salz. Stud. zur Phil.). Salzburg, 1971. P. 179–180; *Lohse E.* Prósopon // ThWNT. Vol. VI. 1964. Coll. 769–781 [= GLNT. Vol. XI. 1977. Coll. 405–438]; *Tiedtke E.* Volto // DCBNT. 1976. P. 2027–2029. См. также: *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 1186–1189. Дополнительную библиографию см. в: *Sieben H. J.* Voces... P. 178.

также лицо мертвеца и, тем самым, в переносном смысле маску, а следовательно, и роль, которую играет актер, персонажа, под чьей личиной он выступает. Однако откуда возникли два последних значения? Мы, разумеется, не можем во всех подробностях проследить историю значения понятия *πρόσωπον*. Как бы то ни было, в эллинистический период оно функционировало как *pars pro toto* – часть вместо целого, обозначая индивида, человека в соответствии с той позицией, которую он занимает в обществе¹.

Однако для термина *πρόσωπον*, как и для других терминов, находившихся в употреблении в христианском богословии первых веков, существует и иная область, из которой их значения можно было почерпнуть. Эту область необходимо принимать в расчет, так как к ней охотно обращались Отцы Церкви. Мы имеем в виду грекоязычную версию Ветхого Завета – так называемый перевод Семидесяти Толковников. Не следует забывать о том, что первым фактором, отделившим «специальный язык» христиан от общего языка, была именно Библия (см. гл. 1.2). Так вот, в тексте Семидесяти слово *πρόσωπον* встречается более 850 раз, чаще всего – как эквивалент еврейского *פָּנִים* (*panim*), обозначающего ту сторону тела, которой человек обращается к смотрящему на него, а значит, прежде всего, черты внешности, лицо, лик, но вместе с тем – и переднюю часть неодушевленного предмета. У Семидесяти Толковников и у следовавших по их стопам Филона и Иосифа Флавия слово *πρόσωπον* вбирает в себя все богатство смыслов переводимого ими еврейского слова. И все же, хотя оно может обозначать и человека в целом, особенно важным компонентом его семантики является способность обозначать «лице Божье» – то, как Бог являет себя человеку². Именно поэтому в своей молитве израильтянин просит Бога, чтобы Он «призрел» на него «лицем (*πρόσωπον*) Своим» (Числ. 6, 25), «не отвращал лица» от него (Пс. 12, 2), и благодарит Господа за исполнение этих молитв. В отличие от греческой религии, с точки зрения которой, боги могут являться и человеческому взору, Ветхий Завет

¹ *Nédoncelle M.* *Prósopon et persona...* p. 277-284.

² См: *Lohse E.* *Prósopon* // *ThWNT*. Vol. VI. Coll. 773–774 [= *GLNT* 11. Coll. 417–421]; *Tiedtke E.* *Volto* // *DCBNT*. P. 2027–2029; *Jacob E.* *Théologie de l'Ancien Testament*. Neuchâtel, 1968². P. 62–63.

на определенном этапе своей эволюции провозгласит, что человеку совершенно невозможно видеть Бога. Он являет Себя нам лишь через посредство Своего Слова.

Это убеждение остается в силе и в Новом Завете (Ин. 1, 18; 6, 46; 1 Ин. 4, 12). Здесь πρόσωπον никогда не употребляется в значении маски, а только в смысле обращенности к зрителю, чьего-то присутствия, даже индивида, «личности» (persona) (2 Кор. 1, 11); это слово служит для обозначения «Божьего лика», прежде всего в цитатах из Ветхого Завета (1 Петр. 3, 12; ср. Пс. 33, 17). Однако отныне слава невидимого Бога просияла «в лице Иисуса Христа» (2 Кор. 4, 6). Христос – «образ Бога» (Кол. 1, 15). «Бога не видел никто никогда; Единородный Сын, сущий в недре Отчем, Он явил» (Ин. 1, 18: Θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκεῖνος ἐξηγήσατο). В то же время ни в Ветхом Завете, ни в Новом, а равно и в повседневном греческом языке первых веков христианской эры термин πρόσωπον никогда не обретает значения «лица» в юридическом смысле этого слова. Лишь позже – вероятно, под влиянием его латинского аналога persona – πρόσωπον приобретет и этот технический смысл и начнет употребляться в юридических документах¹.

Если дело обстоит таким образом, то с чего же следует начинать, чтобы оценить то значение, которое обретает πρόσωπον у Отцов Церкви? Ответ очевиден: только с тринитарных споров. Отцы Церкви чувствовали себя совершенно свободно в языке языческой философии, но наполняли его новыми, непривычными содержаниями, перелагая на него со всем благоговением свидетельство Ветхого и, в особенности, Нового Завета и проявляя неустанную заботу о том, чтобы не подменить Бога идолами человеческого разума: вера остается для них превыше ее словесного выражения. Отцы Церкви хорошо знали, что никакое слово человеческого языка не способно в полной мере и соответствии своему предмету выразить таинство Бога Отца, Сына и Святого Духа, Их неизъяснимое различие и Их единство. Это, однако, не помешало им включить в свой богословский язык термин πρόσωπον, а равно и ὑπόστασις, οὐσία, φύσις в смысле persona, substantia, essentia и natura, постепенно наделяя эти слова несвойственными им прежде значениями, с тем, чтобы,

¹ Nédoncelle M. Prósopon et persona... P. 284.

пусть даже созерцая *per speculum et in aenigmate* («сквозь тусклое стекло, гадательно» – 1 Кор. 13, 12), все-таки найти верное слово для того, чтобы обозначить бездонную глубину реальности божественного бытия. И не столько ради того, чтобы нечто высказать, сколько ради того, чтобы не молчать, как заметил однажды Августин именно в связи с понятием Лица (*persona*) в Боге: «*Dictum est “tres personae”, non ut illud diceretur, sed ne taceretur*» – «О трех же Лицах говорится не затем, чтобы сказать что-нибудь вообще, но затем, чтобы не молчать вообще» (*De Trin.* V, 9, 10). Богословие Отцов было одновременно отрицательным и положительным, «апофатическим» и «катафатическим»: благодаря диалектике молчания и слова им удалось «удержать» парадокс веры и в той перспективе, которую он для них открывал, дать логически последовательную разработку «семантики тайны».

3.2. БЛЕСТЯЩАЯ КАРЬЕРА

Возвращаясь к слову *πρόσωπον*, сразу же отметим, что иногда Отцы Церкви, опираясь на библейское словоупотребление, обозначали этим словом «лик Господень»¹. Однако нужно отдавать себе отчет в том, что ни для кого из них, вплоть до св. Василия, это понятие не означало театральной маски. Климент Александрийский, к примеру, недвусмысленно противопоставлял друг другу лицо и маску, обличая женщин, которые, украшая свое лицо при помощи косметики, превращают свои *πρόσωπα* в *πρόσωπεῖα* – лица в личины (*Paed.* 3, 2: PG 8, 572 B; GCS 1, 242). На исходе святоотеческой эпохи Иоанн Дамаскин укажет на то, что *πρόσωπον* обозначает всякую вещь, существование которой проявляется в ее деятельности или свойствах, и отметит, что Отцы прилагали *πρόσωπον*, понимаемое в значении индивида, и *ὁλόκληρον*, понимаемое в смысле объекта, к одной и той же вещи (*Dialectica* 43: PG 94, 613D). Следуя по этому пути, ведущему от Ипполита через каппадокийцев к Иоанну Дамаскину, все писатели святоотеческой

¹ См. тексты, на которые ссылается Лампе: *Lampe G. W. H. Op. cit.* P. 1186 (I/B).

эпохи соглашались друг с другом в том, что савеллиане сводят Божество к единственному прѳсѳлов. Евсевий Кесарийский был первым, кто указал на то, что для савеллиан существовала единственная «ὁλόστασις τρίςѳлов» – «трехликая ипостась» (Eccl. theol. 3, 6: PG 24, 1016 A; GCS 4, 164). Если Василий Великий в ряде писем обвиняет, в свою очередь, савеллиан в том, что они видели в трех прѳсѳла некие подобия театральных личин (Ер. 210, 5; 214, 3; 364: PG 32, 776 C; 788 C; 884 C), то следует понимать, что это обличение было частью *reductio ad absurdum* – обнажения тех логических несообразностей, которые, как стремился показать св. Василий, и образуют их еретическое учение. Так называемое «савеллианское присвоение» термина прѳсѳлов и последовавшая за ним дискредитация этого термина в богословии – события, споры о которых не смолкают до сих пор, – «как кажется, на самом деле являются лишь плодом вымысла»¹.

Применительно к Троице слово прѳсѳлов в каком бы то ни было из своих значений до середины III в. использовалось редко – вплоть до того момента, когда арианские споры выдвинули с неопоримой силой на первый план круг проблем, связанных с исповеданием веры в Единого Бога, Который есть вместе и Отец, и Сын, и Святой Дух. С тех пор многие богословы, жившие до так называемого «Каппадокийского согласия», – к примеру, Афанасий (гл. 5.5), – старались в принципе избегать использования слов прѳсѳлов и ὁλόστασις в контексте тринитарного богословия, в то время как позднейшие авторы использовали оба этих термина как равнозначные, ни одному из них не отдавая предпочтения и ни к одному из них не испытывая недоверия. Следует, однако, отметить, что термин прѳсѳлов никогда, ни на одном из этапов истории святоотеческого богословия, в полной мере не выходил из употребления у ортодоксальных авторов. Этот термин был удобен тем, что он был не слишком техническим и не чисто метафизическим и подходил для того, чтобы, не впадая в крайности, вести речь об объективно существующих образах или же о Божественных Лицах, о Которых есть свидетельства в Откровении, в Которых Божество являет Себя

¹ *Prestige L.* Dio nel pensiero dei Padri... P. 132. См. также с. 20, 176–177. Ср., однако, *Kelly J. N. D.* Il pensiero cristiano... P. 144, 153.

в икономии спасения и Которые должны быть «онтологически» соотносимы с внутрибожественной жизнью¹. Задолго до Карла Ранера Отцы, пусть и на свой особый манер, уже были глубоко убеждены в том, что «Троица по домостроительству» и «Троица в имманентном смысле» тождественны друг другу.

Нет свидетельств о том, что слово *πρόσωπον* употреблялось по отношению к Троице до сочинения «Против ереси некоего Ноэта», автором которого был Ипполит, пусть даже он никогда и не говорил явно о трех *πρόσωπα*². Относительно того места из Евангелия от Иоанна, где Иисус говорит: «Я и Отец одно» (Ин. 10, 30), Ипполит отмечает, что здесь «Христос указал на два лица (*ἐπὶ δύο πρόσωπα*), но на одну силу (*δύναμιν μίαν*)» (Contra Noet. 7). Далее он заявляет, что у Иоанна говорится не о двух богах, но о едином Боге и двух *πρόσωπα*: Отец един, однако *πρόσωπα* – два, так как есть еще Сын. Без каких-либо пояснений он добавляет, что третьим является Святой Дух (Contra Noet. 14).

В то время как Ипполит в сочинении «Против ереси некоего Ноэта» ясно сознает, как мы могли видеть, напряжение между един-

¹ Kelly J. N. D. Il pensiero cristiano... P. 177–178.

² В современной исследовательской литературе принято, с большей или меньшей убедительностью, атрибутировать сочинения, бытующие в традиции под именем Ипполита, или двум разноименным авторам (по П. Нотену, их звали Ипполит и Иосиф), или двум тезкам: Ипполиту – выходцу из восточных земель и Ипполиту-римлянину. См.: Nautin P. Hippolyte et Josipe. P., 1947; *Id.* Hippolyte, Contre les hérésies, Fragment. Étude et édition critique. P., 1949; *Id.* Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes (Patristica, 1). P., 1953; Quasten J. Patrologia... Vol. I. P. 421–459; Butterworth R. Hippolytus of Rome Contra Noetum / Text introduced, edited and translated (Heythrop Monographs, 2). L., 1977; Grillmeier A. Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Vol. I/1: Dall'età apostolica al Concilio di Calcedonia (451). Bologna, 1982. P. 300–312. Мы, со своей стороны, только напомним о том, что, согласно П. Нотену, автором «Философумен» (Philosophumena), также называемых *Elenchos* или *Refutatio* («Опровержениями»), является Иосиф, живший в Риме при папах Зефирине и Каллисте и сопернике последнего, бывшем антипапой, в то время как автором «Против Ноэта» был Ипполит, выходец с христианского Востока. По мнению других авторов, в особенности В. Лой (см. Ricerche su Ippolito... P. 9–16; 67–88), «Философумены» принадлежат, напротив, Ипполиту римскому, бывшему священником, но не епископом, в то время как автором «Против Ноэта» (а также экзегетических трудов) был другой Ипполит, епископ с Востока.

ством и различием в божественной Троице, автор «Философских умозрений» (Philosophumena), каковым традиция считает все того же Ипполита, значительно меньшее внимание уделяет тринитарной структуре. Он, конечно, отличает *πρόσωπον* от οὐσία, то есть сущности (Philos. 10, 27: PG 16, 3442 B; ed. Wendland, 283), под сущностью же разумеет всесторонне определенную индивидуальность в онтологическом смысле «первой сущности». Поэтому, коль скоро савеллиане допускали наличие в Божестве одной лишь «первой сущности», они, по мнению этого автора, на самом деле исповедовали учение о едином *πρόσωπον*.

Как бы то ни было, принадлежат ли рассматриваемые сочинения одному автору или двум, автор «Против ереси некоего Нозта» своим термином *πρόσωπον*, так же, как Тертуллиан – использованием понятия *persona*, стремился показать, что в божественной сущности имеет место различие, а не разделение индивидов, или *πρόσωπα*. Если Тертуллиан, как мы увидим далее (гл. 4.6), очевидным образом настаивает на единстве сущности Отца и Сына (Adv. Prax. 2, 4; 22, 11; 24, 7; 25, 1: CCL 2, 1161; 1191; 1195), то Ипполит – автор «Против Нозта» хотя и заботится о сохранении принципа божественной монархии, однако же делает акцент на единстве правления и подчинении Сына Отцу.

Попытку представить божественную Троицу в трех *πρόσωπα* позже вновь предпримет Евстафий Антиохийский, а затем Аполлинарий. Однако греческое тринитарное богословие никогда не позволит *πρόσωπον* занять то же место, которое будет зарезервировано за термином *persona* на Западе. Возможно, произошел своего рода взаимообмен между понятийными словарями, и нам стоило бы теперь задаться вопросом о том, не повлияло ли использование термина *persona* в языке богословия на судьбу *πρόσωπον*. К этой проблеме нам еще предстоит вернуться позже (гл. 4.3). Как бы то ни было, когда центром греческой богословской мысли делается Александрия, *πρόσωπον* станет встречаться в грекоязычном богословии все реже, и учащение употребления этого термина будет заметно только со второй половины IV в., причем именно в том значении, которое делает его калькой соответствующего латинского слова, к тому времени давно уже использовавшегося в качестве термина тринитарного богословия. Греческий дух, склонный к умозрению

и в принципе не приемлющий конкретного, не позволит прѳсѳлов пройти путь, подобный тому, который мы предоставили пройти термину *persona*. В те же годы, когда латиноязычные христиане открывают для себя понятие *persona* в тринитарном контексте, Климент, Ориген, Афанасий почти не оставляют для прѳсѳлов вовсе никакого места. Разумеется, языковая традиция, к которой они принадлежали, не благоприятствовала формулированию понятия, подразумевающего частное, индивидуальное, отдельное существование в его конкретности, – понятия с таким значением, которое как раз легко оказалось обозначить латинским *persona*. Нельзя, конечно, забывать, что в разгар арианского кризиса Аполлинарий (Fid. sec. pt. 15, 24-25: ed. Lietzmann, 172, 175, 176)¹ предложит различать в Троице три прѳсѳла и одну οὐσία: эта формула не столь уж далека от идеи трех ὑποστάσεις и единой οὐσίας, которую, как мы увидим далее (гл. 6.1), будет отстаивать Василий и которая станет выражением православного догмата. Тем не менее, греческое богословие для именования Троицы, о которой говорит Откровение, будет отдавать предпочтение именно ὑπόστασις как термину, в большей степени насыщенному философскими коннотациями. Для того, чтобы окончательно наделить прѳсѳлов правами гражданства в богословском языке восточных христиан, потребуются неустанные усилия великих Каппадокийцев, венцом которых станет I Константинопольский собор 381 г. и, много позже, II Константинопольский собор 553 г. (ср. гл. 6.5). Разумеется, термин прѳсѳлов использовался также и в христологии, из чего вытекает проблема согласования смыслов, которые он приобретал в тринитарном контексте, с одной стороны, и в христологическом, с другой. К этому мы также вернемся позднее (гл. 8). Пока же подведем промежуточный итог. Понятие прѳсѳлов, наполнявшееся от раза к разу все новыми, более или менее определенными, ясными и отчетливыми, в сравнении с другими терминами, содержаниями, войдет в состав Халкидонской формулы 451 г. в значении, указывающем, наряду с ὑπόστασις, на единство субъекта во Христе (DS 302). В этом мы можем видеть новое свидетельство успешности, с которой это понятие утверждалось в языке христианского богословия.

¹ См.: *Simonetti M. La crisi ariana...* P. 512. К Аполлинарию мы вернемся позже в гл. 8.1.



4. ВХОЖДЕНИЕ ПОНЯТИЯ «PERSONA» В ТРИНИТАРНОЕ БОГОСЛОВИЕ: ТЕРТУЛЛИАН

4.1. ЛИЧНОСТЬ ТЕРТУЛЛИАНА И ЕГО ТРУДЫ

Обратимся теперь к латинскому христианству и поговорим о Тертуллиане: он в полной мере этого заслуживает. Действуя весьма решительно, он превратил латинский язык в послушное орудие богословской мысли. Часто встречающееся мнение, что Тертуллиан был создателем особого богословского языка западного христианства, основано на одном верном наблюдении: мы находим у этого автора набор христианских богословских понятий уже полностью сформировавшимся. Однако Тертуллиан (ум. после 220 г.) в этой области не был абсолютным новатором: скорее, он был первым значительным автором, которому довелось присутствовать и воочию наблюдать становление *специального языка христианства*. Но язык этот в существенной своей части не был творением Тертуллиана: Тертуллиан лишь смог воспринять его и использовать для создания произведений, выдающихся своей оригинальностью¹. В действительности Тертуллиан первым ввел в

¹ См.: *Mohrmann Ch.* Quelques traits caractéristiques du latin des chrétiens... P. 21–22; *Id.* Les éléments vulgaires du latin des chrétiens // *Études sur le latin des chrétiens...* Vol. III. P. 45–46. Введением в богословие Тертуллиана могут служить следующие работы: *Barnes T. D.* Tertullian. A Historical and Literary Study. Oxford, 1971; *Fredouille J.-Cl.* Tertullien et la conversion de la culture antique. P., 1972; *Quasten J.* Patrologia... Vol. I. P. 493–574; *Siniscalco P.* Tertulliano // *DPAC*. Vol. II. Coll. 3413–3424. О тринитарной теологии см. в особенности: *Cantalamessa R.* La

латинскую прозу элемент авторского я – со всей страстностью, со всем упорством и даже фанатичностью, которые были для него характерны. Он в самом деле нарушил каноны античной литературы, которые предписывали автору скрывать свою индивидуальность. Именно эта всесокрушающая сила его неистового темперамента позволила ему возвысить жаргон латинских христиан до богословской рефлексии. В частности, он оказался способен разработать тринитарную терминологию, которая с течением веков осваивалась и перерабатывалась, но никогда не была окончательно превзойдена или оставлена: именно благодаря этой терминологии стало возможно «мыслить» на латинском языке *Deus christianorum* – Бога христиан.

Как уже отмечалось выше (гл. 2.3), Тертуллиан был, насколько нам известно, первым, кто употребил термин *trinitas* (например, в *Adv. Prax.* 11, 4; 12, 1: CCL 2, 1171; 1172)¹. Кроме того, он утверждал, что три члена Троицы могут быть исчислены (*numerus sine divisione patiuntur* – «допускают [множественное] число без разделения»: *Adv. Prax.* 2, 4: CCL 2, 1161) – таким, правда, образом, что их *distinctio* и *dispositio* не подразумевают *separatio*: они суть одно – *unum*, но не единый индивид – *unus*. Еще большая его заслуга перед историей заключается в том, что он заложил в западной богословской традиции основания для формулирования тринитарного догмата: *una substantia – tres personae* (пусть даже сам он этой формулы не создал). Именно в ходе разработки «парадигмы» специфически христианского учения о Боге Тертуллиан начинает использовать термин *persona*, с подразумеваемыми этим термином концептуальными содержаниями. Тем самым *persona* вводится в богословский оборот, а через посредство богословия это понятие, обладающее огромным семантическим потенциалом, делается достоянием всей западной культуры. И сегодня, на заре третьего тысячелетия христианской эры, мы не можем не быть ему за это благодарны.

cristologia di Tertulliano. Fribourg (Suisse), 1962; *Moingt J.* Théologie trinitaire de Tertullien. 4 voll. P., 1966–1969; *Braun R.* *Deus christianorum...*; *Daniélou J.* *Les origines du christianisme latin...*; *Quacquarelli A.* *L'antimonarchismo di Tertulliano e il suo presunto montanismo* // *VCh.* Vol. X. 1973. P. 5–45.

¹ См.: *Braun R.* *Deus christianorum...* P. 152–157; *Moingt J.* *Théologie trinitaire de Tertullien...* Vol. III: *Unité et processions...* P. 744–748, 753–796.

Когда христиане столкнулись с задачей органического объединения разбросанных по текстам Библии свидетельств Откровения о Боге в рамках единого языка, им пришлось прибегнуть к помощи философии. Эта помощь со стороны философии стала еще более востребованной, когда речь зашла о разработке именно тринитарного учения. Чтобы изъяснить *тайну* триединства Бога, то есть чтобы показать, что утверждение о Его триединстве, с одной стороны, не представляет собой нелепости, а с другой – что оно, в определенном смысле, логически последовательно, если даже и превосходит человеческое разумение, – для этого как на Востоке, так и на Западе разрабатывался понятийный аппарат с опорой на философскую традицию. Уже грекоязычные апологеты обильно черпали средства из языковой и понятийной сокровищницы языческой мысли – как в силу личных своих предпочтений, так и в силу необходимости вести полемику с оппонентами-язычниками. Тертуллиан был в некотором смысле их наследником. Но, желая лишь изъяснить богооткровенное содержание Писания, в особенности Нового Завета, сквозь призму толкования его в *ecclesiae traditio* – в церковном предании, он, в отличие от апологетов, последовательно стремится к осуществлению органического и логически последовательного богословского синтеза. Как подчеркивал Синискалько, сочинения Тертуллиана образуют своего рода сумму, в которой последовательно рассматриваются различные аспекты христианского учения¹. Мы можем найти параллель этому дерзновенному опыту в христианской мысли первых веков только у одного автора – у Оригена в «О началах» (*Περὶ ἀρχῶν*), однако очевидно, что александрийским мыслителем руководила существенно иная интуиция (см. гл. 5.3). Можно было бы даже подумать, что замысел Тертуллиана состоял в том, чтобы даровать латинскому христианству завершенное изложение вероучения, что позволило бы его наследию соперничать с грекоязычным корпусом вероучительных текстов и даже заместить их собой. В любом случае, ему удалось осуществить свое предприятие посредством инструментализации богатого и многосоставного словаря, насыщенного философскими влияниями, в составе которого

¹ Siniscalco P. Ricerche sul «De resurrectione» di Tertulliano. R., 1966. P. 29, 31.

выдающееся место принадлежит термину *persona* в том значении, в каком оно находит применение в тринитарном богословии.

4.2. ЭТИМОЛОГИЧЕСКАЯ ЗАГАДКА

Бесконечные дискуссии о происхождении этого термина до сих пор не увенчались убедительными и недвусмысленными выводами. Его истоки остаются неясны, а эволюция его значений представляется весьма запутанной. Очевидно, не имеет объективных оснований попытка установить связь между *persona* и *personare*, то есть *громко звучать, трубить* или *издавать громкие звуки* – свойство, не без некоторых натяжек приписывавшееся маскам античного театра: эта популярная этимология восходит к I в. до н. э., а именно к сочинению «О происхождении слов» (*De origine vocabulorum*) Гавия Басса, ныне утраченному (см., однако, «Аттические ночи» Авла Геллия V, 7). Равным образом, нет оснований полагать, что к одному корню восходят слова *persona* и *πρόσωπον* и тем более – что первое производно от второго. Отбросив разного рода «высокопарные глупости» («*solennelles bêtises*» – выражение М. Недонсея), высказывавшиеся в связи с этимологией слова *persona* в Средние века, отметим, что некоторые исследования связывают *persona* с этрусским *Phersu* – это слово (написанное греческими буквами, но справа налево, по обыкновению этрусков) мы читаем на одной фреске из Погребения Авгуров на территории некрополя Корнето-Тарквинии рядом с головой танцора в маске¹.

¹ Для понимания этимологии и первоначального значения *persona* не слишком многое можно почерпнуть из знаменитых словарей Дюканжа, Форчеллини, Блеза, Нимайера, Эрну-Мейе: ими можно пользоваться только для того, чтобы проследить историю употребления этого термина. Об этой же проблеме см., среди прочих, следующие работы: *Rheinfelder H.* Das Wort «Persona»... (цит. в гл. 3, прим. 1); *Altheim F.* Persona // *ArchRel.* Bd. XXVII. 1929. S. 35–52; *Düll R.* Persona // *PWK.* Vol. XXXVII. 1937. Coll. 1036–1041; *Nédoncelle M.* Prosópon et persona dans l'antiquité classique... (цит. в гл. 3, прим. 1); *Id.* Remarques sur l'expression de la personne en grec et en latin // *Explorations personnalistes.* P., 1970. P. 147–189; *Szemerényi O.* The Origins of Roman Drama and Greek Tragedy // *Hermes.* Bd. CIII. 1975. P. 300–332. Дополнительную литературу см. в: *Sieben H. J.* Voces... P. 362–363. О. Семереньи,

Высказывалась гипотеза, что Phersu – это и было имя божества, которое, к сожалению, трудно соотнести с каким-либо персонажем греко-этрусской мифологии: не супруг ли Персефоны (Phersipnai, Persephona), повелитель преисподней, здесь изображен? Но, как бы мы ни идентифицировали Phersu, остается неясным, как могло произойти от него слово persona – в частности, откуда взялся суффикс –она, с помощью которого образуются существительные женского рода? Мы находимся в самом средоточии тайны. Существовало также предположение, что имя богини Persephona – вариант имени Persipnai (Persephone) в языке пелигнов – обозначало маску, личину (persona), потому что на праздниках в ее честь принято было носить маски. Гипотеза о существовании тесной связи между Persephona и persona могла бы пролить свет на происхождение суффикса в слове persona и принадлежность его к женскому роду, а равно и объяснить долгое *ō* в этом слове. Но не слишком ли это просто, чтобы быть правдой?

Выдвигалось и другое решение этой проблемы. Вместо того, чтобы рассматривать persona как существительное, предлагалось видеть в нем прилагательное. Первоначально бытовал какой-то другой термин женского рода, обозначавший маску: например, larva. В таком случае выражение (larva) persona, предположительно, имело значение «маска Phersu», «маска phersona». Суффикс -ones часто переходит из греческого языка в этрусский. Долгое *o* тогда было

основываясь на некоторых выводах К. Де Симоне (*De Simone C. Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen. Bd. II. München, 1970. P. 293 ss.*), утверждает, что слово persona «не имеет ничего общего с этрусским phersu: оно происходит от греческого πρόσωπον, правда, не непосредственно, а через этрусский, на что указывает его начало и окончание (has nothing to do with Etr. phersu; it derives from Greek πρόσωπον not, however, directly but, as shown by its beginning and end, through Etruscan) (с. 312). Нам, однако, и эта этимология не кажется достаточно убедительной, и мы не согласны с автором в том, что связь с phersu является лишь aberrацией, от которой следует как можно скорее отказаться. Как бы то ни было, вопрос об этимологии persona остается во всех смыслах открытым, о чем говорил и Р. Дюльль (на которого, впрочем, О. Семереньи не ссылается): «Решение этой сложной проблемы до сих пор не найдено» (*Die Lösung des schwierigen Problems ist noch nicht gefunden*) (col. 1040). Также и по этой причине нам кажется целесообразным вернуться к тому представлению о состоянии вопроса, которое мы находим у М. Недонсея.

бы на месте, а женский род можно было бы объяснить происхождением от прилагательного. Впоследствии существительное *larva* вышло из употребления, и прилагательное *persona* заняло его место и стало использоваться в субстантивированной форме в привычном нам значении маски. И так загадка слова *persona* тоже могла бы решиться. Но есть ли хоть какие-то свидетельства, которые обосновывали бы правомерность этой лингвистической реконструкции?

Как бы то ни было, обе эти гипотезы указывают на наличие связи слова *persona* либо с собственным именем *Persepona*, либо с архаическим притяжательным прилагательным, образованным от имени *Phersu*. История понятия *persona*, согласно этим интерпретациям, началась с этрусских ритуалов, а оттуда оно было перенесено на театральную сцену. Развитие римского театра очевидным образом свидетельствует об этрусском влиянии – быть может, именно этот фактор привел к тому, что слово *persona* начало использоваться в значении маски. Приблизительно в период Второй Пунической войны *persona*, помимо маски, начинает обозначать роль, персонажа литературного произведения и, вероятно, также и человека, индивида. Семантика термина эволюционировала довольно быстро, и во времена Цицерона все его значения уже существовали. В одном месте трактата «Об обязанностях» (*De officiis*, I, 107) Цицерон пишет: «*duabus quasi nos a natura indutos esse personis*» – «природа возложила на нас как бы две роли» (пер. В. О. Горенштейна), два амплуа. Одно из этих амплуа – общее для всех людей, ибо все мы наделены разумом и поэтому сознаем свое превосходство над остальными созданиями: именно благодаря разуму мы выше животных, и именно в разуме – источник нашего нравственного достоинства и способности понимать, в чем состоит наш долг. Другое же – индивидуальная принадлежность каждого из нас. Цицерон, таким образом, отличает в людях *общую природу* (*universa natura*) от характерных черт, свойственных отдельным индивидам (*propria natura*) (ib. 110). В этом различии он следовал за Панетием Родосским, стойком эклектических воззрений. Представляется, что Панетий в том тексте, на который опирался Цицерон, использовал *πρόσωπον* как эквивалент *persona* и *φύσις* как эквивалент *natura*. То есть с определенного момента термин *persona* начинает восприниматься как латинский

эквивалент греческого *πρόσωπον* и воспринимает коннотации, присущие греческому термину в словаре стоической философии. В языке риторики *persona*, наряду с *locus* и *tempus*, превратится в категорию мышления, соответствующую *πρόσωπον* и даже еще в большей степени – местоимению *τίς* со всеми теми значениями, которыми его любили наделять греческие философы. Сенека скажет: «Некоторые принимают только ту часть философии, что дает особые наставления человеку в каждой роли <...> не стремясь придать стройность всему в его жизни» (*eam partem philosophiae quae dat propria cuique personae praecepta, nec in universum componit hominem* – Ер. 94, 1, пер. С. А. Ошерова). Из этих слов можно заключить, что термин *persona* определялся через его отношение к общему понятию *человека вообще* – *homo*: в отличие от слова *homo*, слово *persona* обозначало конкретного и определенного человеческого индивида. Гай уложил весь материал, относящийся к гражданскому праву, в три больших раздела: законы о лицах, законы о вещах и законы об иском (*persona – res – actiones*) (*Instit. Comment. I, 8*). *Persona* предстает здесь как обозначение частного человека и прилагается как к свободным людям, так и к рабам, несмотря на то, что эти последние обладали лишь весьма немногими элементарными правами (*ib.*, I, 52-53). Подводя итоги, отметим, что в преддверии христианской эры слово *persona* чаще, чем его греческий эквивалент *πρόσωπον*, использовалось для выражения идеи человеческой индивидуальности, однако семантика его, как и семантика *πρόσωπον*, оставалась слишком простой и эмпирической.

4.3. СВИДЕТЕЛЬСТВА БИБЛИИ И ОПРАВДАНИЕ ПИСАНИЕМ: ПРОСОПОГРАФИЧЕСКАЯ ЭКЗЕГЕЗА

Имея за плечами долгую традицию, истоки которой неясны, но которая постепенно делалась все более отчетливой и определенной, слово *persona* было в определенный момент воспринято языком и системой понятий, посредством которых христиане стремились выразить опыт своей веры. Почему же? И на каком

основании термин *persona* избирается для того, чтобы служить изложению учения о Боге – учения, которое мудрости древних не могло не показаться скандальным и даже безумным?

Ипполит, автор «Против ереси некоего Ное́та», использовал, как мы отмечали выше (гл. 3.2), греческое слово *πρόσωπον* для нужд тринитарной теологии. Он ли навел Тертуллиана на мысль обратиться к его латинскому эквиваленту, то есть к *persona*, или же, напротив, Тертуллиан смог повлиять на своего современника-грека? Или, быть может, оба они черпали из одного источника? Рене Браун предположил, что Тертуллиан в «Против Праксея» позаимствовал слово *persona* у собственного оппонента, монархианина, то есть модалиста, но позже превратил этот термин в оружие против ереси, наделив его совершенно новым значением¹. Тем самым Браун оказался вынужден считать, что со времен первых полемик с модализмом – ересью, которая, мешая все в одну кучу, растворяла Отца, Сына и Святого Духа в единой и абсолютной божественной природе, – латиноязычные христиане пользовались термином *persona*, чтобы отстоять реальность трех божественных Лиц, о которых говорит библейское Откровение, не впадая при этом в троебожие. Тогда оказывается, что в сочинении «Против Праксея» Тертуллиан еще раз открыл важность и ценность термина *persona* для христианской ортодоксии и приложил все силы для того, чтобы обосновать его право на существование, вывести на первый план и окончательно утвердить его в новом, высочайшем статусе. Он присвоил термин, который, с одной стороны, бытовал в повседневном словоупотреблении – к примеру, в юридическом языке, хорошо знакомом образованным римлянам той эпохи, а с другой – был востребован как ортодоксальным христианским учением, так и еретическими измышлениями. В сочинении «Против Праксея», написанном около 213 г., Тертуллиан придал термину *persona* точное, узко богословское значение и именно в этом значении отнес его к Отцу, Сыну и Святому Духу.

И все же мы не видим бесспорных оснований для того, чтобы считать, будто термин *persona* бытовал в лоне более или менее устойчивой богословской традиции и оттого беспрепятственно

¹ *Braun R. Deus christianorum... P. 228–232.*

вошел в состав тринитарного словаря Тертуллиана, который позаимствовал его у какого-то своего предшественника. В действительности, как полагал Жозеф Муан, нет достаточных оснований для того, чтобы лишать великого африканца славы новатора, введшего термин *persona* в область тринитарной теологии и тем самым обеспечившего ему столь блистательное будущее. Разумеется, Тертуллиан был знаком с богословской мыслью Востока. Он знал греческий язык и, по всей вероятности, сам переводил Библию, основываясь непосредственно на греческом тексте. Следовательно, ему было известно наиболее распространенное значение *πρόσωπον* в библейском тексте – *лицо* или *облик*: и в самом деле, он нередко передает его посредством слов *facies* и *conspectus*, но в ряде случаев – также и посредством *persona*, в особенности когда греческий термин сопровождается предлогами *ἀπό* и *ἐν*. Ничто, однако, не позволяет считать, будто Тертуллиану хватило того, что греческое *πρόσωπον* переводится посредством латинского *persona*, чтобы у него появилась мысль использовать латинский термин в тринитарном смысле¹.

Однако разве не в Библии следует видеть источник вдохновения, позволяющий назвать словом *persona* Отца, Сына и Святого Духа? Насколько бы это ни казалось странным на первый взгляд, не только понятие, но и сам термин *persona*, как и его греческий аналог *πρόσωπον*, именно в Библии находят оправдание своему употреблению в тринитарном богословии.

В контексте полемики как с иудаизмом, так и – прежде всего – с монархианством такой христианин, каковым был Тертуллиан, мог испытывать определенное неудобство, когда ему приходилось использовать термин *persona* для обозначения членов Троицы, придававших утвержденному *regula fidei* (правилом веры) монотеизму его особый характер. Причину этого следует искать в таких выражениях, как *assumptio* (*exsertio*, *respectus*) *personae*, которые, через посредство греческого *πρόσωπον* Септуагинты и Нового Завета, восходят к древнееврейскому *פָּנֶה* (*paneh*), *лицо*, и означают: судить кого-либо по его внешности, позволить видимости себя обмануть

¹ *Moingt J. Théologie trinitaire de Tertullien... T. II: Substantialité et individualité. P. 553, 565.*

(см., например: Втор. 1, 17; 16, 11; Притч. 24, 23; Мф. 22, 16; Мк. 12, 14; Деян. 10, 34; Рим. 1, 11; Гал. 2, 6; Еф. 6, 9; Кол. 3, 25; Иак. 2, 1; 1 Петр. 1, 17). Латинизация *πρόσωπον* в форме *persona* привела к вытеснению значения «лицо», наличествовавшего в соответствующем семитском слове, и обогатила этот термин значением «индивид», влиянию которого, собственно, и поддается корыстный судья¹.

Но есть и другие выражения, которые, возможно, в существенной мере способствовали помещению термина *persona* в тринитарный контекст, а именно — *ex persona* и *in persona*, соответствующие ἔκ (ἐκ) *πρόσωπου* и ἐν *πρόσωπῳ*². Первые христианские экзегеты уделяли большое внимание этим выражениям, и особенно первому из них, но не они были их создателями. То была, в действительности, почти техническая формула, бытовавшая в среде риторов и грамматиков (из греческих авторов см., например, Diog. Laert., *Vitae* 6, 10; Luc. Samos., *Nigr.* 11; из латинских — Cic., *Inv.* I, 52, 59; Quint., *Inst. Orat.* II, 20, 9) и использовавшаяся для обозначения того, что автор говорил от собственного лица и «устаами» персонажа, выведенного на сцену. Филон был, без сомнения, первым автором, который употребил этот термин в своей экзегезе библейского текста: он пользовался им, например, для того, чтобы различить те слова, которые Моисей произносит от своего имени, и то, что Бог возвещает через его посредство (*Vita Moysi* II, 23). Это же выражение мы находим у большинства греческих Отцов, но там оно было уже адаптировано к специфическим нуждам христианской экзегезы, целью которой было обоснование учения о Логосе, а значит — имплицитно — и учения о Троице. Иустин объясняет язычникам, что божественный Логос, вдохновлявший пророков, Логос, чьи слова запечатлены в Писании, говорит ἔκ *πρόσωπου*, то есть «устаами» Бога, Отца и Господа всего сущего, и Христа. Чтобы дать более ясное представление об этом «драматическом» процессе, Иустин уподобляет его диалогу в литературном произведении: «...Это самое можно видеть и у ваших [языческих] писателей, где хотя один пишет все, но вводит говорящие лица» (*πρόσωπα δὲ τὰ διαλεγόμενα*) (*Apol.* I, 36: PG 6, 385 A; ср. *ibid.* 37; 38; 49: PG 6, 385; 386, 400; *Dial.*

¹ См.: Braun R. *Deus christianorum...* P. 211–212.

² См.: *Ibid.* P. 212–216; 234–235; Moingt J. *Théologie trinitaire de Tertullian...* T. II. P. 585–615.

42; 88: PG 6, 565 B; 687 B). Этот текст подтверждает гипотезу о первоначальном бытовании выражения ἄλφ (ἔκ) πρὸς ὅπου в качестве технического термина и позволяет нам понять, как оно было присвоено христианской традицией для использования в тех областях, из которых сформировалась впоследствии тринитарная теология. Для нужд полемики, с одной стороны, с иудаизмом, а с другой – с еретическими течениями христиане были вынуждены скрупулезно исследовать Писание. Чтобы найти в Ветхом Завете свидетельства об Отце и Сыне, они стали различать их «голоса» подобно репликам участников диалога – относя библейские речения то к одному из них, то к другому. Этот прием мы можем обнаружить не только у Иустина, но и у Ипполита, Климента Александрийского и Оригена¹.

Этот метод, известный уже античной науке о литературе, получил название *просопографической экзегезы*. Он основывался на той идее, что великие поэты, стремясь оживить некоторые эпизоды своих произведений, порой выводили в них персонажей (πρόσωπα), которые разговаривали между собой. Авторы вкладывали им в уста реплики, благодаря которым повествование обретало драматическую форму. Другими словами, просопографическая экзегеза предполагала, что поэт использовал особый литературный прием и создавал вымышленные фигуры, что позволяло ему облечь событие в диалогическую форму. В свою очередь, христианам приходилось иметь дело с такими библейскими текстами, как Быт. 1, 26 – «сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему», или Быт. 3, 22 – «вот, Адам стал как один из Нас», или Пс. 110, 1 – «Сказал Господь Господу моему». В этих случаях христиане прилагали к Писанию принципы просопографической экзегезы, полагая, однако, при этом, что в данном случае речь шла не об использовании литературного приема, а о подлинном диалоге между Богом и Богом, между Отцом и Сыном. Писание не прибегает к фикциям: в диалог и в самом деле вступают божественные сущности, Один говорит с Другим, πρόσωπον – с πρόσωπον и, следовательно, persona – с persona.

¹ См.: *Andresen C.* Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs // ZNTW. Bd. LII. 1961. P. 1–39 [Краткое содержание этой статьи см. в: SP. No 6. 1961. P. 3–5]

В иудаизме в то время уже сложилась атмосфера, благоприятствовавшая рецепции принципов просопографической экзегезы. В Ветхом Завете сделалась явной тенденция к персонификации – к примеру, Премудрость Божья персонифицируется и ей отводится важная роль в сотворении мира. Однако гипостазировалась не только Премудрость, но и Дух, о Котором говорилось, что Он возвещает, восклицает, побуждает и т.д.¹ Без сомнения, речь идет о выразительных средствах, служащих для обозначения Самого Бога. В иудейской среде проблема объективного существования таких персонажей, как Премудрость или Дух, никогда не поднималась. Представляется, однако, что в Новом Завете Павел и Иоанн опираются на эти прецеденты их персонификации в библейских текстах, когда свидетельствуют о предсуществовании и посреднической роли Христа в акте сотворения мира (Кол. 1, 15-17; Рим. 8, 29; Евр. 1, 1-3; Ин. 1, 3; Прем. 7, 26). В зрелом иудаизме имело место расширение и уточнение ветхозаветного учения об ангелах. Именно ангелология могла послужить стимулом – не столько для Нового Завета, сколько для христианского богословия первых веков, – положившим начало становлению тринитарного богословия².

Возвращаясь к основному предмету нашего исследования, обратимся к Тертуллиану и спросим себя: не составляют ли латинский перевод христианской Библии и просопографическая экзегеза своего рода «предысторию» (Р. Браун) употребления термина *persona* в тринитарном контексте?

Начнем с простых статистических данных. Тертуллиан очень часто использует термин *persona* практически во всех своих произведениях: около тридцати раз в «Против Праксея» и около сотни – в других произведениях (если не считать слов *personalis* и *personaliter*). Редко *persona* используется в значении маски или театральной роли, но примерно в пятидесяти случаях оно имеет привычное значение индивида, обладающего определенными характерными чертами, а еще в сорока – явным образом связано с экзегезой библейского

¹ См. *Sjöberg E. Pneuma* // ThWNT. Bd. VI. 1959. Coll. 385–386 [= GLNT. Vol. X. 1975. Coll. 923–926]; *Fohrer G., Wilckens U. Sophia* // ThWNT. Bd. VII. 1964. Coll. 492, 508–510 [= GLNT. Vol. XII. 1979. Coll. 762–763, 804–808].

² См.: *Daniélou J. Teologia del giudeo-cristianesimo...* P. 215–252.

текста. Получается, что Тертуллиан имел обыкновение употреблять слово *persona* применительно к конкретному человеческому индивиду. Однако ему был известен и тот экзегетический метод, который заключался в различении тех лиц, которым в Писании атрибутировалось то или иное речение, и в этом контексте он использовал выражение *ex persona*, хорошо знакомое также и риторам. Всего этого было бы, однако, недостаточно для того, чтобы Тертуллиан решился говорить о божественных *personae*, если бы не его полемика с Праксеем. Именно для того, чтобы опровергнуть еретика, он прибегает к своему излюбленному способу: показывает, что то или иное библейское речение – *vox* – обращено *ex persona Patris ad personam Filii*, «от лица Отца к лицу Сына», и заключает из этого, что оно не может указывать на одного и того же божественного индивида, а только на двух – подсчет *voces* обнаруживает количество «персонажей», от лица которых ведется речь. И вот, наконец, Тертуллиану удастся найти формулу, способную победить ересь: Писание говорит о различии трех *personae* в хорошо известном значении конкретных индивидов¹.

Самой по себе просопографической экзегезы не хватило бы, чтобы навести Тертуллиана на мысль об исчислении в Боге реальных *personae*, если бы он не разделял свойственного именно латинскому языку обыкновения называть реально существующих индивидов именно *personae*. Однако просопографическая экзегеза, укорененная именно в этом обыкновении, по всей видимости, повлияла на Тертуллиана в двух направлениях. С одной стороны, метод построения текста *ex persona* показал ему, как можно продемонстрировать реальное различие Отца и Сына посредством различения соответствующих *voces*, так как Тертуллиан систематически приписывает различным индивидам слова, исходящие *ex persona Patris* и *ex persona Filii*: тот, кто говорит, не может быть тем же лицом, что и тот, к которому он обращается с речью. С другой стороны, метод, определяемый формулой *in persona*, наводил его на мысль о возможности использовать этот же термин – и Тертуллиан уже использовал его для обозначения Христа (например, в отноше-

¹ Moingt J. Théologie trinitaire de Tertullien... T. II. P. 565.

нии 2 Кор. 2, 11) и других «персонажей». Прежде всего, он действовал так в своей полемике против Маркиона всякий раз, когда речь шла о том, чтобы определить подлинную идентичность Сына Бога-Творца. Спор с Праксеем разворачивался сходным образом: кем нам следует считать исторического Христа – Отцом или Сыном и, следовательно, какой *persona*? Весьма вероятно, что сходство двух теологических полемик – против Маркиона и против Праксея – убедило Тертуллиана в том, что следует адаптировать семантику *persona* таким образом, чтобы вместо бытовавшего в экзегезе значения «персонаж диалога» этот термин стал обозначать, как и в языке повседневного общения, «реального индивида»¹. Переходя от полемики с Маркионом к полемике с Праксеем, Тертуллиан расширил и углубил свое понимание *persona*. Теперь речь шла уже о том, чтобы использовать этот термин не только применительно к Христу, рассматриваемому в Его человечестве, но также и применительно к самому предсуществуемому *Sermo* – Слову, рассматриваемому как существо божественной природы и, следовательно, к предвечному Сыну, а вместе с тем – к Отцу и Святому Духу. Тем самым, термин *persona* призван был обозначать индивида божественной природы, отличенного от других таких же индивидов. Согласно Тертуллиану (и здесь с ним согласились бы все Отцы Церкви), теологическая разработка понятия *persona* должна была осуществляться не только в области тринитарного богословия, но вместе с тем и в сфере христологии². Известный факт, что перенесение круга понятий из области тринитарного богословия в христологию (см. ниже, гл. 8 и 9) для африканского богослова было делом столь же легким, сколь оно было сложным для греческих Отцов³. Неслучайно формулировка, которую Тертуллиан использует в «Против Праксея» применительно к Боговоплощению, в дальнейшем помещается в контекст тринитарной проблематики: «*Videmus duplicem statum, non confu-*

¹ Ibid. P. 589–590.

² О христологии Тертуллиана см. также: *Cantalamesa R.* La cristologia di Tertulliano...; *Braun R.* Deus christianorum... P. 252–325; *Geest J. E. L. van der.* Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien. Recherche terminologique. Nijmegen, 1972; *Grillmeier A.* Gesù il Cristo nella fede della chiesa... Vol. I/1. P. 312–313.

³ *Grillmeier A.* Gesù il Cristo nella fede della chiesa... Vol. I/1. P. 313.

sum, sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Jesum» – «узрим двояко сущее, без смешения, но соединяющее в едином лице Бога и человека Иисуса» (27, 11: CCL 2, 1199). Мы имеем здесь дело с решением аналогичной задачи посредством того же языка и тех же понятий. В сочинении «Против Маркиона» (*Adversus Marcionem*) Тертуллиан вырабатывает обыкновение мыслить Христа как посланника Бога-Творца и сравнивать образ, созданный пророками, с тем, что возникает в писаниях евангелистов. Показав невозможность разделения надвое единого и единственного Христа, в «Против Праксея» Тертуллиан подобным же образом показывает, что божественные лица, различие которых выражается в именах, словах, взаимном отношении и функциях, необходимым образом существуют как реальные индивиды. Из соединения бытовавшей в повседневном языке привычки называть *personae* конкретных индивидов с принципами просопографической экзегезы складывается теперь устойчивая традиция употребления термина *persona*, в то время как богословская аргументация, чтобы соответствовать этому новому узусу, наделяет этот термин значением отдельного индивида божественной природы. Именно Писание делает для Тертуллиана очевидной троическую структуру божественной природы: эта идея оказалась бы ложной и невозможной, если бы в самой божественной реальности не было никакого соответствия тому, что богооткровенный текст являет нашему духу в качестве самоудостоверяемой очевидности. Однако именно в той мере, в какой Тертуллиан черпал вдохновение из толкования Писания, термин *persona* обозначает для него предмет рассуждения, который должен быть логически отличен от другого предмета, коль скоро он предполагает существование обозначенного им индивида божественной природы.

Тертуллиан не создал понятие *persona ex nihilo*, как думал Гарнак. Ошибочно было бы и полагать, что благодаря ему и введенному им термину *persona* началась «демифологизация» старой иудео-христианской идеи, доведенной впоследствии до конца Никейским собором, – идеи, согласно которой Сын и Святой Дух были ангелами. Ведь в конечном счете, как полагал Кречмар, тринитарный догмат возник из возвышения статуса этих сущностей – от понимаемых в

терминах апокалиптики небесных сил, предстоящих пред лицом Божиим, до определяемых метафизически подлинных божественных *personae*¹. Тертуллиан основывался на *regula fidei* (правилах веры), прекрасно зная, что христиане всегда принимали крещение во имя Отца, Сына и Святого Духа и неизменно размышляли над Писанием, которое атрибуировало каждому из божественных Лиц, о Коих свидетельствует Откровение, всякий раз разные действия и свойства. Разве этого было недостаточно, чтобы признать, что речь шла о разных индивидах божественной природы? Вера в *personae* Сына и Святого Духа не зависит от того, что однажды они были названы этим словом. Напротив, это наименование было согласно с этой верой и выражало ее. Далее, если в Священном Писании мы видим, что Сын говорит с Отцом, а Дух Святой говорит об Отце и о Сыне, как можно сомневаться, что Они суть *personae*? «На Святую Троицу и на различие ее [Лиц] указывают все Священные Писания, на основании которых [мы строим] наше возражение, – утверждает

¹ *Kretschmar G. Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 1956. P. 23–26, 92–93, 217–223* (чтобы ознакомиться с выводами). О тенденции к гипостазированию, которую мы можем обнаружить уже в Ветхом Завете и которая получила дальнейшее развитие в иудеохристианстве, см. также сказанное нами выше на с. 71, а равно и труд Ж. Даниелу, ссылку на который можно найти на той же странице в сноске 11. Свой тезис Г. Кречмар повторяет в работе «*Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée*» (VerCaro. Vol. XXII. 1968. P. 5–55). Здесь он утверждает, что образы апокалиптического «воображаемого», служившие первым христианам для выражения неодолимой силы искупительного деяния Христа и доказательства явления Духа в истории, неизбежно должны были войти в контакт с греческим понятием об истине (с. 13). Греки разумели под истиной соответствие первооснове бытия, лежащей по ту сторону истории. Таким образом, христиане также должны были прийти к пониманию того, что Троица в «икономическом» смысле предсуществует сотворению мира и самому времени (с. 15). Так Три небесных Свидетеля крещения, прежде рассматривавшиеся сквозь призму эсхатологических идей, благодаря Тертуллиану «стали “лицами”, которые можно описать при помощи метафизических категорий» («*sont devenus des “personnes” que peuvent décrire des catégories métaphysiques*») (р. 37). Однако разве не является упрощением сводить все содержание Нового Завета и все тринитарное вероучение к одной лишь апокалиптике? И разве концепция предсуществования и опора на онтологию является исключительно продуктом греческой метафизики, который Тертуллиан просто заимствует из этого источника? В дальнейшем мы попытаемся дать предварительный ответ на эти вопросы (гл. 7).

Тертуллиан, – и делаем вывод, что не может оказаться одним и тем же Тот, Кто говорит, Тот, о Ком Он говорит, и Тот, Кому Он говорит» (*Quando scripturae omnes et demonstrationem et distinctionem trinitatis ostendant, a quibus et praescriptio nostra deducitur non posse unum atque eundem videri qui loquitur et de quo loquitur et ad quem loquitur* – Adv. Prax. 11, 4: CCL 2, 1171; ср. ib. 11, 7). Тертуллиан знает и практикует традиционную просопографическую экзегезу, которая усматривала в Писании, пусть и допуская при этом определенный антропоморфизм, примеры внутрибожественного диалога (напр.: Adv. Marc. III, 22, 6; ib. IV, 10, 2: CCL 1, 539; 569). Должны ли мы удивляться тому, что именно апелляция к этому внутрибожественному диалогу, засвидетельствованному, согласно общему мнению Тертуллиана и Отцов Церкви, в Писании, убедила африканского мыслителя в возможности использовать термин *persona* и адаптировать его, пусть и очень приблизительным пока образом, к задачам тринитарной теологии (Adv. Prax. 12, 1-3: CCL 2, 1172: соответствующие места в библейском тексте – Быт. 1, 26 и 3, 22; ср. ib. 11, 7-10)?

4.4. В АТМОСФЕРЕ ДОКТРИНАЛЬНЫХ ПОЛЕМИК

Тезис Даниелу – богословие Тертуллиана можно понять только как реакцию на иудео-христианство – представляется нам излишне смелым¹. Целью всех его трудов в этом случае было бы освобождение христианской веры от рудиментов иудаизма, чтобы дать ей права гражданства в лоне латинской традиции. Африканское христианство, из которого вышел Тертуллиан, было, в соответствии с этой концепцией, пронизано иудео-христианскими тенденциями и оставалось таковым в течение долгого времени – это касается и его престонародного извода. Тертуллиан реагировал именно на эти тенденции. На то у него было несколько веских оснований. Первое заключается в том, что он стремился избавить содержание Откровения от шелухи иудаизма, дабы придать ему

¹ *Daniélou J.* Les origines du christianisme latin... P. 119, 123–159.

подлинно латинский характер. Вместе с тем, таким образом он выводил христианство из-под огня языческой критики: язычники, нападая на христианскую веру, на самом деле восставали именно против мифологических элементов иудео-христианства. И Тертуллиан отвергал иудео-христианство в его гетеродоксальных формах, таких как гностицизм валентиниан, но также он боролся и против некоторых других аспектов церковного учения того времени. Все это и объясняет, как полагает Даниелу, почему Тертуллиан так заботился о том, чтобы опровергнуть Праксея, а вместе и стоящее за ним религиозное течение, которое ставило под вопрос ортодоксальную позицию в области тринитарной теологии. Поэтому Тертуллиан отверг ангелологическую христологию иудео-христианского толка и обозначил четкое различие между ангельским служением, которым располагает божественная «монархия», и отношением, существующим между Отцом и двумя другими божественными *personae*. Однако, отвергая эту редукцию христианской веры к эсхатологии, Тертуллиан не принимал и характерной для иудаизма формы монотеизма, который не допускал самой мысли о троическом устройстве Божества и, следовательно, не позволял говорить о наличии *personae* в Боге. Тот же самый Тертуллиан, по мнению Даниелу, указывает на иудео-христианские истоки этого учения, когда утверждает: «Иудейской вере свойственно верить в единого Бога, отказываясь присоединять к Нему Сына, а также и Святого Духа» (*Adv. Prax.* 31, 1: CCL 2, 1204).

В действительности же «доказательства», на основе которых Даниелу выстраивает свою концепцию, отнюдь не кажутся неоспоримыми. В монархианстве велик удельный вес *fides iudaica* – «иудейской веры». Однако категория иудео-христианства, как ее представляет себе Даниелу, оказывается слишком широкой и оттого в конечном счете – просто расплывчатой и неопределенной. Выше (в гл. 2.3) мы уже упоминали о Праксее, когда говорили о недопустимости смещения богословской позиции, которую обобщенно можно определить как монархианство, с «ересью», которая представляла собой радикализацию этой установки. Здесь же добавим, что при исследовании генезиса христианских доктрин не следует проецировать последующее на предшествующее, а значит, не следу-

ет рассуждать об «ортодоксии» и «гетеродоксии», не принимая во внимание конкретный исторический контекст, в котором обсуждались соответствующие богословские вопросы. Вместе с тем, мы не будем вместе с Жюлем Лебретоном противопоставлять друг другу «foi populaire», народную веру, и «théologie savante»¹, ученое богословие, но при этом нам надлежит различать ту область, в которой вера переживается как непосредственный опыт, и ту, в которой она становится предметом систематического осмысления и упорядочения. Принимая во внимание только что сказанное, следует понимать, что в полемике с иудеями, обвинявшими христиан в отходе от монотеизма, и с гностиками, противопоставлявшими Бога Ветхого Завета Богу Иисуса Христа, христианские богословы вынуждены были делать выраженный акцент на единстве Бога. «Монархиянская» позиция возникала именно из этой потребности, которую мы обнаруживаем как у Иринея, так и у Нозта, Праксея и даже Монтана. Почему же в один прекрасный день все те, что еще недавно выступали единым фронтом в защиту одной и той же *regula fidei*, а значит, и монотеизма в его характерном для христианства изводе, вдруг вступили в борьбу друг с другом? Почему ученики Нозта и Праксея, защитники «монархии», подверглись атакам со стороны учеников Монтана, ратовавших за «новую пророческую весть»?

Убедительный ответ на этот вопрос мог бы звучать так. Чтобы защитить свою концепцию харизмы, свои нововведения в области церковной дисциплины и собственные способы интерпретации библейского текста, последователи Монтана по необходимости должны были предложить свое видение «икономического» принципа в Троице, который только и мог придать смысл действию Святого Духа. Следовательно, в монтанизме существовал вероучительный принцип, позволявший противостоять соблазну «иудаизировать» христианство. В свою очередь, вполне естественно, что, критикуя «новый профетизм», Нозт и Праксей должны были метить и в прин-

¹ *Lebreton J.* Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle // *RHE*. Vol. XIX. 1919. P. 481–506 (ит. пер.: *Il disaccordo tra fede popolare e teologia dotta nella Chiesa Cristiana del terzo secolo*. Milano, 1972. P. 1–68). О различии «простецов» (*simplices*) и «психиков» (*psychici*) у Тертуллиана см.: *Moingt J.* Théologie trinitaire de Tertullien... Т. I. P. 114–134.

цип «икономии»: они знали, что им не удастся добиться торжества «монархии», если они не оспорят права монтанистов апеллировать к Святому Духу. Таким образом, как кажется, вся controversia возникла из оппозиции монтанизму со стороны сначала Нозта, а затем Праксея. Поэтому обвинения против них исходили от сторонников монтанизма, среди которых был и Тертуллиан.

Способ мышления Нозта и Праксея поначалу не сильно отличал их от других богословов, чьи представления сформировались в христианских общинах Малой Азии. Здесь монархианство получило поддержку со стороны священноначалия – раньше, чем это произошло в Риме и затем в Карфагене. Канталамесса высказал предположение, согласно которому Праксей был, скорее, представителем архаического образа мысли в богословии, чем опасным еретиком, каким изображает его Тертуллиан¹. С ним соглашается и Даниелу². Муан, напротив, считает, что Тертуллиан ближе к Православию, чем Праксей. Ведь Тертуллиан не мог не видеть, что монархиане и монтанисты, несмотря на стремление придерживаться одной и той же *regula fidei*, тем не менее все время воевали друг с другом. Он мог бы воздержаться от вступления в полемику или выступить в поддержку учения об «икономии», отвергая в то же время притязания «нового профетизма». Однако Тертуллиан не был склонен к осторожности в принятии решений и разборчивости в средствах³. В конце концов его симпатии к монтанизму вынудят его покинуть Вселенскую Церковь. И все же именно в этой напряженной атмосфере ожесточенной идейной борьбы усилиями Тертуллиана понятие *persona* стало частью категориального аппарата тринитарной теологии.

¹ *Cantalamesse R. Prassea e l'eresia monarchiana // SC. Vol. IX. 1962. P. 28–50; Id. Il Cristo Padre negli scritti del II e III secolo // RSLR. Vol. III. 1967. P. 1–27.*

² *Daniélou J. Les origines du christianisme latin... P. 292.*

³ *Moingt J. Théologie trinitaire de Tertullien... Vol. I. P. 134, 219–224.*

4.5. КОНТРАПУНКТ К SUBSTANTIA

Мы уже упоминали об одной особенности, говоря о «специальном языке» христиан: когда на кону оказывалось доктринальное содержание новой веры, затрагивавшее самые глубокие чувства тех, для кого оно представляло ценность, богословы предпочитали обращаться не к лексикологическим неологизмам — не к калькам, — а, скорее, к семантическим неологизмам, подразумевающим «смещение» значения термина. В этом случае термины, уже и прежде бытовавшие в языке повседневного общения, обретали, порой сохраняя коннотации из бытового словоупотребления, беспрецедентные возможности расширения своего значения (гл. 1.1).

Тертуллиан, вводя термин *persona* в дискурс тринитарного богословия, предоставляет, как кажется, веское доказательство в пользу этого утверждения. Подвизаясь на поле брани с Праксеем и монархианами и защищая принцип «икономии», к которому апеллировали монтанисты, Тертуллиан использовал оружие, в его глазах, всесильное — термин *persona*. Он не заимствует его непосредственно из резервуара юридических понятий, а равно и не берет его в готовом виде из философского словаря — он находит его в языке повседневного общения. И все же нет противоречия в утверждении: *persona* в том значении, в котором использует этот термин Тертуллиан, легитимируя свое право использовать его ссылками на Писание, интерпретируемое средствами просопографической экзегезы, обрastaет вместе с тем и юридическими, и философскими коннотациями. Посмотрим, как именно это происходит.

Тертуллиан был человеком богатой философской культуры, причем наибольшее влияние на него оказала философия стоиков. Можно было бы даже назвать его, вслед за Виндельбандом, «стоиком от христианства» и, значит, рассматривать как одного из наиболее выдающихся представителей латинского стоицизма в целом¹.

¹ *Windelband W. Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum. München, 1923. P. 284. См.: Spanneut M. Le stoïcisme des Pères de l'Église de Clement de Rome à Clement d'Alexandrie. P., 1957, passim; Daniélou J. Les origines du christianisme latin... P. 175–191. О Тертуллиане и языческой философии в целом см.*

Несмотря на свои яростные антифилософские выпады, Тертуллиан апроприировал целый ряд элементов стоической мысли, пусть даже он и весьма оригинально их переосмыслил, — и так, перетрактовав их на свой лад, указал путь развития всему западному христианству.

Нет сомнения, что именно в этом заключалось сужение и спецификация значения, необходимые для того, чтобы обеспечить термину *persona* благосклонное его приятие, а впоследствии и блестящий успех в латинском христианстве и во всей западной культуре. Но особенно охотно этим свойством семантики слова *persona*, существовавшим уже в языке повседневного общения — как у простолюдинов, так и среди образованных людей, — пользовались стоики: наряду с библейской экзегезой, занимавшей в тринитарном богословии Тертуллиана и его интерпретации термина *persona* центральное место, и эта философская школа тоже внесла в формирование его специфически христианского значения немалый вклад¹.

Языку христиан уже был известен, как позволяет заключить целый ряд признаков, греческий аналог *persona* — πρόσωπον, причем как раз в стоической своей версии. Именно в этом духе Ириней описывает отношение между единым посланием Христа (τὴν ἰδέαν τοῦ εὐαγγελίου) и четырьмя каноническими Евангелиями (εὐαγγελίων πρόσωπα): единое Евангелие существует в четырехчастной форме (тетράμορφον) (Adv. Haer. 3, 11, 9 и 8: PG 7, 890 В и 885; ed. Harvey, 2, 46 и 50). Согласно концепции стоиков, индивидуальное представляет собой *ens concretum*, конкретное сущее, благодаря своим свойствам, или ἰδιότητες: эти последние являются также *видом*, εἶδος, или *формой*, μορφή, индивида. В случае человека его индивидуальность выражается именно в *persona*, или πρόσωπον.

также: Braun R. Tertullien et la philosophie païenne. Essai de la mise au point // BAGB. 4e sér. Num. 2. 1971. P. 231–251; Tibiletti C. Filosofia e cristianesimo in Tertulliano // AFLFM. Vol. III/4. 1970–1971. P. 97–133; Pizzolato L. F. Tertulliano e la dialettica // Paradoxos politeia. Studi patristici in onore di G. Lazzati / a cura di R. Cantalamessa, L. F. Pizzolato. Milano, 1979. P. 145–177. Для исследователей стоицизма до сих пор сохраняет актуальность работа Pohlenz M. La stoa. Storia di un movimento spirituale. Firenze, 1959 (понятие человеческого индивида рассматривается на с. 158–183).

¹ Braun R. Deus christianorum... P. 554.

У Тертуллиана *persona* начинает использоваться в качестве технического термина тринитарной теологии, однако сделалось это возможным только тогда, когда понятие это было осмыслено как контрапункт к *substantia*. Вместе с тем, возникает впечатление, что связь между *persona* и *substantia* Тертуллиан рассматривает через призму стоической доктрины или, по крайней мере, что ему был известен взгляд стоиков на отношение между этими понятиями. Только обращение к категории *ens concretum physicum*, *конкретное сущее в физической природе*, в ее стоическом понимании позволяет понять, как мог Тертуллиан увидеть нечто общее между *persona* и *substantia* и в конце концов счесть, что одно из них является контрапунктом к другому.

Термин *substantia* занимает центральное место в творчестве Тертуллиана. Он встречается в корпусе его текстов более 300 раз. Тертуллиан был первым из латинских писателей, кто придавал этому термину столь важное значение. Благодаря скрупулезным исследованиям Брауна и Муана¹ мы знаем, что его важность связана не с юридическим его происхождением, как считал Гарнак, и не с аристотелевским, как предполагал Эванс: вновь мы можем видеть, как Тертуллиан пользуется не столько техническими терминами, сколько словами обыденного языка, не избежавшими, однако, влияния стоицизма. Слово *substantia* у Тертуллиана имеет, в полном соответствии со своей этимологией, очень конкретную сферу приложения: оно обозначает основу *res*, ее конститутивный субстрат, всегда сохраняющий неизменность носитель ее многообразных качеств, действий, переменчивых свойств. Это основополагающая характеристика вещи, определяющая ее место в иерархии сущего. *Substantia* служит для различения многообразных планов реальности, а не отдельных вещей. Однако такое понимание этого термина возможно лишь в том случае, если мы исходим из учения стоицизма или, по крайней мере, имеем его в виду.

Если Апологеты и греческие богословы, указывая на то, что делает Троицу единой, говорят об οὐσία, Тертуллиан, впервые на-

¹ Ibid. P. 167–199; Moingt J. *Théologie trinitaire de Tertullien...* T. II. P. 229–429. Ср., однако, Stead G. C. *Divine Substance in Tertullian* // JThS. Vol. XIV. 1963. P. 46–66; *Id.* *Divine Substance*. Oxford, 1977. P. 202 s. и passim. О понятии *substantia* в целом см. библиографию в: Sieben H. J. *Voces...* P. 405.

мечая контуры будущего образа мышления, характерного для латинского тринитарного богословия, говорит о *substantia*. Таким образом, – и прежде всего благодаря выражению *unitas substantiae*, *единство субстанции*, – он вводит в богословский лексикон термин, который (если говорить языком, исполненным парадоксов, но верным) указывает, согласно намерению богослова, на *corpus Dei*, то есть то, из чего состоит божество и о чем свидетельствует само Писание, когда говорит: «Бог есть Дух» (Ин. 4, 24). Дух – есть тело Бога! Часто можно встретить рассуждения о материализме стоиков вообще и о материализме Тертуллиана в частности. В обоих случаях, как отмечает Даниелу вслед за Эриком Вейлем, речь идет о терминологической неточности: корректнее было бы говорить о «корпорализме»¹. Для Тертуллиана все представляет собой тело, пусть даже каждая вещь в мире является «телом» на свой лад, своим особым образом. Тело есть то, что существует, действует, способно к сопротивлению. И Дух тоже является телом. И Бог – тело. «Ибо кто же станет отрицать, – спрашивает Тертуллиан, – что Бог есть тело, хотя “Бог есть Дух” (Ин. 4, 24)? Ведь Дух есть своего рода тело в своем образе» (*Quis enim negabit, Deum corpus esse, etsi Deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in una effigie* – Adv. Prax. 7, 8: CCL 2, 1166–1167).

Это дает Тертуллиану право утверждать, что единая реальность – неважно, называть ли ее *substantia*, *corpus* или *spiritus*, – предстает в Боге в трех *species* (видах), *formae* (формах), *gradus* (положениях) и, следовательно, в трех *personae*. Поэтому в Боге суть *tres personae* – *три лица*. В Нем имеет место *personarum distinctio*, *различение лиц*, и вместе с тем – *coniunctio*, *соединение*, основанное на *unitas substantiae* – *единстве субстанции*. В отличие от *substantia*, *persona*, с этой точки зрения, выражает нечто индивидуальное, обладающее особыми свойствами, но выкроенное, если можно так выразиться, из одной и той же материи. Тертуллиан утверждает: «Везде <...> я представляю Единую сущность в трех взаимосвя-

¹ Weil E. Remarques sur le matérialisme des stoïciens // L'aventure de l'esprit. Mélanges Koyré. Vol. II. P. 556–572. Цит. по: Daniélou J. Les origines du christianisme latin... P. 181. См. также: Spanneut M. Le stoïcisme des Pères de l'Eglise... P. 289–290; Stead G. C. Divine Substance... P. 179–180.

занных [Лицах]» (Ubique teneo unam substantiam in tribus cohaerentibus – Adv. Prax. 12, 7: CCL 2, 1173). Будучи unius et indivisae substantiae – *единой и нераздельной субстанции*, Бог вместе с тем и tres personae – *три Лица*: Отец – *первое Лицо* (Adv. Prax. 18, 2: CCL 2, 1183); Сын – *второе Лицо* (Adv. Prax. 6, 1; 12, 3: CCL 2, 1165; 1173); Дух Святой – *третье Лицо* (Adv. Prax. 11, 7; 12, 3: CCL 2, 1172; 1173).

Вдохновляемый сознанием богатых семантических возможностей этого термина, взяв на вооружение достижения языческой философии, но неизменно храня послушание христианской regula fidei, Тертуллиан, используя substantia для обозначения общего и объединяющего, подчиняет термин persona целям выражения того, что в божественной жизни является особенным и характерным. Контрапункт substantia и persona будет отныне служить латиноязычным христианам для того, чтобы выразить парадокс единства и троичности Бога, в Котором если и есть *число*, numerus, то *без разделения* – sine divisione (Adv. Prax. 2, 4: CCL 2, 1161). Латинская формула тринитарной ортодоксии со святоотеческой эпохи до наших дней остается тою же, которую создал, пусть и не успев придать ей законченный, рафинированный вид, Тертуллиан: una substantia – tres personae.

4.6. СПЕКУЛЯТИВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ

Однако каково же спекулятивное содержание, которое Тертуллиан выражает – более или менее осознанно – при помощи понятия persona?

Если даже Тертуллиан не был способен к углубленному анализу понятий, та естественность, та гибкость и богатство языка, который он использует, то развитие, которое получают у него унаследованные от других учения, способность обращать себе на пользу сами обличаемые им ереси – все это свидетельствует о пристальном внимании Тертуллиана к словам и указывает на масштаб его интеллектуального предприятия – по крайней мере, в том, что касается термина persona. Разумеется, он не имел в виду под этим термином,

как думают некоторые еще и теперь, субъекта юридических прав вообще: когда он говорит о человеке, он подразумевает человеческое существо в его конкретности. Тот же Гарнак, который сначала предполагал, что Тертуллиан черпал свои понятия из арсенала юриспруденции, впоследствии изменил свое мнение. Нельзя сомневаться в том, что Тертуллиан хотел говорить не просто о трех «обладателях» божественности, но о трех реальных и отличных друг от друга индивидах. Верно, впрочем, что интерпретация понятия *persona* у Тертуллиана испытала сильное влияние многочисленных полемик о юридическом и философском смысле этого термина. Но разве мы впадаем в противоречие, утверждая, что Тертуллиан не придал термину *persona* ни исключительно юридического, ни исключительно философского смысла, но объединил оба этих смысла в одном понятии¹?

Когда Тертуллиан говорит о тварном мире, то, несмотря на весь свой стоический бэкграунд, он хочет посредством термина *persona* обозначить не человека, рассматриваемого с точки зрения общей природы, и не неопределенного, абстрактного индивида в его отличии от вида, к которому он принадлежит, а равно и не просто того, кого можно поименовать посредством собственного имени. Он подразумевает под этим термином все вышеперечисленное – и вместе с тем нечто большее. *Persona* для Тертуллиана означает просто частного, взятого в его обособленности от других индивида, к которому можно обратиться и которому нечто может быть присуще. *Persona* – то «действующее лицо», которое предстоит перед взором и судом других людей, может быть выделено из множества других благодаря многочисленным отличительным признакам и является узнаваемой «личностью» в гражданском и нравственном смысле этого

¹ Moingt J. *Théologie trinitaire de Tertullien...* Vol. II. P. 670. Об эволюции «понятия» *persona* в различных школах и в различные эпохи античной философии см.: Bergeron M. *La structure du concept latin de personne* // *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*. 2e sér. P.-Ottawa, 1932. P. 121–161; Philipsborn A. *Der Begriff der juristischen Person im römischen Recht* // *ZSSRRA*. Bd. LXXI. 1954. S. 41–70; De Vogel C. J. *The Concept of Personality in Greek and Christian Thought* // *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Vol. II. Washington, 1963. P. 20–60; Studer B. *Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitätslehre* // *TheolPhilos*. Bd. LVII. 1982. P. 161–177.

слова. *Persona* – тот, кого можно отнести к определенному общественному классу в соответствии с его качествами, обстоятельствами жизни, его местом в социальной иерархии; тот, кто принадлежит к области этики в качестве субъекта прав и обязанностей, но о ком следует судить и кого надлежит рассматривать самого по себе, взятого отдельно и в отличии от других, так как *persona* может пользоваться привилегиями или облекаться обязанностями, которые не распространяются без различия на всех: *persona* представляет собой «особый, частный случай».

Поэтому не следует ни замалчивать, ни преувеличивать стоические истоки термина *persona* у Тертуллиана. Разумеется, этот термин не означает у него внешней видимости, роли, просто функции, – скорее, он обозначает предмет суждения о существовании, реальное и явное присутствие кого-то, кто существует сам по себе: *repraesentatio*; индивидуальную и отличную от других реальность – *particularitas*; реальность, не сообщаемую другому, но при этом такую, что единение ее с другим осмысливается как отношение с ним, а не как со-принадлежность чему-либо, – *coniunctio*; субъект, говорящий о себе «Я», действующее лицо, которое относит к себе, проявляя тем самым свою индивидуальность, все, что оно делает и претерпевает, – *distinctio*. Благодаря богатству своих семантических возможностей понятие *persona*, которое в языке Тертуллиана сначала было тесно связано с понятием «персонаж» в рефлексии над именами и *voces* – «голосами», содержащимися в Писании, впоследствии приобрело более узкое значение чего-то *индивидуального* – значение, в формировании которого принимают непосредственное участие все те понятия, которые мы только что привели. Коротко говоря, для Тертуллиана *persona* начинает обозначать «самостоятельное сущее, воспринимаемое в его отличном от других образе существования, которым оно наделяет самое себя, противопоставляя себя при этом всем другим»¹.

Нельзя, однако, сказать, что Тертуллиан дал термину *persona* строго философское определение, как нельзя и утверждать, что он придал этому термину значение, которое впоследствии было освя-

¹ Moingt J. Théologie trinitaire de Tertullien... Vol. II. P. 627.

щено употреблением его в богословском языке. Даже в тех случаях, когда Тертуллиан стремится выразить идею индивидуальности, *persona* означает для него просто внешнюю, видимую сторону реально существующего и наделенного разумом индивида, очевидным образом отличающегося от других. Как нетрудно было предвидеть, исходя из уже из привычного узуса употребления слова *persona*, «икономическое» его значение у Тертуллиана превалирует над «онтологическим», которое присутствует лишь имплицитно. Тот, кого можно определить как *persona*, таков, каков он есть и каковым мы его воспринимаем, а не таков, каким мы хотели бы его себе представлять. Он таков, каким он предстает перед нами в своих поступках и речах, в той ситуации, в которой он находится, и сквозь призму тех функций, которые он исполняет, а не таков, как он есть «сам в себе». Снова и снова Тертуллиан делает акцент на «субъекте», но в еще большей степени – на его «манифестации»: «субъект» неизменно рассматривается в контексте его присутствия – возможного («*ut videri possit*» – «как можно было бы его видеть»), интенционально воспринимаемого («*ut coram Deus in suis nominibus et personis cognosceretur*» – «как Бог лицом к лицу мог бы быть познан в Своих именах и Лицах») или действительного («*ex personae repraesentatione*» – «в соответствии с тем, как лицо являет себя»). Однако тот, кто определяется как *persona*, рассматривается непосредственно и эксплицитно в онтологических основаниях своего существа. Разумеется, понятие, выражаемое термином *persona*, может указывать на индивида, который существует сам по себе, но у Тертуллиана это значение не выражено отчетливо. Придется дожидаться Боэция, явление которого будет приуготовлено рядом других фигур – среди них будет и Иларий Пиктавийский.

Если мы сопоставим все составляющие семантического поля понятия *persona*, каким мы находим его у Тертуллиана, с теми элементами, из которых было образовано формальное определение этого понятия у Боэция («*rationalis naturae individua substantia*» – «индивидуальная субстанция разумной природы»), то мы увидим, что отличительными признаками его окажутся, во-первых, рациональность, непосредственно атрибутируемая конкретному человеку, а не естеству, а во-вторых, индивидуальность, однако рассматри-

ваемая в специфической оптике внешнего проявления и действия, но ни в коем случае не бытия. Ничто не позволяет думать, будто Тертуллиан на формальном уровне отождествлял *persona* с существованием (*sussistenza*). Было бы, разумеется, нелепо считать, что Тертуллиан использовал термин *persona* почти случайно, не придавая ему большого значения, не ощущая его важности, да и, по большому счету, не проявляя к нему особого интереса. Все как раз наоборот: он выдвигает этот термин на первый план и всячески стремится привлечь к нему внимание своей аудитории. Можно было бы даже сказать, что он тестирует его, испытывает его возможности, помещая его в контекст самых разных теоретических построений, сопрягая то с одним, то с другим понятием. Действуя так, он очевидным образом наделяет термин *persona* специальным значением, но не посредством точной концептуализации, а благодаря внутренним возможностям самого используемого им языка. Включая этот термин в язык тринитарного богословия, Тертуллиан тем самым создавал предпосылки для его будущей философской «карьеры», которая будет затем продолжена усилиями других авторов. Принципиально важно отметить, что Тертуллиан не задействует термин *persona* в профессионально-богословских рассуждениях спекулятивного характера, содержащихся в сочинении «Против Праксея» (см. гл. 2 и 8), в котором он использует термины *species*, *forma* и *gradus*, ибо только эти понятия, по его мнению, пригодны для того, чтобы с онтологической точки зрения точно выразить ипостасные свойства Отца, Сына и Святого Духа¹.

Главной заслугой Тертуллиана следует, вероятно, считать противопоставление единства *substantia* троичности божественных лиц – *personae*. Однако, при всем обилии философских подтекстов, которые можно здесь различить, и в этом противопоставлении тоже Тертуллиан стремится к созданию специализированного языка: он считает необходимым зарезервировать один термин для обозначения того, что в Боге является общим и уникальным, и другой – для того, что в Нем является предметом различения и исчисления.

¹ Ibid. P. 646.

Разумеется, речь не шла лишь о выборе правильного слова — за терминами стояло особое интеллектуальное содержание. Тертуллиан серьезно относился к этой необходимости поиска верных слов, так как он осознавал, что столкнулся с трудностями спекулятивного характера: он понимал, что имеет дело с новым видом сущего. Он не говорил о трех *substantiae* в Боге (хотя позднее и стал думать в этом направлении), так как отдавал себе отчет в том, что такое словоупотребление означало бы невозможное допущение различия природ в Боге и столь же недопустимое разделение Божества на три отдельные сущности. Он знал это, потому что давно уже успел оценить семантический потенциал интересующего нас термина. Он говорил о трех *personae*, так как имел привычку использовать этот термин для обозначения многообразных индивидов, разнообразных действующих лиц во всем многообразии их внешних проявлений и характеров. Ничто, однако, не указывает на то, что он видел в понятии *persona* привилегированное средство для сохранения принципа единства Бога и утверждения этого единства посредством числа — или что он видел в *persona* средство, позволяющее показать, что множественность в Боге может относиться лишь к существованию или быть свойством существования. В качестве такового средства можно было бы рассматривать, в определенных контекстах, *species*, *gradus*, но прежде всего — *forma*, так как обозначаемые этими терминами понятия позволяли выразить и этот смысл. Ход рассуждения в «Против Праксея» позволяет предположить, что означенные термины были отобраны Тертуллианом именно с этой целью. Но ничто не заставляет нас думать, будто он считал годным для выражения этого смысла слово *persona* — напротив, характерный для Тертуллиана способ использования этого термина в христологии очевидно противится такой интерпретации. Из своего арсенала философских понятий Тертуллиан извлек термин *substantia* и последовательно держался его в своем богословствовании о Троице. На этот же уровень он возвел *species* и *forma* — категории, которые он обыкновенно использовал в значении, скорее, физическом, не избегая при этом и коннотаций этих терминов из философского словаря. Термину же *persona* он не придал сколько-нибудь отчетливого значения из области философской спекуляции — он оставил его приблизительно в

том же состоянии слова обыденного языка, в каком и нашел: не на уровне сущего, а на уровне восприятия сущего¹.

И снова, чтобы продемонстрировать и уточнить различия между теми интуициями, в которых африканский богослов, не лишенный гениальности, опередил свое время, и теми формулами, которые от него унаследовала богословская традиция будущих веков, необходимо подчеркнуть: *persona* не означает для Тертуллиана божественной *substantia*, которая целиком присутствует в определенных индивидах божественной природы, таким образом, что индивиды эти существуют один в другом в силу тождественности природы каждого из них общей природе, но отличаются друг от друга образом своего существования. Для Тертуллиана *persona* Сына есть субстанция, рожденная от субстанции Отца, *portio totius*, часть целого, и вдобавок *minoratus* – претерпевшая умаление, в то время как Отец есть *major persona* – большее из Лиц; Он есть *tota* (целостная) *substantia* и именно поэтому *maior* – больший. Вот почему Тертуллиан не сумел понять, что Отец присутствует в Сыне по Своему ипостасному бытию: в его глазах это значило бы непосредственно отождествить особую реальность (*res, proprietas*) Одного и Другого. Образ *corpus* – тела и, следовательно, протяженности, которую Тертуллиан не сумел отделить от понятия *substantia* и считал неотъемлемым свойством существования, – именно этот образ тела определяет то концептуальное содержание, которое африканский мыслитель присваивает термину *persona*. Такое понимание *persona*, обремененное телесной образностью, было слишком ограниченным и не позволяло использовать этот термин для обозначения чистого акта индивидуального существования². Чтобы достичь этой высоты, потребовалось дожидаться появления Фомы Аквинского – уже после Мариа Викторина, Илария Пиктавийского и Августина. Иными словами: больше тысячи лет! Если Тертуллиан оказался неспособен согласовать пребывание Отца в Сыне с их ипостасным различием, если он в конце концов пришел даже к мысли о том, что Отец воплотился и обитал во Христе, то все это заставляет нас предполагать, что он недостаточно ясно представлял себе, в ка-

¹ Ibid. P. 646–647.

² Ibid. P. 644.

ком смысле тождественны друг другу *persona* и *substantia*, несмотря на отличия друг от друга Лиц – *personae* – в Троице, так же как он недостаточно четко мыслил отношения между *persona* и *substantia* Сына в Боговоплощении. И все же Тертуллиану принадлежит еще множество заслуг: он ввел в оборот и легитимировал термин *persona* и обозначаемое им понятие, избегая редукции термина к исключительно «драматическому» контексту.

Тертуллиан отделяет друг от друга в Троице различие и существование. С его точки зрения, первоначально имеет место множественность в единстве, связанная с внутренним устройством божественной *substantia*, однако само по себе это не подразумевает множественности образов существования. Эта множественность не основана на специфическом характере образов существования: она порождается вследствие действия воли Отца, изводящего из Себя Сына и Духа. Это так называемое учение о *προβολή*. Сын и Святой Дух обретают отличие от Отца и самостоятельное существование в силу различия их функций по отношению к творению, а не в силу предвечно существующего между Ними различия. Другими словами, Тертуллиан не способен был избежать всех ловушек модализма в том, что касается внутритроического различия, и всех опасностей субординационизма в том, что касается множественности внутрибожественных ипостасных образов существования.

Вот почему *persona* у Тертуллиана продолжает пониматься в терминах икономии. Сын, то есть Слово, становится *persona* постольку, поскольку Он являет Отца. Самостоятельность Его существования связана с Его исхождением от Отца, в котором Отец оказывается явлен. Этот ход мышления ясно обнаруживается в противопоставлении незримости Отца зримости Сына – различии, которое не распространяется на предвечный образ существования каждого из Них, но лишь на бытие каждого из Них по икономии. Согласно Тертуллиану, в конечном счете, рождение Сына является частью божественного плана творения и спасения, а не принадлежит к *dispositio*, то есть внутренней структуре божественного существа. Явление Божества в истории манифестирует предвечную божественную реальность, но не выражает ее непосредственно. Если пользоваться современными терминами, то можно было бы сказать,

что для Тертуллиана «Троица по икономии» в самом деле тождественна «Троице с точки зрения Ее имманентного устройства», но особым образом. Когда он говорит о «Троице с точки зрения Ее имманентного устройства», он пользуется терминами *substantia* и *forma*, а когда он рассуждает о «Троице по икономии», то оперирует категориями *οἰκονομία* и *persona*.

Не подлежит сомнению, что Тертуллиана следует относить к тому периоду в истории богословия, когда рождение Сына рассматривалось как непосредственно связанное с сотворением мира. Только после Никейского Собора эта космологическая интерпретация будет наконец отброшена благодаря – приходится это признать – тому здравому зерну, что содержалось в позиции таких монархиан, каким был Праксей. Прогрессивный характер богословия Тертуллиана заключался уже в самой свободе его от любого схематизма. Он на ощупь находил путь, которого следовало держаться, чтобы не отступаться от учения о единой *substantia* и трех *personae*, несмотря на содержащийся в этом учении парадокс. Тертуллиан не располагал инструментарием, который мог бы позволить ему понять основания предвечного индивидуального существования *personae*, каждая из которых обладает божественной *substantia* во всей ее полноте. Вместе с тем, нельзя не признать, что Тертуллиан совершил шаг вперед, заключающийся именно в том, что он ввел в оборот термин *persona*, которому суждено будет в один прекрасный день стать ключом к обширной области спекулятивных исследований. В ту же эпоху, когда греки не могли выбраться из густой чащи своих бесчисленных богословских формул, Тертуллиан «изобретает» ясный и четкий язык, содержащий в себе потенциал для будущего развития, которого сам африканский богослов не в силах был предугадать. Мы могли бы даже утверждать: именно по той причине, что Тертуллиан использовал слово *persona* как технический термин, он «виртуально» подготовил почву для формирования того онтологического содержания, которым этот термин впоследствии наполнится. Однако в силу этой же причины *persona* в один прекрасный день превратится и в исключительно философское понятие¹.

¹ Ibid. P. 671.

4.7. НАСЛЕДИЕ ТЕРТУЛЛИАНА

Не может не вызывать удивления встречающееся у некоторых авторов мнение, согласно которому, именно латинская семантика слова *persona* (благодаря вкладу, который внес в ее разработку и уточнение Тертуллиан) способствовала тому, что термин *πρόσωπον* обрел у грекоязычных авторов теологическое измерение. На самом же деле более правдоподобной кажется гипотеза, согласно которой судьбы латинского и греческого терминов складывались сходным образом, и термины эти претерпевали сходные колебания своей семантики. Как мы увидим далее, греки с их врожденной склонностью к умозрению сделают предметом своих богословских и философских размышлений не *πρόσωπον*, а *ὁλόστασις*, различая основание бытия (*οὐσία*) и принцип существования в его конкретности (*ὑπαρξίς*). Именно такую задачу поставят перед собой в начале VI столетия оба Леонтия – Византийский и Иерусалимский, – испытавшие влияние великих каппадокийцев и давшие латинянам в своих пространных трудах образцы для подражания (см. гл. 9.2-3).

Какова же наиболее ценная и долговечная часть наследия, которое Тертуллиан оставил потомкам, причем не только в области тринитарного богословия? Прежде всего, это язык. Не просто определенный набор слов, но дискурс, который создается посредством концептуальных связей, сопрягающих термины, занимающие свои места в составе ясных и убедительных рациональных построений. Как нам известно, именно подвергшаяся «христианизации» латынь дала жизнь романским языкам. Эта латынь, в свою очередь, сохранилась и выжила не только в качестве языка Западной Церкви, но и как живое воплощение той культуры, которая была воспринята молодыми народами Средневековья после потрясений, что принесли с собой варварские нашествия, а от них унаследована Новым временем¹. В той мере, в какой Тертуллиан поспособствовал «христианизации» латинского языка, он может быть назван одним из создателей западной культуры. Семантический престиж, обретен-

¹ См.: *Mohrmann Ch. Le latin langue de la chrétienté occidentale... P. 52.*

ный термином *persona* спустя время, в течение которого он не играл такой важной роли, получил полное признание и впредь никогда не бывал утрачен. Особо следует отметить, что Тертуллиан, в области тринитарной теологии противопоставляя друг другу *persona* и *substantia* и закладывая тем самым лингвистические и концептуальные основания формулы *una substantia in tribus personis* – «единая субстанция в трех Лицах», – открывал вместе с тем перспективы для дальнейших исследований: он заставил свою аудиторию ощутить необходимость закрепления за термином *persona* определенного понятийного содержания, указал на пути дальнейшей работы в этом направлении, эксплицировал связь между тринитарной теологией и христологией и сделал возможным отнесение к латинскому *persona* того определения, которое греки давали понятию ὑπόστασις. Все это обеспечивалось внутренней логикой дискурса, возникающего в проработанных со всем тщанием интеллектуальных построениях Тертуллиана. Такова ценность дерзновения его ума. Даже тогда, когда у него отнимается слава тех открытий, которые ему не принадлежат, сама смелость его интеллектуальной инициативы все равно заслуживает величайшего уважения¹. Разумеется, западный мир не принял всего, что создал Тертуллиан, и все же он остался верен великому африканцу как в основных интуициях его языка, так и в разработанном им для целей христианского вероучения понятийном аппарате, пусть даже довольно архаическом и не блещущем совершенством и стройностью. Правда и то, что к фигуре Тертуллиана будут впоследствии относиться с подозрением – и небезосновательно. В конце своей насыщенной бурными страстями жизни он примкнул к радикалам-монтанистам, что существенно затруднило и ограничило возможности его непосредственного влияния на последующую историю богословия. По словам Илария Пиктавийского, «последующее заблуждение человека лишает авторитета его писания, заслуживающие одобрения» (*consequens error hominis detraxit scriptis probabilibus auctoritatem* – In Mat. 5, 1: PL 9, 945). В этом можно видеть еще одну причину, по которой влияние Тертуллиана осталось недооценено. Вместе с тем, нельзя не признать

¹ См.: Moingt J. *Théologie trinitaire de Tertullien...* Vol. II. P. 673–674.

значительности его роли в решении тринитарных и христологических проблем – прежде всего, ценности его лингвистических находок. Достаточно вспомнить хотя бы одного из его почитателей – Иеронима. Часто злой на язык, о Тертуллиане он отзывался как о «муже образованном и исполненном рвения» (*eruditi et ardentis viri* – Ер. 84, 2: PL 22, 744). По его суждению, «Тертуллиан богат мыслями, но тяжело выражается» (*Tertullianus creber est in sententiis, sed difficilis in loquendo* – Ер. 58, 10: PL 22, 585). Известно, что спекулятивная теология не была сильной стороной св. Иеронима (см. гл. 10.1). Поэтому и тексты Тертуллиана казались ему недостаточно ясными. Однако нельзя вслед за ним не задаться вопросом: «Кто образованнее, кто остроумнее Тертуллиана?» (*Quid Tertulliano eruditius, quid acutius?*) – Ер. 70, 5: PL 22, 668).

Явившись неожиданно, словно комета, на небосклоне европейской истории, лишенный как предшественников, так и преемников, Тертуллиан вместе с тем обнаружил, как отмечал Даниелу, ряд характерных черт, в которых можно было уже угадать будущий облик латинского христианства¹. В отличие от греков, для которых слава Христова затмевала порой даже значение земной Его жизни, Тертуллиан сосредоточен на плотской жизни Христа и на таинстве страстей. Оптимизму греков, предпочитавших созерцать человека в райском состоянии или в преображенном теле воскресения, он противопоставляет пессимизм состояния греха, образ падшего человека, который послужит позже точкой отсчета для таких разных авторов, как Августин, Лютер, Паскаль и Барт. Наконец, в противовес стремлению греков выдвинуть на первый план объективный аспект спасения, Тертуллиан, опережая свое время, впервые демонстрирует тот интерес к миру внутреннего опыта, к субъективности, который так громко заявит о себе у Августина и определит впоследствии собою весь строй западной культуры. В Тертуллиане было слишком много новизны для того, чтобы ему можно было подражать, но и слишком много таланта для того, чтобы просто забыть о нем.

¹ *Daniélou J. Les origines du christianisme latin... P. 369–370.*



5. БОРЬБА ВОКРУГ ЯЗЫКА ТРИНИТАРНОГО БОГОСЛОВИЯ НА ВОСТОКЕ: «ὕπόστασις» ОТ ОРИГЕНА ДО АФАНАСИЯ

5.1. ФИЛОЛОГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Для обозначения того, что латиняне именовали Божественной *persona* и что, как мы теперь знаем, было калькой с греческого *πρόσωπον*, на Востоке начинает использоваться также термин *ὕπόστασις*¹.

Чтобы реконструировать тот извилистый путь, который привел к окончательному превращению этого слова в технический термин тринитарного богословия, представляется целесообразным начать с рассмотрения его первоначального значения и еще прежде того — значения глагола *ὑφίστημι* (= *ὑπό-* *ἵστημι*), производным от которого является *ὕπόστασις*. При этом следует отметить, что *ὕπόστασις* очень редко выступает как отглагольное существительное, образо-

¹ *Michel A.* Hypostase // DThC. Vol. VII/1. 1922. Coll. 369–437; *Richard M.* L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation // MSR. Vol. II. 1945. P. 5–32, 243–270 (= Opera Minora. Vol. II. Turnhout, 1977. No 42); *Dörrie H.* Hypóstasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte // NGWGPh. 1955. Bd. III. P. 35–92 (= Platonica Minora. München, 1976. P. 13–69); *Rinngren H.* Hypóstasis // RGG. Vol. III. 1959³. Coll. 504–506; *Köster H.* Hypóstasis // ThWNT. Bd. III. 1969. Coll. 571–588 [= GLNT. Vol. XIV. 1984. Coll. 703–750]; *Studer B.* Hypostase // HWPh. Vol. III. 1974. Coll. 1255–1259; *Harder G.* Hypóstasis // DCBNT. 1976. P. 716–719. Дополнительную литературу см. в: *Sieben H.J.* Voces... P. 204–205.

ванное от формы активного залога: почти всегда это слово является производным от непереходного глагола ὑφίσταμαι в медиальном залоге и перенимает немногое из палитры значений именно этой медиальной формы. Из всех значений глагола существительное ὑπόστασις может иметь исключительно следующие: 1) находиться под чем-либо (поддерживать что-либо); 2) быть помещенным под что-либо (пропадать из виду); 3) оседать подобно отложению и, следовательно, быть, существовать; 4) обещать. Из этого следует, что основные значения ὑπόστασις таковы: 1) поддержка или опора; 2) засада; 3) скопление, отложение, в общем – то, что оседает на дно, в философском контексте – существование, действительность (по-латыни substantia); 4) договор подряда. Таким образом, семантика ὑπόστασις с самого начала включала в себя множество оттенков смысла, которые невозможно передать одним словом. В обыденном языке, более или менее чуждом философским влияниям, это слово зачастую означало просто объективное существование. Однако важно отметить, что древнейшие свидетельства о бытовании этого слова мы находим не в обыденном языке, а почти исключительно в естественнонаучной и медицинской терминологии. В этой области, начиная с Гиппократов и Аристотеля, слово ὑπόστασις широко применялось в качестве технического термина, хотя память о древнем его значении до конца не стерлась. Философский смысл этого термина, сложившийся позднее, также вырос из этого исходного его значения. И в более поздние периоды семантика persona не до конца утрачивает связь с естественнонаучными и философскими контекстами. Но это означает, что следует с осторожностью подходить к попыткам поиска в более позднем, обобщенном значении этого термина всех тех смыслов, которые можно было бы вывести из этимологии ὑφίστημι-ὑφίσταμαι.

Стоики были первыми, чьими усилиями термин ὑπόστασις из области естественных наук стал проникать в область философии. Уже Хрисипп использовал глагол ὑφίσταμαι для обозначения как лишнего формы бытия, предшествующего существованию отдельных вещей, так и процесса обретения действительного бытия первоначальной материей. Посидоний, со своей стороны, понимал под ὑπόστασις бытие, достигшее своего осуществления, начавшее существовать

в действительности. У Посидония ὑπόστασις отличена от οὐσία — пусть даже только на абстрактном, а не фактическом уровне. В то время как οὐσία по своей природе есть неопределенное бытие, то есть первоматерия как таковая, ὑπόστασις есть бытие, перешедшее от возможного к действительному существованию. Таким образом, ὑπόστασις означает реальное бытие, раскрывающее себя в актуальном существовании единичных вещей. Стоики понимали бытие как первоматерию, а потому переход вещей из глубин бытия к своему существованию рассматривался ими как физический процесс, результат коего может быть опять-таки поименован все тем же термином ὑπόστασις, который в специальном языке науки служил для обозначения явлений природы. Однако следствием этого стала фундаментальная трансформация в семантике ὑπόστασις, имевшая решающее значение и для будущей его истории. Эту трансформацию можно понять только при том условии, что мы примем в расчет принципы стоического учения: только в уме, но не в действительности, мы можем отличить первоматерию от ее объективации в форме и в качестве. Для стоиков ὑπόστασις есть οὐσία, обретающая конкретное воплощение в объективной реальности. Каждая единичная вещь обладает ὑπόστασις, ибо во всех такого рода вещах реализует себя οὐσία, которая находится *над* или *за* ними, в отличие от того, что существует только в уме. Впоследствии у неоплатоников ὑπόστασις уже не будет более относиться к материи, которая, по их мнению, не обладает истинным существованием, а исключительно к реальности бытия, проистекающего из Единого. В согласии с принципами неоплатонического учения, ὑπόστασις обозначает саму реальность бытия, а значит, является полным синонимом οὐσία: каждая ὑπόστασις есть некая οὐσία, занимающая свое место в иерархии бытия и вследствие этого всегда являющаяся манифестацией Единого, из которого она проистекает.

В философском языке ὑπόστασις обретает разные оттенки значений в зависимости от того философского направления, в котором этот термин используется, хотя приметы его естественнонаучной генеалогии сохраняются практически всегда. Но в этом месте представляется бесполезным прибавить еще одно различие, идущее от Аристотеля и ставшее общепринятым в его школе, а именно —

различение «первой οὐσία», индивидуальной сущности или субстанции, и «второй οὐσία», сущности или субстанции, общей для всех существ одного и того же вида, – а также аналогичное различение между индивидуальным ὑποκείμενον, то есть субстратом, носителем качеств каждого отдельного индивида, и ὑποκείμενον, общим для всех существ одного рода. Эта аристотелевская концепция распространилась далеко за узкие границы перипатетической школы и, усиленная различными – в первую очередь, неоплатоническими – влияниями, внесла немалый вклад в становление христианского учения о Троице.

5.2. РОЛЬ СВЯЩЕННОГО ПИСАНИЯ

Как мы уже имели случай отметить выше (см. гл. 1.2), Библия стала первым фактором, позволившим сформироваться «особому языку» христиан. Именно к Священному Писанию (хотя и не только к нему) следует обратиться, чтобы понять те «семантические смещения», что происходили в особой знаковой и коммуникативной системе, созданной христианами. В Септуагинте слово ὑπόστασις встречается около двадцати раз, причем служит оно для передачи – случай почти исключительный! – целых пятнадцати разных еврейских вокабул. В некоторых случаях возникает впечатление, что этимологический потенциал слова ὑπόστασις использовался для перевода редких и необычных еврейских слов. Например, во Втор. 4, 6 оно обозначает имение или богатство, а в Иов. 22, 20 – недвижимое имущество. В других контекстах возникает то значение, в котором слово ὑπόστασις часто использовалось в греческом языке: скрытая под покровом видимости реальность, нечто лежащее в основании, а отсюда – замысел, план, твердое и неизменное решение, произведение Божественной воли (см., например, Иер. 23, 22; Иез. 19, 5). Последнее из этих значений в общем и целом отвечает семантике соответствующих терминов еврейского языка.

Во всем тексте Нового Завета термин ὑπόστασις встречается очень редко – не более пяти раз. Не всегда легко идентифицировать значения, которые этот термин принимает в разных контекстах.

У апостола Павла в 2 Кор. 9, 4 и 11, 17 он, как кажется, означает замысел или план. Еще больше споров у толкователей вызывает значение ὑπόστασις в других трех отрывках из Послания к евреям, а именно 1, 3; 3, 14 и 11, 1. Стоит подробнее остановиться на Евр. 1, 3 – стихе, к которому очень часто обращались авторы святоотеческого периода в ходе тринитарных и христологических споров (см. Orig., Princ. 1, 2, 8: PG 11, 136 B; GCS 5, 38; Athanasius, Contra Ar. 2, 33: PG 26, 217 B; Basil., Hom. 24: PG 31, 608 B)¹. В этом месте апостол говорит о Христе как «сиянии славы (δόξα) и образе ипостаси (ὑπόστασις) Бога». Параллель между δόξα и ὑπόστασις в этой формулировке призвана, как кажется, указать на равноправие двух этих слов в использовании для обозначения сущности Бога. Опираясь на параллельный текст из Филона, можно сделать вывод, что в Евр. 1, 3 ὑπόστασις означает саму трансцендентную действительность Бога, а δόξα – могущество и бесконечное сияние Его славы. В качестве следа, отпечатка, начертания (χαρακτήρ) самого существа (ὑπόστασις) Бога, Христос есть Его Откровение в истории, во всем подобное Своему источнику.

Переходя теперь к Евр. 3, 14 и 11, 1, уместно вспомнить, что Лютер, по совету Меланхтона, в обоих случаях перевел ὑπόστασις как «твердое упование» (Zuversicht)². С точки зрения современной экзегезы, это просто недоразумение. Все без исключения Отцы Церкви, как впоследствии и средневековые комментаторы, понимали ὑπόστασις в обоих этих текстах как эквивалент substantia. В Вульгате «определение» веры из Евр. 11, 1 было переведено как «substantia rerum sperandarum» – «основание того, на что следует надеяться». Ей вторит и Поэт: «sustanza di cose sperate» – «основа чаемых вещей» (Рай, XXIV, 64, пер. М. Лозинского). Лютер, напротив, понимал веру как личное субъективное убеждение и потому интерпретировал ὑπόστασις в перспективе своей веры, основанной на *доверии*. Позиция Лютера, получившая широкое распространение в протестантской экзегезе, а временами встречающаяся и у толко-

¹ Другие ссылки см. в: Lampe G.W.H. A Patristic Greek Lexicon... P. 1457–1458 (II/C).

² О текстах Лютера см.: Dörrie H. Hypóstasis... P. 89–91. См. также: Köster H. Hypóstasis // ThWNT. Bd. VIII. Col. 584 [= GLNT. Vol. XIV. Coll. 741–742].

вателей-католиков, в наши дни полностью отвергнута. В Евр. 11, 1 «посредством беспримерно дерзновенной формулы» (Г. Кестер) вера определяется как реальность того, на что возлагается упование, в том же смысле, в каком Иисус именуется характер – «начертание» – трансцендентного бытия Божьего в Евр. 1, 3: «определение веры» столь же парадоксально, как и «определение» Христа в приведенной нами цитате. Тот факт, что реальность Бога открывается в человеке, страдающем и умирающем на кресте, столь же скандален, как и факт, что вера – благодаря жертве Иисуса и поскольку вера представляет собой участие в этой жертве – не подвластна тому, что есть мрак и тлен, но именно она и обеспечивает истинное присутствие Бога в общине его учеников. В Послании к Евреям термин *ὑπόστασις* всегда обозначает бытие Божье, контрастирующее с переходящим бытием тварного мира, которое по отношению к первому есть лишь тень и отражение; это бытие Божье парадоксальным, но оттого не менее подлинным образом, действительно присутствует во Христе и становится, в форме веры, достоянием верующих.

Рассмотрев значение, которое термин *ὑπόστασις* обретает в Библии в целом и в Новом Завете в частности, необходимо сразу же уточнить, что, хотя этот термин и стал частью особого языка христиан, его использование в качестве специального термина сначала в области тринитарного богословия, а затем и христологии оказывается практически независимым от контекстов его употребления в Писании – пусть даже Отцы Церкви и считали порой иначе. На самом же деле функционирование этого термина было тесно связано с определенным философским языком, который являлся частью культурного горизонта тех или иных христианских авторов. Благодаря изобретательности Отцов Церкви понятие *ὑπόστασις* получило специфический спекулятивный смысл, в конечном итоге действительно укорененный в христианском Откровении и им легитимированный, хотя и отсутствующий в библейских текстах, в которых этот термин встречается. Именно философия дает импульс тому «смысловому смещению», благодаря которому термин *ὑπόστασις* на христианской почве обретает новый смысл, впоследствии сопровождающий его на протяжении всей истории богословия. Вполне возможно, что включение *ὑπόστασις* в категориальный

аппарат христианского вероучения было и в самом деле обусловлено присутствием этого термина в Евр. 1, 3, хотя в дальнейшем установить его точное значение оказывается затруднительно. Но вплоть до того момента, пока лексикон тринитарных и христологических понятий не обретет устойчивость и техническое совершенство, ὑπόστασις в богословском словоупотреблении остается фактически тождественным термину οὐσία: оба этих термина обозначают (и здесь нам не избежать метафоры из области физики) тот особый вид первоматерии, из которого образуется определенный объект – и тем самым обозначают субстанцию, природу, сущность Бога. Однако очень скоро возникнет та трудность, о которой мы уже говорили: каким образом одна и та же божественная сущность предстает нам в домостроительстве спасения, средоточие которого есть Иисус Христос, не просто в форме трех представлений, отличия которых друг от друга зависят от ракурса восприятия, но трех конкретных и самостоятельных образов Бога – Отца, Сына и Святого Духа? Если первоначально ὑπόστασις и οὐσία и могли рассматриваться как тождественные, то с определенного момента начинает преобладать другой способ употребления этих терминов: ὑπόστασις предполагает акцент на самостоятельности, объективном характере некоей вещи по отношению к другим вещам, в то время как οὐσία указывает на уникальность бытия объекта, на его единственность. Поэтому, когда благодаря усилиям Каппадокийцев произойдет решающее «смещение значения» и тринитарный догмат обретет выражение, как мы увидим далее, в формуле «три ὑποστάσεις – одна οὐσία», формула эта будет значить, что Бог, если рассматривать Его с точки зрения сообщения Им Себя миру и людям, троичен, в то время как, рассматриваемый с точки зрения Своей внутренней жизни, он представляет собой нечто абсолютно единственное. Следовательно, результатом суммирования Бог + Бог + Бог будет не три бога, а просто Бог, потому что термин «Бог» прилагается сразу ко всем трем различным ὑποστάσεις – Отца, Сына и Святого Духа, – обозначая непреложное внутреннее единство их божества. Они представляют собой всеобщность в фундаментальном смысле единую, абсолют, бесконечно превосходящий область тварного мира и сам по себе не способный к возрастанию – ни количествен-

ному, ни качественному. Нас не должно поэтому удивлять, что в самых ранних текстах, в которых мы встречаем термин ὑπόστασις применительно к Трем Образам христианского Бога, термин этот вовсе не является ни аналогом латинского *persona*, ни эквивалентом греческого πρόσωπον. Как мы уже отмечали выше (гл. 3.3), у слова πρόσωπον почти не было предыстории в развитии философии, в то время как ὑπόστασις у философски образованного грека вызывала множество ассоциаций из области онтологии. Когда же термин ὑπόστασις будет применен к трем πρόσωπα божественной Троицы, он будет подразумевать, что слова «Отец», «Сын» и «Святой Дух» не суть всего лишь *flatus vocis* – сотрясения воздуха, обозначающие только способы именования, функции или атрибуты единого Бога, но что манифестации их, о которых говорит Писание, обладают сами по себе, в самой уникальности своей внутренней жизни, самостоятельностью конкретной индивидуальности.

Теперь нам надлежит исследовать тот исторический путь, который привел к превращению ὑπόστασις в центральное понятие богословия, а затем в краеугольный камень тринитарной и христологической догматики.

5.3. ОРИГЕН: ВЕЛИЧИЕ И ОГРАНИЧЕННОСТЬ ЕГО ТРИНИТАРНОЙ КОНЦЕПЦИИ

Насколько мы можем судить, впервые в истории тринитарного богословия термин ὑπόστασις употребил Ориген (ум. 253)¹. В полемике с монархианами «этот удивительный предтеча, этот

¹ Об Оригене см.: *Daniélou J.* Origène. P., 1950; *De Lubac H.* Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène. P., 1950 (итал. пер.: *Storia e spirito*. R., 1971); *Balthasar H.U. von.* Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seiner Schriften. Salzburg, 1952²; *Id.* Parole et mystère chez Origène. P., 1957 (итал. пер.: *Origène. Il mondo Cristo e la Chiesa*. Milano, 1972); *Crouzel H.* Origène et la philosophie. P., 1962; *Quasten J.* Patrologia... Vol. I. P. 314–368; *Simonetti M.* «I Principi» di Origene. Torino, 1968; *Id.* Note sulla teologia trinitaria di Origene // *VCh*. Vol. VIII. 1971. P. 273–307; *Origeniana. Premier colloque internationale des études origèniennes* (Montserrat, 18–21 sept. 1973) / dir. H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius-Camps (*Quaderni di « VCh »*, 12). Bari, 1975;

богослов, этот священник без отца и матери»¹, настаивает, с одной стороны, на самостоятельности бытия божественной Троицы, а с другой – на присутствии в ней различий и делает это, используя терминологию, с которой с тех пор всегда будет соотносить себя восточная традиция тринитарного богословия. Отец, Сын и Святой Дух, Которых он обозначает также как три «вещи» (πράγματα) (In Io. 2, 5: PG 14, 124; GCS 4, 64; Contra Cels. 8, 12: PG 11, 1533 C; GCS 2, 230), описываются им как различные по ὑπόστασις, но единые по οὐσία и ὑποκειμένον. В используемых Оригеном формулировках, тяготеющих к тому, чтобы отличать Сына от Отца, как οὐσία, так и ὑποκειμένον нередко используются в смысле индивидуальности, то есть, в конечном счете, как синонимы ὑπόστασις. Из этого вытекает такое понимание Троицы, согласно которому Отец, Сын и Святой Дух обладают собственными ὑποστάσεις, отличными друг от друга, но расположенными в нисходящем порядке, отражающем различия в достоинстве и мощи (In Io. 2, 10: PG 14, 1291; GCS 4, 65). Таким образом, у Оригена мы находим учение о трех ὑποστάσεις, не лишнее, однако, некоторых черт субординационизма.

Заблуждение монархианской ереси заключается, согласно Оригену, в том, что приверженцы ее говорят о Трех членах Троицы как нумерически неразличимых (μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ) и различимых лишь в мысли, «единых не только по сущности своей, но и по субстрату» (ἐν οὐ μόνον οὐσία ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ – In Io. 10, 37: PG 14, 376 B; GCS 4, 212). Для Оригена истина заключается в том, что Сын отличен от Отца по субстрату (ἕτερος καθ' ὑποκειμένον), а также в том, что Отец и Сын суть две разные «вещи» по своим ὑποστάσεις, но едины в отношении согласия, гармонии, тождественности воли (Contra Cels. 8, 12: PG 11, 1533). Следовательно, утверждает Ориген, «нет греха в том, чтобы в одном смысле говорить о двух богах, в другом же смысле – о Боге едином» (Dial. cum Heracl. 2: SCh 67,

Nautin P. Origene. Sa vie et son oeuvre. P., 1977. Более подробную библиографию об Оригене см. в: Crouzel H. Bibliographie critique d'Origène (Instrumenta patristica, 8). Steenbrughis 1971; Farina R. Bibliografia origeniana 1960–1970 (Bibl. «Sal», 77). Torino, 1971.

¹ *Bouyer L. La spiritualità dei Padri (Storia della spiritualità, 2). Bologna, 1968. P. 183. Аллюзия на Мелхиседека, «священника без отца, без матери, без родословия», как именует его апостол Павел в Евр. 7, 3 – прим. пер.*

54-56). Некорректно, однако, как делают некоторые исследователи, на основании этих высказываний вменять Оригену учение о том, что божественная Триада составлена из трех совершенно чуждых друг другу существ, не образующих настоящего и подлинного Триединства. Впрочем, не подлежит сомнению, что в его «икономическом тринитаризме» имеет место ярко выраженная плюралистическая доминанта¹.

Ориген прекрасно отдает себе отчет в том, что все наше знание о Боге подобно крохотной «искорке» света, неспособной дать нам хоть сколько-нибудь адекватное представление о божественной οὐσία. Тем не менее он, в полном сознании всей трудности своей задачи, приступает к поискам компромисса между монотеизмом и новизной христианского Откровения и пытается решить эту проблему, придерживаясь идеи, что только Отец есть Бог в строгом смысле слова (αὐτόθεος) (In Io. 2, 2: PG 14, 109 A; GCS 4, 54), Бог безначальный, нерожденный (ἀγέννητος), единственный источник божественности (πηγὴ τῆς θεότητος). Именно из бытия Отца происходит та божественность, которой обладают Сын, другой Бог (δεύτερος θεός), и Святой Дух (хотя о нем Ориген говорит мало). Божественность образует общую οὐσία Троицы. В целом, когда того не требовали нужды полемики, Ориген предпочитает представлять божественность в форме динамической по самой своей сути. Он рассматривает единство Бога, скорее, в смысле гармонии и соработничества воления и действия, которые и обеспечивают единство деятельности Троицы. Однако внутри божественной сущности, согласно Оригену, принципом бытия, блага и самой божественности является Отец, сообщающий их по причастности (μετουσία) Сыну, а через Его посредство – Святому Духу. Следуя уже более или менее устойчивой богословской традиции, отношение между Отцом и Сыном Ориген называет также рождением, но в интересующем нас контексте это отношение описывается как предвечное истечение божественной жизни от Отца к Сыну, Который субстанциально причастен божественности благодаря постоянному созерцанию глубин Божества. Поэтому, если онтологическое свое начало (ἀρχή) Сын имеет в Отце и от Отца исходит божественное

¹ Kelly J. N. D. Il pensiero cristiano delle origini... P. 163.

бытие Сына, то начала (ἀρχή) хронологического Он лишен, ибо существование Его не имеет начала во времени (Princ. 4, 4, 1: PG 11, 401 B; GCS 5, 348; Hom. 9, 4 in Ier.: PG 13, 357 A и далее; GCS 3/1, 70 и далее). Так Ориген сумел избежать той несообразности, которую мы находим у апологетов, допускавших в мире божественного и, следовательно, в отношении между Отцом и Сыном предшествование и последование, перенося на вечность Бога временные определения, свойственные тварному миру. В этом – одно из величайших достижений тринитарного учения Оригена. Утверждение, согласно которому каждый член Троицы есть ὑπόστασις, особость которой являет себя не только в икономии (οἰκονομία), но существует от века, позволяет признать, что как богослов Ориген выше, чем, к примеру, Ипполит или Тертуллиан. Вместе с тем, концепцию Оригена нельзя признать совершенно удовлетворительной. Прежде всего, она предполагает очень четкое различие между Отцом и Сыном. Первый абсолютно трансцендентен и непознаваем, а бытие Второго, напротив, вполне поддается описанию. Более того. Присутствие Святого Духа и Его действия в богословии Оригена мыслятся менее масштабно, нежели присутствие и действия Отца и Сына. Несмотря на ценную попытку Ж. Риус-Кампса пересмотреть роль пневматологии в богословии Оригена¹, нельзя не признать убедительными возражения Симонетти: хотя александрийский богослов и отдавал себе отчет в том, что все, что делает Отец, Он делает через действие Сына, но Святой Дух в его учении включается в это единство Отца и Сына лишь эпизодически – в дарах освящения и в богодухновенности Откровения, данного в Священном Писании. Сфера деятельности Отца и Сына охватывает и превосходит область деятельности Святого Духа. Между Богом и миром – как в динамике нисходящего движения, так и в процессе возвращения всего сущего к своему началу – опосредование остается исключительно в сфере христологии и не оставляет места для органичного включения в эти процессы Святого Духа на правах самостоятельной инстанции².

¹ *Rius-Camps J.* El dinamismo trinitario de la divinización de los seres racionales según Orígenes (OCA, 188). R., 1970.

² *Simonetti M.* Note sulla teologia trinitaria di Origene...; *Id.* I Principi di Origene... P. 45–55.

Это отсутствие полноценного пневматологического учения позволяет нам еще яснее понять, почему взгляд Оригена на Троицу из перспективы божественного домостроительства – взгляд, в соответствии с которым Отец, Сын и Святой Дух образуют нисходящую иерархию, – обнаруживает явные признаки субординационизма. Влияние спекулятивной мысли Оригена будет в дальнейшем сказываться именно в этом направлении и определит собой как сильные, так и слабые стороны восточного богословия.

Даже одно из главных достижений Оригена – доктрина о предвечном (*ab aeterno*) рождении Сына, будучи тесно связанной с идеей сотворения мира «от века» (*ab aeterno*), не лишена, с нашей точки зрения, определенных недостатков. Никейское богословие изберет совершенно иной путь, установив радикальный *χωρισμός*, непреодолимый разрыв между предвечным внутрибожественным рождением и сотворением мира во времени.

В связи с вышесказанным представляется уместным указать на специфический аспект мысли Оригена, нашедший выражение в его труде «О началах» (*Περὶ ἀρχῶν*), – аспект, который, впрочем, для самого александрийского мыслителя остался всего лишь гипотезой (Princ. 2, 9, 6: PG 11, 236; GCS 5, 177), но другими богословами был воспринят серьезно и привел к радикально гетеродоксальным следствиям. Он будет реципирован и получит систематическую разработку, прежде всего, в период с конца IV по VI вв., мы же подробнее остановимся на нем в связи с концепцией *ὁλόστασις* у Леонтия Византийского (гл. 9.1)¹. *Bonum diffusivum* – *благо, по самому существу своему подлежащее распределению*: Ориген не способен помыслить благость Божью несообщимой. Поэтому он представляет себе творение *ab aeterno* по образцу рождения Логоса, хотя и ставит первое в зависимость от второго. Ориген был убежден в том, что «надлежит верить лишь в ту истину, которая во всем согласна с церковным и апостольским преданием» (Princ. 1, praef., 2: PG 11,

¹ См.: *Tresmontant Ch. La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne*. P., 1961. P. 395–457 (глава «Метафизика падения и возвращения в “О началах”» – «La métaphysique de la chute et du retour dans le *Peri Archôn*»); 458–518 (глава «Критика метафизики Оригена» – «La critique de la métaphysique d’Origène»).

116; GCS 5, 8). Однако, по его мнению, Церковь не высказывала ничего ясного и определенного о сотворении мира от вечности (Princ. 1, praef., 7: PG 11, 119; GCS 5, 14). Вместе с тем, он не признавал существования такого времени, в котором тварный мир не представлял бы уже сотворенным. Весь космический процесс представляет собой, с его точки зрения, бесконечную последовательность падений и восстановлений. *Semper similis est finis initiis* – «завершение всегда подобно началу». Не может быть никакой новизны в подлинном смысле этого слова, нет истории, необратимо движущейся к своему исполнению. От начала существовало множество духов, во всем равных друг другу и размышлявших над нетварным первообразом в силу причастности своей Логосу и Его предвечному уму. Однако, за исключением одного духа, который актом свободного послушания сделался душой воплощенного Логоса, то есть Христа, все прочие пресытились этим созерцанием и через непослушание пали. Для Оригена существует неразрывная связь между жизнью Бога и существованием космоса, связь, в силу которой Логос и, через Его посредство, сама божественность Отца оказывается зависимой от творения так же, как творение зависит от Бога. Так будет продолжаться, пока не произойдет апокатастасис, то есть всеобщее примирение, которое охватит даже и демонов. В конечном счете останется лишь горстка духов, пребывающих в единстве с Логосом: они облекутся в тела, тяжесть которых будет соответствовать мере вины каждого из них. Отсюда – иерархия творений, простирающаяся от ангелов до демонов, и человек занимает в ней срединное положение. В этом контексте, хотя соединение Логоса с человеческим естеством Христа и объявляется истоком подобного же единения во всех нас, однако, коль скоро подразумевается предсуществование, более того – вечность душ, тем самым на практике всякое онтологическое различие между Христом и другими людьми упраздняется. Можно было бы подумать, что способ соединения души Христа с Логосом является уникальным уже в силу самой готовности ее к таковому соединению, однако Ориген исходит из того, что к этому соединению предназначены все мы, и оно должно явиться результатом апокатастасиса – финального восстановления всего сущего в соответствии с божественным замыслом.

Среди прочих богословов, П. Кутшау, М. Арль, Ш. Тремонтан и о. Иоанн Мейендорф предостерегают нас: искреннее восхищение – безусловно, небезосновательное, – которое многие современные авторы испытывают по отношению к Оригену, должно умеряться признанием того, что в его мышлении есть черты поистине фантастические, если не сказать – опасные¹. Буйе утверждает даже, что у Оригена мы «имеем дело с эллинизированной версией христианства, несовместимой ни с Новым, ни с Ветхим Заветом»². И все же нельзя не откликнуться на призыв Анри Де Любака: «Пусть дерзновенность его гения не скроет от нас пылкости его благочестия. Пусть недостатки его учения, впрочем, неизбежные для мыслителя III века, первым добившегося органического единства своих богословских построений, не заставят нас усомниться в чистоте его веры»³.

«В жизни Церкви, – писал Х. У. фон Бальтазар, – незримое, но явное присутствие ни одного из писателей не ощущается повсеместно с такой силой, как присутствие Оригена»⁴. Учение Оригена с содержащейся в нем специфической доктриной о трех *ὑποστάσεις* получило распространение в школах – сперва в Александрии, а потом и в Кесарии Палестинской. Проникнутый строгим духом платонического спиритуализма, прошедший солидную филологическую выучку, великолепный знаток Писания, Ориген оказал заметное влияние на все области культурной жизни христиан Востока. Если на Востоке стремление отстоять против монархиан различие членов Троицы заставляло считать заблуждением отрицание трех *ὑποστάσεις* в божественной сущности, в Риме, напротив, монархическая тенденция в тринитарном богословии вела к обвинению в ереси в адрес тех, кто придерживался такого учения⁵. Разумеется, определенную роль в возникновении этой коллизии сыграло недо-

¹ Наряду с П. Кутшау, издателем «Περὶ ἀρχῶν» (GCS. Vol. V. 1913), следует также назвать работы следующих авторов: *Harl M. Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné*. P., 1958; *Tresmontant Ch. La métaphysique du christianisme...* P. 395–451; *Meyendorff J. Cristologia ortodossa*. R., 1974. P. 63–66.

² *Bouyer L. Il Padre invisibile. Approcci al mistero della Divinità*. R., 1979. P. 244.

³ *De Lubac H. Histoire et Esprit...* P. 55.

⁴ *Balthasar H. U. von. Origene. Il mondo Cristo e la Chiesa...* P. 86.

⁵ *Simonetti M. La crisi ariana...* P. 17.

разумение лингвистического характера: греческое ὑπόστασις стали рассматривать как эквивалент substantia – термина, который и в самом деле был семантической калькой ὑπόστασις. После того, как Тертуллиан ввел в широкий оборот выражение unitas substantiae – *единство субстанции*, на Западе говорить о трех substantiae в Боге стало невозможно. А кое-где учение Оригена встретило особенно сильное противодействие – прежде всего, там, где возобладали монархианские умонастроения. Отчаянные столкновения вспыхнули не только между сторонниками и противниками Оригена, но и между отдельными группами его последователей. Это не удивительно, если принять во внимание сложность Оригеновой мысли, ее несистематический характер, склонность к тому, чтобы, скорее, указывать на проблемы и углубляться в них, нежели находить для них окончательные решения и представлять эти решения в виде строгих аксиом. Вследствие всего этого противоречия в истолковании его наследия были неизбежны.

5.4. АРИАНСКИЙ КРИЗИС И ПРОБЛЕМА ЯЗЫКА НИКЕЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Именно в такой атмосфере напряженной полемики арианский кризис, по мнению Манлио Симонетти, был неизбежен. Его истоком стал внутренний конфликт в среде последователей Оригена – прежде всего, в Александрии¹. В современных исследованиях об Арии дискуссионными остаются вопросы о первых шагах его в богословии, отношении к Писанию, богословских и философских источниках, о его позиции в отношении оригенизма. Мы можем считать, что учение Ария представляло собой хорошо упорядоченную совокупность разных элементов: превознося религию summus

¹ Ibid. P. 21. Об Арии и арианском кризисе, кроме упомянутого нами фундаментального труда Симонетти, см.: Quatsen J. Patrologia... Vol. II. 1969. P. 11–17; Bouларанд E. L'hérésie d'Arius. Vol. I. L'hérésie d'Arius. P., 1972; Grillmeier A. Gesù il Cristo... Vol. I/1. P. 457–492; Simonetti M. Ario-Arianesimo // DPAC. Vol. I. Coll. 337–345.

deus (Всевышнего Бога), в действительности он радикализовал тринитарный субординационизм, характерный для александрийской традиции, будучи не вовсе чуждым при этом и влияния среднего платонизма. Именно эта взрывоопасная смесь и дала нам Ария, который низвел Христа, Сына Божия, до уровня твари (пусть и обладающей привилегированным статусом по сравнению с прочими творениями), отказав Ему в подлинной и совершенной божественности.

В основание всех своих рассуждений Арий полагал аксиому, с его точки зрения, неопровержимую: Бог, как таковой, должен быть не только несозданным, но и нерожденным (ἀγέννητος) (Ep. ad Eus.: PG 42, 212 B). Из этого следовало, что если и есть «Сын Божий», то Он должен был быть рожден (γεννητος) и, следовательно, с точки зрения Ария, не является в подлинном смысле слова «Богом». Сын, о Котором говорит Писание, произведен был Богом из ничего (ἐξ οὐκ ὄντων). Было время, когда Бог не был Отцом, а Сын не существовал (ἦν ὅτε οὐκ ἦν) (см.: Athanasius, Contra Ar. 1, 5: PG 26, 21 AB). Бог от века существовал как абсолютная монада. Двоица Отца и Сына имеет начало своего существования во времени. Поэтому мы не можем назвать Сына «Богом» подобно истинному (ἀληθινός) Богу и Отцу, а только в несобственном смысле этого слова. Несмотря на все стремление представить себя христианином и притязание быть толкователем истинного содержания христианского Откровения, Арий в действительности находился во власти предрассудков и бесплодных умствований, хотя и тщился скрыть их под формулировками, которые, как ему казалось, были созвучны библейским свидетельствам. В «Фалее», написанной в форме народного песнопения, Арий излагал принципы своей веры – или, скорее, выражал бурный энтузиазм по поводу своих собственных открытий в области метафизики¹.

В соответствии с вышеизложенным, у Ария Сын не имеет ничего общего с Богом и Отцом по *ипостаси* (см.: Athanasius, De syn. 15: PG 26, 705 и 708; ed. Opitz, II, 1, 9 242 и 243). Для Ария не составляло поэтому никакого труда говорить о τρεῖς ὑποστάσεις (Ep. ad Alex.: ed. Opitz. III, 1, 1, doc. 6, 4, 13). Но ὑπόστασις для него

¹ О «Фалее» см., в частности: Stead G. C. The *Thalia* of Arius and the Testimony of Athanasius // JThSt., N.S. No 29. 1978. P. 20–52.

была эквивалентом οὐσία. Из этого следовало, что различение членов Троицы, засвидетельствованное Откровением, подразумевало гетерогенность ὑποστάσεις, рассматриваемых как οὐσίαι по природе (τῇ φύσει). Из этого ясно, что Арий разумел под ὑπόστασις в Боге нечто иное, чем Ориген. Конечно, и этот последний полагал, что Сын подчинен Отцу, но только не за пределами той области, в которой пребывает Отец: Сын пребывает в лоне Отчем как в «месте» Своего рождения, хотя в момент Воплощения Он и снисходит в мир и восприимлет человеческую душу. Арий рассуждает иначе: для него только первая из *ипостасей* есть Бог в подлинном и исключительном смысле. Ипостаси Сына и Святого Духа принадлежат, образуя иерархическую лестницу, к тварному миру. Они именуются ὑποστάσεις в противовес мнениям Савеллия и гностиков. Для Ария ипостась Сына не пребывает в Боге от века, как для Оригена: Сын (и все существующее через Его посредство) обладает существованием, мудростью и могуществом только *per participationem* – *через причастие*, а если говорить точно – *per creationem*, *через творение*. Сын есть *participans primarius*, *первый причастник* Отца, но он относится к чину тварных вещей и потому остается чуждым (ἄλλότριος, ξένος), неподобным (ἀνόμοιος) Отцу. Говоря об отношении между Отцом и Сыном, Арий в действительности рассуждает об отношении Бога к творению. Сын – это космологический посредник, а не со-участник творения, обладающий божественной природой. Арий предпочитает говорить о высшей абсолютной монаде, а не о двоице Отца и Сына. Вопрос о Троице как таковой изначально не был предметом дискуссии: он станет им лишь позже, когда речь будет идти о Святом Духе и, тем самым, о неразрешенном противоречии между монотеистической и тринитарной позициями.

Арий поставил под вопрос сами основания христианского учения. Необходимо было вырвать инициативу из его рук. Естественно, полемика с ним не могла не дать плодов и в области языка. В Никее в 325 г. отцы Собора постановили, что Сын «рожден, не сотворен» (γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα), «Бог от Бога, Свет от Света, Бог истинный от Бога истинного» (DS 125). Для разрешения кризиса, оказавшегося столь разрушительным, не нашлось средства лучше, чем прибегнуть к «слову, вобравшему в себя весь опыт ортодоксии» (см. гл. 1.3), – к термину ὁμοούσιος, *единосущный*, формально в Писании не содер-

жащемся¹. Речь шла не о том, чтобы разработать тем самым технически точное понятие для οὐσία: скорее, задача заключалась в том, чтобы прояснить, как библейское Откровение мыслит отношение Сына к Отцу. В соответствии с целями нашего исследования следует отметить, что никейские Отцы считали οὐσία синонимом ὑπόστασις, и такого мнения придерживались все богословы того времени². Эта ситуация, сложившаяся в области терминологии, не слишком благоприятствовала дальнейшей судьбе *fides nicaena* – Никейской веры. И только когда благодаря усилиям каппадокийцев (см. гл. 6) эти термины перестали быть синонимами, стало возможно избавиться от двусмысленностей в тринитарном вопросе *stricto sensu*. Как бы то ни было, объявление Сына ὁμοούσιος τῷ πατρί – *единосущным Отцу*, – означает исповедание Его божественной природы и устраняет самую возможность каких бы то ни было субординационистских отклонений. Арий постулировал наличие радикального разрыва – χωρίσμός – между Богом-Отцом, с одной стороны, и всей совокупностью сотворенных вещей, к которым он относил и Сына, и Святого Духа, – с другой. Определяя Сына как единосущного Отцу (ὁμοούσιον τῷ πατρί), Собор отнес Отца и Сына к особой области, качественно отличной от всего сотворенного универсума. Однако для ариан понятие ὁμοούσιος было неприемлемо: если бы они допустили, что Сын и Отец обладают одной и той же οὐσία, то тем самым они отреклись бы от центрального пункта своего учения и оказались бы на стороне Православия; но, отрицая единосущность Отца и Сына, они обрекли бы себя церковному осуждению³.

Предпринимались попытки – вспомним хотя бы Гериберта Мюлена – поместить определения Никейского собора, в том числе и понятие ὁμοούσιος, в проблемное поле современной герменев-

¹ О значении термина ὁμοούσιος см.: *Ritter A. M.* Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Göttingen, 1965; *Id.* Zum Homoousios von Nizäa und Konstantinopel // *Festschrift für C. Andresen*. Göttingen, 1979. P. 404–423; *Ricken Fr.* Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus // *TheolPhil.* Bd. XLIV. 1969. P. 321–341; *Stead G. C.* Divine Substance... P. 190–266. Дополнительную библиографию см. в: *Sieben H. J.* Voces... P. 154. О различных смыслах этого термина см. также: *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon... P. 958–960.

² См.: *Dossetti G. L.* Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. R., 1967. P. 230–239; *Grillmeier A.* Gesù il Cristo... Vol. I/1. P. 524.

³ *Simonetti M.* La crisi ariana... P. 83; см. также сс. 88–95.

тики¹. Очевидно, что в мире, в котором проблемой стала уже не единосущность Сына и Отца, а сама возможность говорить о Боге, божественная сущность должна пониматься иначе, нежели в те времена, когда господствовало представление о Боге как о неподвижном Перводвигателе, мышлении мышления, неколебимом в Своей неизменности и, следовательно, в Своем бесстрастии. В связи с этим высказывалось соображение, что у отцов Никейского собора не было намерения что-либо высказывать о Боге «катафатически», то есть в форме положительного утверждения; «апофатически» же, то есть в форме отрицания, они хотели только опровергнуть отрицаемое арианами – указать на то, что Сын ни в чем не подобен творению. То, что только Сын един по сущности (ὁμοούσιος) с Отцом, есть, в конечном счете, неизъяснимая тайна². Лучшим переводом слова ὁμοούσιος было бы «со-бытийствующий»: Сын, ставший человеком, представляет собой ту же нетварную «бытийственность» (*Seiendheit*), что и Отец. По-прежнему далеким от разрешения остается вопрос о том, что следует понимать под «бытийственностью». В любом случае, термин этот следует разумеать в том смысле, который мы обнаруживаем в Ин. 10, 30 и 38: в вочеловечившемся Слове Отец присутствует так непосредственно, как нигде более, и присутствие это следует понимать не как пустую тождественность, а как диалектику личных отношений. Понятие οὐσία, к которому апеллируют Никейские Отцы, не означает, как можно было бы подумать исходя из этимологии, устойчивого состояния, как не означает оно и того, что сохраняется неизменным при изменении свойств: оно означает само событие движения, динамику, подразумеваемую глаголом «быть», – динамику, которую, абстрактно говоря, способно передать любое речевое действие. Из этого, как кажется, вытекает, что в своей работе с языком Никейские Отцы сознательно опирались на текст Исх. 3, 14 («Я есмь Сущий»), на что впоследствии

¹ *Mühlen H.* La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura. Verso una teologia della croce in discussione con la cristologia della chiesa antica. Brescia, 1974.

² С этим согласны как Евсевий Кесарийский (Ep. ad Caesar. 7: PG 20, 1540 A и 1541 C), так и Афанасий (De decr. nic. syn. 19: PG 25, 449 C). См. также: *Ortiz De Urbina I.* Nizäa und Konstantinopel. Geschichte der ökumenischen Konzilien / hg. von G. Dumeige, H. Bacht. Bd. I. Mainz, 1964. S. 97.

указывал Афанасий. Разумеется, они не всегда были способны увидеть библейский текст в свете истории спасения, но в то же время и не мыслили Бога совершенно а-исторически, как неизменное и бесстрастное *ens a se* – сущее, обязанное своим бытием самому себе.

В действительности остается до конца не ясным, что имели в виду Отцы, принявшие Никейский символ. Не подлежит сомнению, что не все они имели в виду одно и то же. Формула *ὁμοούσιον τῷ πατρί*, «единосущного Отцу», включенная в Символ веры, очень скоро была осознана как наилучшее средство против арианства¹. Однако сама по себе она не была лишена некоторой двусмысленности. Двусмысленность эта связана была с многозначностью термина *οὐσία*, который мог обозначать как индивидуальную сущность предмета и в этом смысле быть тождественным *ὑπόστασις*, так и сущность, общую для всех существ одного и того же рода, в согласии с приведенной выше аристотелевской дистинкцией первой и второй *οὐσία* (гл. 5.1)². Из этого вытекала опасность истолковать *ὁμοούσιος* в том смысле, что Сын причастен самой индивидуальности, самой *ὑπόστασις* Отца, – для многих это утверждение отзывалось савеллианством. При этом именно многозначность слова *ὁμοούσιος* в конечном счете сделала его приемлемым для представителей разных богословских традиций. Коль скоро этот разброс мнений имел место и на Никейском соборе, то кажется разумным предположить, что представители разных богословских школ толковали этот термин по-разному. Итоговый консенсус вышел поэтому, скорее, условным: термин *ὁμοούσιος* призван был лишь указать на непреложную божественность природы Сына – так же, как и Отца. Если принять во внимание это основополагающее намерение, то окажется, что, как справедливо заметил Манлио Симонетти, относительно точное понимание доктринального содержания этого

¹ *Simonetti M.* La crisi ariana... P. 89. О Никейском Символе, помимо упомянутых нами в прим. 17 и 18 работ, см. также: *Ortiz De Urbina I.* El simbolo niceno. Madrid, 1947; *Kelly J. N. D.* Early Christian Creeds...; 324–354; *Boularand E.* L'hérésie d'Arius et la «Foi» de Nicée // Vol. II: La «Foi» de Nicée. P., 1972; *Kannengiesser C.* Nicea (325) nella storia del cristianesimo // Concilium. Vol. VIII. 1978. P. 54–65; *Grillmeier A.* Gesù il Cristo... Vol. I/1. P. 517–526.

² О различных значениях термина *οὐσία* см.: *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon... P. 980–985. Библиографию см. в: *Sieben H.J.* Voces... P. 157–158.

термина было обусловлено той богословской позицией многочисленных и разнородных групп теологов, которая заставила их единым фронтом выступить против Ария¹.

Осуждение позиции ариан имплицитно предполагало также отвержение формулы, постулировавшей различие трех *ипостасей* в Троице, – то есть отвержение и того учения Оригена, которое более века уже было традиционным для александрийской школы, но имело многочисленных приверженцев и среди епископов Востока. В этой перспективе итоги Никейского собора можно расценить как временную победу богословской позиции монархиан, одержанную ими над последователями учения о трех *ὑποστάσεις*, чьи ряды в тот момент были ослаблены многочисленными спорами и распрями. Однако тем самым были созданы и предпосылки для раздоров, которые с новой силой вспыхнули непосредственно после Никейского собора и не переставая терзали всю Церковь, пока благодаря решительным усилиям каппадокийцев не восторжествовало православное вероучение, выраженное в формуле: три божественные *ὑποστάσεις*, единосущные, поскольку они обладают единой *οὐσία*.

Постановления Никейского собора не принесли с собой религиозного мира. Конечно, этот собор положил начало новому направлению в понимании христианского вероучения, однако осознание этого «решающего поворота» было достигнуто ценой длительной ожесточенной борьбы за признание его универсальной значимости. Решение центральной проблемы христианского монотеизма – а именно, проблемы тринитарной, – предложенное в Никее, не казалось ни достаточно ясным, ни свободным от двусмысленностей. Больше всего споров вызывало понятие *ὁμοούσιος*: сторонники его уличали своих оппонентов в политеизме, противники отвечали им обвинениями в савеллианстве. В запутанной веренице политических и церковных событий, следовавших за Собором, двусмысленность основных категорий этой полемики только усугубилась².

¹ *Simonetti M.* La crisi ariana... Р. 90 и прим. 40.

² *Kelly J. N. D.* Il pensiero cristiano... Р. 311. О периоде в истории богословия, следовавшем за Никейским собором, см. целиком II и III части книги Симонетти: *Simonetti M.* La crisi ariana....

«Весь мир восстенал и изумился, увидев себя арианским», – скажет об этой эпохе Иероним (*Ingemuit totus orbis, et Arianum se esse miratus est* – *Dial. c/ Lucif. 19: PL 23, 181*). Кризис на десятилетия вовлек в свою орбиту весь христианский мир от Аравии до Британии, от Нумидии до Паннонии. У Григория Нисского мы можем встретить любопытное описание этих страстных споров, в которые оказались вовлечены даже те, кто был вовсе не способен уразуметь их смысл: «... Все в городе наполнено такими людьми: улицы, рынки, перекрестки. Это торгующие платьем, денежные менялы, продавцы съестного. Ты спросишь о волах, а он любомудрствует тебе о Рожденном и Нерожденном. Хочешь узнать о цене хлеба, а он отвечает тебе, что Отец больше, а Сын у Него под рукой; если скажешь, что пригодна баня, решительно говорит, что Сын из ничего. Не знаю, как надлежит назвать это зло – бредом или сумасшествием и такой повальной болезнью, которая производит помешательство в рассудке» (*De div. Fil. et Sp. S.: PG 46, 558 B*). Чтобы составить еще более полное представление о том, какие хаос и смятение породил арианский кризис – стихийное бедствие, разразившееся по всему христианскому миру до самых отдаленных окраин ойкумены, – стоит прочесть еще свидетельство Василия Великого. Используя яркий образ морского сражения, этой чудовищной картины войны всех против всех, он сетует, что возникшими из-за распространения ереси распрями «сдвинуты с места все пределы Отцов, приведены в колебание все основания и все твердыни догматов. Зыблется и потрясается все поставленное на гнилой опоре. Друг на друга нападая, друг другом низлагаемся. <...> До тех только пор взаимное у нас общение, пока сообща ненавидим противников. <...> Подлинно какое-то плачевное и горестное омрачение объемлет Церкви после того, как изгнаны в заточение Светила мира, поставленные Богом просвещать души людей. <...> Одни увлекаются в иудейство через слияние Лиц, а другие в язычество чрез противоположение Естеств. Недостаточно богодухновенного Писания для их сближения, апостольские предания не решают взаимных между ними условий примирения» (*De Sp. S. 30: PG 32, 213; SCh 17, 255–256*).

5.5. АФАНАСИЙ: ТОРЖЕСТВО ПРАВОСЛАВИЯ

Не будет преувеличением утверждать, что не только Никейский собор, но и лично Афанасий (ок. 295–373) внес решающий вклад в дело спасения христианского монотеизма¹. В определенный момент (прежде всего, в период с 355 по 357 г.) борьба за ортодоксию сделалась борьбой на стороне Афанасия, этого мужа Никейской веры, или против него. Догма, принятая в Никее, эксплицитно говорила только о божественности Сына и оставляла открытым вопрос о Его единстве с Отцом. Именно Афанасий, являя непреклонную стойкость, выводил из догмата о единосущии (ὁμοούσιος) королларий о нумерическом единстве божественной οὐσίας и так отстаивал «органический» характер триединства, исповедуемого христианской верой. Утверждая единосущность Троицы, он хотел воспрепятствовать отождествлению с тварью не только Сына, но и Духа Святого и тем самым заложил основания всего позднейшего христианского тринитарного богословия. Центральные темы тринитарного богословия Афанасий унаследовал из александрийской традиции, но ему пришлось коренным образом переработать их под давлением насущнейшей необходимости обоснования единства божества, с которой не сталкивались еще предшествовавшие Афанасию учителя александрийской школы начиная с Климента и которая вполне отвечала духу Никейского Символа веры. Это требование было полемически обращено против субординационистского плюрализма, но также – и прежде всего – связано с господствующим в мысли Афанасия интересом к сотериологии, который побуждал его настаивать на непосредственности и интимности отношений человека и Бога и, следовательно, превозносить совершенное Христом искупление как θεώσις, то есть обожение (см.: *De inc. Verb.* 9 и 54: PG 25, 112 A и 193 B; *De syn.* 51: PG

¹ Об Афанасии см., среди прочего, следующие работы: *Gentz G. Athanasius // RAC. Vol. I. 1950. Coll. 860–866; Bardy G. Athanase // Catholicisme. Vol. I. 1954. Coll. 974–980; Politique et théologie chez Athanase d’Alexandrie. Actes du Colloque de Chantilly 23–25 sept. 1973 (Théol. Hist., 27) / éd. Ch. Kannengiesser. P., 1974; Kannengiesser C. Athanase, Évêque et écrivain. P., 1981; Grillmeier A. Gesù il Cristo... Vol. I/1. P. 583–606; Stead G. C. Atanasio // DPAC. Vol. Coll. 423–432.*

26, 784 В). Обожение оказалось бы совершенно невозможным, если бы ни Сын, ни Святой Дух – никто из них не был бы «Богом» подобно Отцу и наравне с Ним (см. гл. 2.2). Поэтому, когда Афанасий употребляет слово θεός, то есть «Бог», он имеет в виду не низшее божество, как ариане, но Бога в абсолютном смысле¹.

Афанасий очень часто использовал термин οὐσία, но никогда не испытывал потребности точно определить его значение. В большинстве случаев термин этот обозначает единую сущность Отца и Сына, причастником которой первый делает второго. Однако божественная сущность остается для Афанасия непостижимой. Никейская формулировка ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ θεοῦ – *из сущности Бога* – для него не означает ничего иного, кроме библейского ἐκ τοῦ θεοῦ – *от Бога* (De descr. nic. syn. 25: PG 25, 456 АВ). Ссылаясь на Исх. 3, 14 («Я есмь Сущий») и Исх. 20, 2 («Я Господь Бог твой»), Афанасий связывает οὐσία с θεός и, тем самым, с самим бытием Бога, о Котором нельзя сказать, «что Он есть», – Он неизрекаем в Своем внутреннем существе, – но о Котором мы знаем, «что Он *есть*», то есть нам известен самый факт Его существования (Ad Afr. 4: PG 26, 1036 АВ).

Много было споров о том, что именно Афанасий подразумевал под термином ὁμοούσιος. Вновь вводя этот термин в оборот после долгого времени, в течение которого он был исключен из употребления, Афанасий, как кажется, использовал его, скорее, в обобщенном смысле, пусть даже более глубокий смысл его и заключался для богослова в указании на взаимопроникновение, а точнее, единство (ἐνότης) и тождественность (ταυτότης) Сына и Отца: *тождественность божества, единство сущности* (ταυτότης τῆς θεότητος, ἐνότης τῆς οὐσίας – ср. Contra Ar. 1, 18; 3, 5: PG 26, 48 С; 332 В; Ad Serap. 2, 3: PG 26, 612 В). Афанасий, разумеется, видит единство Отца и Сына в горизонте античного мышления. Еще долгий путь предстояло пройти до того момента, когда будет отчетливо осознана и признана совершенная чуждость троической тайны самому пониманию бытия у греков. Однако Афанасий, постоянно цитируя Ин. 10, 30 («Я и Отец одно»), как кажется, не ведет речи

¹ Simonetti M. La crisi ariana... P. 268.

о нераздельности «вещно» неизменной субстанции: его глубинная интенция заключается в том, чтобы высветить невыразимое по своей интенсивности отношение я-ты¹. В контексте своих специально сотериологических размышлений Афанасий рассматривает искупление как реальное событие во всей его динамической напряженности, событие, в основе которого лежит парадокс, взламывающий логику греческого мышления. Для него предвечное, непреложное и бесстрастное Слово выступает также источником действий, от которых целиком зависит возможность искупления, а значит, и бытия во времени, и смерти. Афанасий говорит о Христе как о том, что превосходит всякое человеческое упование и всякое разумение. Тем самым, Афанасий говорит о Нем как о «парадоксе», в силу которого один и тот же Логос страдает и не страдает (καὶ ἦν παράδοξον ὅτι αὐτὸς ἦν ὁ πάσχων καὶ μὴ πάσχων). Христос страдает постольку, поскольку страдания испытывает Его тело, а Логос присутствует в страдающем теле; вместе с тем, Логос не страдает, потому что, будучи Богом по природе (τῇ φύσει θεὸς ὢν), Он не может страдать (Ep. ad Epict. 6: PG 26, 1060 C).

Хотя вопрос о Святом Духе Афанасий детально рассматривает только в «Посланиях к Серапиону», уже в первом из этих посланий мы обнаруживаем ясную идею Троицы – однородной и единой, божественной и вечной – единого Бога, тройственно сущего (Contra Ar. 1, 18: PG 26, 48 C). Аргумент, используемый Афанасием для доказательства божественности Святого Духа, аналогичен тому, который он использовал с той же целью применительно к Сыну: если бы Святой Дух не был Богом, единосущным (ὁμοούσιον) Отцу, Он не мог бы нас обожить, но если Он нас обоживает, невозможно сомневаться в том, что его природа – это природа Бога (Ad Serap. 1, 23: PG 26, 584 B). Разумеется, нигде Афанасий явным образом не определяет единосущность (ὁμοουσία) Троицы, однако это понятие лежит в основании многих его утверждений: по отношению к Самой Себе (πρὸς ἑαυτήν) Троица не является неподобной или инойродной; Дух Святой – не иной природы, но единосущен (ὁμοούσιον) Отцу и Сыну (Ad Serap. 1, 20.27-28: PG 26, 576.593). Как природа,

¹ Mühlen H. La mutabilità di Dio... P. 29.

так и божество (θεότης) Троицы едино (Contra Ar. 1, 18: PG 26, 48 C; Ad Serap. 1, 32: PG 26, 605 A). Все эти аргументы будут снова и снова воспроизводиться у позднейших писателей¹.

Стремясь доказать – в борьбе с арианами – предвечное подобие и единство Сына и Отца, Афанасий гораздо меньше интереса проявляет к различию между ними. Разнообразие выражений, описывающих единосущность (ὁμοουσία) Сына и Отца, контрастирует с полным отсутствием терминов, которые технически точно определяли бы различие между ними. Афанасий активно пользуется категорией πρόσωπον и систематически избегает употребления ὑπόστασις в тех случаях, когда речь идет о Троице². Такое поведение не должно удивлять нас, если принять во внимание фундаментальное значение ὑπόστασις для александрийской богословской традиции. Афанасий оказался в затруднительном положении, с одной стороны, чувствуя себя наследником этой традиции, в рамках которой ὑποστάσεις Отца и Сына мыслились как различные, а с другой, принимая Никейскую формулу, которая имплицитно предполагала единственность ὑπόστασις Отца и Сына. Он полагал, что Никейские отцы использовали οὐσία как синоним ὑπόστασις для обозначения того, что есть реального в сущих вещах, и потому считал оба этих термина синонимами ὑπαρξίς (Ad Afr. 4: PG 26, 1036 B: ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὑπαρξίς ἐστίν; ἔστι γὰρ καὶ ὑπάρχει). Если принять, что Сын есть ὑπόστασις, отличная от Отца, может показаться, что это открывает путь к отрицанию Их единосущности. Ведь и Арий учил о трех ὑποστάσεις (Ep. ad Alex. – см. в Athanasius, De syn. 16: PG 26, 708), но он понимал их как три οὐσίαι, по природе своей разнородные, бесконечно отличающиеся друг от друга могуществом и славой (см. гл. 5.5 выше), чего ни один православно мыслящий из восточных Отцов никогда принять бы не смог.

И все же есть основания полагать, что Афанасий говорил о «едином Боге в трех ὑποστάσεις» в «О Воплощении и против ариан» (De incarnatione et contra Arianos, 10: PG 26, 1000), небольшом трактате, принадлежность которого александрийскому святителю оспа-

¹ Simonetti M. La crisi ariana... P. 505.

² Ibid. P. 276 и прим. 77.

ривал Манлио Симонетти (но доводы его убедили не всех из нас)¹. Нет, однако, сомнений, что Афанасий на Александрийском соборе 362 г. допустил использование термина ὑπόστασις также и в смысле индивидуального существования и, следовательно, признавал возможность говорить о трех ὑποστάσεις в Боге (Tom. Ad Antioch. 5-6: PG 26, 801). Однако, как справедливо отмечалось ранее, если это терминологическое уточнение и было значимым в практическом плане, богословских следствий оно не имело².

В действительности, для Афанасия не была характерна косная приверженность терминологическому формализму и спорам о словах. Он больше заботился об идеях, чем о способе их выражения, и был готов пожертвовать всем, что непосредственно не относилось к понятийному аппарату богословия: не склонный к «дискурсу подозрения», он довольствовался уверенностью, что те, с кем ему приходится общаться, принимают сущность вероучения³.

Когда у Афанасия возникла необходимость наладить отношения с убежденными сторонниками учения о трех ὑποστάσεις и трех οὐσίαι, известными под именем *омиусиан*, или *подобосущников*, он осознал, что на самом деле расхождения в терминологии не мешали этим людям исповедовать по сути своей вполне ортодоксальное учение. Омиусиане объясняли, что они не говорят, подобно Арию, ни о трех отдельных друг от друга ὑποστάσεις (как в мире людей), ни о различных οὐσίαι (как у золота и серебра), а равно и не исповедуют ни трех начал, ни трех богов. Они полагали, что в Троице имеет место не только различие имен: Отец, Сын и Святой Дух обладают реальным и независимым существованием, но при этом все трое суть единое начало и единое божество, так как Сын единосущен Отцу, а Святой Дух не отделен от οὐσία Отца и Сына. Афанасий обратился также за разъяснениями к сторонникам учения о единой ὑπόστασις и узнал, что они понимали этот термин не так, как Савеллий, а рассматривали его как синоним οὐσία и φύσις, полагая,

¹ Id. Sulla paternità del *De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos* // NDid. Vol. V. 1952. P. 5–19. Ср., однако, Quatsen J. Patrologia... Vol. II. P. 32; Stead G. C. Atanasio... Coll. 426–427.

² Simonetti M. La crisi ariana... P. 511.

³ Wolfson H.A. La filosofia dei Padri della Chiesa... Vol. I. P. 300.

что Сын происходит из οὐσίας Отца, которой не чужд также и Дух Святой. Тогда Афанасий заключил, что не имеет смысла тратить силы в пустых спорах, вызванных путаницей понятий, и выступил с инициативой: «Однако посоветуйте другим, православно толкующим и мыслящим православно, не исследовать слишком тщательно мнений тех или других писателей, не препираться, подобно софистам, о словах без серьезных на то оснований и не враждовать из-за буквы, но блюсти единство в духе (φρόνημα) благочестия» (Tom. Ad Antioch. 8: PG 26, 805 B).

Афанасию присуще острое сознание парадоксальности веры, которое отличает также и каппадокийцев – несмотря на большую заботу их о точности языка. В своей чувствительности к тайне единства и троичности Бога они противостоят любым соблазнам терминологической двусмысленности и любым формам рационалистического редукционизма. Защищаемый ими догмат, с одной стороны, осуждает «многоначалие» (πολυαρχία) языческого политеизма, с другой – «нищету» (πενία) иудейского монотеизма. Ереси тяготеют к одному из этих полюсов: арианство – к язычеству, монархианство – к иудаизму. «И вселенская Церковь, – писал Афанасий, – ничего не убавляет из сего мудрствования, чтобы не впасть в учение нынешних иудеев, подражающих Каиафе, и в учение Савеллиево, и не примышляет ничего большего, чтобы не вринуться в языческое многобожие» (Ad Serap. 1, 28: PG 26, 596 B).

Афанасий не создал оригинальной богословской системы, не внес значимого вклада в развитие спекулятивной теологии, не проявил ни изобретательности, ни достаточной строгости в работе с терминологией. И все же история христианской догматики IV в. в общих чертах совпадает с его борьбой за Православие. Он охранял христианское вероучение от угрозы эллинизации, таившейся в арианстве. Будучи верным учеником Оригена, он не пренебрегал языком и понятиями греческой философии, но, используя их, стремился наполнить содержанием христианского Откровения. Именно то страстное и непреклонное упорство, с которым Афанасий отстаивал учение о совершенном равенстве Сына, Отца и Святого Духа и Их единстве – хотя и в смысле, полностью противоположном савеллианскому, – представляло собой радикальное новшество

в истории восточного богословия. Из этого ясно, почему, несмотря на ряд неточностей, особенно в плане технической терминологии, Афанасий поистине стал, по слову Григория Назианзина, «столпом Церкви» (Orat. 21, 26, Enc. Athan.: PG 35, 1112 В). С его именем связан решающий для торжества Православия поворот, пусть даже впоследствии и сделалось ясно, что лингвистическая анархия неизбежно влечет за собой свойственное ересям «смешение языков».



6. КАППАДОКИЙЦЫ И ФОРМУЛА ТРИНИТАРНОЙ ОРТОДОКСИИ

6.1. ВАСИЛИЙ КЕСАРИЙСКИЙ И СИСТЕМАТИЗАЦИЯ ЯЗЫКА ТРИНИТАРНОГО БОГОСЛОВИЯ

Решение, позволившее привести христианский Восток к согласию относительно формулировок догматов веры и преодолеть долгий и мучительный арианский кризис, было предложено Василием Кесарийским (ок. 330–379)¹.

Человек действия, богослов и наставник паствы, наделенный богатыми духовными дарами, Василий был глубоко убежден в том, что для победы над арианством необходимо подвести прочное основание под Никейский Символ веры. Поэтому вслед за Афанасием он полагал, что правильное понимание термина *οὐσία* исключает субординационизм в отношениях Отца, Сына и Святого Духа или тритеизм. Вместе с тем, от восходящей к Оригену традиции он унаследовал учение о трех *ὑποστάσεις*, бывшее залогом того, что,

¹ О Василии см.: *Courtonne Y.* Saint Basile: Lettres. 3 voll. P., 1957–1966; *Id.* Un témoin du IV^e siècle. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance. P., 1973; *Scazzoso P.* La componente ecclesiologica del linguaggio trinitario di S. Basilio // *Augustinianum*. Vol. XIII. 1973. P. 507–514; *Cavalcanti E.* Il problema del linguaggio teologico nell'Adv. Eunomium di Basilio Magno // *Augustinianum*. Vol. XIV. 1974. P. 527–539; *Fedwick P. J.* The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea. Toronto, 1979; *Hauschild W. D.* Basilius von Caesarea // *TRE*. Bd. V. 1980. P. 301–313; *Quasten J.* Patrologia... Vol. II. P. 206–238; *Basil of Caesarea: Christian, Humanistic, Ascetic* / ed. P. J. Fedwick (2 voll.). Toronto, 1981; *Gribomont J.* Basilio di Cesarea di Cappadocia // *DPAC*. Vol. I. Coll. 491–497.

в противовес монархианам, объективное существование трех Лиц, о которых сообщает Откровение, не будет сведено к пустой игре слов. Человек, исполненный искреннего религиозного воодушевления и сознающий сотериологическую значимость тринитарного учения, со всем рвением стремящийся установить согласие между церквями, – таков был «изобретатель» формулы «единая οὐσία – три ὑποστάσεις». В Никее преобладала «монархианская» позиция, выдвигавшая на первый план единство (одна οὐσία = одна ὑπόστασις) и почти не уделявшая внимания различиям в Троице. Александрийские богословы, принадлежавшие к оригенистской традиции, напротив, делали акцент на различиях (три ὑποστάσεις = три οὐσίαι) и гораздо реже сосредоточивались на единстве Бога. Василий воспринял и сумел привести к согласию различные доктринальные установки, преодолев размытость терминологии введением формулы, которая будет призвана стать фундаментом православного вероучения. Он понимал, что в его эпоху «особый язык» христиан, отличающийся от языка общепринятого, требовал разработки четких и преодолевающих разделения технических формулировок. В литературе можно встретить мнение, что Василий, стремясь к миру в Церкви, был в конце концов вынужден изобрести «компромиссное» решение, которое позволяло привести к согласию друг с другом результаты, достигнутые к тому моменту в ходе развития тринитарного богословия, и потому было с легкостью принято всеми ортодоксально мыслящими христианами¹. И в самом деле, концепция Василия предполагала такое исповедание веры, которое требовало от различных традиций лишь соответствия принципам, содержащимся в библейском Откровении. Однако разве формула Василия, утверждавшая как единство Бога, так и присутствие различий в Нем, формула, сведшая воедино противоположности, каждая из которых могла мыслиться только как альтернатива другой, – разве эта формула не была живым свидетельством веры, зиждущейся на парадоксе? Григорий Нисский в послании, ложно приписываемом Василию, но тем не менее верно отражающем суть Василиева учения, писал: «Ибо невозможно представить мысленно

¹ *Simonetti M. La crisi ariana... P. 513.*

какого-либо отсечения, или разделения, так чтобы или Сын мыслим был без Отца, или Дух отделяем от Сына, а, напротив того, находим между ними некое невыразимое и непостижимое как общение, так и различие, и ни разность ипостасей непрерывности естества не расторгает, ни общность сущности отличительных признаков не устраняет. Но не удивляйся, если мы говорим, что одно и то же и соединено, и разделено, и если представляем мысленно, как бы в гадании, некое новое и необычайное как разделение соединенное, так и разделенное единение» (Ер. 38, 4: PG 32, 329).

Манлио Симонетти предположил, что источником вдохновения для Василия при создании тринитарной формулы мог быть не Ориген, как обыкновенно считалось, а скорее труды неоплатоников – разумеется, за вычетом имплицитно присутствующего в них субординационизма¹. Первое свидетельство о Василиевой формуле мы обнаруживаем у Мариа Викторина, находившегося, как мы увидим далее (гл. 10.2), под сильным влиянием неоплатонизма: «...И то же самое у греков говорится так: суть три ипостаси одной сущности» (idque a Graecis ita dicitur: μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις – Adv. Ar. III, 4: SCh 68, 450). Тот же Викторин приводит и латинский перевод формулы: «Et ideo dictum est: de una substantia tres subsistentias esse» (Ib. II, 4: SCh 68, 408). Кроме того, в сочинении «О Троице» (De Trinitate), традиционно приписываемом Дидиму², цитируется текст Порфирия, в котором божественная οὐσία находит выражение в трех ὑποστάσεις (II, 27: PG 39, 760. Ср.: Cyril. Alex., Contra Jul.: PG 76, 553). Со своей стороны, Василий не мог не знать этих неоплатонических формул и опирался на них при разработке своего учения.

Мысль Василия, однако, испытывала влияние и еще с одной стороны – со стороны философии стоиков, и этим влиянием не следует пренебрегать³. Едва ли это может удивлять, если вспомнить о

¹ *Simonetti M.* Sull'origine della formula «una essenza – tre ipostasi» // *Augustinianum*. Vol. XIV. 1974. P. 173–175; *Id.* La crisi ariana... P. 513–514.

² См.: *Béranger L.* Sur deux énigmes du «De Trinitate» de Didyme l'Aveugle // *RSR*. Vol. LI. 1963. P. 255–267; *Quasten J.* Patrologia... Vol. II. P. 88–89, 95; *Nautin P.* Didimo il cieco d'Alessandria // *DPAC*. Vol. I. Coll. 951–952.

³ Таково мнение *Grillmeier A.* Gesù il Cristo... Vol. I/2. P. 701–703. Грильмейер, в свою очередь, ссылается на *Scipioni L. I.* Ricerche sulla cristologia del «Libro di

том, что IV век в философии был поистине веком безраздельного господства синкретизма. Каппадокийцы движутся в русле платонизма, когда подвергают рассмотрению «духовное» бытие. Когда же они говорят о бытии индивидуальном, то опираются, скорее, на стоическую традицию. Философия Стои, о которой нам уже приходилось говорить в связи с Тертуллианом (гл. 4.5), а также в связи с исходным значением слова ὑπόστασις (гл. 5.1), делает предметом рассмотрения неопределенную *материю* (οὐσία, ὕλη) и неопределенное *первое подлежащее* (πρώτον ὑποκείμενον), которое, однако в своем конкретном бытии наделено *качеством* (τὸ ποιόν). Существует, с одной стороны, нечто неопределенное – бескачественная пассивная подлежащая материя, а с другой – все то, что способно придать ей определенность. У стоиков οὐσία в первую очередь определяется посредством *общего качества* (κοινὴ ποιότης). Именно благодаря общему качеству οὐσία специфицируется как *вид* (κοινῶς ποιόν): например, человек вообще. Как только к οὐσία добавляется *индивидуальное* характерное *свойство* (ιδία ποιότης), получается *индивид* (ιδίως ποιόν), то есть, например, *вот этот* человек: Сократ или Диоген. С *индивидуализирующим свойством* (ιδιότης) сопрягаются *характер* и *схема* – категории, которые приобретут особое значение в тринитарной теологии, хотя уже стоики использовали их для описания индивидуальных свойств (ποιόν).

Можно было бы, следовательно, предположить, что тринитарная формула, предложенная Василием и подразумевающая различие οὐσία и ὑπόστασις, была почерпнута из неоплатонических источников. Однако в действительности те идеи, сквозь призму которых Василий и каппадокийцы эти термины понимали, кажутся, скорее, результатом эклектического смешения, в котором не последнюю роль играла стоическая философия. Вместе с тем, вся конструкция в целом была поставлена на службу православно ве-

Eraclide» di Nestorio. La formulazione e il suo contesto filosofico, Fribourg (Suisse), 1956. P. 45–67, 98–109. См. также Simonetti M. La crisi ariana... P. 518–519 (n. 162). Говоря о влияниях, определивших философский бэкграунд богословия Василия, не следует недооценивать роль аристотелизма. Об этом см.: Wolfson H. A. La filosofia dei Padri della Chiesa... P. 297–308; Lilla S. Aristotelismo... // DPAC. Vol. I. Coll. 358–361.

рующему разуму во имя преодоления языковых и вероучительных недоразумений, остававшихся неразрешенными на протяжении долгого времени.

Уже упоминавшийся нами Манлио Симонетти полагал, что тринитарная мысль Василия вызревала постепенно, в течение длительного времени¹. В трактате «Против Евномия» (*Contra Eunomium*) Василий все еще использует οὐσία и ὑπόστασις в общем смысле, как синонимы, и эти термины служат ему для обозначения человеческой природы. И все же, хотя в этом сочинении мы и не найдем противопоставления οὐσία и ὑπόστασις, в нем обнаруживается во всей очевидностью основополагающий принцип мысли Василия, основанный на понятии *отношения* (σχέσις), которое он эффективно использует в полемике с Евномием о божественных именах. Именно в этом контексте разворачивается рассуждение Василия, отправляющееся от различия между божественной οὐσία, общей для Отца, Сына и Святого Духа, и индивидуальными признаками, характеризующими Отца и Сына внутри самой божественной природы: Их имена обозначают не различные сущности, как считал Евномий, а их особые свойства (τὰ ἰδιώματα) внутри единой божественной οὐσία (*Contra Eun.* 2, 9.12.28: PG 29, 588.593.637). Впоследствии Василий усовершенствовал это рассуждение, и без того уже достаточно ясное, сведя его к двум положениям: он включил Святого Духа в общение внутри Троицы и, что особенно важно для нас, обозначил термином ὑποστάσεις Три члена Троицы, различающихся своими ἰδιώματα внутри единой οὐσία.

Благодаря этому упорядочению «языковых игр» οὐσία у Василия начинает обозначать сущность, или субстанцию, единого Бога, а ὑπόστασις – существование каждого из Трех причастников божественной природы в соответствии с особым модусом или образом бытия. Это стало возможным, потому что в его концепции οὐσία так же относится к ὑπόστασις, как общее – к особому. Каждый из нас соучаствует в существовании (ὑπαρξις) посредством общей нам всем οὐσία – и, в то же время, благодаря особенности ὑπόστασις становится *вот этим* конкретным индивидом. В Боге οὐσία также яв-

¹ *Simonetti M.* La crisi ariana... P. 514–515.

ляется общей – как общими в Нем являются, например, благодать и вечность. Но есть еще и сочетание черт, характерных для Каждого из членов Троицы, – оно-то и обозначается термином ὑπόστασις. Итак, ὑπόστασις в Боге подразумевает различие индивидуальных свойств (γνωριστικαὶ ἰδιότητες): отцовства (πατρότης), сыновства (υἰότης) и освящающей силы (ἁγιαστικὴ δύναμις) (Epp. 214, 4; 236, 5: PG 32, 789 B; 884; Contra Eun. 2, 28 и 29: PG 29, 637 B и 640, и т.д.)¹. Необходимо, однако, отметить, что для Василия божественные ὑποστάσεις, в отличие от ὑποστάσεις тварных, образуют не единство в собирательном смысле, а единство сущности (οὐσία). Мы, говорит он, не можем исчислить ὑποστάσεις путем сложения, переходя от единства ко множеству: «Поклоняясь Богу от Бога, и различие Ипостасей исповедуем, и остаемся при единоначалии, не рассекая богословия на раздробленное множество, потому что в Боге Отце и в Боге Единородном созерцаем один как бы образ, отпечатлевшийся в неизменности Божества. Ибо Сын во Отце, и Отец в Сыне, потому что и Сын таков же, каков Отец, и Отец таков же, каков Сын, и в этом они – едино. Почему по отличительному свойству Лиц – един и един, а по общности естества Оба – едино» (De Sp. S. 18, 45: PG 32, 142). Божественной οὐσία в полной мере и в равной степени обладает каждая из ὑποστάσεις (Hom. 24, 4: PG 31, 605 B; Ep. 9, 3: PG 32, 272 A). Коротко говоря, по мнению Василия, не нужно пытаться разрешить «парадокс»: следует и исповедовать троичность ὑποστάσεις, и держаться единства οὐσία.

Тринитарная полемика распространяется также и на литургическую практику. Это естественно: *lex credendi lex supplicandi* – «закон молитвы устанавливается законом веры», или проще говоря, «как веруешь, так и молишься». Тем самым теология Василия перерастает в доксологию. К традиционной формуле «Слава Отцу через Сына в Духе Святом» (διὰ τοῦ υἱοῦ ἐν τῷ ἁγίῳ πνεύματι) Василий добавляет еще одну, изобретенную им самим: «Слава Отцу и Сыну и Святому Духу» (μετὰ τοῦ υἱοῦ σὺν τῷ πνεύματι τῷ ἁγίῳ). В этом видели новшество, за которое его критиковали. Однако Василий в своем

¹ Более подробную подборку мест, в которых Василий использует соответствующие термины, см. в: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon...* P. 390 (δύναμις), 656–666 (ἰδιώμα), 1053 (πατρότης), 1428–1429 (υἰότης).

трактате «О Святом Духе», написанном около 375 г., показывает, что его учение ни в чем не отдалялось от Православия, и, напротив, настаивает на том, что вся Церковь должна его принять. Сын и Святой Дух единосущны Отцу: если они обладают одной и той же, тождественной природой, надлежит воздавать им честь и поклонение, равные тем, что воздаются Отцу. Формула восхваления, подразумевающая обращение к Отцу «и Сыну и Святому Духу», оказывается более подходящей, так как она устанавливает различие божественных ипостасей и вместе с тем с очевидностью свидетельствует об их предвечной и неизреченной общности, устраняя разом обе крайности тринитологии: и арианство, и савеллианство¹.

Василий неоднократно подчеркивает, что, лишь различая в ипостасях общее по сущности (τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας) и особое (τὸ ἰδιόζον), можно соблюсти золотую середину между монотеизмом иудейского толка, принимающим форму савеллианства, и языческим многобожием, к которому в конечном счете приводит арианство. «Ибо надобно хорошо знать, — пишет Василий, — что как не исповедующий общения сущности впадает в многобожие, так не допускающий раздельности Ипостасей ввергается в иудейство. <...> Не довольно того, чтобы перечислить разности Лиц, но надобно исповедовать о каждом Лице, что Оно в истинной ипостаси, потому что и Савеллий не отрекался от представления безыпостасных Лиц, говоря: “Тот же Бог, будучи в подлежащем един, но преобра-

¹ Трактату о Святом Духе и пневматологии Василия в целом посвящены следующие работы: *Pruche B.* Saint Basile de Césarée: Traité du Saint-Esprit (SCh 17). P., 1947, 1968²; *Dörries H.* De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilios zum Abschluss der trinitarischen Dogmas. Göttingen, 1956; *Hanson R. P. C.* Basile et la doctrine de la tradition en relation avec le Saint-Esprit // VerCaro. Vol. XXII. 1968. P. 56–71; *Cavalcanti E.* «Theognosia» per mezzo dello Spirito e inconoscibilità dello Spirito nel De Spiritu Sancto di Basilio di Cesarea // Augustinianum. Vol. XIX. 1979. P. 1–12. О пневматологических полемиках в целом см. также: *Kretschmar G.* Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée...; *Boligiani F.* La théologie de l'Esprit-Saint. De la fin du I^{er} siècle après Jésus Christ au Concile de Constantinople (381) // Les quatre fleuves. 1979. No. IX. P. 33–72; *Id.* Spirito Santo // DPAC. Vol. II. Coll. 3285–3298; *Cavalcanti E.* Lineamenti del dibattito sullo Spirito Santo da S. Basilio al Concilio di Costantinopoli del 381 // Spirito Santo e catechesi patristica (Convegno di studio e di aggiornamento, Fac. Lettere cristiane e classiche, Roma 6-7 marzo 1982) / a cura di S. Felici. R., 1983. P. 75–92.

жаясь всякий раз по встречающейся нужде, беседует то как Отец, то как Сын, то как Дух Святый”. Сие-то, давно уже заглушенное, заблуждение возобновляют ныне изобретатели этой безыменной ереси, отмечающие Ипостаси и отрицающие именование Сына Божия» (Ер. 210, 5: PG 32, 776 С).

Уже приведенных выше свидетельств было бы достаточно, чтобы ответить на обвинения, которые выдвигались против великого каппадокийца. И в самом деле: Т. Цан, Ф. Лоофс и более всего – А. Гарнак упрекали Василия в том, что он допускал единосущие Троицы лишь в смысле *ὁμοιουσία* – *подобосущия*, сводя единство божественной сущности к вопросу о подобии между тремя *ὑποστάσεις*. Никейцы первого поколения, к примеру, Афанасий и западные Отцы, по мнению этих исследователей, выступали за определение *ὁμοούσιος* – *единосущный*, в то время как Василий и другие каппадокийцы, новоникейцы, говоря о единосущии, разумели под этим словом не нумерически единое божество, существующее в трех различных между собой формах, а божество, составленное из трех форм существования, природой своей подобных друг другу. В действительности, если отвлечься от тонких оттенков смысла, различие между двумя этими группами заключалось в том, что первые в своей полемике с арианами большее значение придавали единству, в то время как вторые искали более взвешенную формулировку для описания внутрибожественных различий. Кроме того, способность к объяснению и рациональному доказательству истин веры не всегда и не у всех бывает прямо пропорциональна искренней приверженности вере: ведь вера требует, чтобы ее исповедовали без софистических ухищрений, колебаний и экивоков. Как и другие каппадокийцы, Василий, разумеется, не считал, что сказал последнее слово о тайне Троицы.

Наделенный глубоко экуменическим духом, осознавая себя находящимся в общении со всей Церковью, Василий с неизменным упорством искал пути к примирению и единству Церкви. Тревожась из-за того, что Западу оставалась непонятной ортодоксальность греческой тринитарной формулы, он дважды направлял об этом официальный и по всем правилам составленный запрос папе Дамасу (Ер. 138, 2; 239, 2: PG 32, 580; 893). После долгих отгово-

рок Дамас отослал ему документ на латинском языке (PL 13, 134), представлявший собой в действительности письмо к Римскому собору 369 г. против арианина Авксенция. Оно заключало в себе единственную догматическую формулу, представленную как синтез никейских определений веры: «Надлежит веровать, что у Отца, Сына и Святого Духа – единое божество, единый образ, единая субстанция» (Patrem, Filium, Spiritumque Sanctum unius deitatis, unius figurae, unius credere [oportet] substantiae – Ep. I: PL 13, 348). Второе письмо Дамаса последовало за ответом Василия. В нем папа избегал термина ὑπόστασις, но допускал persona, утверждая: «...Ибо все мы едиными устами провозглашаем божество единой мощи, единого величия, единой божественности, единой сущности; как нераздельная его сила, так и три Лица пребывают вовеки и не могут ни умалиться, ни претерпеть ограничение, как богохульствуют многие» ([...] quia omnes uno ore unius virtutis, unius maiestatis, unius divinitatis, unius usiae dicimus divinitatem; ita ut inseparabilem potestatem, tres tamen asseramus esse personas nec redire in se aut minui, ut plerique blasphemant, sed semper manere – Ep. II, fragm. 1: PL 13, 350). В 21 анафематизме Римского собора 380 г. был определен догматический смысл терминов persona-πρόσωπον в тринитарном контексте (D.S. 173), и он оказался приблизительно тождествен значению, которым Василий и греческие Отцы наделяли слово ὑπόστασις¹. Однако к особому вкладу западных богословов в эту дискуссию нам еще представится случай вернуться (гл. 10; ср. гл. 6.4).

¹ Традиционно принято было считать, что термины ὑπόστασις и persona были синонимами и мирно сосуществовали друг с другом, однако Де Алле (*De Halleux A.* «Hypostase» et «personne» dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375–381) // RHE. Vol. LXXIX. 1984. P. 313–369, 625–670) отмечал, что греческая формула (три ὑποστάσεις) и латинская (три personae), напротив, конкурировали между собой в решающий для становления тринитарной догматики период, так что сам смысл определений Константинопольского собора 381 г. в значительной мере оказался определен этим скрытым противостоянием. С этой точки зрения, именно отождествление или противопоставление друг другу ὑπόστασις и persona является, для периода с 375 по 381 гг., критерием различения богословских позиций.

6.2. ГРИГОРИЙ НАЗИАНЗИН И ГРИГОРИЙ НИССКИЙ: ИСПОВЕДНИКИ ТРИНИТАРНОЙ ОРТОДОКСИИ

Григорий Назианзин (ок. 330–390)¹ и младший брат Василия Григорий Нисский (ок. 335–394)²: первый был, скорее, богословом-писателем, второй – в большей степени богословом-философом, но оба они прежде всего были великими учителями духовности и внесли еще больший, чем Василий, вклад в развитие богословского языка.

Григорий Назианзин в обращении с проблемами тринитарной терминологии демонстрирует удивительную ясность и убедительность аргументации: «...Естество [οὐσία] в трех единое – Бог [...] не хотим как Савеллиевым учением об Едином вооружаться против Трех и худым соединением уничтожать деление, так Ариевым учением о Трех ополчаться против Единого и лукавым делением извращать единство. [...] веруем в Отца, Сына и Святого Духа, Которые единосущны и единославны. [...] познавая Единого по сущности [οὐσία] и по нераздельности поклонения, Трех по Ипостасям

¹ О Григории Назианзине см.: *Gallay P. Grégoire de Nazianz. P., 1959; Bellini E. Il dogma trinitario nei primi discorsi di Gregorio Nazianzeno // Augustinianum. Vol. XIII. 1973. P. 525–534; Wyb B. Gregorius von Nazianz // RAC. Bd. XII. 1983. Coll. 793–863; Quasten J. Patrologia... Vol. II. P. 238–257* (с подробной и хорошо подобранной библиографией).

² О Григории Нисском, помимо *Quasten J. Patrologia... Vol. II. P. 257–298*, см.: *Gonzales S. La formula «Mia ousia treis hypostaseis» en S. Gregorio de Nisa. R., 1939; Balthasar H. U. von. Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. P., 1942; Daniélou J. Platonisme et théologie mystique. P., 1944; Völker W. Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden, 1955; Canevet M. Grégoire de Nysse (Saint) // DSp. Vol. VI. 1967. Coll. 971–1011; Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse (Actes du Colloque de Chevetogne 22–26 sept. 1969) / éd. M. Harl. Leiden, 1971; Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites intern. Kolloquium über Gregor von Nyssa / hg. von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm. Leiden, 1976; Dörrie H. Gregorius von Nyssa // RAC. Bd. XII. 1983. Coll. 863–895. Специально Ep. 38, приписываемой Василию, посвящены следующие работы: *Hübner R. Gregor von Nyssa als Verfasser der sogenannten Ep. 38 des Basilus. Zum unterschiedlichen Verständnis der ousia bei den kappadozischen Brüdern // Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Card. J. Daniélou / éd. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser. P., 1972. P. 463–490; Fedwick P. J. A Commentary on the 38th Letter of Basil of Caesarea // OCP. Vol. XLIV. 1978. P. 31–51.**

[ὕποστάσεις], или по Лицам [πρόσωπα], ибо некоторые предпочитают последнее выражение. И да не стыдят себя те, которые спорят об этих выражениях, как будто наше благочестие заключается в именах, а не в деле! Ибо что хотите сказать вы, которые вводят Три Ипостаси [ὕποστάσεις]? Верно, говорите это не в предположение трех Существ [οὐσίαι]? Знаю, что громко возопите против предполагающих это, ибо учите, что одна и та же сущность [οὐσία] в Трех. И вы, употребляющие выражение: Лица [πρόσωπα], не составляете чего-то единого, но вместе и сложного, совершенно трехличного или человекообразного? Нимало; возопите и вы: да не узрит лица Божия (что ни было бы оно такое), кто так думает. Что же (продолжу спрашивать) означают у вас Ипостаси [ὕποστάσεις], или Лица [πρόσωπα]? Трех разделяемых, не по естествам [οὐσία], но по личным свойствам. Превосходно! Можно ли думать более здраво и говорить согласнее утверждающих это, хотя и разнятся они в нескольких слогах?» (Orat. 42, 16: PG 36, 476-477).

Григорий Назианзин упорнее, чем Василий, настаивает на том, что Три Лица Бога суть «совершенные, самосущие и различные по числу, но не различные по божеству» (Orat. 33, 16: PG 36, 236). В большей степени, чем Василий, он понимает отношения между божественными ὑποστάσεις как отношения изначальные (Orat. 31, 8; 31, 34; 39, 12: PG 36, 141; 165; 341). Василий говорит, что он может вычленить особые свойства (ἰδιότητες) первых двух лиц (Adv. Eunom. 2, 28: PG 29, 637), но признает собственную неспособность определить исключительное свойство третьего и лишь надеется постичь его в блаженном видении. Григорий Назианзин, напротив, изъясняет отличительные черты всех трех божественных Лиц: соответственно, *нерожденность* (ἀγεννησία), *рождение* (γέννησις), *изведение* (ἐκπόρευσις) или *исхождение* (ἐκπεμψις) (Orat. 25, 16: PG 35, 1221 В). Отличительной чертой Святого Духа оказывается, таким образом, *исхождение* (Orat. 39, 12, In sancta lumina: PG 36, 348 В). Григорий говорит: «...Собственное же имя Безначального есть Отец, безначально Рожденного – Сын и нерожденного Исшедшего или Исходящего – Дух Святой» (Orat. 30, 19: PG 36, 128 С).

В какой мере Троица была важна для того способа мышления, который, можно сказать без преувеличения, служил источником

вдохновения для самой жизни каппадокийцев, позволяют судить как раз сочинения Григория Назианзина¹. Претворяя богословие в поэзию, он объявлял, что будет «трубным гласом» возглашать истины тринитарного учения, чтобы обратить в бегство хищных зверей, крадущих у него души верных (Carm. 2, 1, 6, 11: PG 37, 1024), и возвещал: «...Я воспеваю царствующего в горних великого Бога или же сияние пресветлой моей воедино сочетаваемой Троицы» (Carm. 2,1, 34, 77-78: PG 37, 1313). Сопрягая друг с другом мистику и спекулятивное богословие, изумление и восторг, Григорий провозглашает: «Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю это целым; Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора. Не могу объять Его величия, чтобы к оставшемуся придать большее. Когда совокупляю в умосозерцании Трех, вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света» (Orat. 40, in s. bapt.: PG 36, 417 C).

В дальнейшем предметом нашего исследования станет проблема согласования языка тринитарного богословия и христологического языка, стоившая стольких трудов греческому богословию (гл. 8). Однако уже сейчас нам следует указать на то, что первым из восточных богословов, применившим в области христологии результаты, полученные в тринитарной теологии, был Григорий Назианзин. Он утверждает, что во Христе две природы делаются одной по приобщению, потому что в Нем Бог сделался человеком, а человек был обожен: «...Если же говорить в сочетательном смысле, то Спаситель состоит из одной вещи и из другой [ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο] (ибо не тождественно невидимое видимому и вневременное тому, что подлежит власти времени), однако же Он Сам – не один [субъект] и другой [ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος], – не так! – но из смешения обеих вещей:

¹ О христологии Григория Назианзина см. детальный анализ А. Грильмейера: *Grillmeier A. Gesù il Cristo...* Vol. I/1. P. 695–698. К этой работе следует также добавить следующие: *Richard M. L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation...* P. 29–32, 189–190; *Barbel J. Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden (Testimonia, 3). Düsseldorf, 1963. P. 24–28; Rudasso F. La figura di Cristo in S. Gregorio Nazianzeno (Bibl. Carm., Studia 8). R., 1968; Winslow D. F. Christology and Exegesis in the Cappadocians // ChHist. Vol. XL. 1971. P. 389–396; Quasten J. Patrologia... Vol. II. P. 254–255.*

Бог вочеловечивается, а человек обожен, как бы кто это ни называл. Я же говорю: из одной вещи и другой [ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο] – в противоположность тому, как происходит в Троице. Ибо в Троице присутствуют один [субъект] и другой [ἄλλος καὶ ἄλλος] – и не следует нам смешивать ипостаси. А здесь – не одна вещь и другая, а Три суть Одно и тождественны друг другу по Божеству» (Ер. 101, PG 37, 180 АВ). Григорий Назианзин, как, впрочем, и другие каппадокийцы, не был автором той христологической формулы, которая будет разработана лишь на Халкидонском соборе. Однако мысль его двигалась в том же направлении. Различая между собой природы во Христе, Григорий в то же время исповедует единство воплощенного Слова: «...Благоволив из двух сделаться Единым [...] два естества [φύσεις], воедино стекшиеся, но не два Сына» (Or. 37, 2: PG 36, 284). Григорию Назианзину вторит другой Григорий – Нисский: «...наше слово утверждает не число Христов, как обвиняет нас Евномий, но единение человека с Божеством» (Contra Eun. 5, 5: PG 45, 708 С). Таким образом, во Христе есть лишь одно πρόσωπον.

Разумеется, нельзя недооценивать и различий между каппадокийцами. Василий не был, как могло бы показаться в первом приближении, творцом всего того догматического содержания, которое было создано его предшественниками и которое ему оставалось лишь систематизировать. Плод длительных усилий и интенсивного обмена идеями, содержание это было истолковано таким образом, чтобы дать простор и для личного вклада. Григорий Нисский, наделенный более тонкими спекулятивными способностями, стремился проникнуть в тайну единства и троичности Бога, опираясь на наследие платонизма. По сравнению с другими каппадокийцами, он уделяет больше внимания рациональным аргументам в объяснении и обосновании – насколько это вообще доступно человеку – содержания вероучения. Однако он во всем покоряется Писанию, которое остается для него мерилom истины и путеводной нитью разума (Trin. 3: PG 32, 688 А; Tres dii: PG 45, 125 D). Так, Григорий Нисский, по мнению Йегера, не видит никакого препятствия в том, чтобы черпать вдохновение в греческой идее пайдеи, то есть образования человека, и в особенности в той форме, которую она принимает у Платона, если она подчиняется высшей цели (σκοπός), каковой для христиа-

нина является обожение, достигаемое соработничеством с Троицей. Греческая пайдейя включает в себя весь корпус языческой литературы, а значит, и философских текстов: христианин может обратиться к своей пользе. Однако специфически христианская пайдейя опирается на Библию. Образование христианина, его *μόρφωσις*, своим источником и опорой имеет Священное Писание. Образец для него – Христос. Христианская пайдейя *in concreto* означает *imitatio Christi* – подражание Христу: христианин призван стать образом Христа¹. В то же время, Священное Писание надлежит читать в свете Предания: «...Если ответ наш окажется слабейшим предложенной задачи, то предание, которое прияли от отцев, навсегда сохраним твердым и неподвижным» (Tres dii: PG 45, 117).

Последовательно придерживаясь избранного им метода в размышлениях о Троице, Григорий Нисский утверждает, что *θεός* означает *οὐσία*, а не *ὑποστάσεις* (во множественном числе), и потому это слово должно стоять в единственном числе при обозначении каждой из ипостасей: нужно говорить «Бог-Отец», «Бог-Сын» и «Бог-Дух Святой». Божественные *ὑποστάσεις* суть образы божественной сущности, но сама сущность остается одною и той же: обозначающий ее термин *θεός* должен, следовательно, стоять только в единственном числе (Tres dii: PG 45, 115-136). «Итак, – говорит Григорий в тексте, приписывавшемся Василию, – “ипостась” есть не понятие сущности неопределенное, по общности означаемого ни на чем не останавливающееся, но такое понятие (*ἔννοια*), которое видимыми отличительными свойствами изображает и очерчивает в каком-нибудь предмете общее и неопределенное» (Ер. 38: PG 32, 328 В). Различие *ὑποστάσεις* относится лишь к взаимным отношениям, имманентным единой божественной природе. Таким образом, все действия Троицы, направленные *ad extra* – вовне – и имеющие целью творение и спасение, могут быть лишь общими и едиными (Tres dii: PG 45, 125). Григорий Нисский уточняет в том самом письме, приписывавшемся Василию, которое мы цитировали выше: *οὐσία* представляет собой то, что является общим (*κοινόν*) для индивидов одного и того же вида, эти индивиды обладают ею в равной мере и

¹ Jaeger W. Cristianesimo primitivo e paideia greca. Firenze, 1966. P. 118–119.

именно вследствие этого обозначаются одним и тем же термином, хотя он и не указывает ни на одного из них в отдельности. Однако эта οὐσία может существовать в действительности, только если существуют определяющие ее индивидуальные черты. Эти характерные черты именовались по-разному: ἰδιότητες, ἰδιώματα, ἰδιάζοντα σημεῖα, ἴδια γνωρίσματα, χαρακτήρες, μορφαί. При присовокуплении этих характеристик к οὐσία возникает ὑπόστασις. Таким образом, ὑπόστασις есть определенный индивид, существующий сам по себе, обладающий οὐσία, но отличный от нее, как особое отлично от того, что принадлежит всем и характеризует всех, а частное – от общего (Ер. 38, 2-4: PG 32, 325-329). Со своей стороны, Василий показал, что общая для разных ὑποστάσεις οὐσία не должна рассматриваться как нечто высшее по отношению к ним (οὐσία ὑπερκειμένη) и между ними разделенное (ἐξ ἑνὸς μερισθέντα): начало ее (ἀρχή) и источник (πηγή) – в Отце, от Которого происходит Сын. Таким образом, можно говорить о божественных ὑποστάσεις, не покушаясь на «святость догмата» божественного «единоначалия» (Hom. 24, 4: PG 31, 605 B; Ер. 52, 1: PG 32, 393 A; De Sp. S. 18, 47: PG 32, 153).

Размышления Василия об общем, то есть об οὐσία, и об особенном, о ὑποστάσεις Отца, Сына и Святого Духа, стали чрезвычайно важной вехой в истории мышления. Знаменитое 38-ое письмо (о нем мы уже упоминали выше), в котором Григорий Нисский развивает концепцию Василия, артикулируя различие между οὐσία и ὑπόστασις, описывает специфически христианский герменевтический горизонт похожим образом. Неделимость божественной сущности, прежде рассматривавшаяся как отрицание делимости «по образу вещей», теперь мыслится как неделимость общности, или οὐσία, способов бытия, или ὑποστάσεις, Божества. Речь идет об общности сущности (κοινότης τῆς οὐσίας), которую следует строго отличать от индивидуальных признаков (ἀκοινώνητα γνωρίσματα) отдельных Лиц, которые не могут иметь между собой ничего общего. В понятие ὑπόστασις входят независимость, спонтанность и самодвижение (αὐτοκίνησις) (Comm. not. 1, 13-16: PG 45, 184). Это позволяет таким образом выделить отличительное свойство (ἰδιάζον) каждой ὑπόστασις, чтобы подчеркнуть, что в отношении этого свойства у Сына нет никакой общности (οὐδεμίαν κοινωνίαν) с

Отцом и Святым Духом (Ер. 38, 4: PG 32, 332 и 329 С). Не сводимое ни к чему иному самостоятельное существование лица, свидетельством которого является в том числе и открытость его диалогу – эта идея в будущем приобретет решающее значение как для рационального постижения веры (*intellectus fidei*), так и для самопонимания человека.

Рассматривая различные аспекты тринитарного учения Каппадокийцев, мы не можем не удивиться тому обстоятельству, что учение это подвергалось критике также и с той точки зрения, которая прямо противоположна обвинениям со стороны Дзана, Лоофса и Гарнака, о которых мы упоминали выше. В более близкую нам эпоху каппадокийцам вменяли в вину не то, что они недостаточно твердо отстаивали тезис о единосущии (*ὁμοουσία*), а, скорее, то, что их учение носит слишком абстрактный характер: возникает опасность, что историко-сотериологический динамизм утратит свою решающую роль, и различные действия Трех Лиц *ad extra* – будут оцениваться лишь как «доказательство» Их внутрибожественных отношений¹.

На это, однако, сразу же можно возразить, что концепция каппадокийцев, несмотря на жестокую критику, которой она подвергалась, в самом скором времени была принята всеми восточными Церквями в качестве удовлетворительного разрешения многолетних споров. Однако, пусть даже этот исторический довод не обладает достаточным весом, чтобы оценить корректность интерпретации библейского Откровения в учении каппадокийцев, результаты их богословской работы, если (только в порядке мысленного эксперимента!) посмотреть на них исключительно с точки зрения истории терминологии, оказали необыкновенно сильное влияние на всю историю христианской теологии. При чтении текстов каппадокийцев становится ясно, что «парадокс» единства и троичности Бога следует рассматривать из разных перспектив, однако «персоналистический» аспект этой проблемы остается не до конца ясен. Их понятия не полностью свободны от физического измерения: они имеют своим предметом, скорее, «что», чем «кто», скорее, индиви-

¹ См.: *Scheffczyk L. Dichiarazioni del magistero e storia del dogma della Trinità // La storia della salvezza prima di Cristo. Brescia, 1969. P. 229.*

дуальность, чем «лицо» (persona). И все же необходимо признать, что именно каппадокийцам мы обязаны «чудом», на которое указывал уже Тертуллиан (гл. 4.6 и 7): новый способ использования языка намного превосходит тот потенциал значения, которое сами они были способны связать с этим языком.

До каппадокийцев не существовало категорий, с помощью которых можно было бы различить «лица» и «сущность» в Боге. На Востоке как в области терминологии, так и в логике слова, которые казались наиболее подходящими для этой цели, – ὑπόστασις и οὐσία – несмотря на все усилия, продолжали использоваться хаотически, и только благодаря каппадокийцам они обрели устойчивые и определенные значения, ранее неизвестные философской мысли греков. «Характерное для метафизики предпочтение общего и типического единичному и индивидуальному, – писал Хайнц Хаймзут, – составляет неотъемлемую черту античной картины мира, и было весьма нелегко привести ее к согласию с основополагающими идеями христианства»¹. Греки помещают истину в общем и универсальном. В единичном же они ищут то, что его, это единичное, превосходит. Человек в его конкретной единичности не имеет никакой ценности. Только стоики начинают обращать внимание на единичное, ценить его и пытаются найти понятие, способное его выразить. Однако системные принципы их метафизики остаются еще в плену платоновско-аристотелевской установки, отдававшей предпочтение универсальному, и мешают достичь осознания подлинной ценности индивидуального. Таким образом, представления об устройстве мира, которыми направлялась греческая мысль от досократиков до Платона, контрастируют с христианским мировоззрением, в центре которого стоит persona. Для христиан средоточие бытия есть «тварь», и прежде всего – конкретный человек. Связь с Богом через Христа в Духе делает конкретного человека «сыном» Отца и вместе с тем – «братом» всех остальных людей. Чем глубже проникает в онтологию тот новый смысл, который единичное и, прежде всего, человеческий индивид обретают в христианстве, тем дальше в тень отходит, постепенно утрачивая силу, универсализи-

¹ Heimsoeth H. I grandi temi della metafisica occidentale. Milano, 1973. P. 195.

рующая тенденция античного мышления. Разумеется, у Отцов старые и новые тенденции смешиваются друг с другом и переплетаются. Однако тот трансформационный потенциал, который с самого начала содержался в христианской благой вести, начал незамедлительно воплощаться в жизнь, хотя, безусловно, переход от космоцентрической и сакрализующей космос герменевтической установки к «секулярно-антропоцентрической» (см. «Введение») не мог совершиться в мгновение ока. Решающую роль в той революции, которая позволила преодолеть ограниченность греческой картины мира, сыграла именно дискуссия о точной формуле тринитарной ортодоксии. В переломный – причем не только для истории богословия и христианской догматики – момент, воплотив в языковой формуле новаторское доктринальное решение, Василий поставил своей целью уточнить значение понятия ὑπόστασις, а значит, и понятия persona. Он использовал это понятие для обозначения конкретного акта существования, или субсистенции. С некоторой натяжкой, но не греша против истины, можно утверждать, что Василий переместил ὑπόστασις из разряда «вторых субстанций» в разряд «первых субстанций», из разряда абстрактных сущностей в разряд актов существования. Василий определяет ὑπόστασις как «собственное и в самом себе совершенное существование» (Ер. 210, 4: PG 32, 773). В этой формулировке содержится значение совершенной и не сводимой ни к чему иному субсистенции лица – значение, которому суждено будет впоследствии обогатить и определение человека в целом. Отстаивая формулу μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις, Василий сумел сохранить как онтологический реализм, так и сотериологический горизонт Троической тайны. Он остановился на термине ὑπόστασις и приспособил его к своим целям, так как и по этимологии своей, и по философскому потенциалу он обладал способностью обозначать субсистенцию бытия, сущего по способу субстанции. Он счел, что понимание членов Троицы как ὑποστάσεις окончательно устранил опасность принять их за привходящие модусы домостроительства (οἰκονομία) и вместе с тем позволит сопрячь их в единой божественной οὐσία. Защита ортодоксии стала необходимой исторической и интеллектуальной предпосылкой прогресса антропологии, то есть понимания человеком самого себя как persona, сотворенной по

образу и подобию Бога, явившего Себя в Откровении и даровавшего Себя людям в Иисусе из Назарета.

Начатая благодаря каппадокийцам работа по различению значений ὑπόστασις и οὐσία в области тринитарной теологии получила затем дополнительный импульс благодаря христологическим полемикам (см. гл. 8) и была доведена до конца в первой половине VI в. (гл. 9). Именно тогда будут разграничены различные составляющие определения субстанции: бытие в себе в отличие от свойственного акциденту бытия в другом, полагающая видовые отличия природа, реальное существование, отличительные свойства существования индивидуального. Тогда станет ясно, что οὐσία формально обозначает чтойность, которая получается в результате абстрагирования от актуального существования природы в ее индивидах, в то время как ὑπόστασις обозначает индивидуальность, взятую независимо от того, в чем и благодаря чему она существует. В этом случае можно утверждать, что в Боге три ὑποστάσεις, не подразумевая этим никакого умножения божественной сущности. Таким образом, термин ὑπόστασις обрел свое техническое значение не в результате произвольного решения, а вследствие рефлексии, наделившей его тем смыслом, в котором он употреблялся в богословском языке начиная с каппадокийцев.

6.3. ПЕРИХОРЕЗА И ЧИСЛО

Однако есть еще одно фундаментальное понятие святоотеческой тринитарной теологии, которое нельзя не упомянуть, если ставить себе целью реконструировать, пусть только в общих чертах, историю понятия *persona*. В греческом языке это понятие обозначается термином *περιχώρησις* (*перихорезис* или *перихореза*), в латинском – *circumincessio* и *circuminsessio*: *взаимопроникновение, пребывание друг в друге*. Престидж посвятил ему (что само по себе показательно) последнюю главу своей монографии «Бог в святоотеческой мысли» – труда, который по праву может быть признан фундаментальным в своей области. Нам снова сле-

дует обратиться к великим авторам IV столетия, хотя, насколько мы можем судить, в области тринитарного богословия этот термин начал использоваться лишь незадолго до Иоанна Дамаскина¹. Идея перихорезы в основных чертах может быть найдена уже у каппадокийцев и даже раньше, у Афанасия: все эти авторы ссылались на Евангелие от Иоанна (Ин. 18, 38; 14, 10-11). Несмотря на то, то Сын происходит от (ἐκ) Отца, Афанасий говорит, что Отец в Сыне и Сын в Отце взаимно проникают друг в друга и друг с другом едины (см., напр.: *Contra Ar.* 1, 29, 48; 2, 43; 3, 24: PG 26, 72 C; 112 A; 240 B; 373 B; *De decr. nic. syn.* 21: PG 25, 453: он ссылается на Ин. 1, 18; 8, 42; 10, 30 и т.д.). «Ибо все, что принадлежит Отцу, – прибавляет Григорий Нисский, – созерцается и в Сыне; и все, что принадлежит Сыну, принадлежит и Отцу, потому что всецелый Сын в Отце пребывает, и опять – имеет в Себе всецелого Отца, так что ипостась Сына служит как бы образом и лицом к познанию Отца; и ипостась Отца познается в образе Сына» (Ер. 38, 8: PG 32, 340 C: это послание, как мы упоминали выше, получило хождение, будучи приписано Василию). Божественная природа, добавляет к этому Дидим, существует как нераздельная в отличных друг от друга ὑποστάσεις, сохраняющих тождественность и единство природы (τῆς φύσεως ταυτότητα, μονάδα τῆς φύσεως: *De Trin.* I, 16: PG 39, 335-336). На Западе Марий Викторин также будет говорить о взаимопроникновении божественных ὑποστάσεις: «все существующие одна в другой» – «omnes in alternis existentes» (*Adv. Ar.* I, 16: SCh 68, 224). Три Лица Троицы пребывают «Одно в Другом, нераздельное разделение» – «alter in altero et inseparabilis separatio» (*Adv. Ar.* I, 42: SCh 68, 314). Примечателен парадокс, нашедший языковое воплощение в этой необыкновенно точной формуле: инаковость сочетается в Боге с тождественностью, а отличные друг от друга способы существования Лиц Троицы пребывают в таком разделии, которое нераздельнее

¹ *Prestige G. L.* Dio nel pensiero dei Padri... P. 24, 297–302. См. также *Lampe G. W. H.* A Patristic Greek Lexicon... P. 1077–1078. По мнению *Wolfson H. A.* La filosofia dei Padri della Chiesa... P. 367–375, под термином περιχώρησις Отца (в частности, Иоанн Дамаскин, с. 369, прим. 11) разумели то же, что стоики – под термином ἀντιπαρέκτασις, а именно «совершенное взаимопроникновение». Вместе с тем, вызывает удивление, что этот автор обходит молчанием несомненное и более значимое неоплатоническое влияние.

всякого мыслимого единства! Впоследствии Августин скажет, что Отец не есть Бог без Сына и Святого Духа, Сын – без Отца и Святого Духа, а Дух Святой – без Отца и Сына (De Trin. VI, 2, 3); так как в Троице Они всегда суть Отец и Сын «по отношению друг к другу, ни один из них не есть один» (quia semper in invicem, neuter solus – ib. VI, 7, 9).

Возвращаясь к термину *περιχώρησις*, следует, однако, отметить, что исходно он использовался в христологическом контексте и только впоследствии был перенесен в область тринитарной теологии – как раз в то время, когда Иоанн Дамаскин смог применить его для обозначения троичности-в-единстве и единства-в-троичности Отца, Сына и Святого Духа. Так получила новое обоснование, будучи более радикально переосмыслена в персоналистском ключе, фундаментальная доктрина христианского монотеизма. Существовала возможность (она, собственно, и была реализована) обосновать исповедание единого Бога, признавая тождественность Его естества (*οὐσία*), но при этом следовало сохранить и возможность обосновать это исповедание, признавая тройственность Его *ὑποστάσεις*, или *personae*. Для этой цели как нельзя лучше подходил термин *περιχώρησις* – а значит, и стоявшее за ним понятие. Более того: этот термин позволял привести к согласию друг с другом тринитарное богословие и христологию. Мы говорим, что в Пресвятой Троице суть три *ὑποστάσεις*, соединенные посредством Их *περιχώρησις*. Почему же, задается вопросом Иоанн Дамаскин, мы отказываемся признавать, что в воплощенном Слове также суть две природы, объединенные перихорезой (De nat. comp. 4: PG 95,117 D – 120 A)?

К этой проблеме согласия между тринитарным богословием и христологией, о которой уже упоминалось в связи с Григорием Назианзином (гл. 6.2), мы вернемся ниже (гл. 8). Здесь же нам следует привести одно соображение в связи с понятием числа применительно к Богу. Если, как верят христиане, Бог «един» и «троичен», если в Нем «одна» природа, или *οὐσία*, и «три» Лица, или *ὑποστάσεις*, то каким образом Он остается абсолютно непричастен и трансцендентен по отношению к материи, количественной определенности и, следовательно, числу? Именно категория *περιχώρησις* открывает

путь к возможному решению этой проблемы. Если исходить из учения о единосущии (ὁμοουσία) и, следовательно, сопринадлежности друг другу Отца, Сына и Святого Духа, то как троичность, так и единство Бога невозможно будет мыслить в терминах количества, которыми мы оперируем применительно к тварным вещам: необходимо переосмыслить саму категорию числа, чтобы сделать ее мериллом неизъяснимого. К этому выводу пришли еще каппадокийцы, учение которых о трех ὑποστάσεις и единой οὐσία стало решающим шагом в области тринитарной теологии. Если мы прибегаем к категории числа, когда говорим о единстве Бога, утверждает Василий, мы должны мыслить благочестиво, отдавая себе отчет в том, что каждая из ὑποστάσεις рассматривается как единственная – именно потому, что ипостаси друг с другом не складываются (De Sp. S. 18, 45: PG 32, 149 B). Григорий Нисский (Or. 31, 15: PG 36, 149 B) замечает, что единство божественных ὑποστάσεις является реальным и объективным, а не только мыслимым или спекулятивным (μόνον ἐπινοίᾳ θεωρητόν), – как, например, то, которое существует между множеством разных людей. По своей οὐσία ὑποστάσεις остаются неразделимыми: мы не можем провести между ними нумерического различия. Разве христиане не исключают из разговора о Боге число в квантитативном смысле, если они считают божественную природу по сути своей духовной? Единство Бога – не числовое, а сущностное. Ὑποστάσεις не прибавляются друг к другу, потому что единственная οὐσία заключена в каждой из них вся целиком и нераздельно: как же тогда можно их исчислить? В письме, приписываемом Василию, но в действительности принадлежащем Евагрию Понтийскому, дается следующий ответ тем, кто обвиняет православных христиан в троебожии: «...Исповедуем Бога единого не числом, а естеством [ἐνὰ θεόν οὐ τῷ ἀριθμῷ ἀλλὰ τῇ φύσει]. Ибо все именуемое по числу единым в действительности не едино и по естеству не просто: о Боге же всеми исповедуется, что Он прост и несложен. [...] Притом мы, по истинному учению, не называем Сына ни подобным, ни неподобным [οὔτε ὅμοιον οὔτε ἀνόμοιον] Отцу, ибо то и другое в отношении к Ним равно невозможно. Подобным и неподобным называется что-либо относительно к качествам, а Божество свободно от качественности. Исповедуя же тождество [ταυτότητα]

естества, и единосущие [ὁμοούσιον] приемлем, и избегаем сложности, потому что в сущности Бог и Отец родил в сущности Бога и Сына. Ибо сим доказывается единосущие [ὁμοούσιον]...» (Ер. 8, 2.3: PG 32, 248.249).

В этих словах можно уловить и следы самых возвышенных умозрений, возникавших в лоне языческой философии, которая от Платона до Плотина стремилась к очищению и совершенствованию концептуального аппарата и терминологии, служащих для говорения о божественном (τὸ θεῖον).

Марий Викторин, обратившийся из язычества защитник никейского учения о единосущии (см. гл. 10.4), будет опираться именно на это языческое наследие, чтобы доказать, что единство Отца, Сына и Святого Духа превышает любого числа и предшествует «omne quantum» – «всякому исчислению» (Hymn. I, 8: SCh 68, 620), хотя Они и существуют «tripliciter» – «тройственно» (Adv. Ar. II, 4: SCh 68, 408). Пользуясь краткими и емкими формулами, Викторин утверждает, что Бог «числом един – и не един числом, но един прежде числа, то есть прежде единицы, которая есть число» (numero unum, nec numero unum, sed ante numerum unum, id est ante unum quod est numerum – Adv. Ar. III, 1: SCh 68, 438), «прежде единицы и прежде единственности, превышает простоты» (ante unum et ante solum, ultra simplicitatem – Adv. Ar. IV, 19: SCh 68, 556). Это позволяет Викторину прийти к выводу: «Итак, если Бог представляет собой все это, то Он одновременно является всеми тремя [...] Все одновременно существуют в постижении» (Si igitur deus ista, simul ista tria [...]. Omnia simul existent in cognitione – Adv. Ar. I, 56: SCh 68, 364), и, далее, что «один пребывает в другом, образуя одно, даже притом что способ существования у Каждого из Них особый» (alterum in altero: unum redditur, etiam subsistentibus singulis – Adv. Ar. III, 11: SCh 68, 426).

Привлекая неоплатонический инструментарий к истолкованию христианской тайны, впоследствии и Псевдо-Дионисий Ареопагит, в знаменитом пассаже своего сочинения «О божественных именах» (De divinis nominibus) провозгласит, что в Боге Единица всегда есть вместе и Троица, в Нем нет ни единства, ни троичности, ни какого-либо числа (οὐδεμία ἢ μονὰς τριάς οὐδὲ ἀριθμός), которые мы

могли бы схватить умом: Бог превышает того ограниченного понятия о Нем или любой другой вещи, которые мы способны измыслить и описать (De div. nom. 13, 3: PG 3, 980-981)¹. Здесь уместно возражение, что Дионисий, дистанцировавшись как от тринитарной формулы каппадокийцев, так и от халкидонской христологии (ср. гл. 8.4), в действительности отдаляется от Бога, являющего Себя как Личность в христианском Откровении. О. Иоанн Мейендорф высказал предположение, что избегание термина ὑπόστασις со стороны Дионисия с известной вероятностью может объясняться его принадлежностью к монофизитским кругам, настроенным резко антихалкидонски и неизменно враждебным по отношению к попыткам различения οὐσία, или φύσις, и ὑπόστασις. Вместе с тем, как полагал Мейендорф, это избегание может быть мотивировано и стоявшими перед Дионисием апологетическими задачами, которые побуждали его отдавать предпочтение точке зрения, по происхождению своему очевидно неоплатонической². Разумеется, принадлежность к

¹ См. комментарий Фомы Аквинского к «О божественных именах»: De divinis nominibus, cap. 13, lect. 3, ed. Marietti, nn. 991–992. Фома рассматривает также проблему числа в Боге и цитирует Василия: De Spiritu Sancto 17: PG 32,148 CD // De potentia, q. 9, a. 7. Ср.: In I Sent., d. 24, q. 1; S. Th., I, q. 30, a. 3. Интересно видеть, как восходящая к Пс.-Дионисию традиция доходит до Лютера: «Кто желает говорить о Боге, должен наделить новым смыслом все понятия грамматики. Не будет более иметь силы обычный порядок чисел: один, два, три. Применительно к творению он действителен, однако в Боге нет последовательности чисел, места и времени. Здесь надлежит действовать совершенно иначе и придерживаться другого способа речи, чем тот, что естественен для нас» (Oportet hic etiam grammaticam totam induere novas voces, cum loqui vult de Deo. Cessat etiam numeri ordo: unus, duo, tres. In creaturis quidem valet, sed hic nullus numeri ordo, loci et temporis est. *Drumb muss man hie gar anderst machen* diverso et constituere aliam formam loquendi, quam est illa naturalis – W.A. 39, 2; 303, 22–304,1).

² Meyendorff J. Cristologia ortodossa... P. 123 [Мейендорф И. Иисус Христос... С. 110]. О Псевдо-Дионисии см., среди прочих исследований: Roques R. L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. P., 1954; Völker W. Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysios Areopagita. Wiesbaden, 1958; Corsini E. La questione areopagita: contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi // AAT. Vol. XCIII. 1958/59. P. 28–227; Id. Il trattato De divinis nominibus dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide. Torino, 1962; Scazzoso P. Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita (Pubbl. Univ. S. Cuore). Milano, 1967; Lilla S. Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi // Augustinianum. Vol. XIII. 1973.

христианству таинственного мистика «светоблистающего мрака» более не подвергается сомнению после исследований фон Иванки, Фёлькера и Лосского. Дионисия невозможно понять без обращения к неоплатонической традиции, но нельзя его понять и без знакомства со святоотеческой традицией – прежде всего, с александрийцами и каппадокийцами. Не подлежит также сомнению его огромное влияние не только на византийское и в целом восточное богословие, но и на мысль средневекового Запада. Однако, признавая все эти заслуги, мы не можем умолчать и о том, что персоналистское измерение *ὁλόστασις* у Дионисия напрочь отсутствует. Аналогия с процессом утверждения-отрицания-превосхождения или, если угодно, диалектика апофатического и катафатического методов, виртуозно развитая Дионисием, не могла, однако, привести к простому вынесению за скобки терминов и понятий, сформировавшихся в лоне церковной догматики и необходимых для восприятия и понимания христианского Откровения. Христиане не знают границ в своем стремлении выразить невыразимое, одушевлявшем уже религиозную мысль язычников и имеющем целью засвидетельствовать «парадокс» Бога, Который одновременно *absconditus* и *revelatus* – *сокрыт* и *явлен*, *поименован* Отцом, Сыном и Святым Духом и *исчислен* как одна *οὐσία* и три *ὁποστάσεις*, хотя в Себе Самом Он пребывает превыше имени и числа. Христианское тринитарное учение исходит из убеждения, что монотеизм превосходит всякое число, всякое слово или понятие, а равно и те понятия, числа и слова, которыми вынуждено пользоваться богословие. *Deus semper maior quo cogitari possit!* – *Бог всегда превышает всего, что можно о Нем помыслить.*

P. 609–623; *Id.* Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi Areopagita // *Augustinianum*. Vol. XXII. 1982. P. 533–577; *Id.* Dionigi Areopagita (Pseudo) // *DPAC*. Vol. I. Coll. 971–980.

6.4. КАНОНИЗАЦИЯ ТРИНИТАРНОЙ ФОРМУЛЫ. I И II КОНСТАНТИНОПОЛЬСКИЕ СОБОРЫ

Достигнутые каппадокийцами успехи в развитии христианского учения принесли первые плоды, поспособствовав утверждению и систематизации Никейских определений на Константинопольском соборе 381 г.¹

Теперь уже не кажется убедительной картина совершенного континуитета между Никейским и Константинопольским соборами, которую мы находим у древних авторов. Доктринальная формула, в которой находит свое выражение принятый Константинопольскими отцами в 381 г. Символ, была не только более ясной и точной, чем формулировки Символа 325 г.: в целом ряде отношений она отличалась от него. Даже из приведенного нами весьма краткого обзора ясно: было бы упрощением считать, будто учение о $\theta\mu\sigma\acute{o}\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$ в IV в. рассматривалось всеми как абсолютный и незыблемый постулат Православной веры². Отцы Константинопольского собора 381 г. исповедовали, что Святой Дух есть «Господь животворящий, от Отца исходящий» (D. S. 150). Однако для целей нашего исследования решающим значением обладает то обстоятельство, что именно на этом соборе Вселенская церковь окончательно отказалась от отождествления – как на уровне языка, так и на уровне концептуальном, – понятий $\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}$ и $\upsilon\pi\acute{o}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ при использовании их в контексте тринитарной теологии ($\omicron\upsilon\sigma\iota\acute{\alpha}\varsigma \mu\iota\acute{\alpha}\varsigma$ [...] $\acute{\epsilon}\nu \tau\rho\iota\sigma\iota \tau\epsilon\lambda\epsilon\iota\omicron\tau\acute{\alpha}\tau\alpha\iota\varsigma$

¹ О дальнейшем развитии богословия после Никей, помимо второй и третьей частей работы М. Симонетти «La crisi ariana», см.: *De Halleux A.* «Hypostase» et «personne» dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375–381) // RHE. Vol. LXXIX. 1984. P. 313–369, 625–670; *Id.* La réception du symbole oecuménique, de Nicée à Chalcédoine // EThL. Vol. LXI. 1985. P. 5–47; *Studer B.* Zur Entwicklung der patristischen Trinitätslehre. Die äusseren Faktoren in der Geschichte der frühchristliche Lehre von der Dreifaltigkeit // ThGl. Bd. LXXIV. 1984. P. 81–93. О Константинопольском соборе 381 г., помимо того же Симонетти (La crisi ariana... P. 528–542), см. также: *Ritter A. M.* Das Konzil von Konstantinopel und Sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des 2. ökumenischen Konzils. Göttingen, 1965; *Id.* Il secondo concilio ecumenico e la sua recezione: stato della ricerca // CrSt. Vol. II. 1981. P. 341–366; *Kannengiesser Ch.* Costantinopoli, II...; Concili // DPAC. Vol. I. Coll. 813–816.

² *Simonetti M.* La crisi ariana... P. 349.

ὑποστάσεσιν, ἥγουν τρισὶ τελείοις προσώποις) (CoeD, 22-27, p. 24). Отцы же Никейского собора это отождествление принимали, из-за чего сам по себе слишком неопределенный термин ὁμοούσιος мог быть истолкован таким образом, чтобы объявить Сына причастником не только οὐσία, но и ὑπόστασις Отца, – а такая интерпретация на Востоке неизбежно должна была ассоциироваться у многих с савеллианством. Определения Константинопольского собора стали венцом предпринятых каппадокийцами усилий, ибо они окончательно устранили любую двусмысленность: помимо самой формулы ортодоксии, были одобрены также и основные технические термины, которые в дальнейшем станут предметом исследования тринитарного богословия.

Впоследствии на II Соборе, который снова соберется во «Втором Риме» в 553 г. и о котором мы ниже будем говорить отдельно (гл. 9.4), «изобретение» Каппадокийцев будет канонизировано снова. После посвященных христологическим проблемам соборов в Эфесе в 431 г. и в Халкидоне в 451 г. вопросы триадологии вновь окажутся в центре внимания и будут рассматриваться преимущественно из двух перспектив: «онтологической» и «икономической». Первая из них, отталкиваясь от ставшего уже достоянием церковного Предания учения и стремясь довести его до совершенства, исходит из положения о ὁμοουσία Отца, Сына и Святого Духа и, следовательно, утверждает, что существует «одно Божество в трех Ипостасях, или Лицах» (μίαν θεότητα ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἥγουν προσώποις). Это положение непосредственно примыкает к утверждению о том, что «есть единый Бог-Отец, из Которого все, единый Господь Иисус Христос, ради Которого все, и единый Дух Святой, в Котором все» (DS 421). В соответствии с определениями Собора 553 г., не только Сын, как было постановлено еще в Никее, но и Святой Дух единосущен Отцу – это положение уже угадывалось в постановлениях I Константинопольского собора, но сформулировано и принято еще не было. Наряду с Отцом, Сын и Святой Дух были названы ὑποστάσεις и πρόσωπα, сосуществующими в одной и той же οὐσία, нумерически единой. Таким образом, прежний догмат был дополнен формулой каппадокийцев, а вместе с ней – и рядом технических терминов тринитарного богословия. Это приобретение

имело принципиальное значение не только для христианского Востока. Были отождествлены друг с другом, с одной стороны, οὐσία и φύσις, а с другой – ὑπόστασις и πρόσωπον. В латинской традиции, одним из истоков которой можно считать Томос (Tomus) папы Дамаса 382 г. (DS 153, 163, 168, 173) (ср. гл. 6.1), а затем «Томос к Флавиану» (Tomus ad Flavianum) папы Льва, подтвержденный Халкидонским собором 451 г. (DS 293, 295, 302) (ср. гл. 8.2), термин φύσις был переведен как *natura*, а οὐσία – как *substantia*. При этом термин ὑπόστασις был переведен как *subsistentia*, а πρόσωπον – как *persona*. В 553 г. Отцы Собора продемонстрировали ясное понимание того, что «икономия», апеллируя к авторитету и языку Писания (ср. 1 Кор. 8, 6; Рим. 11, 36; Еф. 4, 5-6), подкрепляет «онтологию», которая облекает в спекулятивные термины и тем самым проясняет содержание Откровения. Именно терминологическое различие и концептуальное созвучие двух определений Собора 553 г. позволяют в должной мере оценить тот путь, который проделала христианская мысль от новозаветной *керигмы* до церковного *догмата*. Благодаря этому догмату нашему взору явилась «семантика тайны» и в нашем распоряжении оказались термины и понятия, необходимые для того, чтобы облечь свидетельство Откровения в обладающие нормативным значением доктринальные формулы.



7. У ИСТОКОВ ОНТОЛОГИЗАЦИИ КЕРИГМЫ

Нам не кажется преувеличением утверждать, что для каппадокийцев и восточных Отцов богословие в целом фактически совпадает с учением о Троице. Всякий дар исходит от Троицы. Поэтому христология, пневматология, но также и экклезиология и антропология – все эти разделы богословия в конечном счете укоренены в триадологии. В этом контексте становится понятно также, почему такие значительные усилия великой богословской традиции Востока были направлены именно на догматику, но неизменно с целью отделить христианский апофатизм от рационализма эллинов, дабы преложить слова в славословия, а понятия растворить в созерцании. Пуская в ход всевозможные приемы диалектики, к которым восточные Отцы обращаются охотно и которыми виртуозно владеют, они облачают содержание богословия в застывшие языковые конструкции, принимающие в конечном счете вид догматических формул: постижение веры неизбежно оборачивается доксологией. «...Догматы Церкви, – как прекрасно сказал Владимир Лосский, – часто представляются нашему рассудку антиномиями, которые тем неразрешимее, чем возвышеннее тайна, которую они выражают. Задача состоит не в устранении антиномии путем приспособления догмата к нашему пониманию, но в изменении нашего ума для того, чтобы мы могли прийти к созерцанию Бого-открывающейся реальности, восходя к Богу и соединяясь с Ним в большей или меньшей мере. Вершина Откровения есть догмат о Пресвятой Троице, догмат “преимущественно” анти-

номичный. Для того, чтобы созерцать эту извечную реальность во всей ее полноте, нужно достичь предназначенной нам цели, нужно прийти до состояния обожения...»¹.

Если встать на точку зрения богословия, осознающего парадоксальность веры, становится понятно, почему вопрос об отношении к философии формально никогда не ставился на Востоке в эпоху патристики: апофатизм позволял свободно оперировать философскими терминами и понятиями без риска быть поглощенным «богословием понятий». Можно с достаточной степенью уверенности утверждать, что – по крайней мере, после принятия термина *ὁμοούσιος* на Никейском соборе, – богословие, особенно восточное, для которого характерна была выраженная склонность к спекуляции, преимущественное внимание стремилось уделять «онтологии» и, следовательно, работать в той оптике, которая позволяет постичь божественную реальность от века (*ab aeterno*), не допуская сведения триадической проблематики к «икономии» и, следовательно, к истории. Тем самым восточные богословы постепенно редуцировали тайну к более или менее абстрактному и лишенному экзистенциального значения понятию. Необходимо, однако, отметить, что решающим фактором в этом процессе было типичное для великой восточной религиозной традиции сосредоточение на божественной трансцендентности, а вместе с тем – живая потребность, остро ощущавшаяся в православной среде в связи с тем поворотом, который приняла дискуссия по проблемам тринитарного богословия. «Икономический тринитаризм», рассматривавший Бога в отношении к истории творения, искупления и освящения, породил, с одной стороны, субординационизм апологетов и Оригена, а также радикальную позицию ариан, а с другой – савеллианский модализм: очевидно, что все эти доктрины были неприемлемы с точки зрения Православной веры. Но еще Ориген, как мы подробнее расскажем далее, сделал, несмотря ни на что, шаг в сторону того решения, которое будет затем освящено авторитетом каппадокийцев: он разра-

¹ *Lossky V. La teologia mistica della chiesa d'Oriente. La visione di Dio. Bologna, 1967. P. 38. [Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви: догматическое богословие / Пер. с фр. В. А. Рещиковой. М.: DirectMEDIA, 1991. С. 122].*

ботал учение о предвечном рождении Сына (5.3). Нетрудно увидеть нить, тянущуюся от Оригена к Василию¹.

И все же есть и более фундаментальная причина, объясняющая эволюцию христианской керигмы, которая преобразуется в церковный догмат: это процесс воплощения и, следовательно, «инкультурации», который должно претерпеть семя евангельской проповеди, чтобы укорениться в сердцах человеческих и принести плод². Для античного мировоззрения представлялась важной задачей разработка «семантики тайны». С одной стороны, Отцам Церкви было открыто все изобилие философского языка, прежде всего платонического и неоплатонического, а с другой – они остро осознавали невыразимость Бога. Имея в своем распоряжении лишь текст Священного Писания, Отцы, регулярно сталкивавшиеся с нехваткой выразительных средств, вынуждены были обратиться к ресурсам языческой философии. Они позаимствовали у языческих авторов множество слов, но при этом лишили их прежних значений, дабы наполнить библейским светом и превратить в послушное орудие рационального постижения веры – *intellectus fidei*. Все ресурсы языка были пущены в ход, и, пусть не без труда и не без колебаний, в конце концов адаптированы для того, чтобы выразить тайну в ее трансцендентности, открывающейся в созерцании. Однако слова наполняются мыслью, а самосознающая мысль находит свое выражение в философии. Поэтому богословие «обречено» на сотрудничество с философией. «Кто недостаточно искушен в философии, – говорит “божественный” Платон, – никогда не будет способен о чем-либо говорить» (Федр, 261a; пер. А. Н. Егунова). Когда христиане победили страх, который сначала нередко испытывали по отношению к спекулятивным построениям язычников, «боясь эллинской фило-

¹ *Simonetti M.* La crisi ariana... P. 519.

² О проблеме отношений между христианством и античной культурой в целом см.: *Jäger W.* Cristianesimo e paideia greca...; *Cochrane Ch. N.* Cristianesimo e cultura classica. Bologna, 1969; *Cantalamesa R.* Cristianesimo e cultura. Le esperienze della chiesa antica // Cristianesimo e valori terreni. Milano, 1976. P. 142–169; *Bolgiani F.* Le origini della «cultura» cristiana. Posizioni di principio e problemi di metodo per una ricerca // *Augustinianum*. Vol. XIX. 1979. P. 7–40; *Simonetti M.* Cristianesimo antico e cultura greca. R., 1983; *Pellegrino M.* Cristianesimo e cultura classica // DPAC. Vol. I. Coll 839–847.

софии, как дети маски (μορφολύκεια), опасаясь, что она приведет их к заблуждению» (Clem. Al., Strom. 6, 10, 80: PG 9, 301 A), сделалось неизбежным смешение (μίξις) или слияние (κρᾶσις) философии и богословия. Результатом, как отмечал о. Сергей Булгаков, стало преображение мышления, новое творчество, каковым, в сущности, и является богословие Отцов¹.

Великий Адольф фон Гарнак утверждал, что догмы являются продуктом теологии, а не наоборот, в то время как сама теология обычно бывает произведением духа времени. Конкретно это означает, что в своем развитии догмат отражает процесс «эллинизации христианства», труд греческого духа на поприще Евангелия². В свою очередь, М. Вернер рассматривает догмат не столько как плод «эллинизации», сколько как следствие «де-эсхатологизации» керигмы: несостоявшаяся *парусия*, затянувшееся ожидание второго пришествия Христа побудили христиан разработать систему вероучительных положений, которые позволили бы Церкви обрести

¹ *Bulgakov S.* Il Paraclito. Bologna, 1971. P. 34. [Булгаков С. Н. Обогочеловечестве. Ч. II: Утешитель. Париж: YMCA-Press, 1936. С. 11].

² *Harnack A. von.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas. Tübingen, 1909⁴ (репринтное переиздание: Darmstadt, 1964). S. 20: «Догмат по своей идее и структуре есть творение греческого духа на почве Евангелия» (Das Dogma ist in seiner Konzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums) (см. также с. 24). Эпигоном Гарнака в наши дни можно считать Дьюарта: *Dewart L.* Il futuro della fede. Brescia, 1968. О проблеме «эллинизации» христианства см.: *Grillmeier A.* Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutenprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas // Scholastik. Bd. 33. 1958. S. 321–355, 528–558; *Id.* Hellenisierung und Judaisierung des Christentums // Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg; Basel; Wien, 1978². P. 423–488; *Id.* «Christus licet vobis invitis deus». Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft // Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum (C. Andresen Festschrift). Göttingen, 1979; *Cantalamessa R.* Cristianesimo e filosofia greca // Il cristianesimo e le filosofie / a cura di R. Cantalamessa. Milano, 1971. P. 26–57. Общий очерк догматики древней Церкви см. в: *Studer B.* Dogma // DPAC. Vol. I. Coll. 1002–1007. Современный взгляд на эту проблему см. в: *Colombo G.* La problematica del dogma nella teologia // Teologia. Vol. III. 1978. P. 203–225, 301–331; *Ladaria L. F.* Che cos'è un dogma? Il problema del dogma nella teologia attuale // Problemi e prospettive di teologia dogmatica / a cura di K. H. Neufeld. Brescia, 1983. P. 97–119.

права гражданства в мире античной культуры¹. Не столь безапелляционным тоном, но в той же мере ошибочно Г. О. Вольфсон утверждал, что основополагающие элементы христианского учения, такие как догматы о Троице или о Боговоплощении, представляли собой лишь момент в истории античного мышления, так что христианство было, скорее, продолжателем и наследником, чем антагонистом или равноправным оппонентом греческого мышления. Согласно этому автору, как и у Филона, у Отцов Церкви связь между некоторыми фрагментами учений греческих философов и истинами Откровения «привела к философскому переосмыслению положений христианского вероучения и, тем самым, к созданию христианской версии греческой философии»².

В действительности эти концепции были, как представляется, созданы на основе априорных *Deutenprinzipien* – принципов толкования или, если угодно, на основе предрассудков: придерживаясь их, невозможно объяснить конкретные эпизоды истории античного христианства. Сегодня мы знаем, что богословское осмысление керигмы началось еще в рамках Нового Завета. Необходимо, следовательно, отправляться от этого факта, чтобы реконструировать направление, которое приняла христианская мысль в первые века. В этом свете гипотеза о наличии четкой оппозиции между Новым Заветом и спекулятивным направлением в тринитарном богословии или христологии представляется менее обоснованной, чем предположение о наличии между ними преемственности, несмотря на все различие культурных горизонтов. Говорить об οὐσία или ὑπόστασις, о natura или persona применительно к Богу или ко Христу не означает, разумеется, совершать предательство благой вести Нового Завета. Можно выдвинуть и еще одну гипотезу, на наш взгляд, достаточно обоснованную, согласно которой предпосылки и оправдание «онтологизации» керигмы в церковной догматике были заложены

¹ *Werner M.* Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt. Bern; Leipzig, 1941; Tübingen, 1954².

² *Wolfson H. A.* La filosofia dei Padri della Chiesa... Р. 7–8: диалектика отторжения и приятия идей Филона Александрийского в святоотеческой христологии и триадологии в реконструкции, предпринятой Вольфсоном, представляется излишне прямолинейной и поверхностной, чтобы ее можно было принять без существенных оговорок.

еще до начала святоотеческого периода: в Новом Завете, а именно – в так называемой «протологической» формулировке, посредством которой было описано пришествие Христа¹.

Так называемые протологические изречения – это высказывания о предсуществовании и посреднической роли в деле творения, а значит, и о Воплощении Логоса-Сына Божьего в Иисусе из Назарета (например: Фил. 2, 5-11; Кол. 1, 15-20; Ин. Пролог). Они служат для того, чтобы обозначить неповторимую единственность Христа в Его отношениях с Богом-Отцом, каковые можно определить как исток того долгого процесса, что берет начало в Новом Завете и завершается формированием учения и, следовательно, тринитарного и христологического догматов. Протология, повествование о «началах» исторического времени, была характерным элементом иудео-библейского мировоззрения: время воспринималось в нем как развитие (линейное), наделенное смыслом и необратимое. В отличие от циклической концепции греков, протологические модели призваны были выразить абсолютное господство и, тем самым, трансцендентность Бога по отношению к сотворенному Им миру и истории. Как мы уже мимоходом отмечали выше, гипостазирование Премудрости следует рассматривать в этом же культурном контексте (гл. 4.4). Эти иудео-библейские протологические схемы христиане отнесли к Иисусу из Назарета. Но на сей раз речь шла не просто о способах выражения, как в Ветхом Завете, и не о фигурах, подобно Моисею или Еноху, принадлежавших к отдаленному и более или менее мифологическому прошлому, как это обстояло в иудейской религии. Теперь в протологических высказываниях прочитывалась история индивида, которого можно было увидеть вблизи, – рожденного, прожившего жизнь, умершего и воскресшего на глазах у своих современников. Таков способ утвердить и прославить реальность и превосходящее разумение служение Иисуса как Посредника между Богом и человеком в деле Откровения и спасения. Тот факт, что мы можем найти протологические модели в Ветхом Завете, в апокалиптических и гностических тече-

¹ Мы выдвинули эту гипотезу в статье: *Trinità // DTI. Vol. III. Torino, 1977. P. 477–480.*

ниях внутри иудаизма, не подразумевает не критического восприятия этих источников нарождающимся христианством. Скорее, он свидетельствует о принадлежности и иудеев, и христиан к общей культурной среде, в которой, однако, новая вера прокладывает себе путь с необоримой силой новизны. Высказывания о предсуществовании, посреднической роли и Воплощении Логоса-Сына Божьего в Иисусе из Назарета имеют целью, с одной стороны, исключить мысль о том, что спасение может быть заключено в ком-либо другом и, следовательно, исполняют ограничительную функцию; с другой же стороны, они имеют и вполне позитивную задачу – постичь само бытие Иисуса.

Так как было возведено, что главное действие по спасению человечества было совершено Богом в Иисусе из Назарета, то следовало найти ответ на вопрос: кто же, собственно, такой этот Иисус? Главным образом среди христиан эллинистического происхождения (которые, в отличие от христиан происхождения иудейского, по самому своему складу мышления, *forma mentis*, проявляли интерес не только к тому, «что имеет место» в данном индивиду, но также и к тому, «кто» этот индивид) в скором времени начали обсуждаться вопросы об οὐσία и ὑπόστασις, *natura* и *persona* Иисуса в Его отношении к Богу. Если в конечном итоге ответом на эти вопросы станет разработка тринитарной и христологической догматики, то первый шаг на пути к ортодоксии следует видеть все же в протологических высказываниях, в которых была возведена и провозглашена единственность и неповторимость Иисуса из Назарета и Его отношения к Богу. Такое понимание истории должно было означать, что Иисус из Назарета, родившийся и проживший жизнь, умерший и воскресший ради нас, сам по себе принадлежит не только к Божественному замыслу, но неотчуждаемо принадлежит вечному Божию бытию. Поэтому выражения, касающиеся «икономических», то есть исторических, отношений Бога с Иисусом из Назарета должны быть дополнены и обоснованы в высказываниях, указывающих на «онтологическое», метаисторическое, трансцендентное измерение этих отношений. В этой перспективе протологические высказывания в тексте Нового Завета можно рассматривать как форму репрезента-

ции и, следовательно, как предпосылку и легитимацию той модели, посредством которой христианская догматика будет формализована и перенесена в новый культурный и лингвистический универсум. Не подлежит, однако, сомнению, что смещение внимания от динамики развертывания конкретной истории спасения к вечной сущности Бога имело следствием лишение керигмы ее экзистенциальной конкретности. «Икономия» была потеснена и в конечном итоге замещена «онтологией» и соответствующей «семантикой тайны». Формулы «ортодоксии», в которых центральную роль будут играть категории *substantia* и *persona* на Западе и *οὐσία* и *ὁλόστασις* на Востоке, станут определяющими для восприятия Божественной тайны – *mysterium*, дарованного через Иисуса Христа в Святом Духе.

И все же в силу самого факта обладания «особым языком» христиане, поставившие перед собой цель разработать «семантику тайны», которая позволила бы перевести на язык культуры античного мира благовест библейского Откровения, должны были в конечном счете создать собственную *догматику*. Тенденция к обособлению от языка общеупотребительного, характерная для этого специфического наречия, подразумевала наделение слов специально изобретенными значениями и заключения слов с этими значениями в устойчивые формулы, получившие одобрение в среде носителей «особого языка». Другими словами, необходимо было разработать правила для «языковых игр», чтобы христианское вероучение могло войти в культурный универсум античности. Только так можно было добиться согласия между христианами, объединив их на основе приверженности общему Символу веры. Когда вавилонское смещение языков грозило обернуться серьезным кризисом, который мог бы поставить под удар благодатные дары единства церковного духа (*la pentecoste ecclesiale*), то есть идентичность и когерентность христианского вероучения и способов его выражения, Церкви пришлось сделать выбор. Перед лицом арианских раздоров термин *ὁμοούσιος* из Никейского Символа играл роль твердой точки опоры. Однако тот же термин в долгосрочной перспективе мог оказаться опасным, если бы конрапунктом к нему не выступило внутритрои-

ческое различие ὑποστάσεις. Верно и обратное: концепция множественности ὑποστάσεις могла иметь разрушительные следствия для христианского монотеизма, если бы она не опиралась на ὁμοούσιος Никейского Символа. На перекрестье этих тенденций и родилась формула тринитарной ортодоксии: «одна сущность – три ипостаси» (греч. μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις, лат. una natura – tres personae). Аналогичным образом можно описать и линию рассуждений, приведших к возникновению формулы христологической ортодоксии: две φύσεις, или naturae, и одна ὑπόστασις, или persona. Способность к формулировке догмата не была связана с приверженностью спекулятивному методу, более заметной у греков и менее – у латинян. В определенный момент принцип sola Scriptura, «только Писание», оказался недостаточен: стало необходимо толковать Писание, чтобы защищать его. Именно поэтому *керигма* должна была перевоплотиться в *догму*: не для того, чтобы претерпеть ограничение или уничтожение, но для того, чтобы обрести выражение и перейти в будущее, сохранив в неприкосновенности как смысл, так и форму его выражения – eodem sensu eademque sententia. Как однажды было точно подмечено, догматы древней Церкви представляют собой «формулы, созданные для вечности, которые образуют совокупность предельных понятий и являют собой словесную икону истины»¹.

Парфразируя известное выражение Игнатия Антиохийского (Χριστιανισμὸς οὐκ εἰς Ἰουδαϊσμὸν ἐπίστευσεν, ἀλλ' Ἰουδαϊσμὸς εἰς Χριστιανισμόν – «не в иудейство уверовало христианство, напротив иудейство в христианство», Ad Magn. 11: SCh 10, 104), мы, вслед за Канталамессой, можем сказать так: «Не христианство обратилось в эллинизм, но эллинизм обратился в христианство»². Греческий логос оплодотворил логос христианский, но не уничтожил его. Греческой метафизике так же не удалось пленить Христа, как и преисподнему Аду, в который сошел Воскресший, чтобы вывести к свету древних праведников. Следовательно, мы не можем говорить ни об «эллинизации» христианства или «де-эсхатологизации»

¹ Evdokimov P. L'ortodossia. Bologna, 1965. P. 255.

² Cantalamessa R. Cristianesimo primitivo e filosofia greca... P. 26.

его, ни о простой и беспроблемной преемственности его по отношению к античному мышлению. По крайней мере, применительно к тринитарной и христологической ортодоксии корректнее говорить о «христианизации эллинизма». Отчасти мы уже могли видеть и продолжаем наблюдать, что не было ни одного значимого термина из тех, что Отцы заимствовали из языка повседневного общения для создаваемого ими «особого языка» и, следовательно, для задач богословия в целом, который – особенно в области тринитарной теологии и впоследствии христологии – призван был бы обозначить понятие, вовсе неизвестное античному миру. Это ереси свойственно было в ходе обращения эллинского мира в христианство, *transitus Hellenismi ad Christianismum* (как выражался Бюде), поддаваться fasciniрующему воздействию языческой мудрости, не будучи в силах с ним совладать. С характерными для него простотой и гениальностью на эту черту еретических учений указывал уже Тертуллиан: «Ведь и сами ереси украшают себя философией» (*Ipsae denique haereses a philosophia subornantur* – Praescr. Haer. 7, 3: CCL 1, 192). И еще он говорил: «Философы – патриархи еретиков» (*Haereticorum patriarchae philosophi* – Adv. Hermog. 8, 3: CCL 1, 404)¹. Очевидно, что нам не следует пытаться обнаружить в образе мышления древнего христианства черты доктринального пуризма, свойственного Новому времени. (Однако существует ли вообще такой фантастический объект, как «Евангелие в чистом виде», отвлеченное от исторических обстоятельств, в которых люди толкуют его и проповедают?). То, что мы находим в действительности, обыкновенно диаметрально противоположно тем гладким конструкциям, которых столь безапелляционно требуют разнообразные теории. Как отмечал великий исследователь греческой языческой и христианской культуры Вернер Йегер, всякий раз, когда веру пытаются очистить от любых примесей культуры, итогом становится их смешение². Греческий мир и мир христиан-

¹ Такова позиция *Ivanka E. von. Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. Wien, 1948.*

² *Jaeger W. Cristianesimo primitivo e paideia greca... P. 52. О взаимодействии и о конфликтах между христианством и античным миром см: Il conflitto tra paganesimo*

ский были готовы открыться друг другу и стать частью друг друга, как бы языки, на которых они говорили, ни противились этой ассимиляции – ведь содержания, а также способы чувствования и выражения, свойственные для каждого из этих языков, были глубоко несходными. Однако между самым безответственным и путаным синкретизмом и безраздельным господством единой философской или богословской позиции существует целый спектр возможностей, каждая из которых должна изучаться и оцениваться отдельно. Одно остается несомненным: единство и троичность Бога, творение и Воплощение – все эти специфически христианские проблемы потрясли основания существовавших тогда философских систем, будь то платонизм, стоицизм или неоплатонизм. Если же христиане поддавались притязаниям того или иного философского учения, результатом становилась ересь. Так случалось, к примеру, если они не избегали соблазна отождествить средне- и неоплатоническую триаду *ἐν, νοῦς, ψυχή* с христианской триадой Отца, Логоса и Пневмы или истолковать исхождение Сына или Духа в контексте стоической доктрины сгущения и разрежения, – коротко говоря, если они хотели позаимствовать из чужого учения готовую схему без каких-либо поправок или уточнений, не считаясь с приматом канонических правил, это неизбежно приводило к выхолащиванию христианской тайны. «У Святого Духа своя грамматика» (*Spiritus sanctus habet suam grammaticam*), как заметил Лютер, рассуждая о недопустимости в богословии такого высказывания, как «Христос есть тварь» (*Christus est creatura*), которое с грамматической точки зрения является корректным (W. A. 29, 2; 104, 24). Мне кажется, был прав Грильмейер, когда утверждал: «Христианские догматы о Троице и Воплощении являются попыткой сохранить в неприкосновенности присущий основополагающим истинам Откровения характер тайны, ограниченно используя термины и понятия, при-

e cristianesimo nel secolo IV // a cura di A. Momigliano. Torino, 1968; *Dodds E. R.* Paganism and Christians in an age of crisis. Aspects of religious experience from Marcus Aurelius to Constantine. Florence, 1970; *Nock A. D.* Conversion. Society and religion in the ancient world / Intr. di M. Mazza. Bari, 1974; *Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition* (In honorem R. M. Grant). P., 1979.

надлежащие к культуре эллинизма, и избегая крайностей эллинизации»¹. Таким образом, победа Православия предстает перед нами как освобождение собственной логики веры со всеми ее парадоксами от какой бы то ни было обусловленности и ограничений, отказ от попыток логическим путем устранить антитезы (единство и троичность Бога, божественность и человечность Христа, а также природа и благодать, дела и вера и т.д.), в которых только и может обретать свое выражение, *dum peregrinamur in hac vita* – «пока мы странничаем в жизни сей», – тайна, чтобы остаться тайной.

¹ *Grillmeier A. Gesù il Cristo... Vol. I/1. P. 293.*



8. ДОСТИЖЕНИЕ СОГЛАСИЯ В ПОНИМАНИИ ТЕРМИНА PERSONA МЕЖДУ ЯЗЫКАМИ ТРИНИТАРНОГО БОГОСЛОВИЯ И ХРИСТОЛОГИИ

8.1. НЕСТОРИАНСКИЙ КРИЗИС И КИРИЛЛ АЛЕКСАНДРИЙСКИЙ

После победы над арианством и его последствиями, одержанной сначала на Никейском соборе 325 г. и затем на Константинопольском соборе 381 г., богословская мысль, понуждаемая стремлением изъяснить божественную природу Сына и Святого Духа, сосредоточивается на тайне Боговоплощения. Иными словами, ей предстоит пролить свет еще на один из «парадоксов» веры, наряду с парадоксом троичности Лиц единого Божества: на понимание Христа как истинного Бога и истинного человека, без «смешения» и без «разделения» природ.

Из той же внутренне присущей христианскому мышлению логики вытекает и еще один вопрос: если Сын есть Бог в таком фундаментальном смысле, что Он может называться «единосущным» Отцу, то как следует представлять себе отношение Его человечности к Его божественности после Его Воплощения? Не без оснований говорилось о том, что человек не может быть «обожен», если Логос, ставший человеком, не есть «Бог». Однако разве не верно и то, о чем говорил великий Ориген: «...Не был бы спасен целый че-

ловека, если бы Он (Логос) целого человека не воспринял» (οὐκ ἄν δὲ ὅλος ἄνθρωπος ἐσώθη, εἰ μὴ ὅλον τὸν ἄνθρωπον ἀνελήφει – Dial. cum Heracl. 7: SCh 67, 70; ср.: In Mat. 12, 29: PG 13, 148-149; Contra Cels. 4, 29: PG 11, 1069)? Эту мысль повторит впоследствии Григорий Назианзин: «Не воспринятое не уврачевано, но что соединилось с Богом, то и спасается» (Ер. 101: PG 37, 181). Следовательно, Христос не может быть Спасителем, если Он не в полной мере Бог. Но Он не может быть Спасителем и в том случае, если Он не в полной мере человек (см. гл. 2.2)¹. Однако оставалось еще уточнить «способ»: как во Христе истинная божественность может сочетаться с истинной человечностью, притом что они пребывают в подлинном общении друг с другом, но каждая из них остается в полной мере собой и сохраняет во всей полноте свои свойства. Как же, при помощи каких понятий выразить все это: этот парадокс двойства, которое, однако, ни в чем не может повредить и даже ограничить единства Христа, ведь иначе под угрозой оказалось бы само наше спасение? И – после того как была выработана формула тринитарной ортодоксии: единая οὐσία и три ὑποστάσεις – в какой формуле должна была бы найти выражение истина о Христе? Можно ли было использовать для этой цели все те же термины и те же понятия – то есть οὐσία и ὑπόστασις, пришедшие из области триадологии? Одна ли во Христе οὐσία или φύσις – или две? И одна или две ὑποστάσεις? Так судьба понятия *persona* в христологии перекрещивается с историей этого понятия в тринитарном богословии. Эту историю нам следует вкратце рассмотреть, дабы реконструировать тот арсенал учений, которые святоотеческая мысль связала с термином *persona*, чтобы затем завещать его Средневековью, а впоследствии и Новому времени.

¹ О проблеме связи между святоотеческой христологией и сотериологией см.: Cantalamessa R. Dal Cristo del N.T. al Cristo della Chiesa. Tentativo di interpretazione della cristologia patristica // AA.VV. Il problema cristologico (V Congresso naz. A.T.I., Assisi, 2–5 gennaio 1973). P. 154–166. О святоотеческой христологии в целом см.: Liébaert J. L'Incarnation. Des origines au concile de Chalcédoine. P., 1966; Smulders P. Sviluppo della cristologia nella storia dei dogmi e nel magistero // AA.VV. L'Evento Cristo (Myst. sal. III/I). Brescia, 1971. P. 493–597; Bellini E. Su Cristo. Il grande dibattito nel quarto secolo. Milano, 1977; Grillmeier A. Gesù il Cristo... Voll. I/1 и I/2; Simonetti M. Cristologia // DPAC. Vol. I. Coll. 852–862.

После угасания дискуссий, в центре которых стояли проблемы тринитологии, наступил черед христологических дискуссий, разгоревшихся на Востоке в контексте традиционного противостояния «школ» Антиохии Сирийской и Александрии Египетской. Для первой (Диодор Тарсийский, Феодор Мопсуестийский, Иоанн Златоуст, Феодорит) было характерно сочетание буквализма в экзегезе с обостренным интересом к человеческой природе Христа. В то время как александрийцы выдвигали на первый план божественность Логоса и уделяли меньше внимания Его человечеству, антиохийцы также и Христа-человека рассматривали как автономный субъект наряду с Христом-Логосом и тем самым ставили под угрозу единство Христа. Антиохийцы выражали свою веру во Христа в формуле: (Логос есть) «как тот (то есть человек), так и другой (то есть Бог)»; александрийцы – в формуле (Логос) «един и Себе тождествен».

Антиохийский монах и священник Несторий, избранный патриархом Константинопольским в 428 г., искренне считал, что продолжает линию каппадокийцев, когда четко различал во Христе человеческие и божественные свойства¹. Он живо ощущал неуместность способа говорения о Христе, который подразумевал то, что позднее получило название *communicatio idiomatum* – *общение свойств*, но еще прежде был описан Оригеном: это атрибуция одной из природ Христа того, что в собственном смысле подобает другой, – например, когда говорится о страдающем Боге или если человеку-Христу приписываются всеведение или бессмертие. Поэтому неудивительно, что Несторий, «пламенный преследователь еретиков любого рода» (Грильмейер), возмущался, слыша, как в народе Марию именуют Θεοτόκος – Богородицей.

Против Нестория выступил Кирилл Александрийский. Его великая интуиция, в конце концов взявшая верх над противоположной ей, такова: Христос един! Он отстаивает ее со всей возможной прямоотой, выдвинув формулу «единая природа (φύσις) Слова (Λόγος), ставшая плотью». Кирилл был уверен, что это выраже-

¹ О Нестории, кроме *Grillmeier A. Gesù il Cristo... Vol. I/2. P. 823-845*, см. также фундаментальный труд *Scipioni L. I. Nestorio e il Concilio di Efeso. Storia, dogma, critica. Milano, 1974*.

ние восходит к Афанасию (Rect. Fid. Ad Reg. 1, 9: PG 76, 1212–1213).

На самом деле оно принадлежало Аполлинарию Лаодикийскому, который отождествил φύσις, ὑπόστασις и πρόσωπον и так учил о единой природе (φύσις) Христа¹. Значит, первенство в использовании термина ὑπόστασις для осмысления единства *лица* (persona) во Христе принадлежит Аполлинарию². «Божественные Писания не делают никакого различия между Словом (Λόγος) и Его плотью, – утверждал он, – но один и тот же (αὐτός) Христос есть единая природа (φύσις), единая ипостась (ὑπόστασις), единая энергия (ἐνέργεια), единое лицо (πρόσωπον) – всецело Бог и всецело человек» (De fide et incarn. 6: ed. Lietzmann, pp. 198–199). Аполлинарий стремился таким образом защитить принцип сущностного единства Христа Бога против ариан³. Однако кончил он тем, что умалил целостность воспринятой Богом человеческой природы, исключив из нее разум (νοῦς), или высшую часть души: ведь в ней он усмотрел способность автономного самоопределения и, следовательно, возможность грешить, наличие которой во Христе допустить невозможно. Аполлинарий считал абсурдным соединение целокупной божественности с целокупной человечностью, не будучи в состоянии понять, как из этого может следовать единство Христа. С его точки зрения, в Боговоплощении совершенная божественность должна была соединиться с несовершенной человечностью. Слово (Λόγος) соединилось *всего лишь* с плотью и исполняло роль души в теле, рожденном от Марии.

Здесь нелишним кажется уточнить, что в христологических полемиках, если вынести за скобки многочисленные нюансы и част-

¹ Об Аполлинарии см.: *Quasten J. Patrologia...* Vol. II. P. 380–387; *Grillmeier A. Gesù il Cristo...* Vol. I/1. P. 607–626; *Cattaneo E. Trois Homélies pseudo-chrysostomiennes comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée* (Th. Hist., 58). P., 1980; *Kannengiesser Ch. Apollinaire di Laodicea (apollinarismo)* // DPAC. Vol. I. Coll. 281–285. В частности, о формах употребления термина ὑπόστασις см.: *Richard M. L'introduction du mot «hypostase» dans la théologie de l'incarnation...* P. 5–32.

² Это хорошо показал М. Ришар: *Richard M. L'introduction du mot «hypostase»...* P. 6–17. См. также: *Grillmeier A. Gesù il Cristo...* Vol. I/1. P. 621.

³ Об отношениях между аполлинаризмом и арианством см.: *Grillmeier A. Gesù il Cristo...* Vol. I/1. P. 607–610.

ные случаи, которые, впрочем, безусловно необходимо учитывать при анализе конкретных эпизодов, можно вычленировать два основных «подхода» к интерпретации проблемы двух природ во Христе. Их можно обозначить терминами Λόγος-σάρξ («Слово-плоть») и Λόγος-ἄνθρωπος («Слово-человек»). Первый из них предполагал примат божественности в восприятии «плоти» Словом и исходя из этого с полным правом утверждал конкретное единство Христа. Вторым подход, напротив, отстаивал права воспринятого Словом «человека», но в обосновании единства Христа испытывал из-за этого большие затруднения. И именно концепция Λόγος-σάρξ, особенно характерная для александрийской богословской традиции, в значительной степени повинна, при всех ее несомненных достоинствах, в недостаточном понимании истинной и целокупной человечности Христа (это вынужден был признать и такой авторитетный специалист, как Грильмейер). Медлительность, с которой греческие Отцы после долгих усилий пришли к осознанию ценности человеческого измерения Христа, очевидным образом связана с настоятельной потребностью противостоять арианству, так как вопрос божественности Логоса в этой перспективе обретал значение *articulum stantis vel cadentis ecclesiae* – «учения, благодаря которому Церковь стоит и без которого она падает». Но была и другая причина – некоторые Отцы имели такое представление о Христе, которое оставляло желать много лучшего: они отказывались признавать за человеческой природой то достоинство, которое ей подобает¹.

¹ Ibid. P. 628–629. Помимо богословских концепций Λόγος-σάρξ и Λόγος-ἄνθρωπος, следует также принимать во внимание философские дискуссии о типах физического соединения среди аристотеликов и стоиков. Согласно *Wolfson H.A. La filosofia dei Padri della Chiesa...* P. 330–341, Отцы оперировали пятью категориями, означающими разные типы соединения: соположение (παράθεσις); смешение (μίξις или κρῖσις), как в аристотелевском, так и в стоическом смысле этого термина; слияние (σύγχυσις) и, наконец, преобладание – для этого понятия собственного термина не существовало. Тот же автор приводит примеры ортодоксального и неортодоксального использования этих терминов от Тертуллиана и Оригена через Аполлинария и Нестория вплоть до Иоанна Дамаскина (ib. P. 342–403) и приходит к выводу, что православная традиция отказалась от первых четырех из этих понятий, сделав выбор в пользу последнего, пятого, для обозначения которого использовалось выражение κατὰ σύνθεσιν (буквально – *в силу соединения*): именно оно применялось для объяснения тайны Воплощения.

Христологическая парадигма, в которой работал Аполлинарий, – Λόγος-σάρξ, «Слово-плоть». Его манеру ведения дискуссий выгодно отличало использование гораздо лучше, нежели у многих других богословов, разработанного терминологического аппарата, но прежде всего – то, что он прибегал к объяснительной модели, позволявшей ему непротиворечивым образом обосновывать единство Христа. Для того, чтобы опровергнуть Аполлинария, необходимо было поэтому обратиться к другой «схеме» – к концепции «Слова-человека» (Λόγος-ἄνθρωπος). Это и делали представители Антиохийской школы, в распоряжении которых был столь же или даже более эффективный концептуальный и терминологический инструментарий. Конфликт перешел в острую стадию после того, как в вере в истинную божественность Христа (в противовес арианам) и в вере в совершенную Его человечность (в противовес арианам и аполлинаристам) стали все чаще усматривать внутреннее напряжение.

Около 374 г. папа Дамас проницательно заметил, что у концепции несовершенной божественности Сына Божия, которой придерживались ариане, существовал коррелят – концепция несовершенной человечности Сына Человеческого, которой придерживался Аполлинарий¹. Он также добавил, что, если Бог воспринял несовершенного человека, то и спасение наше будет несовершенным, потому человек в целом (*totus homo*) спасен не будет (DS 146). В этом духе рассуждал уже Тертуллиан: «Христос, чтобы спасти душу, принял эту душу в Себя, ибо она не могла быть спасена иначе, как через Него» (*Ut animam salvam faceret, in semetipso suscepit animam Christus, quia salva non esset nisi per ipsum* – *De carne Chr.* 10, 1: CCL 2, 893).

Кирилл разделял этот сотериологический принцип. Поэтому он отстаивал полноту человечности в воплощенном Логосе, полагая человеческую природу Его совершенной как в отношении души, так и в отношении тела (Ер. 39: PG 77, 176; Ер. 46, 2: PG

¹ О Дамасе (ср. выше, гл. 6.1) см.: *Roej A. van. Damase* // DHGE. Vol. XIV. 1960. Coll. 48–53; *Simonetti M. La crisi Ariana...* passim и особенно P. 418–424, 427–434; *Di Berardino A. La poesia Cristiana* // *Quasten J. Patrologia...* Vol. III. P. 260–263; *Pietri Ch. Damaso* // DPAC. Vol. I. Coll. 883–885.

77, 241)¹. Согласно традиционной точке зрения, господствовавшей в Александрии начиная с последних десятилетий III в., Кирилл разделял концепцию «Слова-плоти» (Λόγος-σάρξ) и, следовательно, был склонен подчеркивать превосходство божественной природы над человеческой, рассматривая последнюю как пассивное орудие Бога, ставшего человеком. Исследователи единогласно утверждают, что Кирилл формулой «единая воплощенная природа Бога Слова» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη) очевидным образом хотел указать на присутствие божественной природы во Христе как в конкретном субъекте. С этой точки зрения, φύσις для него не была эквивалентом οὐσία каппадокийцев, так как в противном случае имело бы место смешение божественности и человечности во Христе. Под φύσις Кирилл понимал, скорее, то же, что каппадокийцы разумели под ὑπόστασις: этот термин призван был объяснить не что есть Христос, а кто Он. Говоря о единой φύσις, Кирилл лишь в порядке теоретического допущения различал божественность и человечность как две сущности. Он рассуждал о соединении Логоса с человеческой природой, состоящей из тела и души, но пребывающей в Логосе, а не независимой от Него. Поэтому он без колебаний говорил о двух природах (δύο φύσεις) – до и единой природе (μία φύσις) – после соединения Логоса с плотью (Ep. 40 ad Acas.: PG 77, 177 A).

Естественным образом мысль Кирилла получила возможность в полной мере раскрыться в ходе дискуссий. Есть заметное различие между ранними и поздними его трудами. В начале V в. христо-

¹ О Кирилле см: *Liébaert J.* La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951; *Jouassard G.* Un probleme d'anthropologie et de christologie chez saint Cyrille d'Alexandrie // *Rech SR.* Vol. XLIII. 1955. P. 361–379; *Id.* Saint Cyrille d'Alexandrie et le schéma de l'incarnation Verbe-chair // *Rech SR.* Vol. XLIV. 1956. P. 234–242; *Wilken R. L.* Judaism and the Early Christian Mind. A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology (Yale Publ. Rel. 1). New Haven; L., 1971; *Nacke E.* Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrills von Alexandrien nach seinen Briefen und antinestorianischen Schriften. Münster, 1964; *Scipioni L.I.* Nestorio e il concilio di Efeso...; *Quasten J.* Patrologia... Vol. II. P. 118–143; *Grillmeier A.* Gesù il Cristo... Vol. I/2. P. 779–784, 860–875; *Scanzillo C.* Antropologia e cristologia in Cirillo d'Alessandria // *Asprenos.* Vol. XXXI. 1984. P. 131–152; *Simonetti M.* Cirillo di Alessandria // *DPAC.* Vol. I. Coll. 691–696.

логия в духе Λόγος-σάρξ выглядела, скорее, архаичной, в то время как христология в духе Λόγος-ἄνθρωπος была гораздо лучше развита благодаря усилиям Феодора Мопсуестийского. «Решающая битва» еще не началась, но стороны были уже во всеоружии. Ученик Афанасия, Кирилл воспроизводит разработанную его учителем архаическую христологию Λόγος-σάρξ во всей ее чистоте. Он постоянно повторяет типичную Афанасиеву формулу: «Слово сделалось человеком, а не сошло на человека» (Athanas., Contra Ar. 3, 30: PG 26, 388 A). Примерно в 429–430-м гг. Кирилл уточняет свою позицию с целью опровержения тезисов Нестория. В его исполнении терминология оказывается порой более точной. Более определенный вид обретают и идеи. Если прежде Кирилл не опасался говорить о Воплощении как о «восприятии» человеческой природы, то теперь учит, что Слово «стало человеком, а не восприняло человека» (γέγονεν ἄνθρωπος, οὐκ ἄνθρωπον ἀνέλαβεν: Ер. 45: PG 77, 236 A). Кирилл утверждает, таким образом, «ипостасное единство», ἕνωσις καθ'ὕποστασιν, Логоса и плоти, которую Он соединил с Собой: «Если бы мы стали отвергать ипостасное соединение как что-то непонятное и странное, то мы должны бы были признать двух сынов» (Ер. 4: PG 77, 48 B). Это единство не подразумевало смешения двух φύσεις, но оберегало каждую из них от какого-либо изменения или искажения (Ер. 13, 3: PG 109 C; Ер. 39: PG 77, 179 B; Ер. 46, 2: PG 77, 241). При этом, добавляет Кирилл, «если кто разделяет в едином Христе ипостаси (ὑποστάσεις) после соединения и считает их связанными лишь по достоинству, или же по могуществу или власти, а не соединенными единством естества (ἕνωσις φυσική), да будет анафема» (Ер. 17, anath. 3: PG 77, 120 C)¹. Как можно видеть, Кирилл изъяснялся посредством терминов с неясным, расплывчатым значением, что стало причиной серьезных недоразумений. Он смешивал, пусть и обращая порой внимание на некоторые оттенки их значений, φύσις и ὑπόστασις и обозначал этими терминами то «природу», то «лицо», иногда употребляя их даже в одном и том же тексте (см., например, Ер. 17, 8 и anath. 4: PG 77, 121 A и 120 C).

¹ См.: *Richard M. L'introduction du mot «hypostase»...* P. 243–252; *Grillmeier A. Gesù il Cristo...* Vol. I/2. P. 867–875.

Церковь примет христологический подход Кирилла, но не те формулировки, в которых он воплощался.

Кирилл говорил о *единой природе*, μία φύσις, и о *соединении по природе*, ἕνωσις φύσικῇ. Будучи принужден выразиться яснее, он будет утверждать, что две природы присутствуют в Логосе в неразделимом единстве, «без смешения и без пременения» (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως), так что каждая из них сохраняет свои природные свойства (Ер. 45: PG 77, 232 В-С; ср.: Ер. 46, 2: PG 77, 241). Как уже отмечалось, Кирилл предвосхищает – как в отношении содержания, так и в отношении терминологии – ту доктринальную установку, которая будет объявлена ортодоксальной на Халкидонском соборе (см. гл. 8.4). Прежде всего он стремится показать, что подлинным субъектом человеческой природы во Христе является Логос: только при этом условии мы можем стяжать спасение. Такая твердая сотериологическая позиция побуждала его всячески подчеркивать, что Христос был всецело причастен всем нашим слабостям, за исключением греха. Центральный пункт его учения заключался именно в этом: необходимо, чтобы Сам Бог, без каких-либо оговорок, претерпел в Иисусе Христе страдания и смерть, – только при этом условии мы можем считать себя в самом деле искупленными. Однако, может быть, еще важнее то, что Кирилл – с большим дерзновением, чем кто-либо еще из Отцов, – готов был признать возможность неведения со стороны Христа и это неведение считал краеугольным камнем истины Воплощения (De Trin. 6: PG 75, 164 а). Несомненно, для Кирилла речь шла о неведении, добровольно «воспринятом» по домостроительству ради спасения человеческого рода, – однако именно о неведении подлинном, а не притворном. Если вспомнить, какое неудовольствие, точнее даже неприятие, испытывали свв. Отцы при мысли о наличии каких-либо ограничений в Логосе, ставшем плотью, это учение Кирилла не может не вызвать восхищения.

Кирилл оказал «магическое влияние» (Грильмейер) на богословскую мысль. При этом, однако, нельзя не отметить, что он не обладал столь ясным и строгим языком, как за пятьдесят лет до него каппадокийцы, которым удалось положить конец арианским словопрениям, разрешив те языковые неясности, в коих утопали истины учения, и переформулировать никейское исповедание веры так, что

оно стало приемлемым для большинства восточных епископов. Кирилл не был способен, а может быть, и не стремился к тому, чтобы применить к христологии определение, которое каппадокийцы разработали для φύσις, οὐσία и ὑπόστασις. В любом случае, он не понял, в отличие от каппадокийцев, что никакой доктринальный вопрос не может быть разрешен без ясного, точного и однозначного терминологического аппарата, без установления, если так можно выразиться, твердых и надежных правил для «языковых игр», конвенций, отвечающих целям исповедания и защиты христианской веры на «особом языке» христиан.

Со своей стороны, Несторий, воспитанник Антиохийской «школы» и, следовательно, сторонник концепции Λόγος-ἄνθρωπος, склонен был подчеркивать различие во Христе на уровне природ — φύσεις, но при этом считал их в определенном смысле едиными — это единство он относил к уровню πρόσωπον.

Несторий открыто отвергал так называемое учение о «двух Сынах», в исповедании которого его часто обвиняли (см. DS 300). В проповеди 430 г. он заявлял: «Я не сказал: один есть Сын, а другой — Бог-Слово; но сказал: Бог-Слово по природе есть одно, а «храм», в котором Он обитает, по природе есть другое; Сын же един в силу сопряжения». И еще: «И прежде Воплощения Бог-Слово был Сыном и Богом, единым с Отцом, в последние же времена принял зрак раба; но так как Он и прежде того был Сыном как по имени, так и по природе, то после принятия человеческого образа Он не может именоваться только Сыном, иначе нам пришлось бы учить о двух Сынах»¹. Таким образом, ясно, что для Нестория христология имеет дело всегда с одним и тем же субъектом, с той только оговоркой, что термин Логос, по его мнению, указывает на его божественную природу как таковую, в то время как термин Сын и другие именованья — Господь, Христос и т.д. — обозначают этот субъект как «единый через сопряжение». Поэтому Несторий мог считать, что Сын, Господь, Христос — неважно, какое имя использовать, — существует в двух природах, божественной и человеческой². Несторий как

¹ Оба текста приведены в: *Loofs F. Nestoriana*. Halle, 1905 соответственно на с. 308 и 275.

² *Scipioni L.I. Nestorio e il Concilio di Efeso...* P. 386–392.

богослов не выступает за «разделение любой ценой». Его намерения были, безусловно, разумными. Тем не менее он демонстрировал «бессилие» (по выражению Престиджа) всякий раз, когда пытался дать спекулятивно-богословское объяснение «способу», которым обеспечивается единство Христа.

Когда Несторий хочет определить это единство, он говорит о *πρόσωπον*. Когда же он переходит к рассмотрению двойства природ во Христе, то использует термины *οὐσία*, *φύσις* и *ὑπόστασις*.

От каппадокийцев Несторий перенял употребление термина *ὑπόστασις* в контексте тринитарного богословия, в то время как его христологический смысл он разрабатывал в полемике с Кириллом. Под *ὑπόστασις* Несторий подразумевает *οὐσία* как обладающую определенными свойствами. Совокупность таковых свойств и называется *πρόσωπον*. *Πρόσωπον* – ключевой термин для Нестория. Иногда он обозначает просто «роль» или «функцию». Чаще же всего этот термин имеет следующее содержание: совокупность всех качеств (*ιδιώματα*), присущих любой полноценной *οὐσία*, которая и называется *ὑπόστασις*. В случае человека *πρόσωπον* включает в себя физические качества, нравственные свойства, действия и духовные способности, даже реакции, вызываемые его обликом и поведением.

Несторий полагал, что так понимаемый термин *πρόσωπον* позволит ему найти онтологическое основание для того, чтобы мыслить единство Христа. Однако, утверждая, что свойства (*ιδιώματα*) составляют часть конкретного физического сущего, *ens concretum physicum*, он должен был признать собственное *πρόσωπον* за каждой природой. Следовательно, применительно ко Христу он должен был говорить, как в действительности он и делает, о двух *πρόσωπα*. Всякая природа обладает собственной, только ей присущей индивидуальной характеристикой: для божественной природы это *πρόσωπον* Сына, для человеческой – человечность в зраке раба, *in forma servi*. Бог и человек, по Несторию, соединяются во Христе на уровне, обозначаемом как *πρόσωπον*, но не *οὐσία* или *ὑπόστασις*. Это означает, что двойство во Христе становится единством по форме, по внешности, прежде всего в совокупности качеств, в силу которых Он существует и действует в сопряжении двух своих *φύσεις*, «при-

том что природы Его пребывают неслиянными» (*manente naturarum inconfusione*). Несторий, со своей стороны, был готов признать, что единство божественной и человеческой природ во Христе таково, что даже позволяет говорить о наличии у них общего прѡсѡлов, и допускал правомерность поклонения этому прѡсѡлов. Кроме того, он эксплицитно ассоциирует единое прѡсѡлов Христа с тремя прѡсѡла Троицы. Если мы хотим соблюсти историческую достоверность и точность, нам следует признать, что для Нестория Христос един также и по бытию, а не только по благодати¹. Отдавая себе отчет в том, что, для того чтобы спасти истину вероучения, необходимо было признать сосуществование природ без их смешения, но в то же время не отвергать и их единства, он пытался извлечь из термина прѡсѡлов в его собственном понимании максимум возможного для достижения этой цели. Для него разумеется само собой, что единство во Христе имеет место не в природе, *in natura*, и не *по* природе, *secundum naturam*. Его способ мыслить это единство оказывается слишком искусственным и в конечном счете неудовлетворительным: «компенсаторная» функция по отношению к четкому разделению φύσει, которую он отводит для прѡсѡлов, обрекает предприятие Нестория на неудачу.

Тексты Нестория оставляют впечатление, что он стремился к «упорядочению языка»². Однако объяснения его представляются весьма запутанными и намного менее убедительными, чем чеканные формулировки Кирилла. Камнем преткновения для Нестория был тезис Кирилла о единстве Христа по природе (φύσις): в этой идее он ошибочно различал привкус аполлинаризма, то есть тенденции к смешению Логоса с душой или, точнее сказать, с умом (νοῦς) Христа. Он предпочитал говорить о «единстве согласно ὑπόστασις», при том, однако, условии, что ὑπόστασις и прѡсѡлов были для него синонимами. Подобно всем богословам, впитавшим принципы

¹ См.: *Nau F.* Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas suivi du texte grec des trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre-Seigneur. P., 1910. P. 167, 186, 219, 232, 272 ss. Об этом сочинении см. также: *Scipioni L. I.* Ricerche sulla cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto storico (Paradosis, 11). Fribourg (Suisse), 1956; *Id.* Nestorio e il Concilio di Efeso...

² *Grillmeier A.* Gesù il Cristo... Vol. I/1. P. 913.

Антиохийской школы, он был сторонником «антропологического максимализма» (выражение Г. Флоровского). Однако, выдвигая на первый план целостность и автономию человечности Христа, Несторий давал основания полагать, что он хотел поставить еще одного субъекта рядом с божественным Логосом. Слишком категорично он утверждал, что Христос есть «и тот, и другой». Если посмотреть на то, как он характеризует воплощение, то окажется, в конечном итоге, что он мыслит Христа как *homo assumptus* – человека, воспринятого божественной природой. Остается, однако, вопрос: на каком основании «*этот* человек» может рассматриваться – скорее, чем какой-либо другой, – как «Бог, ставший человеком»?

В «Книге Гераклида Дамасского» (*Liber Heraclidis*), единственном сочинении Нестория, полностью сохранившемся до наших дней, он будет утверждать, что разделяет веру папы Льва и Флавиана Константинопольского, то есть, коротко говоря, учение Халкидонских Отцов. По меньшей мере на этом основании кажется не совсем корректным обвинять его в неправомыслии¹. Поэтому от Гарнака и Дюшена до наших дней нет недостатка в попытках снять с Нестория формальное обвинение в ереси, коим он был заклеямен. В общем и целом, Несторий не был «несторианином». Тем не менее, вопрос во всей своей сложности остается неразрешенным. Невозможно установить с абсолютной исторической достоверностью, были ли обвинения в ереси, которыми обменивались Кирилл, «фараон», плетущий интриги, и Несторий, невыносимый «педант» (Буйе), следствием словесного недоразумения или слепого, губительного упрямства. Кажется разумным и взвешенным (хотя едва ли может считаться утешительным) вывод Грильмейера: «Несторий и Кирилл, халкидониты и монофизиты были гораздо ближе друг к другу, чем им самим могло казаться»².

¹ О состоянии исследований, посвященных «Книге Гераклида», и об интерпретации ее содержания в современной историографии см.: *Grillmeier A. Gesù il Cristo...* Vol. I/1. P. 902–924.

² *Ibid.* P. 818.

8.2. ОТ ЭФЕСА К ХАЛКИДОНУ: В ПОИСКАХ ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЙ ФОРМУЛЫ

Позиция Кирилла восторжествовала на Эфесском соборе 431 г.¹ Однако формула «единая природа (φύσις) Слова (Λόγος), ставшего плотью» могла вызвать разного рода недо-разумения: если она подразумевала, что божественность является унитарным принципом бытия Христа, не означало ли это умаления или даже аннигиляции Его человечества?

Когда начались христологические дискуссии, фундаменталь-ные основания тринитарного учения уже были выстроены: его цен-тральные категории – οὐσία и ὑπόστασις – обрели статус терминов с конкретным значением. В христологии же слово ὑπόστασις ис-пользовалось как конкретное понятие, а φύσις – как абстрактное. Попытка Нестория наполнить слово φύσις конкретным значением произвела впечатление «расторжения» того, что во Христе было признано единым, и, следовательно, была чревата ересью. В свою очередь, Кирилл попытался разработать такую христологическую концепцию, которая, сохраняя различие природ во Христе, пред-полагала их единство как единство конкретное: именно поэтому он настаивал на употреблении выражения «одна природа» (μία φύσις). Хотя намерения Кирилла, то есть сами его идеи, без сомнения, не противоречили православному учению, однако неточность его язы-ка могла привести – и на самом деле привела – к «смешению» бо-жественного и человеческого во Христе. Из-за этого его формула не была принята Православной Церковью и сохранилась только у монофизитов.

Антиохийцы, как мы могли видеть на примере Нестория, отвер-гали такие выражения, как «единая φύσις» или «единая ὑπόστασις», и говорили исключительно о «едином πρόσωπον». Однако их прин-цип «и тот, и другой», их концепция единства «по имени, господ-ству и чести» заставляли подозревать, что они не считали Христа в

¹ См.: Camelot Th. Ephèse et Chalcédoine (HCO, 2). P., 1962; Scipioni L. I. Nestorio e il Concilio di Efeso...; Grillmeier A. Gesù il Cristo... Vol. I/2. P. 876–881; Simonetti M. Efeso... Vol. III; Concili // DPAC. Vol. I. Coll. 1100–1101.

самом деле единым по бытию и полагали, что Он только действовал в качестве такового и таковым представлялся. Со своей стороны, Кирилл делал акцент на единстве Христа по бытию и поэтому говорил о «единой φύσις», «единой οὐσία», «единой ὑπόστασις», подразумевая под этим единство конкретной реальности, конкретной «вещи». Однако эта терминология оказалась неудачной, она провоцировала двусмысленности. Ведь под «единством и тождественностью» здесь разумелось единство Христа с точки зрения того, «что Он такое», – и, следовательно, по Его троической божественной природе, которая постепенно обретала также и некоторые человеческие свойства. Говоря о «единой οὐσία», а именно об οὐσία Логоса, Кирилл, как представляется, отрицал наличие во Христе собственно человеческой οὐσία и, тем самым, не признавал его ὁμοούσιος (единосущным) нам. Говоря же о единой ὑπόστασις, он, как кажется, отрицал субстанциальное единство человечества во Христе, сводя Его человечество к более или менее иллюзорной и лишенной реальности функции.

Понимание того, что в этой полемике значимую роль играли вопросы языка, нашло отражение, к примеру, в формуле Согласительного исповедания, принятого Кириллом и антиохийцами в 433 г., где провозглашалось: «Евангельские же и апостольские выражения (φωναίς) о Господе мы признаем: одни – объединяющими, как относящиеся к одному лицу (ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου), а другие – разделяющими, как относящиеся к двум естествам (ὡς ἐπὶ δύο φύσεων). И одни (выражения признаем) передающими богоприличествующие (свойства) по Божеству Христа, а другие — уничтоженные (свойства) по человечеству Его» (DS 273).

Однако Евтихий с его непросвещенным и смятенным духом будет настойчиво перетолковывать позицию Кирилла в том духе, что человеческая природа соединена во Христе с Его божественной природой до смешения и полной неразличимости. Если Несторий слишком далеко заходил в «разделении», то Евтихий в своей христологии доходил до «смешения». Из этого становится ясна позиция Халкидонского собора 451 г. (см. DS 300: Prooem.)¹. Соглашаясь с

¹ О Халкидонском соборе см.: Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart / hg. von A. Grillmeier, H. Bacht. 3 voll. Würzburg, 1951–1954 (этот

требованием антиохийцев признать целостность и полноценность обеих природ во Христе, но вместе с тем сохраняя приверженность позиции Кирилла, подчеркивавшей единство субъекта, образованного соединением природ, Отцы Халкидонского собора пришли к следующему решению: две φύσεις соединены в πρόσωπον или ὑπόστασις Бога-Слова, ставшего плотью (DS 302). Однако тем самым Халкидонские Отцы совершили лингвистическую операцию, беспрецедентную для восточной христологии: они провели различие между φύσις и οὐσία, с одной стороны, и ὑπόστασις и πρόσωπον – с другой. Каппадокийцы, как мы покажем ниже, использовали это различие в тринитарном богословии, однако в христологии оно до тех пор не имело широкого хождения – ни в Александрии, ни в Антиохии. Так родилась формула халкидонской христологической ортодоксии: во Христе одна ὑπόστασις, или πρόσωπον, и две φύσεις, или οὐσία.

Включение ὑπόστασις в качестве аналога πρόσωπον, отличного от φύσις и οὐσία, в тезаурус грекоязычной христологии было инициативой Константинопольских патриархов Прокла (434–446) и Флавиана (446–450). Прокл провозгласил: «Я исповедую единую ипостась (ὑπόστασις) воплощенного Бога-Слова» (АСО IV, 2, 191, 20–21). Флавиан добавил: «Сделавшись плотью и став человеком, (Логос) двумя Своими природами присутствует в единой ὑπόστασις и едином πρόσωπον» (АСО II, 1, 1, 114, 8–10)¹. Так в атмосфере бес-

труд имеет основополагающее значение благодаря статьям А. Грильмейера, И. Ортица де Урбины, Ч. Мёллера, К. Ранера и др.); Dörrie H. «Hypóstasis». Wort- und Bedeutungsgeschichte... P. 35–92; Camelot Th. Ephèse et Chalcedoine...; Sanna I. Indicazioni per una interpretazione del dogma di Calcedonia // Misc. Later. Vol. LX–LXI. 1975. P. 226–253; De Halleux A. La definition christologique à Chalcedoine // RTL. Vol. VII. 1976. P. 3–23, 155–170; Abramowski L. Drei christologische Untersuchungen. B., 1981; Wickam L. R. Chalkedon // TRE. Bd. VII. 1981. S. 668–675; Sesbouë B. Jésus-Christ dans la tradition de l'Église. Pour une actualisation de la christologie de Chalcedoine. P., 1982; Grillmeier A. Gesù il Cristo... Vol. I/2. P. 952–981; Simonetti M. Calcedonia... Vol. II; Concilio // DPAC. Vol. I. Coll. 565–566; Kasper W. Il dogma cristologico di Calcedonia // Asprenos. Vol. XXXI. 1984. P. 117–130.

¹ О Прокле см.: Richard M. L'introduction du mot «hypostase»... P. 258–265; Quasten J. Patrologia... Vol. II. P. 525–529; Grillmeier A. Gesù il Cristo... Vol. I/2. P. 925–929. Прежде Прокла термин ὑπόστασις в христологии использовали Аполлинарий (см. гл. 8.1), а также Марк Пустынник, Кирилл (см. гл. 8.1), Исидор

конечных недоразумений и взаимных подозрений Прокл и Флавиан начали постепенно наводить порядок, адаптируя друг к другу языки тринитологии и христологии. По их мнению, во Христе имеет место реальное единство по бытию, и единство это заключено не в божественной φύσις-οὐσία, общей у Отца, Сына и Святого Духа, а в πρόσωπον-ὑπόστασις Сына. Единство Христа – не в том, «что» Он есть, а в том, «кто» Он. На вопрос, «что» есть Христос, следует отвечать, что Он есть Бог и человек, со всеми вытекающими из подобного различения следствиями. На вопрос же, «кто» Он есть, надлежит отвечать, что Он есть предвечный Сын, Который по Своей πρόσωπον-ὑπόστασις отличен от Отца и Святого Духа и, поскольку Он стал плотью, живет в качестве человека.

Однако путаница, возникшая в Халкидоне, была в самом деле устранена благодаря решающему вкладу западного богословия, нашедшему воплощение в «Томосе к Флавиану» папы Льва, получившем одобрение всех епископов, присутствовавших на Соборе¹. Римская Церковь, *tenax antiquitatis* – приверженная сохранению традиций как в учении, так и в языке, – давно уже разработала и определила терминологию для своей ортодоксии, пользуясь тем очевидным лингвистическим преимуществом, что она могла утверждать реальность двух *substantiae* во Христе, не боясь впасть в несторианство, и утверждать единство Его *persona* без риска уклониться в монофизитство. Мысль латинского Запада, как мы уже могли видеть у Тертуллиана, изобрела понятия, способные согласовать друг с другом тринитарную и христологическую доктрины и тем самым прийти к парадоксальному утверждению, что Христос есть в одно и то же время Бог и человек, но при этом Он сохраняет единство индивидуального существования.

Кирилл неустанно обличал Нестория, утверждая, что во Христе Бог, не переставая быть Богом, воспринимает человеческую

Пелусиот, Андрей Самосатский. Он опирался непосредственно на Кирилла, хотя в признании единства ὑπόστασις наряду с двойством природ и отдалялся от него, стремясь найти общий язык с антиохийцами. В свою очередь, на Прокла опирался Флавиан. Об этом последнем см.: *Grillmeier A. Gesù il Cristo...* Vol. I/2. P. 929–932, 933–937; *Simonetti M. Flaviano di Costantinopoli...* // DPAC. Vol. I. Coll. 1383–1384.

¹ О Льве и «Томосе к Флавиану» см.: *Quasten J. Patrologia...* Vol. III. P. 557–578; *Grillmeier A. Gesù il Cristo...* Vol. I/2. P. 933–952, 955–956, 963–964.

природу со всеми ее составляющими вплоть до предельного опыта смерти, и смерти крестной. В «Томосе к Флавиану» смысл понятия *communicatio idiomatum* (общение свойств) совершенно ясен: именно благодаря этому понятию удалось преодолеть то, что было камнем преткновения для всех несторианствующих. Единство *persona* во Христе позволяет утверждать, что Сын Божий поистине умер, не причинив никакого урона бесстрастию божественной природы. Вместе со Львом Отцы Халкидона провозглашают, что Христа надлежит исповедовать как вместе Бога и человека, «неслитно, непревращенно, неразделимо, неразлучимо» (ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρετως, ἀχωρίστως): «(при этом) различие природ не исчезает через соединение, а ещё более сохраняется особенность каждой природы, сходящейся в одно Лицо и в одну Ипостась» (*nusquam sublata differentia naturarum (τῶν φύσεων) propter unionem, magisque salva proprietate utriusque naturae et in unam personam (πρόσωπον) atque subsistentiam (ὑπόστασιν) concurrente* – DS 302). Таким образом, сами латинские формулировки побуждали к тому, чтобы различать φύσις и ὑπόστασις, каковое различие уже встречалось у каппадокийцев, но не было привычным для языка восточной христологии в целом. После Халкидона различие φύσις и ὑπόστασις снабдило богословский язык корректными терминами для обозначения как единства, так и двойства во Христе. Перевод избранного Львом слова *persona* посредством более слабого πρόσωπον, а *subsistentia* – посредством более сильного ὑπόστασις не имел, разумеется, целью поставить под сомнение авторитет Кирилла, но вместе с тем позволял избежать использования терминологии антиохийцев со свойственным ей привкусом несторианства: необходимо было избавиться от двусмысленности μία φύσις александрийцев. Таким образом Халкидонские Отцы ввели в церковную догматику небиблейскую – философскую – терминологию. Разумеется, при этом они, как полагается добрым христианам, не думали оставлять послушание керигматическому принципу, то есть императиву возвещения истинной веры в конкретных исторических обстоятельствах. Однако не было ли тяжким заблуждением, последствия которого сказывались бы на протяжении многих веков, предпочесть рассуждать aristotelice, а не piscatorie – под стать аристотеликам, а не рыбакам,

вослед философам, а не апостолам?¹ Не подлежит сомнению: определения Халкидонского собора оставляют впечатление симметрии и статичности из-за соположения двух природ Христа, божественной и человеческой. Хиазм «неслиянно» и «нераздельно», и прежде всего – напряжение между единственностью ὑπόστασις и двойственностью φύσεις, имели лишь одну цель: выразить средствами человеческого языка, укорененного в конкретных исторических обстоятельствах, мысль о том, что persona Христа есть высшая и непревзойденная форма единства Бога и человека. Для Халкидонских Отцов Христос – не человек-богоносец, deifer, и не человеческий субъект, обладающий божеством – habens deitatem, а Бог-Слово, habens humanitatem – обладающий человечеством или, точнее, в божестве содержащий человечество (in deitate habens humanitatem). Другими словами: во Христе обе природы, человеческая и божественная, сохраняются в своем различии, хотя различие это в Нем, остающемся единым и самотождественным, вновь приходит к единству не только во внешних проявлениях (πρόσωπον), но и в глубинах Его существа (ὑπόστασις)². На техническом языке, бывшем в ходу в то время, следовало бы сказать, что πρόσωπον-ὑπόστασις во Христе образуется от прибавления свойств (ἰδιότης, ἰδιότητες) к οὐσία. Однако было ли возможно на основе предпосылок, сформулированных каппадокийцами, Кириллом или Несторием, восполнить концептуальное несовершенство этой терминологии? Без сомнения, ответ здесь может быть только отрицательный. Халкидон оставил далеко позади все прежде имевшие место прецеденты христологической спекуляции. В частности, халкидонское богословие требовало определений понятий ὑπόστασις и πρόσωπον, отличных от всех к тому моменту известных. Оно побуждало к переосмыслению понятия «лица» (persona) и отличению его от понятия «природа» (natura). Этот импульс даст следствия, которые мы увидим

¹ Grillmeier A. «Piscatorie» – «Aristotelice». Zur Bedeutung der «Formel» in den seit Chalkedon getrennten Kirchen // Mit ihm und in ihm... S. 283–300. Это противопоставление получило развитие у епископа Евгиппа (АСО II, 5, 84, 2–3), который использует его для характеристики возможных способов интерпретации халкидонских определений.

² См.: Grillmeier A. Gesù il Cristo... Vol. I/2. P. 963, 974.

только в VI в. Однако Отцы Халкидона дерзнули принять провокативное для своего времени решение: вновь представить на суд верующего разума, *intellectus fidei*, те положения, которые казались уже утвержденными раз и навсегда, дабы достичь лучшего и более плодотворного их понимания.

Церквям Востока и Запада, принявшим участие в работе Собора, Халкидон казался образцом «соборности»: участники его имели достаточно дерзновения, чтобы создать «кафолический», то есть универсальный, язык, всем понятный и в то же время способный выразить вечную истину, которую ни одна локальная традиция, даже самая авторитетная, именно в силу своей обособленности от других локальных традиций не могла бы выразить полно и соответственно предмету¹. И все же это решение, представлявшееся столь взвешенным, оказалось неспособно принести мир в людские сердца. Скорее следовало бы сказать, что оно спровоцировало кризис, выход из которого не найден до сих пор. Если предыдущие ереси — к примеру, арианство — без остатка растворились в истории, то как монофизитские церкви, апеллирующие к авторитету Кирилла, так и несторианские, возводящие свою генеалогию к Константинопольскому патриарху, продолжают существовать и имеют многочисленных приверженцев. Следует ли видеть в этом свидетельство того, что Халкидонский собор, скорее, собрал воедино основные нервные узлы христологической проблемы, чем разрешил их, и не сумел выработать творческого синтеза, который в полной мере удовлетворял бы потребностям христианской веры — не только в негативном, или апофатическом, ее измерении, но и в позитивном, катафатическом? Апории, с которыми постоянно будет сталкиваться не только византийское богословие, но и теология Западной Церкви, как в Средние века, так и в Новое время, как кажется, свидетельствуют в пользу этой гипотезы: путь, открытый Халкидонским собором, указывает, скорее, на то, чего следует избегать, чем на то, чего следует придерживаться в христологии. Как бы то ни было, представляется неоправданным ожесточение, отличавшее многие заседания этого

¹ *Meyendorff J. Cristologia ortodossa. R., 1974. P. 35–36. [Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном богословии. М.: Изд-во Свято-Тихоновского Богословского института, 2000. С. 26].*

Собора и повинное, по мнению многих, едва ли не во всех несчастьях последующей истории богословия. Так, по словам Джорджа Л. Престиджа, одним из следствий Собора стало преобладание абстрактных спекуляций над рациональным анализом. Тогда приходится думать, что незрелая мысль Запада присвоила себе право учить о предмете, который еще как следует не усвоила и в полной мере не постигла. Из-за влияния Запада Халкидонский собор не внес в христологию никакого положительного вклада, он разве что поспособствовал разграничению истинного и ложного направлений дальнейших изысканий¹.

Не подлежит сомнению, что определения Халкидонского собора повлекли за собой обеднение изобильных богатств библейского предания и формализацию доктринальных содержаний. Нельзя не пожалеть об оттеснении на задний план, если не о полном исчезновении, сотериологического измерения обсуждаемой проблематики. Основной акцент здесь делается на онтологии, а не на событии спасения. Тот способ толкования, который еще раньше, в дискуссии о предсуществовании Бога-Слова, свел смысл керигмы к вопросу о предвечной консубстанциальности Сына Отцу, теперь был распространен и на проблематику воплощения. Христос рассматривается здесь «в Себе», с точки зрения Его онтологического устройства, как одно Лицо и две природы, а не как «для нас» рожденный, умерший и воскресший. Мы полностью разделяем проницательное суждение, высказанное по этому поводу Раньеро Канталамессой².

Из Проземия к соборным определениям (DS 300) – текста, почти совершенно игнорируемого исследователями и при этом ключевого для понимания намерений Собора, – со всей очевидностью следует, что его участники хотели лишь поставить преграду ереси. Негативная формулировка определения объясняется стремлением избежать как несторианской, так и монофизитской крайностей. И все же, в качестве отрицания отрицания, это догматическое определение представляется нам позитивным шагом: положив предел ложным инициативам, оно позволило христианской вере, истолкованной в догматическом ключе, проявить себя, достичь более совершенного

¹ *Prestige G.* Dio nel pensiero dei Padri... P. 286.

² *Cantalamessa R.* Dal Cristo del N. T. al Cristo della Chiesa... P. 173–182.

равновесия и тем самым возрасти в понимании Откровения. Так что же такое Халкидон: Ende oder Anfang – конец или начало? По зрелом размышлении следует признать, что сам по себе Халкидонский собор создал препятствия не развитию богословской мысли, а ее регрессу, он противился не движению вперед, а стагнации. Именно поэтому Собор этот, со всеми его противоречиями, «сегодня не просто история, а живое настоящее»¹. За предвзятым отношением к этому событию, свойственным, правда, больше теологам, чем историкам, на самом деле скрывается недопонимание истинных намерений Собора, а в еще большей степени – то обстоятельство, что до сих пор никто так и не сумел предложить его решениям убедительной альтернативы.

¹ Grillmeier A. Gesù il Cristo... Vol. I/1. P. 953.



9. ОПРЕДЕЛЕНИЕ «ὕπόστασις» В ВИЗАНТИЙСКОЙ ХРИСТОЛОГИИ

9.1. «НЕОХАЛКИДОНСТВО» ЛЕОНТИЯ ВИЗАНТИЙСКОГО

После Халкидона византийское богословие, стремясь примирить друг с другом антагонистические традиции Антиохийской и Александрийской школ, будет разрабатывать собственный стиль мышления, который в наши дни получил наименование «неохалкидонского» (Ж. Лебон). Как бы мы ни оценивали богословие этого периода, нельзя не признать, что оно внесло значимый вклад в разработку понятия *persona* и потому заслуживает быть здесь рассмотренным.

Нам уже приходилось отмечать, что постановления Халкидонского собора, как ни прискорбно, не встретили в Церкви всеобщего приятия и не привнесли в нее мир. Конфликт между Антиохией и Александрией еще долгое время сохранял такую напряженность, словно Собора и вовсе не было. Желание преодолеть несторианский кризис побуждало Халкидонских Отцов рассматривать Логос как *ὕπόστασις* и, следовательно, как сопрягающее единство и источник человеческого существования Христа. Такое понимание Логоса, согласно которому Он, как Слово Божие, восприимлет и усвоит Себе человечество, ни в чем это человечество не умаляя, также и в области тринитарного богословия побуждало к пересмотру традиционного различения между *ὕπόστασις*, с одной стороны, и *οὐσία*

и φύσις – с другой. Однако различие это было для христологии слишком новым, чтобы получить единодушную поддержку, не спровоцировать конфликта интерпретаций и, следовательно, не привести к новым недоразумениям.

Халкидонский собор и в самом деле утвердил эквивалентность ὑπόστασις и πρόσωπον, но лишь в той мере, в какой он прояснил и усилил значение πρόσωπον. На Соборе не использовалось выражение «ипостасное единство» (ἐνῳσις ὑποστατική). Разумеется, Отцы Собора настаивали на единстве Христа. Они упоминали, между прочим, и о соединении природ в Нем. И все же, строго говоря, термин ὑπόστασις, равно как и πρόσωπον, лишь указывал на ту «точку», в которой частные свойства обеих природ соединяются во Христе. Собор не определил явным образом, что ὑπόστασις, в которой имеет место соединение природ, тождественна ὑπόστασις до Воплощения: в этом случае пришлось бы также утверждать, что πρόσωπον до и после Воплощения также тождественны, но это существенным образом преуменьшило бы значение соединения οὐσία в Слове, ставшем плотью.

Из-за всех этих неясностей монофизиты предпочитали полностью отрицать различие во Христе ὑπόστασις, с одной стороны, и φύσις или οὐσία, с другой. Защитники халкидонских постановлений, напротив, апеллировали к авторитету каппадокийцев и их тринитарному учению. Однако переход с уровня богословия (θεολογία), то есть рассуждений о Боге Самом по Себе, на уровень икономики (οἰκονομία), то есть Истории Спасения и, следовательно, согласование тринитарного учения с христологией, были чреваты определенными трудностями. Василий – вспомним об этом – говорил об одной οὐσία и трех ὑποστάσεις в Боге. Отцы Халкидонского собора учили о двух οὐσίαи и одной ὑπόστασις во Христе. В обоих случаях οὐσία означает «что», а ὑπόστασις – «кто». Однако как можно было бы более точно определить содержание этих терминов применительно к Христу, с одной стороны, и к Троице – с другой? Если утверждать, вслед за Леонтием Византийским, что ὑπόστασις обозначает не что иное, как «существование само по себе», то не приведет ли это к превращению Троицы в трех богов? Если же считать, что ὑπόστασις обозначает не что иное, как «οὐσία в сочетании

с определенными индивидуальными свойствами», как полагал Леонтий Иерусалимский, то неизбежно придется допустить наличие во Христе двух οὐσίαι, соединенных в предвечной ὑπόστασις Слова, но как тогда объяснить, что воплощается только Слово, а не общая, единая, вечная οὐσία Троицы?

Одним из теологов, которые предлагали собственные пути разрешения конфликта, продолжавшего разделять монофизитов и халкидонитов, был Леонтий Византийский¹.

Об этом авторе еще несколько десятилетий тому назад было известно лишь то, что он оказал влияние на христологию Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина. Никаких других сведений о нем не существовало. Постепенно удалось доказать нетождественность его другому Леонтию, Иерусалимскому, идентифицированному в качестве автора сочинений «Против монофизитов» и «Против несториан». Ни одному из этих Леонтиев более не приписывается авторство сочинения под названием «О сектах» (*De sectis*). Леонтий Византийский, таким образом, был признан автором лишь трех из известных под его именем памфлетов: «Против несториан и евтихиан» (*Contra Nestorianos et Eutichianos*) в трех книгах, «Тридцати глав» против Севера и, наконец, «Эпилисиса» (*Epilysis*). Проделан-

¹ О «неохалкионизме» в целом см.: *Lebon J.* Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. Louvain, 1909; *Id.* La christologie du monophysisme syrien // *Das Konzil von Chalkedon...* Bd. I. P. 425–580; *Moeller Ch.* Le Chalcédonisme et le Néo-Chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle // *Ibid.* P. 637–720; *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus. Bonn, 1962. Общие сведения об истории византийского богословия см. в: *Meyendorff J.* Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. N.-Y., 1974 (франц. пер.: P., 1975); *Beck H. G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1977². О Леонтии Византийском см.: *Richard M.* Le traité «De Sectis» et Léonce de Byzance // *RHE.* Vol. XXXV. 1939. P. 675–723; *Id.* Léonce de Byzance et Léonce de Jérusalem // *MSR.* Vol. I. 1944. P. 35–88; *Id.* Léonce de Byzance était-il origéniste? // *REByz.* Vol. V. 1947. P. 31–66; *Otto S.* Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Bysanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte. München, 1968; *Evans D. B.* Leontius of Byzantium. An Origenist Christology. Washington D. C., 1969; *Meyendorff J.* Cristologia ortodossa... P. 79–87; *Stiernon D.* Léonce de Byzance // *Catholicisme.* Vol. VII. 1972. Coll. 383–387; *Id.* Léonce de Byzance // *DSP.* Vol. IX. 1976. Coll. 651–660.

ная исследователями работа по уточнению состава его наследия позволила с большей точностью определить смысл его учения. Было открыто, что мысль Леонтия в последние годы накануне осуждения оригенизма по инициативе Юстиниана (553 г.) развивалась в русле фантазийной космологической и антропологической спекуляции Оригена сочинения «О началах» (Περὶ ἀρχῶν). В действительности отцом возрожденного оригенизма, к которому обращается Леонтий Византийский, был Евагрий Понтийский (ум. ок. 399): именно ему, как показал Гийомон¹, мы обязаны тем, что смелые гипотезы, которые выдвигал Ориген, открывая новые, неисследованные пути христианского богословия, превратились, с формальной точки зрения, в ересь (см. гл. 5.4). Со своей стороны, Леонтий стремится совместить халкидонскую формулу с такой перспективой, в соответствии с которой Христос в сущностном смысле рассматривался как ум (νοῦς), не претерпевший падения, в отличие от умов других людей, «по природе» соединенный с Логосом, Который действием Своей воли восприимлет человечество, чтобы восстановить его.

Однако что же подразумевал Леонтий Византийский под этим выражением «по природе» (κατ'οὐσίαν) и в каком отношении оно находится с более точным термином ὑπόστασις?

Леонтий демонстрирует маниакальное пристрастие к формальным классификациям. Термин οὐσία означает для него «не что и не как» (Epilysis: PG 86, 1945 C), но в первую очередь простое «существование» (ὑπαρξις). Именно на этом основании термин οὐσία может прилагаться к Богу, ангелам, людям, животным, растениям — чтобы констатировать, что они в принципе существуют. Можно также говорить о «сущности конкретного существа» — чтобы указать на некое сущее, отличное от других, но в этом случае οὐσία окажется синонимом φύσις, природы. Собственная функция φύσις — указывать на «различие», а не на разделение или число. Формула

¹ *Guillaumont A.* Les «Kephalaia gnostika» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et les Syriens (Patr. Sorb., 5). P., 1962; *Id.* Évagre le Pontique // DSp. Vol. IV/2. 1961. Coll. 1731–1744; *Guillaumont A., Guillaumont C.* Evagrius Ponticus // RAC. Vol. VI. 1966. Coll. 1088–1107; *Levasti A.* Il più grande mistico del deserto: Evagrio Pontico // RAscMist. Vol. XIII. 1968. P. 242–264; *Quasten J.* Patrologia... Vol. II. P. 171–178; *Grillmeier A.* Gesù il Cristo... Vol. I/2. P. 724–733; *Gribomont J.* Evagrio Pontico // DPAC. Vol. I. Coll. 1313–1314.

ἔνωσις κατ' οὐσίαν (соединение по сущности) применительно к таинству Воплощения означает, следовательно, для Леонтия «единство существования», в то время как двойство φύσεις, или природ, позволяет сохранить различие между божеством и человечеством, между Логосом и Христом-Умом.

Термин ὑπόστασις, напротив, указывает, согласно Леонтию Византийскому, на нечто отдельное (τὸ κεχωρισμένον), индивидуальное (τὸ ἄτομον), частное (τὸ ἴδιον), а также может означать «некто» (τὸν τινά) (Contra Nest. et Eut.: PG 86, 1277 D). Таким образом, ὑπόστασις служит для обозначения индивидов, тождественных по своей φύσις и поэтому подлежащих исчислению, а также для обозначения существ, составленных из различных природ, но существующих «друг в друге»: к примеру, всякий человек есть ὑπόστασις, хотя он и состоит из двух различных φύσεις — из души и тела. После смерти, когда душа отделяется от тела, они предстают как две ὑποστάσεις, но в воскресении соединятся вновь. Следовательно, отличительная черта ὑπόστασις — способность существовать автономно, «самому по себе» (καθ' ἑαυτόν). И так как Христос всего один, единственной подходящей для обозначения Его характеристикой является «одна ὑπόστασις». Христос, таким образом, представляет собой индивидуальное целое, составленное из частей, каждая из которых является полноценной φύσις (Contra Nest. et Eut.: PG 86, 1289 A). Основание этого рассуждения заключается в том, что, если φύσις не является причиной разделения, но лишь указывает на различие, то ὑπόστασις указывает не на различие, но лишь на отличие и разделение. Таким образом, человек Иисус, то есть Его индивидуальная φύσις, является иным по отношению к другим людям и отличным от них и, на этом уровне, есть ὑπόστασις по отношению к ним, но не является таковым по отношению к Логосу. Подобным образом, Логос по отношению к Отцу и Святому Духу является иным и отличен от них, и на этом уровне Он есть ὑπόστασις по отношению к Ним, но не по отношению к человечеству Христа.

Без сомнения, мы можем заключить вместе с прот. Иоанном Мейендорфом: для Леонтия Византийского единая ὑπόστασις относится не к предвечно сущему Логосу, а ко Христу: она сформировалась в момент воплощения, пребывает в сущностной связи с Лого-

сом и образована из двух природ (φύσεις) как из своих частей¹. Если рассматривать Христа как Бога и человека, следует утверждать вслед за Халкидонскими Отцами, что в Нем – две природы (φύσεις): божественная и человеческая. Но нет противоречия и в том, чтобы утверждать, что φύσεις в Нем на самом деле три – Логос, душа и тело Христа – и даже больше, потому что способности души также могут рассматриваться в качестве природ (φύσεις) (Contra Nest. et. Eut.: PG 86, 1296 AC). Богословское словоупотребление позволяет, согласно Леонтию Византийскому, называть части именем целого, например, человека Иисуса именем Господа, или наоборот – целое именем части: в этом смысле можно сказать, что Слово есть «Сын Человеческий» или что «Господь славы был распят». К этому, собственно, и сводится содержание того, что Леонтий называет «общением свойств» (communicatio idiomatum, ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων).

Именно в свете вышесказанного следует понимать значение знаменитого термина, использованного (но не изобретенного, как некоторые думают еще и сегодня) Леонтием: ἐνυπόστατον – *воипостасное*². Рассматривая дилемму, по отношению к которой разделились позиции несториан и евтихиан – и те, и другие признавали, что «нет природы без ипостаси» (οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος), и потому были вынуждены допустить во Христе или одну φύσις и одну ὑπόστασις, или же две φύσεις и две ὑποστάσεις, – Леонтий вводит новое понятие: «существование в чем-либо», которое он называет как раз ἐνυπόστατον, когда речь идет о существовании «в ὑπόστασις», и ἐνούσιον или οὐσιώδες, когда речь идет о существовании «в сущности». Леонтий мог поэтому утверждать: «Ипостась и воипостасное – это не одно и то же, точно так же, как другое – сущность и иное – “всуществленное”». Ибо ипостась обозначает кого-то конкретно, а воипостасное – сущность. Также ипостась определяет характеристическими свойствами лицо, а воипостасное означает то, что не является сопутствующим. [Сопутствующее, в свою очередь,]

¹ Meyendorff J. Cristologia ortodossa... P. 85 [Мейендорф И. Иисус Христос в восточном богословии. М.: Изд-во Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 2000. С. 70].

² О контекстах употребления и различных значениях термина ἐνυπόστατον см. Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon... P. 485–486.

означает то, что имеет свое бытие в другом и не мыслится само в себе» (Contra Nest. et Eut.: PG 86, 1277 D; пер. С. Н. Говоруна).

Когда *воипостасное* (ἐνυπόστατον) Леонтия Византийского будет освобождено от исходного оригенистского контекста и включено в иную теологическую перспективу; когда при этом будет признано, что ὑπόστασις Христа не является отличной от ὑπόστασις предвечно сущего Логоса, Который воспринял человеческую природу, вследствие этого делающуюся в подлинном смысле этого слова *воипостасным* (ἐνυπόστατον); когда со всей возможной ясностью и в согласии с мыслью Кирилла будет решено, что утвержденное Халкидонскими определениями двойство природ не отменяет факта единства субъекта во Христе, а субъект этот есть предвечно сущий Логос – тогда позитивный вклад Леонтия Византийского в эту дискуссию займет причитающееся ему место в христологии¹. Именно благодаря этому слава Леонтия Византийского сможет пережить осуждение оригенизма на II Константинопольском соборе 553 г.

Вспомним, что каппадокийцы не ставили перед собой задачи согласовать тринитарное учение с христологией, за исключением Григория Назианзина, который все же предпринял несколько попыток в этом направлении (гл. 6.2). Как только эта цель будет эксплицитно обозначена, возникнет потребность сопоставить друг с другом и привести к согласию соответствующие терминологические ряды. Это окажется отнюдь не легким предприятием; богословскую мысль на этом пути будет подстерегать множество ловушек. Леонтий Византийский отдавал себе отчет в важности этой задачи. В Святой Троице, говорит он, тождество οὐσίας выступает принципом единства, а различие ὑποστάσεις – принципом различия (Contra arg. Severi: PG 86, 1917 D). Однако из вышесказанного становится также ясно, что христологический язык Леонтия Византийского не полностью соответствует тринитарному языку каппадокийцев: на каппадокийцев он порой ссылается, но не чувствует себя им обязанным. Для того, чтобы согласовать формулу тринитарной ортодоксии с формулой ортодоксии христологической, необходимо будет с большей строгостью определить понятия οὐσία и ὑπόστασις.

¹ См.: Meyendorff J. Cristologia ortodossa... P. 87. [Мейендорф И. Иисус Христос... С. 81].

Ὑπόστασις призвана будет обозначать теперь не нечто конкретное в противоположность абстрактной οὐσία (как это было у св. Василия), а то, в чем οὐσία существует, сам принцип ее существования (согласно Леонтию Византийскому): в этом значении ὑπόστασις может быть распространена также и в область христологии, так как это понятие подразумевает возможность полноценного, без каких-либо ограничений, человеческого существования, *воипостазированного* в Логосе, Который есть божественная ὑπόστασις. Эта концепция предполагает, что Бог, как личностная реальность, не полностью «привязан» к Своей природе – ипостасное существование «эластично», «открыто»: оно допускает возможность для Бога совершать действия, выходящие за границы Его οὐσία, а также подразумевает, что Бог может личным и свободным действием воспринять целиком человеческое существование, оставаясь Самим Собой, то есть Богом, абсолютным Другим.

Однако, чтобы принять, прежде подвергнув ее очищению, концепцию воипостазирования, созданную Леонтием Византийским, необходимо будет уточнить, что ὑπόστασις, в которой соединены обе φύσεις, есть ὑπόστασις предвечного Слова: человеческая природа Христа соединяется с природой божественной καθ'ὑπόστασιν – *по ипостаси*, в точности так же, как плоть Его одушевляется разумной душой. Этот решительный шаг вперед будет сделан на II Константинопольском соборе 553 г., однако для этого потребуется спекулятивное усилие другого Леонтия – Леонтия Иерусалимского. И усилие это в действительности будет разъяснением и уточнением мысли Кирилла.

9.2. ЛЕОНТИЙ ИЕРУСАЛИМСКИЙ И «ТЕОПАСХИТСКИЙ» ВОПРОС

Конфликт между последователями Кирилла и халкидонитами разрешился только тогда, когда эти последние согласились отождествить ὑπόστασις Христа после соединения Логоса с человеческой природой и ὑπόστασις предвечно сущего Логоса. Это

отождествление сделало возможным признание подлинного доктринального преемства между Кириллом и Отцами Халкидонского собора.

Основная заслуга в формулировке окончательного решения принадлежит Леонтию Иерусалимскому. Этого Леонтия, как мы уже отмечали, следует отличать от его тезки, Леонтия Византийского, с которым его долго отождествляли. Христология Леонтия Иерусалимского, по-видимому, была разработана между 532 и 536 гг. и радикально отличается от христологии его тезки. Учение Леонтия Иерусалимского местами кажется даже оппозиционным в отношении оригенизма его предшественника¹. Леонтий Византийский в рамках христологии, разработанной на основе принципов оригенистской антропологии, допускал даже возможность предсуществования человечества Христа и понимал душу и тело как сами по себе онтологически совершенные сущности. В то же время, он определял *ὑπόστασις* как «существование само по себе». Отказ от отождествления Логоса со Христом позволил Леонтию Византийскому допустить наличие во Христе двух или даже большего числа *ὑποστάσεις*.

Леонтий Иерусалимский выступает с критикой предпосылок подобного направления в христологии. «В последние времена Слово, облекши плотью Свою ипостась (*ὑπόστασις*) и Свою природу (*φύσις*), которые существовали прежде Его человеческой природы и от вечности были бесплотны, *воипостазировало человеческую природу в Свою собственную ипостась*» (*τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει ἐνυπέστησεν*) (Adv. Nest. 5, 28: PG 86, 1748 D)². Человечество Христа не облада-

¹ О Леонтии Иерусалимском, помимо работы Ш. Меллера (*Moeller Ch. Le Chalcédonisme et le Néo-Calcédonisme... P. 701–704*), мы рекомендовали бы также исследования И. Мейендорфа и Д. Стирнона: *Meyendorff J. Cristologia ortodossa... P. 94–98 и passim; Stiernon D. Léonce de Jérusalem // Catholicisme. Vol. VII. 1972. Col. 382; Id. Léonce de Jérusalem // DSP. Vol. IX. 1976. Coll. 662–663.*

² Приведем более близкий к оригинальному тексту перевод этой цитаты: «Собственную ипостась, предсуществующую человеческой природе, и природу бесплотную прежде веков Слово в последние времена Сам плотью обернув – самой собственной ипостасью, не [ипостасью] одного только человека, – воипостазировал человеческую природу» (мы благодарим Т. А. Щукина и Д. А. Бирюкова за предложенный ими вариант перевода) – *прим. пер.*

ет собственной ὑπόστασις: оно существует лишь как часть (μέρος) целого, которое есть Христос, воплощенное Слово; человечество Христа индивидуально, но не ограничено, в отличие от ὑποστάσεις людей (Adv. Nest. 5, 29: PG 86, 1749 BC). Ὑπόστασις Христа – та же, что и ὑπόστασις от века сущего Логоса, и потому она может выступать в качестве ипостасного архетипа для всего человечества, и в этом ипостасном архетипе все «восстановленное» человечество, а не только отдельный человек, обретает единство с Богом. Все это возможно именно благодаря тому, что человечество Христа – не природа простого человека, а естество божественной ὑπόστασις, свободное от всякой обусловленности, свойственной твари, и потому могущее спасти весь мир.

Разумеется, когда становится необходимым определить в общих понятиях устройство природы, воспринятой воплощенным Логосом, природы, ὑπόστασις которой не есть человеческая ὑπόστασις, Леонтий Иерусалимский не скрывает определенного замешательства. Поэтому он говорит о Христе как об «особой φύσις», но отказывается признать наличие в нем «особой ὑπόστασις». Непоследовательность этого рассуждения очевидна. С одной стороны, следуя Василию, он определяет ὑπόστασις как φύσις, ограниченную конкретными свойствами (φύσις μετὰ ἰδιωμάτων); с другой, ὑπόστασις воплощенного Слова он описывает как способную принимать новые свойства, помимо тех, которыми она была определена изначально. В результате после воплощения ὑπόστασις Логоса оказывается более сложным целым (συνθετότερον), так как человеческие свойства присоединяются к божественным. Леонтий Иерусалимский, как представляется, оказывается не в состоянии сформулировать непротиворечивое определение ὑπόστασις и последовательно его придерживаться. «Понятно, – можем мы повторить вслед за Мейендорфом, – что Леонтий оказался неспособен дать метафизическое определение ипостаси. Однако ему удалось несколько прояснить значение понятия ипостась, поскольку он двигался, хотя и ощупью, но в правильном направлении. В этом отношении его мысль явилась развитием христологии св. Кирилла»¹. Леонтий хотел показать, что

¹ *Meyendorff J. Cristologia ortodossa*, p. 101. [Мейендорф И. Иисус Христос... С. 85].

халкидонский догмат не посягал на единство Христа. Если для достижения этой цели и следовало сделать акцент на божестве Христа, отсутствие внимания к Его человеческой *ὑπόστασις* в данном случае, конечно, не означало, что Леонтий Иерусалимский сомневался «в исторической реальности человечества Христа»¹. Дальнейшее развитие византийской христологии докажет правильность этой интерпретации. Максим Исповедник лучше других сумеет показать, что причастность божеству подразумевает не пассивность человеческой природы, но, напротив, реабилитацию свойственной ей формы активности. Воплощение не выхолащивает человеческую свободу, а возвращает ее к ее подлинному источнику (см. гл. 9.5).

То, что христология Леонтия Иерусалимского, при всех ее ограничениях, вывела богословие на верную дорогу, можно легко увидеть, если принять во внимание следующее соображение: это христологическое учение лучше всех прочих позволило разрешить так называемый «теопасхитский» вопрос.

Может ли Бог быть «Богом распятым»? Вот вопрос, вся скандальность которого с новой силой обнаружила себя в начале VI в. и провела новую границу между ортодоксией и ересью². Халкидонское богословие до этого времени оставалось неспособным устранить все связанные с этим вопросом двусмысленности. Вместе с тем, необходимо было занять какую-то позицию по отношению к спору, потрясавшему мир византийского христианства. Именно в этом заключалось усилие, позволявшее привести халкидонскую формулу в согласие с александрийской теологией (то есть с позицией Кирилла), а не только с теологией антиохийской, как было прежде: ведь антиохийцы по-прежнему отказывались допустить различие между *ὑπόστασις* и *φύσις*, между *persona* и *natura*. Для антиохийцев страсти и смерть не могли быть отнесены к Богу, по сущности Своей бесстрастному и бессмертному. Однако разве не должен был сам Бог

¹ Ibid. P. 98 [Там же. С. 84].

² О теопасхитстве в целом см.: *Amann É.* Théopaschisme // DThC. Vol. XV/1. 1946. Coll. 505–512; *Lachenschmid R.* Theopaschismus // LThK. Bd. X. 1966². Col. 83; *Meyendorff J.* Cristologia ortodossa... P. 26–29, 45–51, 89–114. [*Мейендорф И.* Иисус Христос... С. 77–100]. О более широкой проблеме «страстей» Бога у Отцов см.: *Maas W.* Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechischphilosophischer und christlicher Gotteslehre. München; Paderborn; Wien, 1974. S. 125–162.

воспринять страдания и смерть, чтобы истребить их, разве Он не должен был воспринять плоть, чтобы ее обожить? Этот сотериологический аргумент непрестанно воспроизводился в богословских дискуссиях со времен Афанасия, и именно на него постоянно ссылался Кирилл в своей полемике с Несторием. Только «некто» может умереть, а не «нечто», будь то природа или плоть. Только «предсуществующий» Логос, а не Его природа или сущность, может воплотиться, пострадать и умереть и тем самым быть субъектом, автором спасения человека. В этом – средоточие «теопасхитской» проблемы. В спорах о том, Кто есть Христос, вновь возвращался в повестку дня вопрос о спасении – о том, насколько оно может быть действительно и действенно. В этой перспективе и явилась необходимость переосмыслить соединение «по ипостаси», о котором учил Халкидонский собор. Нужно было понять, обозначают ли термины οὐσία и ὑπόστασις реально отличные друг от друга вещи или же, при ближайшем рассмотрении, ὑπόστασις является лишь манифестацией существования φύσις. Так как бесстрастие божества принималось всеми сторонами как неоспоримая предпосылка, необходимо было постулировать реальное различие между φύσις и ὑπόστασις, чтобы иметь возможность утверждать, что ὑπόστασις, подлежащая страданию и смерти, есть ὑπόστασις Слова, чья божественная природа при этом неизменно остается бесстрастной¹.

Леонтий Иерусалимский сумел лучше, чем кто-либо другой до него, объяснить смысл формулы «Один от Троицы пострадал во плоти». Он отчетливо отделил друг от друга ὑπόστασις и οὐσία – то есть провел различие, которое ни Кирилл Александрийский, ни богословы антиохийской выучки не были готовы в полной мере принять. Согласно этому толкованию, Логос пребывает бесстрастным в Своей божественной природе, но претерпевает страдания по природе человеческой (Adv. Nest. 7, 6: PG 86, 1768 BD). Так как с момента воплощения Слово начало обладать человеческой природой в той же мере, в какой прежде Оно обладало природой божественной, можно и нужно утверждать, что Логос «пострадал» по ипостаси, во плоти, ибо Его ὑπόστασις представляет собой бытийную сущность

¹ См.: *Meyendorff J. Cristologia ortodossa...* P. 90–93 [*Мейендорф И. Иисус Христос...* С. 73].

(entità), отличную от божественной οὐσία: разумеется, ипостась эта «обладает» божественной οὐσία, в то время как οὐσία человеческую она «восприимлет», чтобы воплотиться в ней, умереть и воскреснуть. «Говорится, – пишет Леонтий Иерусалимский, – что Слово пострадало по ипостаси, поскольку помимо Своей собственной бесстрастной сущности Оно восприняло в Свою ипостась и сущность, подверженную страданию (οὐσίαν παθητήν), а то, что можно утверждать об этой сущности, может быть приписываемо ипостаси» (Adv. Nest. 7, 9: PG 86, 1768 A).

Так формула «один от Троицы пострадал во плоти» способствовала прояснению халкидонской христологической формулы, которая сводилась к простому утверждению о соединении οὐσίαί (naturae) в единственной ὑπόστασις (persona) Христа. Эта ὑπόστασις теперь отождествляется с ипостасью предвечно сущего Слова, Которое как прежде Своего Воплощения во чреве Марии, так и на кресте сохраняло неизменным тождество Своей личности. В этой ὑπόστασις совершается соединение двух οὐσίαί, пребывающих при этом без слияния. Двусмысленность формулировок Кирилла («единая воплощенная природа Слова») и Леонтия Византийского («соединение по сущности») теперь окончательно устраняется. С одной стороны, сохраняется в неприкосновенности халкидонское наследие: οὐσίαί даже после соединения остается две, потому что нетварная божественная сущность никогда не может быть причастна тварному естеству ни в какой форме; с другой стороны, однако, человечество, воспринятое Словом, воипостазированное в Нем, само становится источником божественной жизни, ибо оно претерпевает обожение не по причастности, то есть по благодати, как это обстоит с избранными к спасению, но в той мере, в какой оно есть сама плоть Слова (Adv. Nest. 3, 8: PG 86, 1629 A, C)¹.

Леонтий Иерусалимский отдавал себе отчет в сотериологических следствиях своей концепции. Он задается вопросом о том, кто является адресатом дара спасительной «икономии», и отвечает на него так: «Не ради какого-либо ей самой необходимого блага божественная природа благоволила соединиться с нашей [...] Во-

¹ См.: Ibid. P. 100. [Там же. С. 87–88]

площение совершилось лишь по величайшей благодати ее к нам. В силу ипостасного единства Мужа Господня с оною природой, по сродности Его Богу и благодаря пребывающему в Нем богатству обожения она непосредственно сочеталась сперва с Его собственной природой, как родоначальника человеческого, первородного из множества братьев и главы тела Церкви. В остальном роде человеческом, прочих братьях Его в семени Авраамовом, в теле Церкви, обожение это совершилось лишь производно, по причастности Ему и через Его посредство, в силу соединения по естеству с Первым, вознесенным из среды человеков [...], единственным посредником между Богом и людьми, человеком Иисусом Христом, Господом нашим» (Adv. Nest. 1, 18: PG 86, 1468 BC).

Достижения Леонтия Иерусалимского в области спекулятивной теологии не остались незамеченными. Отвержение как оригенизма Леонтия Византийского, так и проникнутого несторианским духом редукционизма халкидонских определений стало общей позицией для нескольких богословов первой половины VI в. В конечном итоге идеи Леонтия были интегрированы в грандиозный примирительный проект Юстиниана.

9.3. ЮСТИНИАН И СОБОР 553 г.

Хотя обозначившиеся разногласия заставляли предполагать угрозу раскола, общность веры и догмы между Востоком и Западом оставалась, несмотря ни на что, еще очень прочной. Юстиниан хотел укрепить единство империи и сделал этот замысел краеугольным камнем своей религиозной политики. Концепция «имперской Церкви», восходящая ко временам Константина Великого, обретала законченный облик¹. Будучи, по выражению одного

¹ Об этом см.: *Farina R.* L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo. Zürich, 1966; *Podskalsky G.* Byzantinische Reicheschatologie. München, 1972; *Otto S.* Die Antike im Umbruch. Politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians. München, 1974; *Grillmeyer A.* Gesù il Cristo... Vol. I/1. P. 495–514.

исследователя, «монофизитом от политики»¹, Юстиниан оказался, в противоположность тому, что думал Данте (*Рай*, VI, 14-15)², халкидонитом в богословии: считая себя одновременно «царем и первосвященником», он весьма искусно воплощал в жизнь свой идеал взаимопроникновения, слияния Евангелия и Империи, Церкви и Государства. В то же время, преисполненный ревностной заботы о догматике, он стремился использовать православное учение как средство примирения враждующих богословских партий. В этой перспективе его главной задачей было примирение монофизитов с халкидонскими определениями. С этой целью он созвал в 553 г. V Вселенский, или II Константинопольский, собор, о котором мы уже упоминали выше в связи с формулой тринитарной ортодоксии (гл. 6.5).

Заседания этого Собора происходили в драматических обстоятельствах, рассказывать о которых здесь нет необходимости. Достаточно напомнить, что программа и основные положения, принятые Собором, воспроизводят и санкционируют «Исповедание веры» (ὁμολογία τῆς πίστεως), составленное Юстинианом в 551 г. и адресованное «всем чадам Вселенской Церкви». Здесь единство Христа определяется через понятие ὑπόστασις, а не через οὐσία или φύσις. Вслед за Леонтием Иерусалимским безоговорочно утверждается различие между φύσις и ὑπόστασις, засвидетельствованное Халкидонским собором. Задействуется не вся терминология Леонтия Иерусалимского, но принимается его центральная идея: φύσις может существовать только в ὑπόστασις, потому что иначе она окажется неопределенной (ἀόριστον) абстракцией. Именно от ὑπόστασις Слова человечество Христа получает свое существование во чреве Марии. И как раз поэтому ὑπόστασις может сделаться составной (σύνθετος): будучи источником существования, ὑπόστασις

¹ *Rahner H.* Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo. Documenti della chiesa dei primi secoli con introduzione e commento. Milano, 1970. P. 149. О Юстиниане см.: *Jeannin R.* Justinien // Catholicisme. Vol. VI. 1967. Coll. 1335–1339; *Berg H. G.* La Chiesa protobizantina // Storia della Chiesa / a cura di H. Jedin. Vol. III. Milano, 1978. P. 17–43.

² В этих стихах Данте говорит устами Юстиниана: «Я верил, в труд еще не погруженный, / Что естество в Христе одно, не два, / Такою верой удовлетворенный» (пер. М. Лозинского) – прим. пер.

никогда не может утратить своей самотождественности (τὸ ἴδιον), в то время как в составной природе (φύσις σύνθετος) ее составляющие лишаются своего особого существования. Чувствительность автора «Исповедания веры» к этой специфической терминологической проблеме проявляется в том толковании, которое он дает вызывавшей столько споров формуле Кирилла Александрийского: автор подчеркивает, что всякий раз, когда св. Кирилл говорит о μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη – единой природе Воплощенного Слова, – он использует термин φύσις в значении термина ὑπόστασις. Это позволяло сделать шаг навстречу монофизитам, сохраняя верность Халкидону. Такого решения оказалось возможно достичь, только признав, что противоречие между учением Кирилла и определениями Халкидонского собора существовало только на уровне словоупотребления.

«Исповедание веры» уже содержало в себе то учение и те формулировки, которые Собору 553 г. останется только доработать, ничего не меняя по существу. В своем VIII анафематизме Собор постановил, что выражение μία φύσις может и должно пониматься исключительно как синоним μία ὑπόστασις (DS 429). Тем самым признается, что Кирилл мыслил православно, но толковать его следует в свете постановлений Халкидонского собора; вместе с тем, халкидонские постановления не должны восприниматься как опровержение идей Кирилла. Заявление Юстиниана, а равно и Отцов Собора, о том, что учение Кирилла являет собой *regula fidei*, правило веры, также и в христологических вопросах, явилось важным событием не только для Востока, но и для Запада, который после долгих колебаний все же принял решения Собора 553 г. Реабилитировав учение Кирилла о единстве субъекта во Христе, Собор сосредоточил свое внимание на ипостасном единстве воплощенного Слова. Человеческая природа, «воипостазированная» в Слове, остается во всем человеческой, но ὑπόστασις Христа неизменно остается ипостасью от века сущего божественного Слова. Позиция, занятая Собором, делает невозможным отождествление ὑπόστασις с понятиями (само) сознания или интеллекта. Как человек, Христос, разумеется, обладает этими способностями, но они не образуют в Нем человеческой ὑπόστασις. Рождение, искушения, страсти, смерть – все в Нем чело-

веческое. Но Его «Я», исток и субъект всех этих неотъемлемых черт добровольно воспринятой Им человеческой природы, принадлежит Слову, Которое является также основанием для *communicatio idiomatum* – общения свойств – и обожения человеческой природы. Все это можно утверждать, только если сохранять за значением понятия ὑπόστασις его изначальную «открытость», понимая его в смысле истока и основания, а не в качестве содержания всякого сущего, и не сводить это понятие лишь к одному из аспектов естественного существования, будь то человеческого или божественного. То, что человеческая природа была «воипостазирована» в Слове, не мешало Его действиям или энергиям быть в полной мере человеческими. То же самое понятие ὑπόστασις позволило византийскому богословию в выработанной им интерпретации Воплощения Слова сохранить все продуктивное, что внесла в эту проблематику мысль антиохийцев, а также удержатъ основополагающую идею «Томоса к Флавиану» папы Льва, в соответствии с которой каждая природа во Христе «действует так, как ей свойственно»¹.

Читая тексты Собора 553 г. (СОед 90-98)², не перестаешь удивляться тому, сколь единодушно был в свое время воспринят тезис Гарнака, согласно которому византийская Церковь исповедовала эллинизированное христианство. В этих текстах мы находим систему лексических и концептуальных средств, не сводимую к тем, что были выработаны языческой мыслью: напротив, они позволили провести четкую линию демаркации и выявить наиболее существенные различия между христианством и эллинизмом, указав тот путь, по которому призвана была двигаться Церковь. В Юстиниановом «Письме к Мине», которое сыграло столь важную роль на Соборе 553 г., речь шла именно об отвергнутых оригенистских тези-

¹ См.: *Meyendorff J. Cristologia ortodossa...* P. 106–109. [*Мейендорф И. Иисус Христос...* С. 95].

² Об этом Соборе см.: *Moeller Ch. Le V^e Concile oecuménique et le magistère ordinaire au VI^e siècle // RSPTh. Vol. XXXIV. 1951. P. 413–423*, а также словарные статьи: *Bois J. // DThC. Vol. III. 1908. Coll. 1231–1259; Amann É. // Ibid. XV/2. 1950. Coll. 1880–1884; Jeannin R. // DHGE. Vol. XIII. 1956. Coll. 757–760; Beck H. G. // RGG. Vol. III. 1959³. Coll. 1789–1790; Baus H. // LThK. Vol. VI. 1961². Coll. 495–497*. См. также: *Berg H. G. La Chiesa protobizantina...* P. 36–43; *Perrone L. La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Brescia, 1980. P. 213–222*.

сах: предсуществовании разумных душ, циклическом возвращении природных существ к их истоку – об учениях, обесмысливающих и делающих ненужным искупительное деяние Христа. «Воспитанный в языческих баснословиях и желая распространить их, – писал император, – он прикинулся, будто изъясняет божественное Писание [...]. Что иное изложил Ориген, как не учение Платона, который распространял языческое безумие?» (PG 86, 949 BC; АСО III, 191). «А если и мучение, и блаженство имеют конец, то для чего и вочеловечение Господа нашего Иисуса Христа? Для чего распятие, и смерть, и гроб, и воскресение Господа? Какая выгода тем, которые подвигом добрым подвизались и подверглись мучению за Христа, если и демоны, и нечестивые чрез восстановление достигнут того же состояния, как и святые?» (PG 86, 973 C; АСО III, 205)¹. Как мы можем видеть, выбор, без колебаний сделанный в 553 г., заключался именно в решительном предпочтении Библии эллинизму. Благодаря тому, как был сделан этот выбор в 553 г., немало других кризисов на византийском Востоке получают свое разрешение в XI, а в еще большей степени – в XIV в. Неизменно твердым оставалось убеждение в excessus, то есть превосходстве, веры над любыми попытками свести ее к схемам, полностью прозрачным для разума. В эдикте Юстиниана (см. Evagr., Hist. eccl. 5, 4: PG 86, 2796 B) совершенно недвусмысленным образом именно так трактуется тринитарное учение, которое утверждает и легитимирует трансцендентный характер всего христианского вероучения: чтя Бога, Единицу в Троице и Троицу в Единице, единство в различии и различие в единстве, мы неизбежно сталкиваемся с парадоксом (Μονάδα [...] ἐν Τριάδι, καὶ Τριάδα ἐν μονάδι προσκυνοῦμεν, παράδοξον ἔχουσαν τὴν διαίρεσιν, καὶ τὴν ἑνωσιν).

Вот почему чрезмерно строгий параллелизм между тринитарным учением и христологией, неосторожное соскальзывание из одной области в другую не могло не приводить к плачевным результатам. В самом деле: переходить от тринитарной доктрины к христологии и применять термин οὐσία, означающий консубстанциальное единство трех божественных ὑποστάσεις, к двум природам

¹ См.: *Tresmontant Ch. La métaphysique du christianisme...* P. 504–515; *Meyendorff J. Cristologia ortodossa...* P. 68–78.

Христа, понимая эти последние как «первые субстанции», означает впасть в заблуждение Нестория. Как нам представляется, самую суть этого заблуждения удалось схватить Престиджу, который писал: «Ум, способный вынести идею двух οὐσίαι Христа, рискует не вместить истинное учение о Боге»¹. Пусть правда, что оба Леонтия – Византийский и Иерусалимский – предпочитают говорить о двух φύσεις Христа, но правда и то, что в некоторых случаях они и в самом деле говорят о двух οὐσίαι. Следовательно, их концептуальные построения чреваты опасными двусмысленностями. Если же, напротив, от христологии переходить к тринитарному учению и ὑπόστασις рассматривать как нечто конкретное, а οὐσία отождествлять с φύσις, допуская возможность ее конкретного существования лишь в той мере, в какой она зависит от ὑπόστασις, то становится очевидно, что это может ввергнуть нас в троебожие. Коротко говоря, перенесение по видимости идентичных терминов из одной области богословия в другую может породить иллюзию очень убедительных соответствий между учением о Троице и христологией, однако следует понимать, что в действительности речь идет о досадном смешении понятий. И снова нам придется повторить: суть тайны, если угодно, «референт» теологических усилий, не позволяет заключить себя в прокрустово ложе какой бы то ни было теории.

Христологические споры, конечно, не закончились II Константинопольским собором. Здесь мы ограничимся тем, что проследим развитие интересующего нас сюжета – историю понятия *persona* и, следовательно, историю понятия ὑπόστασις, – упомянув наиболее значимых авторов, пользовавшихся влиянием не только на Востоке, но и на латинском Западе. Разумеется, мы остановимся и на проблемах монофелитства и моноэнергизма – учений, касающихся воли и действий Христа. Но разве можно не отметить, что богословские споры – не только на Востоке и не только в первом тысячелетии – становятся чрезмерно изощренными, «византийскими», все менее продуктивными и слишком часто обнаруживают теснейшую связь со злободневными политическими конфликтами? И речь здесь идет

¹ *Prestige G. L.* Dio nel pensiero dei Padri... P. 281.

не только об «онтологизации» керигмы. Догма все чаще отстаивается и осмысливается ради себя самой, вместо того чтобы служить благовествованию и, тем самым, требованиям самой жизни. Богословие становится менее творческим. Хуже того, оно делается угрожающе абстрактным, и большая часть верующих утрачивает понимание глубинного сотериологического смысла обсуждаемых богословами вопросов. И тогда остается лишь констатировать: *Quae supra nos, nihil ad nos* – что превыше нас, ничто для нас.

9.4. PERSONA И СВОБОДА.

БОГОСЛОВИЕ МАКСИМА ИСПОВЕДНИКА

На протяжении VI и VII вв., как полагал Джордж Л. Престидж, богословская традиция Востока претерпевает радикальное разрушение, так как именно в это время происходит трансформация свойственного ей прежде конкретного стиля мышления в абстрактный. Ответственность за этот процесс не в последнюю очередь может быть возложена на Отцов Халкидонского собора¹. Столь резкое и обобщающее суждение заслуживает специального рассмотрения. О Халкидоне и богословии VI в. мы вкратце говорили выше (гл. 8.4 и 9.1-3). Однако суровый вердикт Престиджа оказывается столь же, если не в большей мере, несправедливым, если распространить его на весь VII в., и в особенности на деятельность Максима Исповедника. «Этот поистине выдающийся человек», по мнению Престиджа, может быть обвинен в абстрактном понимании категории οὐσία и «явной фактической ошибке»: он придерживался определения, в соответствии с которым, вслед за философами, понимал οὐσία как реальную вещь (πράγμα), которая существует сама по себе независимо от других вещей, в то время как Отцы считали ее «природной реальностью» (ὀντότης φυσική), свойственной различным ὑποστάσεις. Максим будто бы знал то определение, которое восходило к школам Платона и Аристотеля и в соответствии с ко-

¹ Ibid. P. 285. Дальнейшие наши рассуждения будут опираться на с. 285–286 этой же работы.

торым οὐσία представляет собой конкретный объект, но ошибочно полагал, что богословская традиция интерпретировала οὐσία в другом значении, которое мы находим у Аристотеля, – в смысле абстрактной универсалии.

Как следует относиться к этому тезису исследователя, в других отношениях столь авторитетного?

Чтобы ответить на этот вопрос, следует тщательно проанализировать весь корпус трудов Максима. Около века назад открытые для научного изучения благодаря усилиям С. Л. Епифановича, а в последние годы ставшие предметом внимания целого ряда исследователей, среди которых И. Хаусхерр, П. Шервуд, И.-А. Дальме, Х. У. фон Бальтазар, А. Череза-Гастальдо, П. Канар, В. Фелькер, Л. Танберг, А. Риу, Ж.-М. Гарриг, труды Максима вызывают глубокое уважение, более того, настоящее восхищение¹. Вся после-

¹ Согласно прот. Иоанну Мейендорфу (*Meyendorff J. Cristologia ortodossa... P. 155 (n. 1) [Мейендорф И. Иисус Христос... С. 291 (прим. 1)]*), самым детальным и солидным по охвату использованных источников исследованием о Максиме является работа С.Л. Епифановича «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие» (Киев, 1915). Эта работа, однако, принадлежит к числу труднодоступных (она написана на русском языке) и, кроме того, вышла в свет до великих споров о богословии Максима последних десятилетий. Из множества исследований, посвященных этой проблематике, см.: *Hausherr I. Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon St. Maxime le Confesseur* (OCA, 137). R., 1952; *Sherwood P. An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor* (St. Ansel., 30). R., 1952; *Id. The Earlier Ambigua of Saint Maximus* (St. Ansel., 36). R., 1955; *Dalmais I.-H. La doctrine ascétique de St. Maxime le Confesseur // Irénikon. Vol. XXVI. 1953. P. 17–39*; *Balthasar H. U. von. Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus' des Bekenner. Einsiedeln, 1961* (речь идет об исправленном и дополненном переиздании одноименного труда, вышедшего во Фрайбурге в 1941 г.; итал. пер.: *Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore*. R., 1976); *Ceresa-Gastaldo A. Capitoli sulla carità (Verb. sen.)*. R., 1963 (критическое издание «Четырех сотниц о любви»); *Id. Massimo il Confessore // DPAC. Vol. II. Coll. 2169–2172*; *Canart P. La 2^e lettre à Thomas de St. Maxime le Confesseur // Byzant. Vol. XXXIV. 1964. P. 415–445*; *Völker W. Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden, 1965*; *Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965*; *Riou A. Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur (Théol. Hist., 22). P., 1973*; *Garrigues J.-M. La personne composée du Christ d'après St. Maxime le Confesseur // RevThom. Vol. LXXIV. 1974. P. 181–204*; *Id. Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme (Théol. Hist., 38). P., 1976*; *Dalmais I.-H. Maxime le Confesseur // DSP. Vol. X. 1980. Coll. 836–847*; *Bouyer L.*

дующая традиция восточного богословия остается непонятой без учета его вклада в нее, так что мы с полным правом можем вслед за прот. Иоанном Мейендорфом назвать Максима «подлинным отцом византийского богословия»¹. Являя собой великолепный пример согласия, если можно так выразиться, между ортопраксией и ортодоксией – соединения праведности жизни с оригинальностью в богословствовании, – Максим засвидетельствовал свою верность Халкидонскому собору исповедничеством, увенчавшимся смертью в 662 г., вследствие чего стал именоваться просто Исповедником – по антономасии. Поистине, он не пожертвовал своей жизнью из слепого, фанатичного неприятия «ересей» своего времени – монофизитства и монофелитства. Претерпев отсечение руки и языка, он умер не как злосчастный рыцарь пустого слова, но как свидетель истины, содержанием которой были святость Бога и достоинство человека, целостность Христа и спасение мира.

Мысль Максима не представляет собой конгломерата разнородных элементов. Он высказывает свои идеи во множестве сочинений и не стремится придать им вид системы. Однако, собирая воедино ее фрагменты, рассеянные по разным трудам, мы понимаем, что Максиму удалось преодолеть тесные пределы рассуждений «по случаю» и создать настоящий синтез, в котором нашли разрешение самые насущные доктринальные вопросы его эпохи и который, вместе с тем, ознаменовал собой переломный момент на пути развития христианской мысли. Он критически восприимлет и сочетает в своем оригинальном замысле идеи Оригена, Евагрия и каппадокийцев, черпая из сокровищницы халкидонского опыта и используя достижения обоих Леонтиев и Дионисия Ареопагита. Ему удалось создать настоящую «Сумму теологии», вдохновенную глубоким мистическим опытом. Максим не был сосредоточен исключительно на тонкостях учения, не был он и одержим абстрактными схемами. Он обладал вкусом к геометрической точности понятий, но умел и «высечь искру мистической духовности прямо из камней сухой схо-

Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce. P., 1980 (итал. пер.: Il Consolatore. Spirito Santo e vita di grazia. R., 1983. P. 295–306).

¹ *Meyendorff J. Cristologia ortodossa...* P. 156. [Мейендорф И. Иисус Христос... С. 147].

ластики»¹. Во множестве своих трудов он показывает, что спекулятивная мысль на своих вершинах всегда и исключительно черпает из исполненного мудрости созерцания. Он умеет сопрягать друг с другом теологию и икономию, триадологию и христологию. Он преодолевает напряжение между *οὐσία*, или *φύσις*, и *ὕποστασις*, помещая их в широкий и по самому своему существу динамичный горизонт спасения, безраздельно подчиненный христоцентрическому принципу. С его точки зрения, встречное движение, определяющее ход истории – от Бога к человеку и от человека к Богу, – свое основание имеет во Христе и его онтологическом устройстве. Встреча Бога и человека совершается в ипостаси Слова, ставшего плотью, две природы Которого подразумевают и две воли – божественную и человеческую.

К этому выводу Максим пришел, направляемый пламенным религиозным рвением и непреклонной последовательностью спекулятивного метода. Этот вывод не только представляет собой одну из ключевых вех в прогрессе *intellectus fidei* – рационального постижения веры, но и является решающим вкладом в разработку понятия *persona*. Можно сказать, что переходу от бытия к действию, от онтологической интерпретации этого понятия к психологической мы обязаны именно трудам Максима. Если в Новое время термин *persona* станет означать самосознание и свободу человека, это не в последнюю очередь является заслугой богословских усилий Максима Исповедника.

В соответствии с неохалкидонской установкой, Христа следует рассматривать как Сына Божьего и именно в качестве такового – как Слово, ставшее плотью, Которое, не будучи человеческой *persona*, несмотря на это обладает совершенным человечеством. Однако каков смысл этого утверждения? Если пытаться перевести его на менее технический язык, не допустив при этом смысловых искажений, то можно было бы сказать, что Христос в самом деле человек, но не такой человек, как мы, а лишь человечество как таковое, но вместе с тем Он – реальный индивид, принадлежащий истории

¹ *Balthasar H. U. von. Liturgia cosmica... P. 37. [Бальтазар Х. У. фон. Вселенская Литургия. Прп. Максим Исповедник // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. № 3 (14). 1997. С. 128].*

мира людей. Если сформулировать вопрос иначе, он будет звучать так: как может Второе Лицо Троицы конституировать конкретную индивидуальность Иисуса из Назарета? Разумеется, этот вопрос не имеет цели довести до абсурда учение об ἐνυπόστασις, которое Церковь сочла корректной интерпретацией халкидонского догмата. Мы задали этот вопрос, желая лишь показать, как попытка разрешить христологическую проблему в логических категориях с опорой на святоотеческую традицию не привела к преодолению всех возникших на пути к этой цели трудностей, оказавшихся роковыми для самых широких слоев верующих христиан. Монофизиты упорствовали в неприятии изоощренных дистинкций неохалкидонитов и продолжали настаивать на единой φύσις и единой ὑπόστασις Христа. Стремясь примирить и объединить враждующие партии, византийские императоры на протяжении длительного времени пытались любыми средствами навязать халкидонское учение, но в смягченном варианте, который не должен был показаться неприемлемым наиболее открытым диалогу монофизитам. Политическое единство Восточной империи было немыслимо без единства религиозного. Однако религиозное единство было недостижимо без отказа от партийной узости и прежде всего – без той открытости, к которой участники полемики были не слишком расположены.

В VII в. на последнем этапе христологических дискуссий на повестке дня по-прежнему стоит монофизитская проблема, только теперь она принимает новую форму и является в обличьях монофелитства и моноэнергизма. В эпоху, прошедшую под знаком примирительных усилий – далеко не всегда эффективных – со стороны византийских императоров, владения которых постоянно уменьшались в результате арабских завоеваний, предметом обсуждения были не φύσις и ὑπόστασις Христа непосредственно, а Его действия (ἐνέργεια) и воля (θέλημα) – был поставлен вопрос о том, две их или одна. Вопрос заключался не в том, един ли «Тот, Кто» волит и действует во Христе. К тому времени уже давно было понятно, что Он мог быть лишь единой ὑπόστασις Сына Божьего. С самого начала не подвергалось сомнению отсутствие у Бога греха; равным образом, было ясно, что воля Христа была неизменна и Он никогда не желал одновременно того, что угодно Богу, и

чего-либо дурного. Проблема теперь заключалась в том, может ли во Христе воля – онтологическое свойство как человека, так и Бога – быть единой. Для православного мышления не существовало сомнений в том, что единый Христос действовал посредством воли и энергий, относящихся к двум Его природам и обнаруживающих полное согласие друг с другом. Однако это не было чем-то само собой разумеющимся для всех участников спора. Казалось, существует возможность согласиться с монофелитами, то есть рассматривать волю Христа как единую, при этом утверждая двойство Его природ: воля, предполагавшая единство желаемого, рассматривалась по подобию единой божественной *persona*. Эта форма монофелитства не всем казалась противоречащей халкидонским постановлениям: представлялось, что можно примирить ее с определениями Собора «посредством икономии (*οἰκονομία*), которой Бог не воспрещает» (*Mansi XI, 532 E*). Здесь следует отметить, со всем почтением к Престиджу, что именно монофелитский вопрос придал христологическим полемикам конкретное измерение. Прежде всего, речь шла теперь не о формальном отношении между *natura* и *persona*, а о живом обмене (*ἀντίδοσις*) между двумя природами в драматическом событии Воплощения, обретшем полноту своего смысла в искупительной жертве Христа. Однако этот импульс к конкретности был в действительности пробным камнем, сулившим немало опасностей для тех вероучительных положений, которые уже были к тому времени выработаны и обрели устойчивые формулировки в ходе напряженных дискуссий.

Монофелитство было последним изводом монофизитства. Максим, следуя по стопам Софрония Иерусалимского¹, отметил с необыкновенной проницательностью, что монофелитство, зародыш которого содержался уже в самой неопределенной форме моноэнергизма, парадоксальным образом соответствовало не только логике монофизитства, но и принципам несторианства. Идея о единстве воли во Христе может проистекать из идеи о смешении природ – человеческой и божественной, и такова была позиция монофизитов, но эта идея могла также следовать и из представления о слиянии

¹ См.: *Schönborn Ch. von. Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique (Théol. Hist., 20). P., 1971.*

двух природ «по действию и воле» – и в этом виде с ней должны были согласиться несториане, чтобы сохранить во Христе хоть какой-то род единства. Для Максима, напротив, связь божественной воли с волей человеческой предполагает их радикальное различие, которое продолжает существовать и в ипостасном единстве. Лишать духовную природу воли означает уничтожить ее. Апеллируя к древнему сотериологическому принципу (см. гл. 2.2 и 8.1), Максим утверждал: Сын Божий «воспринял все во мне, чтобы мне всему даровать спасение [...], ибо что не воспринято, не уврачевано» (*Opusc. theol. et pol.* 9: PG 91,128 D – 129 A).

Для демонстрации этого тезиса Максим разрабатывает удивительную богословскую концепцию, в которой постижение веры опирается на прочный онтологический базис. Проявляя необыкновенный талант в области спекулятивного богословия, он дарует новую жизнь одной из великих идей Оригена: пониманию бытия как движения (κίνησις). Однако, восприняв концепцию Оригена, Максим, как выразился фон Бальтазар, вырвал у александрийца его «ядовитый зуб»¹.

Будучи метафизиком по природе, Максим заметил, что в системе Оригена мы можем обнаружить такую последовательность: неподвижное состояние (στάσις) – движение (κίνησις) – рождение (γένεσις). Возникновение видимого мира для Оригена не представляет собой подлинного начала, но лишь проявление во времени неподвижной реальности, во всей полноте своего совершенства существовавшей до начала времен. Эта проблема отношения между началом и движением, движением и покоем для Максима лежит в основании всякого тварного бытия. С его точки зрения, оригенизм искажает смысл бытия, каким мы представляем его себе в свете библейского учения о творении, потому что в нем неподвижность предшествует становлению, а движение оказывается следствием покоя. Напротив, для Максима тварное бытие развивается от становления через движение к покою. В самом деле, «все, что из небытия приемлет бытие, является также и подвижным, как движимое всячески

¹ *Balthasar H. U. von. Liturgia cosmica... P. 123. [Бальтазар Х. У. фон. Вселенская Литургия... // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. № 2 (16). 1998. С. 109].*

к некоей причине (αἰτία)», то есть к осуществлению собственной природы (Amb.: PG 91, 1069 B). Оригенизм сместил движение с добавляющего ему места и изолировал его, оставляя тварный мир в удел непостоянству и обрекая его тем самым на отчаяние. Какой бы соблазнительной ни казалась созданная им мифология, оригенизм по сути представляет собой трагическое мировоззрение: «Того же, чтобы таким образом вели себя умы и не имели бы, и не надеялись бы [иметь] никакого неподвижного основания для твердости в добре, что может быть жалостнее?» (Amb.: PG 91, 1069 C). Максим, мастер синтеза, был, как отмечал фон Бальтазар, возможно, единственным христианским мыслителем, который осознал необходимость ввести движение в онтологию самого (идеального) бытия: «В его понятийной системе, как и у Гегеля, речь шла не о простом движении абстрактных умопостигаемых понятий, а о бытийных, «реальных» процессах, на равных правах сопровождающих движения, разворачивающиеся в действительном времени. Благодаря этому в онтологии открывается совершенно новое измерение становления, в котором сливаются воедино «пьянящий вакхический вихрь» и «прозрачная ясность и покой»: первый являет себя как движение к единичному и нетождественному, вторые суть результат стремления к единству»¹. Преп. Максим понял, что Ориген, обесценивая мир и историю, лишает тем самым значения искупление, совершенное Христом раз и навсегда – *semel pro semper*. Однако он осознал также, что *parvus error in principio*, «малая ошибка вначале», допущенная Оригеном, не оставляет в концепции творения почти или совершенно ничего, что было бы в согласии с библейским Откровением и церковной догматикой.

Преп. Максим переворачивает Оригенову схему и описывает переход от бытия (γένεσις) к движению (κίνησις), венчающийся состоянием неподвижности (στάσις). «Бог, – говорит он, – Начало (ἀρχή) и Конец (τέλος) всякого возникновения и всякого движения сущих, ибо они из Него возникают, Им бывают движимы и в Нем устроят себе покой (στάσις)» (Amb.: PG 91, 1217 CD). Движение (κίνησις) сущего обретает, следовательно, у Максима совершенно иное, чем

¹ Ibid. P. 162–163. См. также с. 123–124.

в оригенизме, и даже прямо противоположное тому значение. Речь более не идет о нисхождении от вечного предсуществования, то есть о падении, как у Оригена, а о творении из абсолютного небытия, из полного ничто, которое вкладывает в творение, отделенное от Творца непреодолимой бездной, импульс восходящего движения к Нему. В школе Псевдо-Дионисия этот процесс описывался посредством триады сущности (οὐσία), силы, или потенции (δύναμις), и энергии, или действия (ἐνέργεια). Таким образом возникает естественный порядок творения, в котором каждая сущность определяется логосом, то есть законом собственной сущностной активности (Amb.: PG 91, 1057 B). Лишенная собственного «естественного закона» (λόγος φύσεως), тварь теряет способность к существованию: она есть небытие (μὴ ὄν). Однако благодаря этому закону тварь обретает потенцию, которая, актуализируясь в энергии, придает этой твари направление, цель (σκοπός), согласную с ее собственной сущностью. «Ибо не чем иным является соответствующая природе сущих потенция (δύναμις) каждого из них, кроме как непреложным стремлением (κίνησις) природы к действию (πρὸς ἐνέργειαν)» (Amb.: PG 91, 1237 B). Преп. Максим добавляет, что множество логосов отражает единое предвечное Слово: через причастность (μετοχή) Ему все вещи, возникающие во времени, суть то, что они суть.

Если всякое творение обладает естественным принципом бытия (λόγος φύσεως), то оно все же существует in concreto только в соответствии с собственным образом существования (τρόπος ὑπάρξεως). Сам Бог обладает сущностью (οὐσία), присущей именно Ему, для нас же совершенно трансцендентной и недоступной. Единый Бог являет Себя в Своем действии (ἐνέργεια), и тогда мы созерцаем Его как Троицу: мы познаем Его в ипостасях Отца, Сына и Святого Духа, то есть в соответствии с теми особыми способами существования, в которых нам являет Себя в своей внутренней, непостижимой жизни святая Единица (τριάς ἐστὶ ταῖς ὑποστάσεσι καὶ τῷ τρόπῳ τῆς ὑπάρξεως ἡ ἀγία μονάς) (Myst. 23: PG 91, 701 A).

Преп. Максим воспроизводит здесь учение, план которого был намечен еще Григорием Нисским, опиравшимся на некоторые высказывания Василия Великого (Ер. 234: PG 32, 869). Опровергая обвинение савеллиан, по мнению которых, учение о трех ипо-

стасях непременно подразумевает троебожие, Григорий Нисский утверждал: все, что мы знаем о Боге, – не Его внутренняя οὐσία, а Его ἐνέργεια, его действие *ad extra*¹. Всякое божественное действие всегда троично: «от Отца через Сына в Духе Святом». Способ бытия ὑποστάσεις в лоне непреступной божественной οὐσία таков, что ипостаси эти обладают единой ἐνέργεια. Именно это дает нам право говорить о едином Боге (Tres dii: PG 54, 125; ed. Jaeger 3/1, 37-57).

Преп. Максим связывает друг с другом различие между οὐσία и ἐνέργεια, с одной стороны, и между логосом естества (λόγος φύσεως) и способом существования (τρόπος ὑπάρξεως), с другой, и таким образом переносит это различие из области богословия (θεολογία) в область икономики (οἰκονομία). Исконное тяготение всего сущего к Богу в согласии с порядком творения преп. Максим объясняет посредством категории «естественного закона», разворачивающегося на уровнях сущности, потенции и энергии. Однако эта триада, общая для всех существ, специфицируется *in concreto* в соответствии с особым «способом существования» каждого из них. Человек – разумное живое существо. Поэтому он обладает φύσις – природой, наделенной естественной волей (θέλημα φυσικόν), способностью к произвольному движению (αὐτεξούσιος κίνησις) и свободой выбора (γνώμη, θέλημα γνωμικόν). «Если умы сотворены, – говорит прп. Максим, – то всяко и движутся, как по естеству движимые от начала по причине сотворения, к концу же – по произволению ради благобытия» (πρὸς τέλος κατὰ γνώμην διὰ τὸ εἶναι) (Amb.: PG 91, 1073 C). Особой важностью для Максима обладают такие категории, как свобода выбора, воля, направленная на свой предмет, способность к принятию решения. Они являются ключевыми в архитектонике его спекулятивной теологии. Прот. Иоанн Мейендорф справедливо отметил, что, различая естественную волю (θέλημα φυσικόν) и волю избирательную (θέλημα γνωμικόν), или просто способность делать

¹ О значениях слова ἐνέργεια в сочинениях Отцов Церкви см. *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon...* P. 470–473. Общий очерк учения об энергиях в православном богословии см.: *Lossky V. La teologia mistica della chiesa d'oriente...* P. 61–82 [*Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие* / Пер. с фр. мон. Магдалины (В. А. Рещиковой). СТСЛ, 2012 (2-е изд., испр. и перераб.). С. 95–129].

выбор (γνώμη), Максим внес величайший вклад в развитие христианской мысли¹.

Во всем святоотеческом наследии мы не найдем более убежденной и твердой апологии свободы, чем у преп. Максима. Эта апология опирается на философскую, но в еще большей степени – на теологическую аргументацию. Человек сотворен, по Максиму, не только по подобию бытия Божьего, но и по подобию Его свободы: «Если человек возник по образу блаженного и пресущественного Божества, а Божественная природа по естеству самовластна (αὐτεξούσιος), то, стало быть, и человек, как поистине ее образ» (Disp. cum Pirrho: PG 91, 324 D). Из этого следует, что человек, наделенный «естественной волей» (θέλημα φυσικόν), необходимо свободной – по образу божественной свободы, мог бы творить лишь благо. Следуя смыслу бытия (λόγος τοῦ εἶναι) собственной природы, сотворенной по образу и подобию Божьему, человек должен устремляться к благу (εἰς εἶναι) самопроизвольно. Его истинная, единственная цель заключается в том, чтобы быть самим собой, в согласии с собственной природой и, тем самым, пребывать в общении с Богом. Побуждаемый внутренним импульсом, необоримой динамикой своей природы, человек устремляется силой любви к Тому, Кто превышает его, – к Богу (Amb.: PG 91, 1353 C).

В центре антропологии преп. Максима, устройство и источники которой были тщательно изучены Ларсом Танбергом, стоит идея, прошедшая через всю античную культуру, чтобы стать частью христианского предания: идея человека-микрокосма². По мнению преп. Максима, Творец желает: «Да придет во едино многое друг от друга отстоящее по природе, соединяясь друг с другом вокруг единой природы человека, и *будет Сам Бог всяческая во всем*» (Amb.: PG 91, 1092 C). Заклучая в себе многочисленные и разнообразные аспекты тварного мира, человек призван к тому, чтобы достичь единства с самим собой во всех отношениях: материальном, психическом и интеллектуальном (Myst. 6: PG 91, 685 C). «Великая тайна

¹ Meyendorff J. Cristologia ortodossa... P. 162. [Мейендорф И. Иисус Христос... С. 154]. О значениях терминов γνώμη, θέλημα, θέλησις у Отцов см. цитировавшийся выше труд Лампе, соответственно, с. 317–318, 620–621, 621–622.

² Thunberg L. Microcosm and Mediator... Cap. 2-5.

божественного замысла» (Amb.: PG 91, 1305 BC) заключается в том, что человек представляет собой «естественное связующее звено» (σύνδεσμός τις φυσικός) между двумя экстремумами – тварным и нетварным мирами, и назначение человека – объединить все сущее в Боге. Таким образом, мир нуждается в человеке, чтобы осуществить собственное предназначение. В свою очередь, человек должен реализовать себя в мире, чтобы встретить Бога. Через посредство человека – образа Божьего мир возвращается к собственному архетипу – Логосу. Разрешение этого присущего человеку внутреннего напряжения в мир призвано вознести к Богу хвалебную песнь всего тварного мира, служить, по слову фон Бальтазара, «вселенскую литургию»¹.

Преп. Максим, один из наиболее влиятельных творцов особой византийской духовности, в своей системе вероучения не приводит никаких серьезных оснований для contemptus mundi – презрения к миру. Фон Бальтазар мог утверждать, что «безразличие и воздержание, в основании которых лежала в христианском платонизме идея бегства от мира, обретают [...] новый смысл, делающий возможным возвращение к миру»². Духовный опыт, достигающий совершенства в монашеском подвиге и через внутреннее делание возводящий подвижника к экстазу в Боге, разумеется, требует, по преп. Максиму, строгого аскетизма. Он считал половые отношения следствием греха. Чувственное удовольствие, в общем и целом отождествляемое с удовольствием сексуальным, приводит, по его мнению, к разрушению человека: оно воплощает в себе все, что подверглось порче в тварном мире по причине греха³. Однако это расхождение между онтологическим оптимизмом и психологической и практической установкой представляет собой ограничение, которое было свойственно не только мысли преп. Максима, но и всей святоотеческой традиции, и не только в восточном ее изводе. Представления о сексуальности как у преп. Максима, так и у Отцов в целом несут на себе печать безысходного трагизма первоначально-

¹ Balthasar H. U. von. *Liturgia cosmica...* P. 76.

² Ibid. P. 288.

³ О сексуальности в трудах Максима см.: Balthasar H. U. von. *Liturgia cosmica...* P. 109–208.

го греха – и тем отчетливее высвечивается на их фоне позитивная роль искупительной жертвы Христа. Так вся сфера половой жизни, отнесенная к царству времени и тления, в итоге оказывается обречена власти зла.

Преп. Максим признает, что имманентная логика творения оказалась искажена, а хвалебные возношения Богу, вписанные в исконную структуру бытия, должны были умолкнуть. Восходящее движение было прервано самим человеком, его мятежом, его грехом против Бога. Если для преп. Максима понятие природы (φύσις) подразумевает общение человека с Богом и, следовательно, устремление к благу, то именно поэтому сделанный Адамом выбор, приведший его к гибели, мог быть совершен не на уровне естества, а только на уровне личной свободы, а значит, свободного выбора, γνῶμη. Добро и зло зависят от выбора в пользу или против Бога, который является плодом самоопределения воли, восставшей против Создателя. Падение мыслится как «противоестественный» акт, в отличие от глубинного, самопроизвольного устремления, присущего человеку. Трагедия заключается в том, что вследствие греха возникает противоречие между «порядком природы» (λόγος φύσεως) и особым «способом существования» (τρόπος ὑπάρξεως), который грех привнес в человека. Так природа оказалась в раздоре с самою собой (πρὸς ἑαυτήν), и раздор этот развивается «в соответствии с решением свободной воли» (κατὰ γνῶμην) (Expos. or. dom.: PG 90, 893 B).

Γνῶμη отличается от φύσις и, следовательно, от естественной воли, или θέλημα φυσικόν: последняя представляет собой неприкосновенное произведение Творца; первая же, вследствие грехопадения, – своего рода искажение естественной воли, которая сама по себе должна была бы желать только блага. Спасение или осуждение зависят от γνῶμη. Человек, действующий в силу γνῶμη, обладает несовершенным знанием, испытывает сомнения, заблуждается, потому что он следует желанию, направленному на то, что представляет собой – или выдает себя за – относительное благо (Expos. or. dom.: PG 90, 905 A). В своих юношеских трудах преп. Максим употребляет термин γνῶμη еще не вполне уверенно, понимая его как синоним *воли* или *энергии*. Впоследствии γνῶμη сделалось основным

термином, служащим для обозначения свободы выбора, присущей тварным ὑποστάσεις, потенциального «места» греха, возможности грешить – *posse peccare*¹.

Только Христос возвращает человеку его исконный способ существования, согласный с божественным и вместе с тем – совершенно человеческий. Во Христе, Воплощенном Слове, божественное человеколюбие привносит в «чин естества», замкнутый на самом себе вследствие грехопадения, «чин восстановления», разомкнутый благодатью.

Мы можем видеть, что преп. Максим в высшей степени последователен в своем подчинении тому закону «парадоксальности», который мы наблюдали в богословии Отцов и который имел совершенно особые следствия для христологии. Преп. Максим неоднократно говорит, что отдаление от Бога возрастает по мере возрастания близости к Нему. Страх Божий, смирение перед Ним и стремление поклоняться Ему возрастают одновременно с доверием, дружеской привязанностью и интимной близостью к Нему. В Своем слове Бог являет молчание, и над «многословием и многозвучием молчания» человеческого познания слышится «многовоспеваемое в святая святых Молчание незримой и неведомой велеречивости Божества» (Myst. 4.: PG 91, 672 C). Таким образом, когда человек приводит ум свой «во внутреннейшее место Божественного Безмолвия» (Ad Thal., prooem.: PG 90, 248 B), молчание, превысшее немоты понятий, превращается в единственную достойную Бога хвалу, способную «одним лишь удивлением описать неописанную силу» (Amb.: PG 91, 1244 A).

Если дело обстоит таким образом, какой язык способен изъяснить чудо Воплощения? «Ибо кто познал, как воплощается Бог и остается Богом? Как, оставаясь Богом истинным, Он есть истинный человек [...] Одна лишь вера вмещает сие, молчанием почитая Слово» (Amb.: PG 91, 1057 A). Именно вследствие этого преп. Максим примыкает к Халкидонскому исповеданию веры: только оно надлежащим образом выражает неисчерпаемость тайны. В определениях Собора утверждается, что высшее единение человека с Богом

¹ *Meyendorff J. Cristologia ortodossa...* P. 174 [Мейендорф И. Иисус Христос... С. 166].

во Христе совершается в постоянном различии и посредством него. Благодаря этому бесконечное различие между Богом и человеком не устраняется, а только обретает более соответствующую себе форму выражения. На самом деле Воплощение не упраздняет нашего неведения о Боге, а усугубляет его. Благодаря ему мы твердо знаем о Боге то, чего мы своими силами никогда не могли бы узнать. Однако «Он не связался [человеческим] естеством, став человеком, но, скорее, наоборот – сочетал Себе естество, соделав его иным таинством, а Сам пребыв по всему неуловимым <...>, и Свое воплощение, получившее в удел пресущественное рождение, показал сверх всякого таинства непостижимым, став по причине его настолько же постижимым, насколько более познался посредством его как непостижимый. Ибо Он сокрыт и после явления, – говорит учитель [Григорий Назианзин], – или, чтобы сказать более божественно, и в [самом] явлении. [...] И, говоримое, оно [таинство] пребывает неизреченным, и уразумеваемое – неведомым» (Amb.: PG 91, 1048 D - 1049 A).

Как сказал фон Бальтазар, онтология и космология – а также и антропология, можем добавить мы – в общем, все аспекты мысли преп. Максима в действительности суть «расширенная христология, так как ипостасный синтез в своем предельном бытии есть первая мысль Бога о мире»¹. История Христа от Благовещения через крестную смерть до Воскресения не только представляет собой центр мировой истории, но также и идею, лежащую в основании вселенной (Cent. gnost. 1, 66-67: PG 90, 1108 AB). Как ранее Иринеи, преп. Максим полагает, что смысл искупительной жертвы Христа заключается в «восстановлении» (recapitulatio, ἀνακεφαλαίωσις). Логос, от Которого, Которым и в Котором были сотворены все вещи, воплотившись среди людей, придал новое направление движения тому миру, который, как Он видел, отклонился от пути, предуганного ему от начала Творцом. Сделавшись человеком, Слово осуществило тот замысел, от которого человек уклонился. Так, будучи истинным Богом и истинным человеком, Оно соединяет человека с Богом, с самим собой, со всем творением, осуществляя высший

¹ Balthasar H. U. von. *Liturgia cosmica...* P. 210.

замысел, прежде всех веков определенный Богом: обожение. Христос восстанавливает вселенную и историю: соединяет мужчину и женщину; воссоединяет землю, упраздняя различие между земным раем и прочим обитаемым миром; соединяет друг с другом землю и небо, вещи чувственные и умопостигаемые; наконец, неизъяснимым образом, – тварную и нетварную природы (Ad Thal. 48: PG 90, 436 AB). Таким образом «весь человек обожился бы, боготворимый благодатью вочеловечившегося Бога, весь оставаясь по природе человеком по душе и телу и весь становясь по душе и телу богом по благодати» (Amb.: PG 91, 1088 C).

Во Христе Бог и человек, дерзает сказать Максим, взаимно избирают друг друга в качестве образца. Бог очеловечивается ради человека – и подобным же образом человек, укрепленный любовью, обоживается для Бога. Во Христе Бог соединяется с человеком, чтобы тот превзошел самого себя в той же мере, в какой, принимая Бога, человек являет того Бога, Который по природе остается незримым (Amb.: PG 91, 1113 BC). Однако, делая друг друга в качестве образца, чтобы соединиться, Бог и человек должны сохранять свою самотождественность во Христе, причем именно на высшей стадии своего единения. Это объясняет настойчивое стремление Халкидонских Отцов «сохранить» особость каждой из природ: «*magisque salva proprietate utriusque naturae*» – «более всего заботясь о сохранении свойств обоих естеств» (DS 302). Стремление это было общим для неохалкидонитов, обоих Леонтиев и Софрония Иерусалимского. Преп. Максим движется в том же направлении еще с большей осознанностью и строгостью метода. Последнее побуждало его различать, чтобы затем свести воедино, два измерения искупительной жертвы Христа: исцеление, которое спасает, и спасение, которое служит исцелению. Христос не разрушает естество, которое Он сам сотворил как Бог и Слово. Мир как мир обретает свое завершение в обожении и так оказывается дан самому себе, подобно тому как человек оказывается самому себе возвращен.

Если необходимо «восстановить» мир, и прежде всего – человека, чтобы его обожить, из этого следует, что Слово должно воспринять всего человека в соответствии с чином его естества, определенного триадой сущности, потенции и энергии и особым образом

специфицированного природной волей: именно в этом заключается причина, по которой во Христе, коль скоро Он обладает двумя природами, должны быть две энергии и две воли.

Монофелитство наносило оскорбление и божественному Откровению, и церковной догме. Противостояла монофелитству традиция, обладающая немалым авторитетом. Тот же Афанасий, несмотря на свою склонность, в соответствии с традициями александрийской школы, рассматривать Христа в Его богочеловеческом единстве, истолковывая моление о чаше в Гефсиманском саду – эпизод, традиционно вызывавший конфликт интерпретаций, – говорил: «[Христос] показывает этим две воли (δύο θελήματα) – человеческую, свойственную плоти, и Божескую, свойственную Богу» (Contra ar. 21: PG 26, 1021 B).

Гениальный ход преп. Максима заключался в том, чтобы посрамить монофелитство, доведя халкидонскую христологию до ее крайних следствий. Единая личность Христа должна обладать, во всей онтологической полноте и вместе с тем – в духовной свободе, обеими природами и, следовательно, обеими волями, и потому единство это является более совершенным, чем любое единство в мире природы. Христос не может быть составной φύσις (как полагали монофизиты). Он представляет собой составную ὑπόστασις (в противовес мнению несториан). Единая ὑπόστασις Слова, говорит преп. Максим, всегда равна самой себе – как до, так и после соединения с плотью, – но до соединения она является простой и несоставной, тогда как после, не претерпев изменений, «парадоксальным образом» она становится составной (Ер. 1: PG 91, 517 C). Однако, заимствовав из своей онтологической доктрины понятие энергии как сущностной манифестации природы и перенеся его в область антропологии, преп. Максим заложил необходимое спекулятивное основание, позволившее ему с большей точностью сформулировать его христологическую концепцию. Он становится на сторону халкидонского догмата, подчеркивая, что обе природы во Христе сохраняют каждая свой собственный «образ существования» (τρόπος ὑπάρξεως), и утверждает, что соединение природ совершается в ὑπόστασις божественного Слова. Тем самым он отвергает как «соединение по естеству» монофизитов, так и «соединение по

действию и воле» несториан. Монофизиты разрушают «природную волю», смешивая обе природы, чтобы сохранить субъектное единство Слова. Несториане устанавливают относительное (σχετική) единство двух способностей к свободному выбору (γνώμαι) в одной воле (θέλημα), однако это подразумевает существование двух субъектов, ибо «[гномическая воля] является главной отличительной чертой не природы, а лица и ипостаси» (Opusc. theol. et pol.: PG 91, 192 C).

На самом же деле γνώμη свойственна лицу и лицо имеет источником своего существования. Если во Христе – две природы, то для преп. Максима очевидно, что в Нем сосуществуют две природные воли – божественная и человеческая. Но если во Христе есть лишь одна ὑπόστασις, ὑπόστασις Слова, то в равной степени необходимо, чтобы в Нем была лишь одна γνώμη, только одна способность свободно определять себя к действию, согласная с волей Отца. Понятие γνώμη, обладающее фундаментальным значением в области антропологии, является решающим для понимания христологии преп. Максима, потому что оно выдвигает на первый план центральную роль категории ὑπόστασις, в отношении к которой оно и определяется¹. Итак, вот в чем заключается тот шаг вперед в христологии, что совершает преп. Максим: γνώμη, или способность к свободному решению, соединяет во Христе в логике ὑπόστασις то, что воля разделяет в логике природ. Он делает выбор в пользу лица, а не природы. Лицо выступает средоточием той конкретной реальности, которая определяет и наделяет качественным своеобразием «способ существования» каждого человека (Opusc. theol. et pol.: PG 91, 276 AB). Грех в человеке является плодом γνώμη, ибо он всегда представляет собой действие лица, не повреждающее естество как таковое. Это, по преп. Максиму, объясняет, каким образом Слово могло воспринять человеческую природу во всей ее полноте, за исключением греха. Христос имел две воли – божественную и человеческую, но, так как единственным субъектным началом в нем была ὑπόστασις божественного Слова, Он обладал единственной γνώμη – божественной – и потому ни в коем случае не мог сделать

¹ *Meyendorff J. Cristologia ortodossa...* P. 173. [Мейендорф И. Иисус Христос... С. 165].

выбор в пользу греха. Христос обладал человеческой волей, но не человеческой *γνώμη*. В человеке *γνώμη* зависит, с одной стороны, от природной способности воления, а с другой – от невозможности в полной мере предвидеть результаты своих действий. Свобода выбора, конечно, представляет собой преимущество в сравнении с необходимостью, господствующей в мире неодушевленной природы и животных, но она не является чистым, абсолютным совершенством: она ограничена двойной необходимостью и нуждой осуществить свое несовершенное бытие и, тем самым, выбирать то, о чем у нее нет ясного представления. Согласно преп. Максиму, те, кто приписывает Христу человеческую гномическую волю, «говоря о намерении во Христе, <...> (как показало разыскание) утверждают Его простым человеком, подобно нам, предрасположенным к рассуждению, незнающим и сомневающимся, и имеющим противоречия [...] Применительно же к человечеству Господа, которое осуществилось не просто так, подобно нам (καθ' ἡμᾶς ὑποστάτως), но – божественно [...] нельзя говорить о намерении» (Disp. cum Pirrho: PG 91, 308 D).

«Восстановление» предполагает, что Слово восприимлет человеческое действие и приводит его в соответствие с изначальным замыслом спасения. Но ὑπόστασις Слова, принимая энергию человеческой природы, тем самым не подавляет ее и не разрушает. Преп. Максим объясняет, что, если Христос по человечеству желал того же, что и по божеству, это было не следствием замещения божественной воли человеческой способностью воления, а плодом свободного согласия человеческой и божественной воли в Его ὑπόστασις. Как это удачно сформулировал Буйе, по преп. Максиму, во Христе тварная свобода совпадает с покоем свободы божественной, а история падшей свободы превращается в историю свободы спасенной (Amb. 7: PG 91, 1076 BC)¹. Сойдя в мир посредством воплощения от Девы – дочери Адама, Сын Божий воспринял в Свою сыновнюю ὑπόστασις природу сына, принявшего зрак раба, чтобы сделать эту природу вновь подобной Отцу, к чему она от начала была предназначена (Amb. 42: PG 91, 1316 D).

¹ Bouyer L. Il Consolatore... P. 296.

Однако, если человеческая природа во Христе не имеет γνῶμη, то есть не подвержена искушениям и немощам, то не лишается ли она и заслуг?

Человеческая γνῶμη, отвечает преп. Максим, происходит из ошибки суждения относительно цели истинного блага и средств ее достижения. Следовательно, она представляет собой несовершенство, которому нет места во Христе. Однако вместе с тем γνῶμη является персональной реализацией стремлений и природной воли: это окачественная воля. Поэтому, если человеческой γνῶμη во Христе нет, в Нем должна быть налична и активна божественная γνῶμη Слова. Следовательно, Христос обладает не ограниченной, колеблющейся, слепой способностью выбора, свойственной людям, а преизбыточествующей всеполнотой воления, соразмерной божественному совершенству. Выбирать между добром и злом, как это свойственно человеку, само по себе является слабостью, уступкой тварной ограниченности. Господство, независимость, автономия духовной природы во всей полноте реализуется в божественной γνῶμη Христа. Это означает, что «заслуга» Христа состоит в окончательном преодолении колебаний в избрании блага, достигаемом благодаря абсолютному доверию, полной и безусловной покорности Сына воле Отца. Вершины этого послушания, этого кенозиса Христос достиг, когда принял страдания и смерть. Так Тот, кто был безгрешен, принял на Себя крайние следствия греха: «По божеству Он, если можно так выразиться, имел пострадать, ибо пострадал Он добровольно» (Amb.: PG 91,1056 A). Христос запечатлел в Своей плоти дар любви самой свободной и вместе с тем самой безумной, доходящей до принятия смерти ради жизни другого – не только друга, но даже злодея и нечестивца.

Демонстрируя глубину мысли и широту взгляда, беспрецедентные во всей восточной традиции, преп. Максим подвергает рассмотрению божественную любовь, которая на языке Библии зовется ἀγάπη, а также, на греческий манер, ἔρως. Вслед за Дионисием (In Div. Nom. 3: PG 3, 708 B ss) он говорит, что в Боге ἀγάπη и ἔρως совпадают, ибо Он устремляется к Своим творениям и одновременно устремляет их к Себе, любит их и вместе с тем побуждает их любить Себя: «...Как Желание и Любовь, Божество дви-

жется, а как Желанное и Любимое – движет к себе все вмещающее [в себя] любовь и желание. И еще яснее [будет] сказать: движется как творящее внутреннее отношение желания и любви в тех, что способны вместить их, движет же как по естеству притягивающее к себе стремление движимых им. И еще: движется и движет как жаждущее, чтобы [Его] жаждали, и желающее, чтобы [Его] желали, и любящее, чтобы [Его] любили» (Amb.: PG 91,1260 C). Любовь Божья в действии есть Иисус Христос. Бог, утверждает преп. Максим, любит во Христе даже врагов Своих и грешников больше Самого Себя, так что Он пожелал сойти, не претерпев при этом никакого изменения, в нашу природу, сделавшись человеком, уподобившись нам и разделив даже наше осуждение. Пример Христа не может не побуждать людей любить друг друга так, как каждый человек любит самого себя, и даже любить других больше самих себя. Подобная любовь, образцом для которой был Сам Христос, не может не доходить до пределов самопожертвования, даже до смерти, в чистом действии дарованной свободы (Ad Thal. 64: PG 90, 725 B – D). «Нет ничего богоподобнее Божественной любви» (Ep. 2: PG 91, 393 B). Для преп. Максима благодать, которую Бог во Христе Духом Святым сообщает человеку, есть любовь. Жизнь в Боге – вечная перихореза любви. В искупительном действии Воплощения человеколюбие Божье приносит в жертву саму жизнь, и так совершается перихореза любви среди людей и между людьми и Богом. А значит, чтобы устремиться к Богу, отдавшись движению, исходящему из сокровенных глубин собственной природы, которое благодать приводит в действие и усовершенствует, человек должен добровольно выйти из самого себя и возвыситься до «экстатического» существования в любви. Разумеется, это выхождение за пределы, это самопревосхождение не достигает божественной сущности, того, что Бог есть в Себе (τὰ κατ' αὐτόν), но лишь того, что *окрест Бога* (τὰ περὶ θεοῦ). Однако именно это является для человека залогом достижения блаженства. Утоление этого желания делает возможным самореализацию и совершенное счастье. Может быть, если бы Андерс Нигрен был знаком с наследием Максима Исповедника, он мог бы скорректировать, если и не вовсе преодолеть, тот схематизм, который

отличает предпринятую им в «Эросе и агапе» реконструкцию «христианского понимания любви и его трансформаций»¹.

Теперь мы наконец можем вернуться к выдвинутому Престиджем обвинению, которое послужило для нас отправной точкой в реконструкции мысли преп. Максима, – разумеется, намного более богатой и сложной, чем наше изложение ее здесь. Даже из этого схематического очерка можно заключить, что понятие οὐσία у преп. Максима не было ни статичным, ни абстрактным. Разе мы не видели, что для него не существует природы без движения, потенции и энергии? Конкретной манифестацией любой природы как раз и является энергия. В человеке ὑπόστασις придает этой энергии ее собственное качество, ее специфический способ бытия². Правда, что преп. Максим, объявляя ипостась источником конкретного существования, выказывает себя сторонником сугубо персоналистического понимания этой категории. Но умаляет ли это его заслуги? У преп. Максима речи не идет ни о простом возврате к аристотелизму или сведению ипостаси к чистому существованию как таковому, как то было у Леонтия Византийского (гл. 9.2), ни о редукции смысла этого понятия к природе, наделенной особыми характеристиками, как у Леонтия Иерусалимского (гл. 9.3). Преп. Максим, конечно, не дал исчерпывающего и систематического объяснения понятию *persona*, но, словно стремительными мазками набросав наиболее существенные его черты, открыл новые горизонты дальнейшей его разработки. Для преп. Максима понятия «бытие» (εἶναι) и «сущность» (οὐσία), с одной стороны, и «лицо» (ὑπόστασις) и «существование» (ὑπαρξις), с другой, еще до конца не разделены. У него мы еще не найдем реального различия между *esse* или *actus essendi* и *essentia*, которое появится впоследствии у томистов. И все же преп. Максим приближается к более глубокому пониманию онтологии тварного мира, ибо он проливает свет на новую, по сравнению со старой οὐσία греков, логику *persona*, заложенную в

¹ Первое издание работы А. Нигрена «Эрос и агапе» датируется 1930 г. Об историографическом контексте этой книги см. «Введение» Ф. Больджани к ее итальянскому изданию (Bologna, 1971).

² См.: *Meyendorff J. Cristologia ortodossa...* P. 171. [Мейендорф И. Иисус Христос... С. 164].

христианской Благой Вести. У преп. Максима впервые, как отмечал фон Бальтазар, мышление выходит за собственные пределы в двух отношениях – различных, но связанных между собой: за οὐσία отвергается бездна εἶναι, за φύσις открывается совершенство persona. Благодаря этой интуиции, впервые раскрытой в христологическом контексте, стало возможно понять: как тварь в целом рассматривается как состоящая из «сущности» и «бытия», так и человек предстает как составленный из «природы» и «лица». Тем самым обнаруживается родство между понятиями «лицо» и «бытие». Таким образом, из самой глубины «бытия», которое всегда больше любой οὐσία, может исходить ответ на призыв, обращенный к творению, которое Бог Себе усыновляет и тем самым делает богом подобно Себе и вместе с Собой¹.

Преп. Максим был воодушевлен той же благочестивой ревностью о православной вере, что отличала когда-то Афанасия. Однако он, подобно Василию Великому, был достаточно дальновиден, чтобы понимать, что одним из способов разрешения богословских споров может быть устранение двусмысленностей в языке. Он использует терминологию и понятийный аппарат, разработанные и отточенные долгой традицией, и дает им импульс к дальнейшему развитию. Благодаря его заслугам стало возможным сделать более отчетливым различие между «природой» и «лицом», οὐσία и ὑπόστασις в тринитарной теологии и христологии, в Боге и человеке. Это позволило обогатить понимание «лица», отличного от «природы», хотя и укорененного в ней, не сводимого ни к чему иному субъекта самосознания и свободы. Величайшим его достижением, сыгравшим чрезвычайно важную роль в истории христианской мысли, было осознание того, что *лицо* является инстанцией принятия решений (γνώμη), обладание которой наделяет человека-микрокосм уникальным, привилегированным положением в тварном мире. Учение преп. Максима о воле и структуре волевого акта (Ep. Ad Mar.: PG 91,12-13) через посредство Иоанна Дамаскина (De fide orth. 2, 22: PG 94, 943-946) воспримет Гильом Оксеррский, а от него – Фома Аквинский, который будет опираться на него в своем

¹ См.: Balthasar H. U. von. Liturgia cosmica... P. 149–150.

исследовании человеческого *imperium*¹. В свою очередь, достижения христологии преп. Максима составят общее достояние позднейшего богословия, даже если, как кажется, самые глубокие его интуиции и излюбленные темы его размышлений не всегда будут осознаваться с достаточной ясностью².

Труды преп. Максима, осененные светом мученической славы, освободили позицию халкидонитов от двусмысленностей, которые были присущи ей изначально. На VI Вселенском, или III Константинопольском, соборе в 681 г. Церкви Востока и Запада подтвердили свое намерение, ясно обнаружившееся уже в Халкидоне, придерживаться Никео-Константинопольского Символа без каких-либо дополнений; вместе с тем, столкнувшись с новыми заблуждениями, они оказались вынуждены внести уточнения в свое исповедание веры. В соответствии с соборными определениями, во Христе, совершенном как по божеству, так и по человечеству, обладающем одной *persona* или *ὑπόστασις* и двумя *naturae* или *φύσεις*, сосуществуют две «естественные воли» (*δύο φυσικὰς θελήσεις ἥτοι θελήματα*), две «естественные энергии» (*δύο φυσικὰς ἐνέργειας*), которые без смешения, изменения, разделения, разлучения действуют согласно «ради спасения рода человеческого» (DS 556-558; COeD 104-106). Это последнее утверждение, каким бы робким или незначительным оно ни казалось, свидетельствует о том, что Отцы Собора смогли осознать сотериологическую значимость торжественно провозглашенного ими учения. На II Никейском соборе 787 г. была разработана более точная формула, согласно которой во Христе сосуществуют две воли (*θελήματα*) и две энергии (*ἐνέργειαι*) в соответствии со свойствами Его природ (*κατὰ τὴν τῶν δύο φύσεων ιδιότητα*) (COeD 111)³. Язык соборных определений становится, без сомне-

¹ См.: *Dalmais I.-H.* Maxime le Confesseur // DSp. Vol. X. 1978. Col. 841.

² См.: *Garrigues J.-M.* Le Christ dans la théologie byzantine // Istina. Vol. XV. 1970. P. 351–361.

³ О Константинопольском соборе 681 г. см.: *Bois J.* // DThC. Vol. III. 1908. Coll. 1259–1273; *Simonetti M.* Costantinopoli, II, Concili // DPAC. Vol. I. Coll. 821–822. Дополнительную библиографию см. у Симонетти, а также в COeD, с. 99. О Никейском соборе 787 г. см.: *Fritz G.* // DThC. Vol. XI/1. 1931. Coll. 417–441, а также библиографию в COeD, с. 108.

ния, более техничным. Однако на сей раз Отцы Собора не сочли нужным или уместным специально подчеркнуть слова «ради нас» в онтологической структуре Воплощенного Слова. Это было знаком усугубляющегося расхождения между догмой и историей, исповеданием веры и живым ее опытом.

9.5. ИОАНН ДАМАСКИН: «УЧЕБНИК» ВИЗАНТИЙСКОГО БОГОСЛОВИЯ

Подбирая название для посвященной Иоанну Дамаскину главы своей «Православной христологии», прот. Иоанн Мейендорф нашел очень удачную формулировку: «Попытка систематизации». Лучше, чем кто-либо другой, Иоанн Дамаскин (ум. 749) пожал плоды догматических и духовных трудов восточной патристики и сумел придать им систематическую и логически связную форму¹. Сопрягая тринитарную терминологию каппадокийцев, халкидонскую христологию, те пояснения и уточнения, которые принес с собой VI век, и, наконец, идеи и терминологию Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника, опираясь также на дополнительные источники, например, труды Псевдо-Кирилла о Троице, Иоанн создал учение, которому предстояло сыграть решающую роль в истории византийского богословия и в судьбе всего христианского Востока в целом. Определения понятий тринитарного богословия и христологии, с тех пор обретшие статус классических, образовали каркас того здания, которое воздвиг в своей «Диалектике» (или, точнее, в «Философских главах») Иоанн Дамаскин. И все же наиболее законченное воплощение они обрели в сочинении «О православной

¹ Об Иоанне Дамаскине см.: *Studer B.* Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus (СПБ, 2). Ettal, 1956; *Id.* S. Jean Damascène // DSp. Vol. VIII. 1974. Coll. 452–466; *Id.* Giovanni Damasceno // DPAC. Vol. II. Coll. 1559–1562; *Rozemond K.* La christologie de St. Jean Damascène (СПБ, 8). Ettal, 1959; *Richter G.* Die Dialektik des Johannes von Damaskos. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung (СПБ, 10). Ettal, 1964; *Camelot Th.* Jean Damascène // Catholicisme. Vol. VI. 1964. Coll. 451–455; *Beck H.G.* Kirche und theologische Literatur... P. 476–486; *Meyendorff J.* Cristologia ortodossa... P. 179–200.

вере». Особенно органично удалось его автору совместить халкидонскую христологию с достижениями богословской мысли VI и VII вв.

Продолжая линию каппадокийцев, Иоанн Дамаскин подчеркивал, что πρόσωπον означает «то, что в своих действиях (ἐνεργημάτων) и свойствах (ἰδιωμάτων) обнаруживается ясным и определенным образом, отличным от способа обнаружения однородных существ» (Dial. 43: PG 94, 612). Термин ὑπόστασις, напротив, обозначает «то, что существует само по себе и самостоятельно» (τὸ καθ'ἑαυτὸ ἰδιουστάτως ὑφίσταμενον) (Dial. 44: PG 94, 616 B; см.: De fide orth. 3, 4 PG 94, 997 A). Последняя формулировка повторяет определение Леонтия Византийского, из которого Иоанн заимствует также и ставшую классической идею «воипостазирования» (ἐνυπόστατον), то есть реальности, которая не существует сама по себе, но являет себя в ὑπόστασις: так, например, акцидент или человеческая природа не имеет собственной ὑπόστασις, но обнаруживает себя в конкретном Петре или Павле. Когда ἐνυπόστατα различных природ обретают индивидуальное существование в уникальной ὑπόστασις, эта последняя становится составной (σύνθετος) ὑπόστασις: самым известным примером таковой можно считать человеческую ὑπόστασις, состоящую из тела и души.

И все же, отстраняясь от Леонтия Византийского и следуя, напротив, Кириллу и определениям Собора 553 г., Иоанн Дамаскин рассматривает ὑπόστασις Христа как ипостась предвечно сущего Слова. Учение неохалкидонитов в действительности не предполагает, что ὑπόστασις Христа начала существовать вследствие воплощения, то есть сопряжения двух ἐνυπόστατα – божественного и человеческого. Напротив, Христос есть составное целое, образовавшееся в результате восприятия ипостасью Слова человеческой природы, каковая тем самым соединилась с природой божественной, которою Он обладал от века. Следуя традиции, восходящей к каппадокийцам, Иоанн Дамаскин утверждал, что в Троице «все обще Отцу, Сыну и Святому Духу, кроме свойственного Им способа существования» (πλὴν τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως) (Contra Iacob. 52: PG 94, 1461 B). Однако только Сын восприимлет человеческую природу. Двойство природ во Христе никогда не описывается у

Иоанна в терминах разделения. Слово, ставшее плотью, всегда едино: только мысленно (κατ'ἐπίνοιαν) можно отделить в Нем божественное от человеческого (De fide orth. 4, 18: PG 94, 1188 B).

Чтобы уразуметь смысл этой, по характеристике прот. Иоанн Мейендорфа, «асимметричной» христологии, нужно также и в этом случае принять в расчет сотериологическую перспективу. Теория воипостазирования, утверждая и подчеркивая человеческое во Христе, со всей определенностью указывает на примат в Нем божественной природы. Только Бог может быть началом и творцом спасения. Плоть может лишь получить спасение и быть выше удостоенной того, чтобы сделаться деятельной в акте его восприятия: «...Само Слово сделалось для плоти Ипостасью. Итак, в одно и то же время – плоть, в то же время – плоть Слова Божия, вместе с тем – плоть одушевленная, одаренная и разумом, и умом. Почему и говорим не о человеке обоготворенном, а о Боге вочеловечившемся» (De fide orth. 3, 2: PG 94, 988 A)¹.

Субъектом Воплощения также может быть только Слово. Необходимость этого утверждения обосновывается сотериологически, таким образом, чтобы полнота человечества во Христе не претерпела никакого ограничения, так как в Нем имеет место только ипостасное единство, а не слияние природ. Именно в определении ипостасного единства, как мы находим его у греческих Отцов, наследником коих Дамаскин с полным правом выступает, обретает свое полное воплощение специфическая черта понятия ὑπόστασις: основанием для его определения выступают его свойства (ἰδιώματα), отличные от свойств φύσις.

Пытаясь дать определение составной ὑπόστασις Христа, Леонтий Иерусалимский описывает ее так, словно после Воплощения она обрела новые свойства (ἰδιώματα). Отправным пунктом его рассуждений стало понятие ὑπόστασις в его интерпретации у св. Василия: «природа, наделенная особыми свойствами». В случае Христа природа Слова стала просто «более сложной», чем она была до Воплощения. Когда Леонтий Иерусалимский определил человечество Христа как «индивидуальную природу» и совокупность

¹ См.: *Meyendorff J. Cristologia ortodossa...* P. 181–183. [Мейендорф И. Иисус Христос... С. 174–176].

личных особенностей, он не объяснил, как Его человечеству могло чего-либо недоставать, хотя оно оставалось во всем совершенным. Иоанн Дамаскин сумел преодолеть это затруднение, разработав более ясное и точное понятие ὑπόστασις, не сводимое к понятию индивидуальной природы (см.: De fide orth. 3, 7: PG 94, 1009 AB). «Воипостазирование» человеческой природы в Слове способно наделить саму человеческую природу в собственном смысле человеческим принципом индивидуации. Другими словами, пусть даже Иисус Христос и не обладал человеческой ὑπόστασις, но все же он был индивидуализирован как человек, притом что Его человеческая индивидуальность была основана на ипостасном существовании, свойственном божеству: «Итак, Бог Слово, воплотившись, как не восприял естества, усматриваемого одним только мышлением, ибо это было бы не воплощением, но обманом и личиной воплощения; так не восприял и естества, созерцаемого в роде, ибо Он не восприял всех ипостасей, но Он восприял то, которое – в неделимом (ἐν ᾧτόμῳ), тождественное с тем, которое – в роде, ибо Он восприял начатки нашего *смешения* [или *плоти*]; не то естество, которое само по себе существовало и прежде называлось неделимым и при таких обстоятельствах было Им принято, но то, которое получило бытие в Его Ипостаси (ἐν τῇ αὐτοῦ ὑποστάσει ὑπάρξασαν» (De fide orth. 3, 11: PG 94, 1024 A). Воплощенная ипостась Слова, сделавшаяся для человеческой природы Христа началом собственно человеческого существования, именно по этой причине становится источником спасения для всех нас. Будучи источником существования, а не продуктом естественного бытия, ὑπόστασις представляет собой ключевое понятие православной халкидонской христологии и сотериологии¹. Единство ὑπόστασις означает, что во Христе божество и человечество имеют единый источник существования и что действия их и энергии также исходят от одного субъекта. Эта единая божественная ὑπόστασις сообщает человеческой природе такие свойства, которые должны принадлежать лишь природе божественной. В свою очередь, Слово восприимлет человеческий способ существования. Во Христе имеет место «асимметрия» именно в силу того факта, что ипостась Его есть ипостась Бога, Воплощен-

¹ См.: Ibid. P. 185–196.

ного предвечного Сына Божьего, а не божественная *природа*, общая всем Лицам Троицы. Понятие ипостасного единства предполагает, следовательно, реальное различие между ὑπόστασις и φύσις, persona и natura и делает возможным сохранение собственных свойств божества и человечества во Христе в едином ипостасном, или личном, Его существовании.

Полемика с монофелитами побудила Иоанна Дамаскина к разработке учения о человеческой свободе (см., в особенности, De vol. 18–19: PG 95, 148 B – 149 D). Он настойчиво подчеркивает, что воля, подчиненная божественному закону, сохраняет не только свое естественное достоинство, но и, в силу своего единства с Богом, едва ли не по необходимости обретает свышестественные дары нетления и обожения¹.

На византийском Востоке созданный Иоанном Дамаскиным кристально ясный синтез займет положение учебного пособия, основные формулировки которого не претерпят трансформаций на протяжении многих веков: он породит из себя своего рода схоластику, консервативная тенденция которой, по крайней мере в отношении ключевых понятий οὐσία и ὑπόστασις, останется неизменной вплоть до наших дней.

Несмотря на героические усилия, византийское богословие очень скоро оказалось в ловушке абстракций: усилия эти не прояснили тайны Бога, явившего Себя во Христе, и не позволили усмотреть в ней нового экзистенциального содержания². Не всегда корректная адаптация тринитарного учения к христологии сопровождалась выраженной тенденцией к формализму. Нередко дело ограничивалось интеллектуальной игрой, в основе которой лежала неумеренная страсть к построению схем и классификаций. Стремление не упустить ни одной детали в определении терминов и понятий и вписать их в жесткую концептуальную схему в конце концов обесмыслило те оттенки значений греческих слов, которые прежде обнаруживали в себе немалый творческий потенциал. Подводя итоги, мы все-таки вынуждены согласиться с Престиджем: в византийской мысли в конце концов «восторжествовал формализм»³.

¹ Studer B. S. Jean Damascène... Coll. 437–458.

² Prestige G. L. Dio nel pensiero dei Padri... P. 286–287.

³ Ibid. P. 273.



10. ВЕРА НИКЕЙСКИХ ОТЦОВ И УЧЕНИЕ О PERSONA: ВКЛАД ЗАПАДНЫХ БОГОСЛОВОВ

10.1. ПУТИ ЛАТИНСКОГО БОГОСЛОВИЯ ОТ НОВАЦИАНА ДО ИЕРОНИМА

Бесспорно, именно греческим Отцам принадлежит заслуга разработки великих и основополагающих определений веры. Однако понятие *persona* в современной культуре в большей степени укоренено в латинском средневековье, через посредство которого мы получили доступ и к греческому святоотеческому наследию. Поэтому именно путем латинской тринитарной рефлексии мы должны теперь, сделав долгое отступление после главы о Тертуллиане, проследовать, если хотим реконструировать, пусть даже в самом общем виде, историю семантических трансформаций, имевших ключевое значение для смысла термина *persona* на новом этапе его истории.

В Риме, как мы отмечали выше (гл. 2.3), еще с III в. в тринитарной мысли начинает доминировать тенденция, в основе своей «монархианская»: стремление поставить единство Бога над троичностью становится все более заметным. Таким образом, начиная с того момента, когда западная богословская традиция обретает собственное лицо, та перспектива, из которой Запад, под влиянием Рима, разворачивает рефлексию над проблемами тринитарной

теологии, заставляет западных богословов непосредственно – *in recto* – фиксировать свое внимание на «едином Боге», и опосредованно – *in obliquo* – на «Боге троическом». И в самом деле, между IV и V веками, благодаря прежде всего Вселенским соборам, как на Западе, так и на Востоке формируется в общем и целом идентичное доктринальное содержание. Однако пути, ведущие к этому сближению, были совершенно различны. Процесс унификации в сфере тринитарной теологии приведет к формированию подлинного догматического койне, когда будут возведены в ранг ортодоксальных как греческая формула одной οὐσίας и трех ὑποστάσεις, так и латинская – одной *substantia* и трех *personae*. Однако впоследствии различия в соответствующих богословских позициях будут делаться все более отчетливыми и непреодолимыми, и к ним начнут примешиваться взаимные подозрения и неприкрытая вражда, прежде всего политического свойства, пока наконец на исходе I тысячелетия отчуждение между западным и восточным христианством не перейдет в полный раскол.

Термин *persona* стал достоянием языка латинского тринитарного богословия и христологии благодаря Тертуллиану (см. гл. 4), однако важный вклад в его всеобщее приятие внес также Новациан, который был одной из наиболее культурно развитых личностей христианского Запада доникийской эпохи, первым латиноязычным богословом, говорившим от имени Римской Церкви. Вскормленный молоком Писания и обильно черпая материал из сочинений своих предшественников, Новациан между 235 и 251 гг. создает трактат «О Троице» (*De Trinitate*) с целью объяснить *regula veritatis* – правило веры – так, чтобы исключить возможность ереси¹.

Если характеризовать его предприятие более точно, то следует сказать, что Новациан использует термин *persona* в антисавеллианском духе применительно к Отцу и Сыну, чтобы обозначить

¹ См.: *Novaziano. La Trinità / Introduzione, testo critico, traduzione, commento, glossario e indici a cura di V. Loi* (Cor. Patr., 21). Torino, 1975: мы будем цитировать текст Новациана по этому изданию. О Новациане см., прежде всего: *Miroux G. Novatien, théologien de la Trinité*. P., 1964; *Quasten J. Patrologia...* Vol. I. P. 464–481; *De Simone R. J. The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. A Study of the Text and the Doctrine* (St. Eph. Aug., 4). R., 1970; *Vogt H.I. Novaziano // DPAC*. Vol. II. Coll. 2436–2439; *Grillmeier A. Gesù il Cristo...* Vol. I/1. P. 332–335.

божественную индивидуальность и собственное свойство Сына по отношению к Отцу (De Trin. 26, 145.146; 27, 147: ed. Loi, 158.160; 162). В противоположность Тертуллиану, Новациан никогда не говорит о Святом Духе как о *persona* (возможно, опасаясь монтеистских ассоциаций?), хотя неизменно признает Его принадлежность к божественной реальности и деятельное участие в домостроительстве спасения¹. У Новациана мы можем найти выражения, о которых уже упоминалось, когда речь шла о Тертуллиане: «принятие лица» – *acceptio personae* (De Trin. 20, 118: ed. Loi, 136); «от лица» – *ex persona* (применительно к пророкам, вещавшим от имени Бога: De Trin. 12, 62; 18, 106; 29, 168: ed. Loi, 94; 126; 176). Иероним, с характерным для него стремлением к преувеличению, писал о Новациане: «Он написал большую книгу “О Троице”, как бы краткое изложение Тертуллианова труда, которую многие по неведению приписывают Киприану» (*de Trinitate grande volumen, quasi epitomen operis Tertulliani faciens, quod plerique nescientes Cypriani existimant* – De vir. 70: PL 23, 681). В действительности Новациан, как представляется, отдавал себе отчет в недостатках позиции как Тертуллиана, так и Ипполита в вопросе о природе Слова (*Verbum*) и Его отношения к Отцу и стремился найти новые решения этой проблемы, пусть даже в конечном итоге они и оказались недостаточно ясными и логически последовательными. Насколько можно судить, он не разделял учения о предвечном рождении, так как для него Сын, *хотя он и есть Бог* (*quamvis sit et deus* – De Trin. 31, 190: ed. Loi, 190), не *вечен* (*aeternus*), подобно Отцу, а всего лишь *сделался бессмертным* (*immortalis*) после происхождения Своего от Отца: Он *есть меньший* (*minor*) и *подчиненный* (*subditus*) *Единому Богу* (*unus deus*), то есть Отцу. Из этого следует, что единство Отца и Сына, по объяснению Новациана, следует понимать скорее в смысле нравственном, чем собственно в онтологическом. В этом отношении Новациан не выходит за рамки размытого доникейского субординационизма, в соответствии с которым Отец есть *ὁ Θεός*, что, однако, не исключает того, что и Сын также есть *θεός*. Следует,

¹ См.: *Simonetti M.* Alcune osservazioni sul «De Trinitate» di Novaziano // Studi in onore di Angelo Monteverdi. Modena, 1959. P. 771–783.

однако, признать, что Новациан всемерно превозносит трансцендентность и неизъяснимость Бога и вместе с тем недвусмысленно утверждает нематериальность Его *substantia*, отвергая материалистическую позицию Тертуллиана, по мнению которого дух – *spiritus*, то есть субстанция божественного бытия, по природе своей, как мы сказали выше, является телесным (см. с. 80–81).

Новациан укрепляет намеченную уже Тертуллианом (см. гл. 4.3) связь между тринитарным богословием и христологией: он употребляет термин *persona* применительно ко Христу, но всегда только в тринитарном смысле, чтобы подчеркнуть также и здесь различие между Отцом и Сыном (*De Trin.* 21, 6 и 7: ed. Loi, 138–144, 158–162, 162–166). Христология Новациана образуется из совмещения нескольких «моделей» (см. гл. 8.1): древняя римская христология Слова-плоти (Λόγος-σάρξ), разработанная Ипполитом, сопрягается с более популярной моделью Слова-человека (*Verbum-homo*), получившей распространение в позднейшей латинской теологии. Если согласиться с тем, что, в сравнении с идеями Тертуллиана, обнаруживаемая у Новациана интерпретация *единой субстанции* (*una substantia*) Отца и Сына и данное этим богословом определение личного бытия Святого Духа явились шагом назад, станет ясно, почему его труды хотя и были в ходу, но участниками дискуссий вокруг понятия ὁμοούσιος, разгоревшихся в эпоху арианского кризиса, воспринимались, скорее, настороженно.

Притом что термин *persona* использовали и Тертуллиан, и позже Новациан, после них он на долгое время выходит из употребления: ни само это слово, ни его греческие эквиваленты не встречаются ни у Дионисия Римского, ни в исповедании веры отцов Сардикийского собора 343 г.¹ Тем, кто разделял точку зрения, которую можно было бы в самом общем смысле назвать монархической, казалось, что термин *persona* слишком сильно подчеркивает внутрибожественные различия: именно по этой причине его долгое время избегали. Термин этот вновь всплывет тогда, когда вновь возродится интерес к трудам Тертуллиана и Новациана, созданным в

¹ См.: *Simonetti M.* La crisi ariana... P. 186. О Дионисии и Сардикийском соборе см. *Ibid.* P. 167–187. О Дионисии см. также: *Studer B.* Dionigi papa // *DPAC.* Vol. I. Coll. 984–985.

совершенно иных обстоятельствах и не слишком хорошо вписывавшимся в новый полемический контекст. Однако именно эти сочинения окажутся востребованы в ситуации очевидной нехватки более новой латиноязычной богословской литературы, осложнявшейся к тому же свойственным богословам Запада плохим знанием греческого языка и творений греческих авторов, посвященных вопросам, вызывавшим столь ожесточенные споры и разногласия на христианском Востоке.

В конечном счете, именно Восток оставался колыбелью и источником великой богословской культуры. Латинизация Римской церкви все больше затрудняла контакты с греческим миром. В IV и V вв. интересы Востока и Запада расходятся особенно заметно: помимо арианской проблемы, каждая из двух частей христианского мира вынуждена преодолевать свои собственные трудности и свои собственные кризисы. Присциллианство, донатизм, пелагианство были исключительно порождениями Запада, неизвестными Востоку. Лишь немногие авторы, среди которых Иларий, Амвросий, Викторин, Иероним, Руфин, сохраняют чувствительность к греческой культуре. Однако этот интерес остается однонаправленным. На Востоке мы не видим никакого интереса к Западу, несмотря на общность религии. И лишь со временем латинянам предстояло осознать всю меру собственной отсталости.

В этих обстоятельствах становится понятно, почему такой проницательный восточный богослов, как Григорий Назианзин, мог сказать в 380 г. о формулировке тринитарного догмата следующее: «Ибо когда благочестно употребляем речения “одна сущность” (οὐσία) и “три Ипостаси” (ὑποστάσεις), из коих первое означает естество Божества, а последнее – личные свойства Трех, и когда римляне (ἰταλοί), одинаково с нами разумея, по бедности своего языка и по недостатку наименований не могут различать сущности от ипостаси (ὑπόστασις) и потому заменяют слово “ипостаси” словом “лица” (πρόσωπον, то есть persona), дабы не подать мысли, что они признают три сущности (οὐσίαι), – тогда что из сего выходит? Нечто весьма достойное смеха или сожаления. Сие маловажное состязание о звуках показалось разностью веры. Потом вследствие споров о сем произошло то, что в речении “три лица” (πρόσωπα)

открыт савеллианизм, и в речении “три ипостаси” (ὑποστάσεις) – арианизм» (Or. 21, 36, Enc. Athan.: PG 35, 1124 D – 1125 A).

Весьма показательным примером неспособности многих латинян понять сам смысл тех терминов, вокруг которых велись на Востоке тринитарные дискуссии, можно считать Иеронима¹. Живя отшельником в Халкидской пустыне, он оказался вовлечен в спор, сути которого из-за своей не слишком хорошей философской и богословской подготовки до конца не понимал. Будучи не в силах разобраться в бесчисленных тонкостях, к которым восточные богословы проявляли фанатическую приверженность, он думал сначала держаться той формулы, которую считал ортодоксальной Рим – *una substantia* и *tres personae*. Но как было перевести эту формулу на греческий? Чтобы разрешить это затруднение, Иероним приблизительно в 376–377 гг. обращается к Папе Дамасу (см. гл. 6.1), епископу Рима, где он принял крещение и где, как он надеялся, хранилось «нетронутым наследие Отцов» (Ep. 15: PL 22, 356–357). От него, римлянина, подвизающегося на Востоке, требовали признать три ὑποστάσεις, притом что подобного выражения в Священном Писании нет. Когда Иероним спрашивал, что означает это выражение, ему отвечали: «три обладающих автономным существованием лица». Тогда Иероним признавал, что и он верует так. Однако некоторые этим не довольствовались и требовали, чтобы он принял также и самые слова. Это и побудило Иеронима апеллировать к Риму: он, Иероним, не побоится исповедать три ὑποστάσεις, если Дамас ему повелит. Однако не будет ли это отступлением от определений Никейского собора? Иероним знал классических греческих авторов, но у них он не мог найти точного и ясного различия между ὑπόστασις и οὐσία: «Школа светских наук не знает иного значения слова “ипостась”, как только “сущность” (οὐσίαν)» – (*Tota saecularium litterarum schola nihil aliud hypostasim, nisi usiam novit.* – Ep. 15,

¹ Об Иерониме см.: *Courcelle P.* Les lettres grecques en occident. De Macrobe à Cassiodore. P., 1943. P. 37–115; *Penna A. S.* Girolamo. Torino; R., 1949; *Kelly J.N.D.* Jerome. His Life, Writings, and Controversies. L., 1975; *Gribomont J.* Le traduzioni. Girolamo e Rufino // *Quasten J.* Patrologia... Vol. III. P. 203–233; *Id.* Jérôme // *DSP.* Vol. VIII. 1974. Coll. 901–918; *Id.* Girolamo // *DPAC.* Vol. II. Coll. 1583–1588; *De Margerie B.* Introduzione alla storia dell'esegesi. Vol. II: I primi grandi esegeti latini / ed. it. a cura di G. Maschio. R., 1984. P. 143–178.

4, 1: PL 22, 457A). Если так, то как же можно избежать святотатства, говоря о трех ὑποστάσεις, то есть трех substantiae, в Боге? Такому искусному переводчику, как Иероним, казалось ясным, что филологически эквивалентные друг другу термины должны обладать идентичным значением. А разве ὑπόστασις не является калькой как раз слова substantia? В понимании Иеронима, три ὑποστάσεις означают то же, что три οὐσίαι, то есть три *субстанции* (substantiae). Однако разве не то же говорили и ариане, от учения которых православным христианам следовало держаться подальше, если они хотели сохранить верность правой вере? Поэтому, как думал Иероним, достаточно было бы сказать об одной substantia и трех персональных subsistentiae – совершенных, равных и совечных. Если Дамасу угодно, можно говорить не о трех ὑποστάσεις, а об одной-единственной.

Неизвестно, получил ли Дамас это письмо, как и следующее, в котором Иероним повторил свой вопрос. Достоверно известно только одно: многие латиноязычные авторы, подобно Иерониму, были неспособны воспринять язык и способ аргументации, благодаря которым Восток сумел найти точные формулировки для своих вероучительных положений. И так дело обстояло не только в области тринитарной теологии. Все тот же Иероним, хотя он и восхищался великим умом Оригена (De vir. 54: PL 23, 665; см. Ер. 33: PL 22, 447) и провозгласил его непревзойденным мастером толкования Св. Писания, сумел сохранить надлежащую дистанцию от его фантастических рассуждений в «О началах» и уберечься от впадения в субординационизм, который исповедовали многие последователи великого александрийца. И все же, хотя Иероним и избегал погружения в дискуссии по чисто тринитарным вопросам, он обнаруживает значительные пробелы в своих богословских знаниях, когда безапелляционно высказывается по проблемам христологии¹.

Тертуллианова формула una persona in Christo, значение которой, конечно, не следует преувеличивать, была забыта почти на два столетия. Главный вопрос христологии не рассматривался тогда еще из перспективы понятия persona. Только в конце IV в. она возвращается из небытия и в трудах Августина обретает новое

¹ О христологии Иеронима см., прежде всего: Grillmeier A. Gesù il Cristo... Vol. I/2. P. 758–763.

христологическое значение. В свою очередь, и Иероним использует термин *persona* в христологии, но еще в старом его смысле. Об этом свидетельствует, в частности, один его каламбур: «Все Евангелия величают личность человека» (*Omnia Evangelia personant de persona hominis* – *Anecdota Mareds.* III/1, 198, 24-25). Однако именно отнесение слов *persona человека* (*persona hominis*) ко Христу обнаруживает слабость рассуждений Иеронима. Будучи человеком необыкновенно обширной эрудиции и выдающимся экзегетом латинского Запада, Иероним оказался неспособен увидеть, какая опасность заключена в подобных выражениях. Августин сначала тоже пользовался ими, но впоследствии отказался от этого (*Retr.* I, 18: CSEL 36, 94). Иероним использует и такие обороты, как *persona воспринятого человека*, *homo assumptus*, и говорит даже о *человеческом лице*, *persona humana*, Христа (см., напр., *In Gal.* 4, 7: PL 26, 400; *In Matth.* 26, 37: PL 26, 205 и далее). Следует отметить, что сочинения Иеронима были написаны до того, как разразился несторианский кризис и, следовательно, до того, как по итогам этого кризиса были сформулированы вероучительные определения. Вместе с тем, отдельные промахи Иеронима заслуживают снисхождения, тем более, что он находит в себе силы воспротивиться как закоренелым предрассудкам антиохийской школы, так и аполлинаристскому уклону. В Антиохии он слушает Аполлинария и пребывает от него в восхищении, однако не может не высказываться в защиту единства Христа: «Не так, что один Бог, другой же человек: один и тот же есть Сын Человеческий и Сын Божий, и человек взывающий, и Господь внемлющий» (*Non quod alter Deus et alter homo sit; sed quod unus atque idem filius hominis et filius Dei nunc ut homo rogat, nunc ut Dominus exaudiat* – *Tract. in psal.* 15, 7: *Anedocta Mareds.* III/3, 24). Обвинявшим его в уклонении от Православия Иероним отвечал: «Да не подумает никто, будто мы разделяем Христа. Ибо хулители обыкновенно злословят, будто мы во Христе устроаем два лица, из коих одно – человек, другое же Бог. Мы веруем в Троицу, а не в четверицу и не в два лица во Христе» (*Nemo nos putet dividere Christum. Hoc enim solent aestimare calumniatores, quod nos in Christo duas personas facimus, alium hominem et alium Deum. Nos in Trinitate credimus; non enim credimus in quaterni-*

tate, duas in Christo esse personas. — Tract. in Marc. 11, 10: Anedocta Mareds. III/2, 356). В любом случае, Иероним порой признается в ограниченности своих способностей к умозрению и охотнее предпочитает с благоговением чтить тайну, чем пытаться дерзновенно в нее проникнуть. Ко Христу он питает исключительную преданность и любовь, исполненную пыла и нежности¹. В этом отношении он особенно близок нашему времени.

Разумеется, латинский Запад не был вовсе лишен спекулятивных способностей, как можно было бы заключить, взирая на пример Иеронима. Первые и беспрецедентные в истории богословия попытки систематического изложения тринитарной доктрины были предприняты почти одновременно как раз двумя латинскими авторами — Марием Викторинем в его сочинении «Против Ария» (*Adversus Arium*) и Иларием Пиктавийским в его трактате «О Троице» (*De Trinitate*).

10.2. ТРИНИТАРНЫЙ ДОГМАТ

В МЫСЛИ НЕОПЛАТОНИКОВ:

МАРИЙ ВИКТОРИН И СПОР О «PERSONA»

Иероним писал, что четыре книги «Против Ария» Мария Викторина были написаны не как толкования библейских текстов и не как риторические упражнения, а «по обычаю диалектиков» (*more dialectico*) и потому кажутся «весьма темными, так что уразуметь их под силу лишь мужам ученым» (*valde obscuros, qui nisi ab eruditis intelliguntur* — *De vir.* 101: PL 23, 701). Во славу истины Викторин заимствовал из риторики различение *ratio* и *scriptura* и положил его в основание своих гениальных рассуждений, движущихся между спекулятивным анализом и библейской экзегезой и приводящих к одному выводу — о единосущии Отца и Сына. Иерониму было трудно, если вообще возможно, понять Викторина, который свободно и непринужденно продвигался по лабиринту тайн

¹ См.: *Cavallera F.* Saint Jérôme et la vie parfaite // *RAM.* Vol. II. 1921. P. 110.

христианского вероучения, доступных лишь узкому кругу посвященных. Рассуждения Викторина в «Против Ария», что бы ни говорил о них Иероним, в полной мере остаются в границах *богословия*, пусть даже и в неоплатоническом значении этого термина, и не могут быть отнесены к «диалектике» в собственном смысле слова.

Викторин, «родом африканец» (*natione afer*), бывший некогда знаменитейшим ритором, создал свои труды после обращения в христианство «в весьма преклонном возрасте» (*in extrema senectute* – Ieronimi De vir. 101: PL 23, 701; ср. Augustini Conf. VIII, 2, 3-5) – между 359 и 363 гг., в разгар арианского кризиса, с усердием собрав все свидетельства, относившиеся к дискуссиям того времени. Исследователям удалось открыть тесную связь между I книгой «Против Ария» и документами, собранными Василием Анкирским и его последователями в Сирмии в 358 г.¹ Именно из этого собрания Викторин почерпнул основную проблематику своих богословских трудов. Однако Викторин не ограничил своих задач полемикой с одним лишь Василием Анкирским: он поставил себе целью опровергнуть арианство во всех его изводах заодно со всеми современными ересями своей эпохи. Он заметил, что под идеи Ария был подведен прочный спекулятивный фундамент. Тогда, опираясь на Евангелие от Иоанна и Послания апостола Павла, он прежде всего атаковал исходные положения учения ариан, а затем обрушился с критикой на Василия Анкирского, анализируя и разоблачая основополагающие тезисы его доктрины, чтобы показать, что все имена Сына Божьего, упомянутые в символах веры этих омиусианских

¹ См.: Hadot P. Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. P., 1971. P. 263, 277–278. Текст «Против Ария» приводится по изданию: *Marius Victorinus. Traités théologiques sur la Trinité / Texte établi par P. Henry, introduction, traduction et notes par P. Hadot* (SCh 68-69). P., 1960. См. также работу самого П. Адо, одного из крупнейших специалистов по Викторину: *Porphyre et Victorinus. 2 voll.* P., 1968. Кроме того, см.: Henry P. The «Adversus Arium» of Marius Victorinus the First Systematic Exposition of the Doctrine of the Trinity // JThS, N.S. Vol. I. 1930. P. 42–55; Ziegenaus A. Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus. München, 1972; Clark M.T. The Psychology of Marius Victorinus // Augustinianum. Vol. V. 1974. P. 149–166; Simonetti M. Ilario di Poitiers e la crisi ariana in occidente. Polemisti ed eretici // *Quasten J. Patrologia...* Vol. III. P. 65–75; Id. Mario Vittorino // DPAC. Vol. II. Coll. 2122–2125.

документов, на самом деле предполагают понятие *ὁμοούσιος* (Adv. Ar. I, 32: SCh 68, 283-284).

Важно сразу же подчеркнуть, что в сочинении «Против Ария» Викторин превращает философию в авторитетную помощницу богословия: впервые в истории христианской мысли не испытывая сомнений в легитимности такого подхода, он широко использует философский инструментарий в богословских рассуждениях и в формулировании вероучительных положений христианства. Удивительное дело: старый ритор, прежде не обнаруживавший особой литературной продуктивности, после обращения ради защиты своей новой веры создает едва ли не единственный во всем корпусе латинской литературы метафизический труд, беспрецедентный памятник неоплатонической философии Запада (Г. Гайгер)¹. Викторин берет в качестве отправного пункта и одновременно цели всех своих усилий, направленных на рациональное постижение веры (*intellectus fidei*), Никейский Символ, а именно – содержащееся в нем понятие *ὁμοούσιος*. Этот термин до Викторина переводился у латинских авторов речением *una substantia* (например, у Фебадия Агенского, *De fide* 22: PL 20, 30; у Григория Эльвирского, *De fide* 3: ed. Simonetti, 76 и 78, и т.д.). Викторин, как представляется, скрывавшийся под псевдонимом Кандида (Ep. I, 7: SCh 68, 116), впервые перевел его прилагательным *consubstantialis* (Adv. Ar. II, 10: SCh 68, 424). Для него учение о *ὁμοούσιος* было залогом единства божественной природы и, следовательно, фундаментом единобожия, в то время как имена «Отец» и «Сын» открывали существование внутренних различий в Боге христиан. То, что Сын – *ὁμοούσιος*, или консубстанциален, Отцу, означает для Викторина, что Сын рожден из *οὐσίας*, то есть из сущности, Отца. Отец и Сын не единосущны в том смысле, что причастны одной природе, о чем впоследствии будет говорить Августин. Викторин же, напротив, настаивает на идее о том, что сам Отец есть субстанция, которой Сын консубстанциален: Отец есть *τὸ εἶναι*, само бытие, а Сын получает бытие от Отца, Который есть Его начало и источник. Викторин допускает, что Бог нерожден, но отказывается признать, что Он неспособен к

¹ См.: *Hadot P. Porphyre et Victorinus... Vol. I. P. 11.*

рождению. Благодаря своим неоплатоническим источникам Викторин знал, что свойством божественного рождения является то, что оно не производит никакого изменения в рождающем (Adv. Ar. I, 43; IV, 21; SCh 68, 318; 562-564). Именно апеллируя не только к тем источникам, которые предоставила в его распоряжение христианская традиция, но и к тем, что принадлежали к традиции неоплатонической, он мог обосновать свою резкую враждебность к понятию ὁμοιούσιος (подобосущный), в своем неприятии этого термина проявляя больше жесткости, чем даже Афанасий и Иларий, которые считали идею «подобия по сущности» не слишком далекой от идеи консубстанциальности. Для Викторина же понятие «подобного по сущности» представляет собой противоречие в определении. Для такого философа, как он, о подобии имеет смысл говорить применительно к качеству, а не к субстанции (Adv. Ar. I, 23: SCh 68, 248-252).

Викторин в совершенстве владел греческим языком и прекрасно знал все тонкости его употребления как в области философии, так и в сфере христианского богословия. Как мы уже имели случай упомянуть выше (гл. 6.1), он был первым среди посредников в деле перенесения на Запад греческой формулы тринитарной ортодоксии «три ипосати из одной сущности» (ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς ὑποστάσεις), которую он переводит на латинский язык так: *de (или ex) una substantia tres subsistentiae*¹.

Викторин интерпретирует οὐσία-substantia как бытие, еще ничем не определенное и не находящееся в отношении ни к чему другому, чистое от всякого смешения, не являющееся ни субъектом, ни предикатом. Ὑπόστασις-subsistentia, с его точки зрения, обозначает, наоборот, бытие окачествованное, определенное, оформленное, обладающее конкретным собственным существованием (Adv. Ar. II,

¹ Вот те три фрагмента из «Против Ария», в которых Викторин упоминает тринитарную формулу: «от одной субстанции три субсистенции» (*de una substantia tres subsistentias esse* – II, 4); «по субстанции Он един, субсистенции же суть три [...] То же говорят и греки: из одной сущности три ипостаси» (*substantia unum, subsistentia tria sunt ista [...]. Idque a Graecis ita dicitur: ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι ὑποστάσεις* – III, 4); «[ясно, что есть] одна вечная субстанция, а субсистенции – три» (*unam esse aeternam substantiam, subsistentias tres* – III, 9) (SCh 69, 408; 450; 464).

4: SCh 68, 406). Так вера в троический догмат, о котором Викторин неустанно размышлял, наполняется новым смыслом в свете фундаментального принципа неоплатонической традиции – *принципа импликации и превалирования*, согласно которому каждое существует в другом и вместе с тем – на свой особый лад¹. «Все во всем, – говорил, например, Нумений, – и в то же время каждое существует в каждом особым, только ему одному свойственным образом, в соответствии с собственной οὐσία» (Test. 33, ed. Leemans). Эта неоплатоническая доктрина стала своего рода спекулятивным ключом, открывшим Викторину доступ к смыслу ὁμοούσιος: *импликация* означает, что Отец и Сын консубстанциальны; *превалирование* указывает на то, что Отец и Сын различны. *Превалирование* означает наличие внутренней приводящей саму себя в движение динамики, благодаря которой всякая ὑπόστασις-subsistentia сама по себе отличается от остальных, образующих единство в οὐσία-substantia, однако отличается своим особым образом, благодаря чему и становится возможным провести различие между субсистенциями.

Как можно видеть, Викторин, используя концептуальный аппарат неоплатоников, внес элемент новизны в способ рассуждать о проблемах тринитологии. Однако наиболее оригинальным следствием, вытекающим из этого шага, стало не столько понимание ὑπόστασις-subsistentia как определенного сущего, сколько рассмотрение бытия-Отцом и бытия-Сыном как формы, как определенного состояния. Это изменение ракурса повлекло за собой обращение к трем фундаментальным темам: 1) Отец, как чистое и ничем не определенное бытие, непознаваем – негативная теология неоплатонического толка говорит здесь скорее о неопределенном бытии, чем о Едином; 2) Сын – это форма Отца и, следовательно, Его Откровение; 3) если ὑπόστασις – это бытие, взятое «с» формой, то Отец, Который есть бытие, и Сын, Который есть форма, не образуют единой ὑπόστασις – Отец есть ὑπόστασις, поскольку Он есть чистое бытие, форма которого остается не явленной, Сын же есть ὑπόστασις, поскольку Он есть явленная форма, получающая бытие от Отца. Для Викторина «Отец, как единственная субстанция, име-

¹ Об этом принципе см.: Hadot P. Porphyre et Victorinus... Vol. I. P. 239–246.

ющая ипостасное бытие в качестве Отца, позволяет Сыну обрести ипостасное бытие, то есть быть не просто формой, но формой, обладающей всей онтологической полнотой бытия Отца как своей собственной»¹.

Дальнейшее развитие этой линии рассуждений привело к отождествлению Троицы с метафизической схемой, родившейся в лоне неоплатонической традиции: эту схему – триаду «бытие-жизнь-познание» (*esse-vivere-intelligere*) – Викторин использовал для того, чтобы понять троическую тайну. Именно в этой триаде реализуется принцип *импликации и превалирования*, ибо в ней каждый ее член существует в другом и, в то же время, все они отличны друг от друга, но так, что каждый отличен от другого особым, свойственным только ему образом. Викторин уточняет, что триада *essere-vivere-intelligere* может быть представлена в форме двух диад: первая из них – бытие, *esse*, и действие, *agere*, или движение, *moveri*, вторая – жизнь, *vivere*, и познание, *intelligere*. При таком понимании триада *esse-vivere-intelligere* описывает движение бытия, которое в акте жизни отделяется от самого себя, чтобы вернуться к себе в акте мышления. Согласно пониманию христианской Троицы у Викторина, Отец есть бытие, *esse*, Сын – жизнь, *vivere*, Святой Дух – познание, *intelligere*: эти моменты взаимно предполагают друг друга и друг в друга проникают, при этом каждый из них существует особым, присущим ему одному образом. Они суть единый Бог, Который есть «триждымогущий» (*tripotens*), «в Себе содержащий три способности» (*tres potentias continens*), «τρίδύναμος, то есть три способности имеющий: способность бытия, способность жизни и способность познания» (*τρίδύναμος id est tres potentias habens: esse vivere intellegere*) (*Adv. Ar.* I, 50; III, 17; IV, 21: *SCh* 68, 344; 492; 564). В Боге есть как единство субстанции, так и множественность образов существования (*existentiae*), проистекающая из различия действий – *operationes* (*Adv. Ar.* I, 18: *SCh* 68, 232).

Для Викторина, следующего здесь неоплатонической традиции в ее наиболее чистом и логически последовательном изводе,

¹ *Hadot P.* Introduction // *Marius Victorinus. Traités théologiques...* Vol. I. P. 79.

Бог абсолютно трансцендентен. Разумеется, Викторин признает, что Бог есть бытие. Однако для него остается несомненным, что по отношению к тому бытию, которое мы разумеем под этим словом, Бог есть небытие, хотя это не означает, что Он лишен бытия: Бог есть небытие не в привативном смысле, а просто потому, что Он превосходит любое бытие, которое мы способны постичь. Таким образом, единство Бога предшествует любой качественной или категориальной определенности, но не является числовой сущностью (см. гл. 6.3). Из этого не следует, что Бог – абстрактная сущность: напротив, Он есть реальнейшее сущее, *ens realissimum*. В этой перспективе отношение Отца к Сыну мыслится у Викторина как своего рода самоограничение со стороны бесконечного Отца. Сын, в свою очередь, есть Отец, ограничивший и определивший Самого Себя. Отец есть бытие, *esse*, Сын есть *бытие определенным образом* – *sic esse* (Adv. Ar. I, 29: SCh 68, 270). Отец – покоящееся бытие, Сын – бытие в движении. Акт, посредством которого Отец переходит от покоя к движению, – это рождение: воля Божья рождает Саму Себя, не претерпевая при этом разделения. И Сын, пусть и *происходящий* (*prodiens*) от Отца, неизменно пребывает в Отце (Adv. Ar. III, 17: SCh 68, 494). Этот переход от покоя к движению следует представлять себе не как временную, а как чисто логическую последовательность (Adv. Ar. I, 31: SCh 68, 280). Из этого следует, в согласии с принципом *импликации*, что полярности бытия (*esse*) и движения (*motus*), потенции (*potentia*) и действия (*actio*), сущности (*substantia*) и жизни (*vita*) являются общими для Отца и Сына. Различие же состоит в том, что, в соответствии с принципом *превалирования*, Отец в большей степени (*magis*) есть *esse*, *potentia*, *substantia*, Сын же в большей степени есть *motus*, *actio*, *vita*. Защищаясь от обвинений в савеллианстве, Викторин мог бы сказать, что для него Отец и Сын хотя и суть *то же*, *idem*, но не суть *тот же самый* – *ipse*: тождество не исключает инаковости (Adv. Ar. I, 54; IV, 30: SCh 38, 358; 586–588).

Викторин был единственным среди богословов своего времени, кто еще прежде пневматологических дискуссий начал рассматривать Святого Духа из перспективы понятия *ὁμοουσία*, включая Его в процесс божественной жизни, рассматриваемой как троическая в

строгом смысле¹. Вследствие того, что обращение к концептуальному аппарату неоплатонической философии позволяло мыслить отношение Отца к Сыну по модели напряжения между *бытием*, *esse*, и *движением*, *motus*, *движение*, в свою очередь, обрело два измерения: *осуществление жизни-жизнь* (*vivere-vita*) и *познание-премудрость* (*intellegere-sapientia*). Развертываясь в актах творения и просвещения Вселенной, как линия из точки, *движение*, то есть Сын, в первую очередь есть *жизнь*, ибо Он создает и животворит мир, во вторую же очередь – *премудрость*, потому что просвещает мир и возвращает его к Богу (Adv. Ar. I, 26; IV, 7: SCh 68, 262; 518). *Vita* – жизнь Христа – являет себя в воплощении. *Премудрость* (Святой Дух) действует в сердцах верующих. Поэтому Викторин отличает *Христа явленного* (*Christus manifestus*) от *Духа сокровенного* (*Spiritus occultus*) (Adv. Ar. I, 13; III, 14: SCh 68, 216; 480). Сын как *движение*, *motus*, открывается в Святом Духе только после того, как Христос завершает дело спасения в Своем вознесении. Поэтому, если Христос происходит от Отца, Святой Дух происходит от Христа. Движение, результатом которого стало рождение Сына, имплицитно включало в себя и исхождение Духа. На основе принципа *импликации* и *превалирования* Викторин устанавливает между Сыном и Духом отношение тождественности-инаковости, аналогичное тому, что существует между Отцом и Сыном. Удвоение *движения* в *жизни* и *познании* рассматривалось Викторином как отдаление от Отца ради сотворения мира и возвращение к Отцу вместе с миром, то есть как процесс *исхождения* и *возвращения* (*exitus* и *reditus*), *схождения* и *восхождения* (*descensio* и *ascensio*), в ходе которого Святой Дух исполняет роль связующего звена между Отцом и Сыном – *Patris et Filii copula* (Hymn. I, 3: SCh 68, 620).

Из вышесказанного легко сделать вывод, что Викторин открыл взаимное соответствие неоплатонической философии, как он ее понимал, и тринитарного учения Западной Церкви, с которым он мог познакомиться, вероятно, во время катехизации, предшество-

¹ См.: *Simonetti M.* Ilario di Poitiers // Quasten J. Patrologia... Vol. III. P. 73. В последующих наших рассуждениях мы будем опираться на выводы, приводимые этим же автором на с. 63–74.

ющей крещению, и для которого, как известно, была характерна выраженная «монархианская» тенденция, как представлялось, подтвержденная никейским догматом. По той же причине, сколь бы парадоксальным это ни казалось, Викторин переходит затем к критике латинской формулы тринитарной ортодоксии, общепринятой со времен Тертуллиана: *una substantia – tres personae*.

Попытаемся реконструировать рассуждения Викторина. Если мы возьмем латинскую тринитарную формулу и будем рассматривать ее, выдвигая на первый план *personae*, то получится, например, что Отец и Сын могут быть определены как *два лица – одна субстанция*, *duae personae – una substantia*. Но если, говорит Викторин, мы принимаем учение о единосущии (*ὁμοούσιος*), мы должны считать, что, хотя Отец и отличен от Сына, Он вечно пребывает «в» Сыне, и хотя Сын и отличен от Отца, Он вечно пребывает «в» Отце. Как же мы можем думать, что Отец и Сын пребывают друг в друге в перихорезе божественной жизни, если при этом именуем Их *personae*? Ведь это о человеке можно говорить как о *persona*. Но какой же человек пребывает «в» другом человеке, как Отец в Сыне? Викторину казалось, что термин *persona* и связанный с ним концептуальный контекст противоречит никейскому учению о *ὁμοούσιος*: он не годится для выражения троической тайны, потому что используется для обозначения слишком определенного, слишком изолированного от других индивида. В любом случае, он не позволяет составить ясное и отчетливое представление о трансцендентном единосущии Отца и Сына. Различие между Отцом и Сыном не следует, разумеется, отрицать или преуменьшать, однако лучше всего оно может быть выражено, если признать, что Отец и Сын не являются *единой субстанцией*, *una substantia*, но происходят *от* или *из* единой субстанции (*de* или *ex una substantia*). Это дает Викторину право утверждать: «Но поскольку и Отец в Сыне пребывает, и Сын во Отце, Бог единосущен. Потому следует говорить не “два лица, единая сущность”, но “двое, Отец и Сын, из единой сущности”, так что Отец уделяет из Своей сущности сущность Сыну, ибо Он Его рождает, и посему Им подобает именоваться единосущными» (*Sed quoniam et Pater in Filio et Filius in Patre, ὁμοούσιον. Non oportet igitur dicere: duae personae, una substantia, sed duo, Pater et Filius, ex una*

substantia, dante Patre a sua substantia Filio substantiam in hoc, in quo genuit Filium, et ex hoc ὁμοούσιον ambo. – Adv. Ar. I, 1: SCh 68, 210).

Если мы будем рассматривать латинскую формулу, выдвигая на первый план понятие substantia, то придем к выводу, что Отец, Сын и Святой Дух определяются здесь именно как отношение «одна субстанция – три лица» (una substantia – tres personae). Но в этом случае, считает Викторин, мы рассматриваем Троицу как единый «субъект», так что можно даже подумать, будто воплотилась и претерпела смерть сама божественная сущность, а это уже чревато обвинениями в приверженности «змиеву лжеучению», serpentinum dogma (Adv. Ar. I, 44: SCh 68, 318), патрипассиан и савеллиан. Переворачивая ту установку, которая лежала в основе анти-модалистских построений Тертуллиана, Викторин отвергает и сами предложенные им формулировки: «Не следует говорить, да это и нечестиво, что сущность едина, лица же три. Если бы это было так, сама сущность и совершала, и претерпевала бы все. Неужели и мы отцестрастники? Да не будет так!» (Non enim oportet dicere, nec fas est dicere, unam esse substantiam, tres esse personas. Si enim istud, ipsa substantia et agit omnia et passa est. Patripassiani ergo et nos? Absit. – Adv. Ar. I, 41: SCh 68, 310).

В заключение Викторин, предлагая считать ортодоксальное вероучение серединой между крайностями *разделения* и *смешения*, то есть, соответственно, арианства и савеллианства, и апеллируя к никейскому догмату о единосущии, истолкованному в свете неоплатонизма, отмечает как непригодные формулировки тринитарной ортодоксии, предложенные Тертуллианом. Во-первых, из-за того, что Тертуллиан обозначал единство Бога посредством выражения una substantia, во-вторых, потому, что тройственность Его он определял формулой tres personae: первую из этих формул он предлагает заменить на de или ex una substantia, вторую – на tres subsistentiae, то есть остановиться на тех именах, которые нам известны из Писания, но в неоплатоническом их прочтении.

Однако для подтверждения предложенной нами интерпретации мысли Мария Викторина следует привести еще ряд соображений. В искусстве определений Викторин был мастером и образцом. Достаточно вспомнить о его маленьком трактате «Об определениях»

(De definitionibus), созданном, как и все прочие его сочинения, не имеющие отношения к богословию, до обращения в христианство: это единственный текст, посвященный этому предмету, за всю историю античной культуры. Боэций знал его, использовал и критиковал (In Cic. Top. 1098 A – 1100 B: Hadot, M.V. Recherches, 363); вероятно, в основе его лежало сочинение кого-нибудь из неоплатоников (возможно, Порфирия), хотя автор трактата без колебаний сочетает элементы стоицизма и аристотелизма¹. Гипотеза о наличии неоплатонического источника находит подтверждение хотя бы в том, что Бог в этом сочинении определяется в согласии с традицией негативной теологии, причем так, что это определение без каких-либо препятствий мог бы принять и христианин. Используя стратегию ἀφαίρεσις – отъятия определений, Викторин утверждал: «Именно так мы можем определить Бога. Так как совершенно невозможно знать, “что есть” Бог, то лишь отъятие (sublatio) всех сущих, которые греки именуют ὄντα, образует для нас понятие Бога, но лишь после того, как мы истребим в себе понятие о всех доступных познанию вещах: “Бог не есть ни тело, ни какая-либо из стихий, ни душа, ни дух, ни чувство, ни интеллект, – Он не есть ничто из того, что мы способны познать”. По устранении всех вещей, Бога мы можем определить как то, что не может быть определено» (De defin., ed. Th. Stangl, p. 74, 17-25; Hadot, M.V., Recherches, 354). Тем самым, Бог оказывается совершенно невыразим.

Интересно, что в «Комментариях к Цицероновой риторике» (Explanationes in Ciceronis Rhetoricam) Викторин дает даже определение термину persona: «Что такое persona? То, что обозначается определенными местоимениями “я, ты, он, она, оно”. Следовательно, на основе persona нельзя построить никакой аргументации» (Quae est persona? Illa scilicet quae in pronomibus finitis est, ut “ego, tu, ille, hic haec, hoc”. Itaque ex persona nulla argumentatio sumi potest. – ed. Stangl, 214, 10)².

¹ Трактат Викторина «Об определениях» (De definitionibus) был издан Т. Штанглем: *Stangl Th. Tulliana et Mario-Victoriniana*. München, 1888. P. 12–38. Он приведен также и у П. Адо: *Hadot P. Marius Victorinus. Recherches...* P. 329–362.

² Викторины «Комментарии к “Риторике” Цицерона» были изданы К. Хальмом: *Halm C. Rhetores latini minores*. Leipzig, 1863 (репринтное пере-

Если же Викторин понимает само определение как «речение, которое объясняет, что есть определяемое им» (*oratio quae id quod definit explicat quid sit*), и если о Боге мы не можем знать, что Он есть (*quid sit*), то есть не можем дать Ему определения в строгом смысле – οὐσιῶδες, – иначе говоря, мы не можем определить саму Его субстанцию через указание на ближайший род и видовое отличие, – то из этого следует, что мы не можем говорить о Боге как о *persona* или усматривать в Нем существование какой-либо *persona*: ведь для Викторина *persona* отождествляется с тем, что может быть обозначено *определенными местоимениями* (*in pronomibus finitis*) и вместе с тем таково, что не дает почвы ни для какой *argumentatio*.

Восприняв христианское Откровение, Викторин будет использовать термин *persona* также применительно к человеческим существам – например, в «Толкованиях на апостольские послания» (*In Phil. 2, 6-8, 10; In Eph., prol., 6 есс.*)¹. Здесь он понимает под *persona* то же самое, что и прежде в комментариях к Цицерону, приводя заодно, хотя и не обозначая их в качестве таковых, и «атрибуты лица», *adtributa personae*: «Как *persona*, – говорит он о Павле, – он во всех отношениях был иудеем: и по обрезанию, и по принадлежности к народу, колену и роду, и по вероисповеданию, и по исполнению Закона, и даже по образу жизни» (*Personam suam totam omni modo iudaicam, circumcisione, genere, tribu, gente, lege, administratione in lege, studio etiam vitae* – *In Phil. 3, 4-7, 9-11: ed. Gori, 354*).

Но почему же Викторин после обращения в христианство должен был вдруг переменить самые глубокие свои убеждения, коренящиеся в изучении риторики и философии, и – в особенности после того, как был утвержден никейский догмат о единосущии, – согласиться считать Отца, Сына и Святого Духа *personae*?

издание – Frankfurt a.M., 1964). Предложенные исправления к этому изданию см. в: *Stangl Th. Tulliana et Mario-Victoriniana...* Ср.: *Hadot P. Marius Victorinus. Recherches...* P. 73–102.

¹ См. Аналитический указатель к изданию этого труда Мария Викторина: *Mario Vittorino. Commentari alle Epistole di Paolo agli Efesini, ai Galati, ai Filippesi / Ed. critica con introduzione, traduzione italiana, note e indici, a cura di F. Gori. Torino, 1981. P. 447 (публика persona).*

Викторин действительно использует термин *persona*, но он делает это в полном согласии как с неоплатонической традицией, так и с традицией греко-христианской. В то же время, он считает некорректным переводить ὑπόστασις посредством *persona*. Этот последний термин кажется ему слишком конкретным, эмпирическим, приземленным. Он полагает, что ὑπόστασις и тот перевод этого термина, который он предлагает – *subsistentia*, – подходят для обозначения тех имен Бога, которые известны нам из Откровения, в то время как *persona* для этого не годится: звучит слишком заурядно. И потом, какая традиция философского употребления стоит за этим термином? Как можно называть Отца, Сына и Святого Духа *personae*, если, с точки зрения Викторина, Их следует мыслить как триаду *esse-vivere-intellegere*, как *potentiae*, направляемые принципом *импликации и превалирования* и, следовательно, существующие в перихорезе совершенной ὁμοουσία?

Викторин жил в абсолютно другом историческом и культурном контексте, чем Тертуллиан, и оперировал совершенно иным набором понятий. Тертуллиан ввел термин *persona* в язык тринитарного богословия для того, чтобы опровергнуть монархианство Праксея, но при этом не наделил его никаким определенным спекулятивным содержанием (см. гл. 4.6). Викторин, очевидным образом, стремился сохранить дистанцию от савеллианской идеи *смещения*, но в то же время первоочередной его задачей была борьба с арианской ересью *разделения*: именно поэтому он считал нужным исключить термин *persona* из языка тринитарного богословия. Викторина отделяет от Тертуллиана никейский догмат о единосущии. Тертуллиан не был нечувствителен к философским идеям, прежде всего стоическим. Викторин следовал в фарватере неоплатонической традиции и сознательно сделал ее себе подспорьем в деле доказательства и обоснования никейского догмата о единосущии. Именно поэтому недоверие к термину *persona* со стороны Викторина не было, как считали некоторые, мотивировано тем, что термин этот является калькой с греческого πρόσωπον и потому обладает слишком нечеткой семантикой¹. Напротив, подобно целому ряду современных ему

¹ Такое мнение высказал Манлио Симонетти: *Simonetti M. La crisi ariana...* P. 295 и прим. 157; *Id. Ilario di Poitiers // Quasten J. Patrologia...* Vol. III. P. 74.

латиноязычных авторов Викторин, следуя, если можно так выразиться, неоплатонически-«монархианской» парадигме, полагал, что *persona* – термин слишком сильный, и даже более того – грубый. Использование этого термина не позволяет сохранить верность догмату о единосущии, как его понимал Викторин, ибо он грозит разделением Троицы, в то время как *una substantia* чревата смешением Лиц. Викторин воплотил в себе наиболее резкое отрицание наследия Тертуллиана и самую смелую попытку найти ему альтернативу: альтернатива эта оказалась впоследствии вытеснена на периферию – пусть и незаслуженно. Концепция Тертуллиана, несмотря на все ее ограничения, выстоит и в конце концов восторжествует. Спекулятивная утонченность Викторина уступит лингвистической мощи формулировок Тертуллиана: термин *persona* останется в тринитарной теологии и, окруженный ореолом столь славной истории, будет унаследован культурой Нового времени.

И все же Викторин был не менее изобретателен в области языка, чем Тертуллиан. В IV в., как мы уже отмечали выше (гл. 1.2), на христианском Западе разворачивается бурная полемика, в которую оказывается вовлечено не только простонародье, но и образованные люди. Викторина с полным правом можно считать одним из протагонистов этого процесса, результатом которого явилось превращение латыни в удобопригодный инструмент абстрактного мышления. Он прекрасно осознавал проблемы, характерные для богословского языка в целом и тринитарного дискурса в частности, и чутко реагировал на вопросы, возникавшие в связи с переводом богословских терминов с греческого языка на латынь и с латыни на греческий. Чтобы проложить новые пути, «ему необходимо было создать совершенно новый язык для перевода технических терминов греческого философского языка, и он не боялся неологизмов и вольностей в обращении с синтаксисом»¹. Он говорил о тайнах христианского учения на языке неоплатоников, но все же не ограничивал своего горизонта одной лишь философией. Важнее всего для него – библейское Откровение, и он делал все, чтобы на нем основать язык богословия. Викторин отличает *res*, то есть означае-

¹ *Hadot P. Marius Victorinus. Recherches...* P. 309.

мое, от *pothen*, то есть способов употребления термина, и прилагает это различие к *οὐσία* и *ὁμοούσιος*. Благодаря этому он понимает *οὐσία* не в платоническом смысле – как реальность, противостоящую становлению, – а как абсолютное основание реальности, бытия в самом первичном смысле. Викторин считает, что термин *οὐσία* можно найти в самом тексте Писания. Он видит его в слове *substantia* латинского перевода Библии – например, в Пс. 138, 15; Евр. 11, 1. Разумеется, Викторин предвидит возможное возражение, заключающееся в том, что в греческом тексте Септуагинты термину *substantia* соответствует *ὑπόστασις*, а не *οὐσία*. Как мы могли видеть, он переводит *ὑπόστασις* посредством *subsistentia*, но, по его мнению, два этих термина эквивалентны друг другу. *Οὐσία* и *substantia*, *ὑπόστασις* и *subsistentia*, но также и *ὑπαρξίς* и *existentia*, по Викторину, на самом деле являются синонимами (Adv. Ar. II, 4: SCh 68, 408). Их синонимия имеет глубинным своим основанием то, что все они обозначают *tò εἶναι*, чистое бытие, то, что есть. «То, что есть» означает для Викторина объективную реальность, существующую по способу субсистенции. Если само бытие в свете веры предстает тройственным, то с полным правом можно говорить об *οὐσία* или *ὑπόστασις* Отца, Христа, Святого Духа (Adv. Ar. II, 4; III, 4; III, 9: SCh 68, 408; 450; 464). Но, в каких бы различных смыслах ни употреблялись эти термины, точнее всего формула тринитарной ортодоксии может быть выражена на греческом языке так: *ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς ὑποστάσεις*, на латыни же так: *de (или ex) una substantia tres subsistentiae*.

Если в трактате «Против Ария» Викторин сначала исследует тринитарное учение, чтобы понять смысл *οὐσία* и *ὑπόστασις*, а затем переходит к анализу триады *esse-vivere-intellegere*, в конце трудного и порой извилистого пути он обращается к авторитету Библии, ища в нем легитимации своих построений (Adv. Ar. III, 9: SCh 68, 464). Неверно, что Викторин «совершенно не знал Священных Писаний», как отозвался о нем – и вновь не слишком лестно – Иероним (*scripturas omnino sanctas ignoraverit* – In Gal., prol.: PL 26, 308 A), но неверно также и то, что будучи уже «исполненным мудрости старцем» (*doctissimus senex*), он «с исключительным прилежанием» исследовал все книги Писания, как писал о Викторине слишком ув-

леченный им Августин (Conf. VIII, 2, 3-4). В «Против Ария» он почти полностью игнорирует Ветхий Завет и ссылается исключительно на Евангелия, прежде всего на Евангелие от Иоанна, и на некоторые послания Павла.

Однако Викторин был также автором «Толкований на апостольские Послания», о которых мы упоминали выше: возможно, это был последний его труд, созданный между 362 и 363 гг. Подобно трактату «Об определениях», он не имел прецедентов в латинской литературе. Для исследования Посланий Павла он использовал те средства, которыми располагал: инструментарий риторики и философии, те познания в христианской вере, которые он приобрел, читая Новый Завет, а также во время предшествовавшей крещению катехизации; наконец, свои собственные богословские идеи, которые он нередко приводит в тексте. Таким образом, экзегетический метод Викторина может быть определен, в соответствии со средствами, которые он использует, как *риторико-философский*. В его «Толкованиях на апостольские Послания» поражает безусловная верность толкуемому тексту: Викторин до такой степени отождествляет себя с Павлом, что возникает впечатление, будто он хочет толковать Послания Павла словами самого Апостола, однако наш автор как будто не замечает того, что слишком часто позволяет себе пространные отступления в область чисто философских материй¹. Именно в этом буквализме можно видеть наиболее характерное свойство «Толкований на апостольские Послания», принципиально отличающее Викторина от по-прежнему доминировавшей в Александрии традиционной экзегезы греков с ее выраженной склонностью к аллегорическому методу. Однако это отличие от восточной традиции можно также рассматривать как сознательное дистанцирование от метода, который неизбежно казался произвольным тому, кто долгие годы толковал языческих классиков при помощи средств, взятых из риторики и, следовательно, несущих на себе заметный отпечаток буквализма. Возможно также, что метод Викторина следует рассматривать и в более широком контексте реакций

¹ См.: Gori F. Introduzione a Mario Vittorino, *Commentari alle Epistole di Paolo...* P. 5.

на влияние Александрийской школы, то и дело возникавших по всей христианской ойкумене в конце IV – начале V вв.¹

Разумеется, Викторин не забывает о том, что он христианин, которому надлежит читать Священное Писание. Он ни в коем случае не ставит перед собой задачи проповедовать свою собственную истину, но только ту, о которой свидетельствует Слово Божие (см.: Adv. Ar. I, 46: SCh 68, 328). Однако он решительно – на грани маркионовой ереси – противопоставляет Бога Иисуса Христа Богу Ветхого Завета: «Бог наш, Который есть Бог Господа нашего Иисуса Христа, ничего общего не имеет с Богом иудейским; Он самый и есть Отец Славы» (*Deus noster qui est Deus Domini nostri Iesu Christi qui longe separatus est a deo Iudeorum, is ipse, qui et pater est gloriae.* – In Eph. 1, 17-18: ed. Gori, 64). Однако для христианской традиции отрицание Ветхого Завета равносильно незнанию Священного Писания, ибо духовное постижение Слова Божьего преимущественно заключается в том, чтобы читать оба Завета на фоне друг друга, обнаруживая между ними глубокую связь. Викторину приходится заниматься типологической экзегезой, когда он толкует послания Павла (см.: In Gal. IV, 24: ed. Gori, 274). Однако он не уделяет ей сколько-нибудь серьезного внимания, и собственно христианские методы типологии и аллегорезы остаются ему чужды. Он предпочитает особого рода метафизическую аллегорезу, посредством которой открывает в событиях материального мира отражения мира интеллигибельного. В Священной Истории ему открываются образы вечности: так, Иоанн Креститель указывает, по Викторину, на душу, и даже сама жизнь Иисуса предстает символом познания, изображаемого в своем внутреннем движении. Викторин не «питается брашном» Ветхого Завета, как поступали Иероним, Амвросий или Августин. Непосредственным следствием этого оказываются свойственные ему невнимательность к «икономии» и отсутствие чувства священного.

Несмотря на это, Викторин всеми силами стремится быть христианином и глубоко и искренне себя христианином ощущает. Это оказалось возможно благодаря тому, что он принял Новый Завет, но

¹ *Simonetti M.* Ilario di Poitiers // *Quasten J.* Patrologia... Vol. III. P. 69–70; *Id.* Profilo storico dell'esegesi patristica (Sussidi Patr., 1). R., 1981. P. 86–88.

увидел в нем прежде всего подтверждение своих неоплатонических взглядов. По точному выражению одного из исследователей, Викторин, в отличие от Августина, не открывает в текстах неоплатоников ничего подобного Прологу Евангелия от Иоанна: скорее, в Прологе Евангелия от Иоанна он видит воплощение истины неоплатонического учения¹. После перехода в христианство Викторин начинает рассматривать свою веру сквозь призму неоплатонической философии. Разумеется, он признает искупительное значение смерти и воскресения Христа. «Сей совершил таинство нашего спасения, Сей нас искупил и освободил, во Христа мы веруем, крестом Своим и восстанием из мертвых спасение наше сотворившего» (*Hic [Christus] enim mysterium salutis nostrae egit, hic nos liberos redemit, in Christum credimus, secundum crucem et iuxta resurrectionem a mortuis salvatorem nostrum.* – *Adv. Ar. I, 46: SCh 68, 328*). «Нам ничего почти не дано иного, – добавляет он в другом месте, – как только верить в то, что превосходит все вообще. В том полнота спасения, что Христос жил, был вознесен на крест, вокрес для того, чтобы нам, верующим в Него, даровать спасение, вечную жизнь и небесную славу» (*Nost- rum paene iam nihil est, nisi solum credere qui superavit omnia. Haec est enim plena salvatio, Christum haec vicisse, Christum ideo in cruce sublatum esse, Christum ideo resurrexisse ut nobis in eum credentibus salus, aeternitas et caelorum gloria pararetur.* – *In Eph. 2, 16: ed. Gori, 92*). Несмотря на излишнюю смелость и чрезмерно абстрактный характер своих построений, Викторин стремился основанием их сделать событие спасения, которое есть Христос².

И все же история для него есть образ вечности, а *οἰκονομία* состоит из трех частей, так как является отображением тринитарного богословия (*θεολογία*). Становление, время которого простирается от сотворения мира до Второго Пришествия, представляет собой чередование восхождений и нисхождений, которое Викторин созерцает замороженным взором неоплатоника, все стремящегося заключить в «александрийскую картину мира» (Ф. Хейнеманн)³. Логос,

¹ *Hadot P. Marius Victorinus. Recherches...* P. 239.

² О христологии Викторина см. также: *Grillmeier A. Gesù il Cristo...* Vol. I/2. P. 767–769.

³ Об этой формуле см.: *Nygren A. Eros e agape...* P. 161–163.

от века сущий в Боге, а затем делающийся от Него отличным – в Своем рождении, – из Себя производит бытие, а затем – жизнь, давая начало сперва умопостигаемому миру, а затем и чувственно воспринимаемому. В этом Логосе изначально предсуществуют души. Соблазнившись материей, они претерпевают падение в чувственный мир. Однако внутри себя души сохраняют семя Логоса – неважно, назвать его Христом или Духом (Христос и Дух совпадают в глазах Викторина-христианина), и этот Логос приводит их обратно к Богу и Отцу. Животворящее движение осуществляется посредством Воплощения, благодаря которому Логос вселяется в чувственный мир. Предел нисходящего движения жизни, искупительного действия Логоса – крестная смерть. С этого момента начинается обращение, восхождение к началу. За деянием Христа следует действие Святого Духа, одухотворяющего все сущее, ибо Он есть Премудрость. Тогда все сущее в своей совокупности приходит в движение, и души возвращаются к своему изначальному образу существования в умопостигаемом мире.

Таким образом, для Викторина спасение тождественно одухотворению: человек приобщается к нему, если внемлет «владыке разума» (*Intelligentiae magister* – Adv. Ar. III, 6: SCh 68, 454), то есть Святому Духу, и делами своими подражает примеру и нравственному учению Христа. Коротко говоря, христианская жизнь оказывается родом философского опыта. Наше спасение – в одной лишь вере, *sola fides*: «Только вера дает оправдание и освящение» (*Ipsa enim fides sola justificationem dat et sanctificationem* – In Gal. 2, 15-16: ed. Gori, 226; ср.: In Eph. 2, 8-9: ed. Gori, 84). Этот тезис Викторина о *sola fides* ни в коем случае не следует, однако, рассматривать как предвосхищение Лютера. Лютер обнаружит у Павла противопоставление веры и дел. Викторин же, напротив, видит у него оппозицию действия и созерцания, практической жизни и интеллектуальной деятельности. Для Викторина суть христианства заключается в познании *тайны* Сына Божьего: познание это даруется нам благодатью в той мере, в какой нас просвещает Логос и Дух, в нас живущий. Библейское – точнее, паулинистское – понятие *тайны* обретает у Викторина «онтологический» смысл. Самый удивительный парадокс заключается в том, что мысль Бога достигает чувственно

воспринимаемого мира в ходе процесса, который никоим образом не затрагивает божественную сущность, откуда эта мысль берет свое начало. Откровением именно этой *тайны* в чувственно воспринимаемом мире стало воплощение Логоса и излияние Духа. *Совершение таинства*, *ordinatio mysterii*, разумеется, осуществляется во времени, но являет собой при этом переход к вечности. Приобретая знание о спасающей благодати, познавая действия Логоса и веруя в Него благодаря Духу Святому, мы возвращаемся на лоно Божие, истинное пристанище душ: «Христом, то есть Духом, души были восставлены и освобождены, чтобы возвратиться им к своему началу» (*Per Christum id est per Spiritum recreatas animas et liberatas esse ut in suam originem revertentur* – In Eph. 1, 21, 44-45: ed. Gori, 70).

В этих построениях Викторина со свойственной им глубоко-мысленной темнотой языка¹ сопрягаются друг с другом архаичные концепции апологетов и дерзновенный полет спекулятивной мысли: за исключением Оригена, умозрение оставалось в те времена пока еще чуждым христианским богословам. Однако Викторина, ставшего провозвестником многих важных новаций как в теологии, так и в экзегезе, постигла участь многих первопроходцев: очень скоро его перестали понимать. Надолго преданный забвению, нечасто упоминаемый позднейшими авторами, Викторин вновь возбуждает к себе исследовательский интерес в наши дни – возможно, причиной тому обостренное историческое чувство, характерное для нашего времени. Нельзя не признать, что мысль Викторина не была свободна от целого ряда заблуждений: так, его представления о сотворении мира не отличаются ясностью, и он верит в предсуществование душ. Несовершенны и его тринитарные воззрения: внутрибожественную жизнь он понимает как «теогонический» процесс, не мысля пред-

¹ Кто лучше «темного» Викторина мог дать определение темноты? Определение это таково: «То, что темно, может быть таковым в трех смыслах: или тот, кто говорит, не понимает того, что говорит, или тот, кому говорят, слаб разумением, или же сам предмет неясен» (*Quod obscurum est, tribus modis semper obscurum est: si, aut is qui enarrat, non intelligit, aut is cui narratur tardior est, aut si res ipsa perplexa est.* – In Cic. Rhet. 1, 15: ed. Stangl, 196, 37). Иероним повторяет эту формулировку почти дословно (In Ez. 13: PL 25, 406 B). См.: *Hadot P. Marius Victorinus. Recherches...* P. 18.

вечного различия между Отцом и Сыном и утверждая, что изначально Они были едины и лишь впоследствии сделались различны (Adv. Ar. IV, 26: SCh 68, 580). Божественная монада преобразуется в триаду в процессе исхождения и возвращения, которые раскрываются как моменты преобладания то женского, то мужского начала: в исхождении жизнь «обрела словно бы женственную способность животворить то, к чему лежит ее желание» (*quasi femineam sortita est potentiam, hoc quod concupivit vivificare*), а в возвращении она, «вновь взошедшая к Отцу» (*recurrens in patrem*), «соделалась мужем» (*vir effecta est* – Adv. Ar. I, 51: SCh 68, 348).

Но какой другой античный автор может похвалиться столь же головокружительным и необыкновенным путем интеллектуальной эволюции: от Цицерона, Аристотеля и Порфирия к Новому Завету, и прежде всего к Иоанну и Павлу? Он не боялся пролагать новые пути через неизведанные земли, демонстрируя при этом интеллектуальное мужество, взращиваемое и одухотворяемое христианской верой. До сих пор Викторин остается для нас фигурой одинокой, необъяснимой и загадочной: изучение его на фоне христианской традиции в ее целом – как Востока, так и Запада – остается делом будущего. Это подтверждает и самый авторитетный исследователь его наследия – Пьер Адо: Викторин как ритор, философ и христианский теолог остается тайной, до окончательной разгадки которой еще далеко¹. Конечно, он не был, как хотел думать Гарнак, «Августином до Августина». Как и для Августина, неоплатонизм для него стал дорогой ко Христу. Но для Августина обретение веры стало ключом к новому пониманию всего сущего, в то время как для Викторина оно явилось, скорее, подтверждением и венцом предшествующих интеллектуальных исканий. Не подлежит сомнению, что трактат «Против Ария» оказал влияние на Августина. Однако характер богословского умозрения гиппонского святителя был иным. Многие места из «Против Ария» можно считать предвосхищением Августинова труда «О Троице». Однако для рассуждений Августина, как мы увидим далее, характерна гораздо большая конкретность, более тесная связь с библейским текстом, более пристальное внимание к исследованию души и внутреннего мира: в этом

¹ *Hadot P. Porphyre et Victorinus... Vol. I. P. 481–482.*

смысле он стоит ближе, скорее, к Плотину, чем к Порфирию. Здесь уместно повторить вслед за Адо: в своем неоплатонизме Викторин не идет по стопам Плотина. Употребляемые им греческие термины чужды Плотину, а основные положения его философии обнаруживают родство с учением Порфирия. Да, в одном из своих богословских трудов Викторин дословно цитирует Плотина (Adv. Ar. IV, 22: SCh 68, 654 = Enn. V, 2, 1, 1-2), но цитату эту он помещает в такой контекст, чтобы она послужила подтверждением идеи Порфирия. Вместе с тем, характерна сама исключительность этой цитаты, в то время как, например, Амвросий цитирует «Эннеады» страницами. Единственность этой цитаты лишь показывает, как слабо сказалось влияние Плотина в богословских трудах Викторина¹.

Некоторые исследователи относят Викторина к ряду мыслителей, появление которых открывает Средние века (Э.К. Ранд): ведь это его заслуга в том, что Западу достались комментарии Порфирия к логике Аристотеля. Этот труд позже завершил Боэций. Поэтому Боэция и следует считать еще одним великим наследником Викторина, пусть даже не в теологии, а в логике и онтологии. Действительно, «Боэцием до Боэция»² Викторина следует считать с гораздо большим основанием, чем «Августином до Августина».

В масштабах истории влияние Викторина на богословскую традицию было совершенно незначительным. Осуществленный им синтез в области триадологии заслуживал бы, однако, другой судьбы: во многих отношениях он может считаться наиболее органичным и тонким из тех, что были созданы в период арианского кризиса. Синтез Викторина чреват множеством интуиций, которые впоследствии принесут богатые плоды. К их числу принадлежит, например, идея о рождении Сына от οὐσία Отца, Который есть τὸ εἶναι – само бытие, понятийная пара ὑπόστασις-subsistentia в сопряжении ее с οὐσία-substantia, критика латинской тринитарной формулы. В области тринитарной теологии Запад будет отдавать предпочтение, и не без оснований, другому великому учителю, не

¹ Ibid. P. 79–143; *Id.* Marius Victorinus. Recherches... P. 203; *Id.* // Marius Victorinus, Traité Théologiques... Vol. II. P. 1031 (Note sur le sens d'Enn. V 2 ,1,1 selon Victorinus).

² *Hadot P.* Marius Victorinus. Recherches... P. 20.

скрывавшему своего восхищения Викторинум: Августину Гиппонскому. Но интеллектуальный универсум, в котором началась и продолжилась тысячелетняя, длящаяся от Августина до наших дней и вобравшая в себя схоластов, с одной стороны, и Гегеля и Шеллинга, с другой, история западной спекулятивной мысли, – этот универсум возникает вместе с христианско-неоплатонической триадологией Мария Викторина.

10.3. ПРАВОСЛАВНЫЕ РЕЧИ И ПОКЛОНЕНИЕ В МОЛЧАНИИ: ИЛАРИЙ ПИКТАВИЙСКИЙ И РОЖДЕНИЕ ПЕРСОНАЛИСТИЧЕСКОЙ ОНТОЛОГИИ

Гораздо большим влиянием, чем триадология Мария Викторина, пользовалось тринитарное учение Илария Пиктавийского¹. За свои труды на поприще защиты ортодоксии он был с полным правом назван «западным Афанасием». Человек открытого и подвижного ума, избегавший перехода на личности и препирательств

¹ См.: *Smulders P.* La doctrine trinitaire de Saint Hilaire de Poitiers (Anal. Greg., 33). R., 1944; *Galtier P.* Saint Hilaire de Poitiers le premier docteur de l'église latine. P., 1960; *Fierro A.* Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de «doxa» (Anal. Greg., 144). R., 1964; *Simonetti M.* Note sul Commento a Matteo di Ilario di Poitiers // VCh. Vol.I. 1964. P. 35–64; *Id.* Ilario e Novaziano // RCCM. Vol. VII. 1965. (Studi in onore di A. Schiaffini). P. 1–3, 1033–1047; *Id.* Note sulla struttura e la cronologia del «De Trinitate» di Ilario di Poitiers // StudUrb. Vol.XXII. 1965. P. 274–300; *Id.* Ilario di Poitiers e la crisi ariana in occidente // *Quasten J.* Patrologia... Vol. III. P. 31–58; *Daniélou J.* St. Hilaire évêque et docteur. P., 1968; *Kannengiesser Ch.* Hilaire de Poitiers // DSP.VII/1. 1968.Coll. 466–469; Hilaire et son temps (Actes du Colloque de Poitiers, 29 sept. – 3 oct. 1968). P., 1969; *Tezzo G.* La Trinità di S. Ilario di Poitiers. Torino, 1971 (там же опубликован итальянский перевод «О Троице»); *Doignon J.* Hilaire de Poitiers avant l'exil. P., 1971; *Moreschini C.* Il linguaggio teologico di Ilario di Poitiers // SC. Vol. CIII. 1975. P. 339–375; *Ladaria L. F.* El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers. Madrid, 1977; *Longobardo L.* Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers (Pars diss. ad doct. in Theol. et Sc. patr.). Napoli, 1982; *De Margerie B.* Introduzione alla storia dell'esegesi... Vol. II. P. 62–95; *Simonetti M.* Ilario di Poitiers // DPAC. Vol. II. Coll. 1748–1753.

по формальным вопросам, Иларий был строг и непреклонен, даже неуступчив тогда, когда речь шла об основах вероучения. Обратившись в христианство, крестившись и будучи рукоположен во епископы одной из отдаленных от метрополии римских провинций, он стал одним из самых непримиримых противников арианства. С определениями Никейского собора он познакомился лишь незадолго до того, как отправился в ссылку за свои убеждения, но содержание их показалось ему во всем согласным с духом Священного Писания: «Я давно уже пережил второе рождение, – рассказывает Иларий, – и недавно принял епископский сан, но ничего не слышал о вере Никейских Отцов до своего изгнания. Однако различию единосущия и подобосущия научили меня Евангелия и апостолы» (*Regeneratus pridem et in episcopate aliquantis per manens fidem nicaeanam numquam nisi exulaturus audivi; sed mihi homousii et homoeusii intelligentiam Evangelia et Apostoli intimaverunt.* – Syn. 91: PL 10, 545). Четырех лет, проведенных в изгнании в Малой Азии – с 356 по 360 г., – Иларию было достаточно, чтобы точнее узнать и оценить расхождения и противоречия между разными богословскими течениями и подвергнуть радикальному пересмотру собственную богословскую позицию. Насколько глубоко Иларий смог вникнуть в перипетии теологических споров вокруг никейского учения о ὁμοούσιος, можно понять, обратившись к его сочинению «О Соборах» (*De synodis*), созданному между 358 и 359 гг. Некоторое время спустя и Афанасий опубликовал текст с таким же названием. Однако его сочинение демонстрировало гораздо менее отчетливое знание действительно сложного и весьма запутанного положения дел на Востоке – несмотря на то, что сам он был «восточным» автором. Опыт, приобретенный в изгнании, убедил Илария в том, что ортодоксальный взгляд на спорный вопрос должен предполагать дистанцирование не только от арианства, но также и от противоположной ему крайности – монархианства савеллианского толка: к этой опасности Запад оставался почти совершенно нечувствителен. Однако Иларий понимал также, что никейское богословие с его приверженностью ὁμοούσιος представляет собой не единственную возможную альтернативу арианству – прежде всего из-за са-

веллианского ореола, окружавшего этот термин на Востоке: в этом смысле даже *омиусианство* не казалось вовсе неприемлемым решением.

В отличие от Климента Александрийского и Оригена, а равно и от Викторина и впоследствии от Августина, Иларий относился к философии не просто с недоверием, а откровенно враждебно. Были ли причиной этого отторжения разнообразные псевдо-философские умствования, с которыми он столкнулся в Малой Азии? Возможно¹. Без сомнения, Иларий живо ощущал трансцендентность Бога миру и ограниченность рационального познания. Он отрицал любое вмешательство внешнего авторитета в дела веры. Ни риторика, ни философия, будь то стоическая или неоплатоническая, не обладали в его глазах сколько-нибудь существенным весом: он хранил верность одному лишь Писанию, которое толковал в свете церковного Предания². Согласно Иларию, вера черпает свою силу не «из новых рукописаний» (*de novis chartulis*), а «из богодухновенных книг» (*de Dei libris* – *Ad Const.* II, 8: PL 10, 569): «Лукавые и бесплодные вопрошания философов отверг, утвердившись в вере» (*Respuit captiosas et inutiles philosophiae quaestiones fide constans.* – *Trin.* I, 13: PL 10, 34 B). Иларий враждебен философии по тем же причинам, по которым он враждебен ереси: и та, и другая упиваются собственной гордыней, противной Писанию. Как у философа, так и у еретика разум отсечен от Откровения и погружен в непрестанное коловращение мнений без начала и конца, он лишен опоры и бесплоден: «Природа их [еретиков] нечестия заключается в том, что они судят о Боге не по Откровению, а по произволу собственных прихотей – они не знают, что измышлять о Боге небылицы столь же нечестиво, как и отрицать Его» (*In Ps.* 1, 3: PL 9, 252).

Августин скажет, что Иларий был «муж, обладавший немалым авторитетом» (*non mediocris auctoritatis vir*) не только «в утверждении веры» (*in assertione fidei*), но и «в толковании Писания» (*in tractatione Scripturarum* – *De Trin.* VI, 10, 11). И в самом деле, Иларий был великим экзегетом. В этой области он был многим обязан Ори-

¹ См.: *Saffrey H. D.* St. Hilaire et la philosophie // *Hilaire et son temps...* P. 247–265.

² *Fierro A.* Sobre la gloria en San Hilario... P. 339.

гену, Тертуллиану, Киприану и Новациану. Однако до него никто еще не объявлял войну ереси, утверждая при этом верховный авторитет Писания. А ведь именно так поступил Иларий в «Толковании на Евангелие от Матфея» (*In Matthaei Evangelium commentarius*) – труде, который представляет собой первый прецедент реакции латинского автора на арианский вызов. В этом толковании, составленном Иларием в годы, предшествовавшие изгнанию, излагается тринитарное учение, которое было хорошо известно на Западе до вторжения арианской ереси и широкого распространения греческого богословия. В тексте Илария мы находим почти прямые указания на арианскую ересь (например, *In Mat. 12, 18; 31, 3: PL 9, 990-991; 1066-1067*). Основные пункты его учения мы уже называли: они суть вечность Сына, Его божественное всемогущество, Его истинная божественность, Его единство с Отцом. Особую роль Иларий отводит рождению Сына, отличая его от рождений в тварном мире. В самом языке его различимо влияние той богословской традиции, которой он был привержен. Однако с особенной силой Иларий настаивает на тождестве сущности Отца и Сына, основанием которой он считает процесс рождения и перихорезу во внутрибожественной жизни: «[...] ибо и во Христе Бог, и в Боге Христос» (...*quia et in Christo Deus, et Christus in Deo sit – In Mat. 12, 17: PL 9, 989*). «Сообщение Сыну сущности Отца» – «*communio paternae substantiae*» – имеет место потому, говорит Иларий, что Сын, рождаясь от Отца, «воспринял то, чем и прежде был [...], так что Сын и вечен, и рожден: ведь не что иное рождено, как то, что существовало от века» (*accepit autem hoc quod erat [...] ita Filius et aeternus et natus est: quia non aliud in eo natum est, quam quod aeternum est – In Mat. 16, 4: PL 9: 9, 1009*).

Плод размышлений изгнанника, трактат «О Троице», созданный между 356 и 360 гг., оказал огромное влияние на историю богословия, и не только на Западе. Сопрягая друг с другом идеи самых разных авторов (Тертуллиана, Оригена, Марцелла и Василия Анкирского, Афанасия), Иларий создает плодотворный и весьма оригинальный синтез. Чередуя собственные рассуждения и аргументы, почерпываемые из Писания, Иларий, пусть и не ставя себе целью придать своей концепции вид системы, создает такой королларий к никейским определениям, который станет залогом решительной

победы над арианством. По Иларию, все христианское вероучение может быть выведено из крещальной формулы, содержащейся в Мф. 28, 19. Разве в этой перикопе не заключена вся тайна (*sacramentum*) спасения человека? Что еще остается невысказанным, что — неясным? Все в этих словах безукоризненно, как безукоризнен Сам Произнесший их, так совершенно, как совершенен сам Бог: «Ведь [эти речения] объемлют собой и значение слов, и действительность вещей, и порядок событий, и смысл природы» (*Nam et verborum significationem, et efficientiam rerum, et negotiorum ordinem, et naturae intelligentiam comprehendunt.* — *Trin. II, 1: PL 10, 50 C*). Заблуждения еретиков понуждают их к пространным и запутанным рассуждениям и ввергают во все опасности, заключающиеся в использовании человеческого языка. Именно поэтому Иларий чувствует себя обязанным писать о важных и сложных предметах, порой даже таких, о которых до него не говорил никто.

Иларий знает, что имеет дело с категориями, для которых в латинском языке не всегда существуют точные эквиваленты, и поэтому ему приходится облекать новые идеи в старые слова, переносить в латынь греческие термины, а порой и создавать неологизмы. Отсюда некоторая неустойчивость его богословского языка. Одну и ту же идею он выражает в разных формулировках и посредством различных терминов, а семантика одних и тех же понятий в разных контекстах претерпевает у него значительные трансформации. Иларий, как представляется, больше заботится о том, чтобы обозначить свои идеи, чем о том, чтобы найти для этого точные и однозначные выражения. Действуя таким образом, в размышлениях о нераздельном единстве и одновременно о множественности индивидов, заключенных в божественной сущности, он пытается выработать рациональное объяснение для христианского понятия, заключающегося в формуле «*Deus unus, но не solus*».

Совершенная полнота божественной сущности ни в чем не имеет недостатка, и она являет нам себя в именах Отца, Сына и Святого Духа. В свете этого откровения Бог дает нам узреть Себя, по Иларию, как «бесконечность в Вечном, видимость в Образе, употребление в Даре¹» (*infinitas in aeterno, species in imagine, usus in*

¹ Пер. А. Р. Фокина — прим. пер.

munere – Trin. II, 1: PL 10, 51 A). Если эту знаменитую формулу, на первый взгляд очень герметичную, истолковать в эпистемологическом ключе, то есть в связи с проблемой богопознания, то можно сказать, что, по Иларию, непознаваемое начало божественной сущности заключено в Отце, ибо Он безначален; принцип познания и откровения – в Сыне, образе Отца; общность и причастность Богу и Премудрости Его – в Духе, ибо Он есть дар веры¹.

Словарь терминов, служащих для описания божественного единства, в основном совпадает со словарем Тертуллиана, и именно посредством взятых у Тертуллиана терминов он чаще всего переводит ὁμοούσιος: unitas substantiae (единство субстанции), unius substantiae (из одной субстанции). Единство Отца и Сына описывается и как единство по естеству, роду и сущности (natura, genus и essentia): эти термины, за вычетом некоторых оттенков значения, оказываются эквивалентны друг другу. Следует, однако, заметить, что термин natura, который Тертуллиан точно знал, но не использовал в своей триадологии, именно благодаря Иларию проникает в эту область латинского богословия². Что касается термина substantia, исключительно важного в контексте напряженных доктринальных дискуссий той эпохи, то для Илария он выступает эквивалентом οὐσία (см. Syn. 11: PL 10, 488) и обозначает общую для всех членов Троицы божественность. Вместе с тем, важно отметить, что Иларий с особой интенсивностью ощущает родство substantia с глаголом subsistere: «Субстанция обозначает такую вещь, которая есть по необходимости и в своем бытии самодостаточна» (Idcirco etiam substantia est, quia res quae est necesse est subsistat in sese. – Syn. 12: PL 10, 490). Вот как, вероятно, под влиянием греческого ὑφίσταμαι, как мы помним, родственного ὑπόστασις, термин substantia, истолкованный в его связи с subsistere, оказывается приложим к любой существующей вещи. Поэтому Иларий, работая над сочинением «О Соборах», не отвергал принципиальной возможности говорить о наличии в Боге трех ὑποστάσεις, а значит, и трех substantiae, при ус-

¹ См.: Longobardo L. Il linguaggio negativo... P. 44.

² См.: Péllicier A. Natura. Étude sémantique et historique du mot latin. P., 1966. Дополнительную библиографию о слове natura см. в: Sieben H.J. Voces...P. 340–341.

ловии, что под этим термином мы будем разуметь «лица самосущих через субстанции» (*subsistentium personas per substantias* – Syn. 32: PL 10, 504). Иларий, который в других своих трудах учит о единой *substantia* в Боге, в сочинении «О Соборах», как кажется, не только понимает и принимает тех, кто говорит о трех *substantiae*, но и сам употребляет близкие по смыслу выражения¹. Впоследствии, однако, он больше не станет использовать *substantia* в смысле ὑπόστασις, а значит, и отождествлять его с *persona*. Благодаря знакомству с трудами Восточных Отцов, в особенности же с их аргументами о взаимном соответствии ὑπόστασις и *substantia* – терминов, которые так часто путали друг с другом латиняне, как мы могли видеть на примере Иеронима, – Иларий очень хорошо понимал, что грекоязычные богословы употребляли термин ὑπόστασις в том значении, которое латиняне приписывали термину *persona*.

Можно было бы сказать, что, если *substantia* и его аналоги – *natura*, *genus* и *essentia* – обозначают для Илария понятие «родовой субстанции», то *proprietas* (*свойство* – термин, соответствующий греческому ἰδιότης), напротив, обозначает свойства *видовой субстанции*. Выражение «свойство природы» – *proprietas naturae* – встречается в трудах Илария очень часто. В числе прочего оно прилагается и к *persona* (Syn. 22 и 23: PL 10, 497 и 498), а значит, и ко всем Лицам Троицы: к Отцу («по свойству Отчей природы» – *in proprietate paternae naturae* – Syn. 76: PL 10, 530), Сыну («в силу свойства [...] будучи несотворенным, иметь начало» – *proprietate [...] et innascibilitatis et originis* – Trin. IV, 33: PL 10, 120 D) и Святому Духу («по свойству Духа» – *de proprietate Spiritus* – Trin. XII, 8: PL 10, 458 B).

Стремясь четко обозначить различие между противоположными друг другу заблуждениями Ария и Савеллия и, тем самым, сделать более явным парадоксальность единства и различия в Боге, Иларий противопоставляет термин *persona* термину *substantia* и его аналогам. В своих экзегетических трудах, черпая вдохновение в традиционной просопологической библейской герменевтике, он нередко пользуется общепринятыми выражениями *ex persona* и *in*

¹ См.: *Smulders P.* La doctrine trinitaire de St. Hilaire... P. 286–287. Ср., однако, с мнением Морескини об этом: *Moreschini C.* Il linguaggio teologico di Ilario... P. 362 (n. 75).

persona, о которых мы уже имели случай рассказать (гл. 4.3). В догматических сочинениях он использует термин persona последовательно и единообразно для обозначения членов Троицы, главным образом, чтобы подчеркнуть, что Отец и Сын, конечно, единосущны, но вместе с тем Они отличны друг от друга (*alius atque alius* – Syn. 22: PL 10, 497). Словно боясь быть непонятым, Иларий время от времени указывает на то, что именованя Отца и Сына не следует понимать по-савеллиански, так, как если бы речь шла об одном лице, выступающем под разными именами или играющем различные роли: «Ведь Сын не играет ролей, как в театре» (*Non enim hic [...] Filius [...] theatralibus ludit* – Trin. VII, 39: PL 10, 232 A). Обыкновенно он употребляет термин persona не отдельно, сам по себе, для обозначения Отца или Сына, а только как часть составных выражений, которые мы находим уже у Тертуллиана, – таких как «различие лица» (*distinctio personae*) или «различие лиц» (*discretio personarum* – напр., в Trin. IV, 24; V, 10; VII, 40: PL 10, 114 B; 126 A; 135 B). Этим формулировкам он противопоставляет «*personae unio*» (единение лиц) – выражение почти техническое, служащее, чтобы заклеить савеллианство во всех его проявлениях. Очевидно, что Иларий не считал термин persona неподходящим для приложения его к Отцу и Сыну, единосущным и единым по божеству, – в отличие от многих латинских авторов, среди которых был, как мы знаем, и Марий Викторин¹. Как кажется, «монархианство» римских богословов нимало его не тревожило.

Иларий никогда не использует традиционную латинскую формулировку тринитарного догмата *una substantia – tres personae* и тем более не пытается ее исправлять, в отличие от того же Мария Викторина. При этом нередко можно найти у него разнообразные аллюзии на эту формулу: «единая [природа] не в силу единства лица, а в силу единства рода» (*una vero [natura] non personae unitate, sed generis* – Syn. 76: PL 10, 530 B); «они суть одно не в силу единства лица, а в силу единства субстанции» (*unum sunt, non unione personae, sed substantiae unitate* – Trin. IV, 42: PL 10, 128 B; см. ib. IV, 40; V, 35; VI, 8).

¹ *Simonetti M.* La crisi ariana...P. 299, 305; *Id.* Ilario di Poitiers e la crisi ariana in occidente...P. 54.

Равным образом, Иларий никогда не пытался объяснить и обосновать смысл богословского понятия, стоящего за термином *persona*: потому ли, что, по его мнению, все знали, о чем идет речь, или потому, что ему было неясно его спекулятивно-теологическое содержание? Тот факт, что Иларий нигде не употребляет формулировку *una substantia – tres personae*, не вносит никакого вклада в понимание смысла термина *persona* и даже не считает нужным объяснить разницу в значениях *substantia* и *persona*, «говорит лишь о том, – как мы уже отмечали выше, – что термин *persona* в то время еще не был присвоен метафизикой, не имел статуса метафизического понятия, и разработка его остановилась в той точке, до которой довел ее Тертуллиан, а новые споры о единстве природы Отца и Сына не помогли богословам решить задачу согласования единства сущности с троичностью Лиц»¹. Это верно с одним лишь уточнением: Иларий не чувствовал потребности в детальной проработке понятия *persona* еще и потому, что с недоверием относился к самой возможности проникнуть в тайны Божьи посредством умозрения. Зачем же выходить за рубежи, положенные необходимостью разуместь смысл Писания или противостоять еретическому заблуждению?

Как ни странно, Иларий не использует термин *persona* в своей христологии. Пусть даже Христос как Бог и как человек есть не *двое различных* (*alius et alius*), а *один и тот же* (*unus idemque*), но Иларий никогда не говорит о Нем как о *persona*, в отличие, как мы видели, от Тертуллиана (*Adv. Prax.* 27, 11: CCL 2, 1199) (см. гл. 4.3)². Более понятно, почему Иларий избегает именовать так Святого Духа. Следует вспомнить, что приблизительно до 360 г. участники арианского спора еще не поднимали пневматологических вопросов, а значит, до этого момента также и твердые в Православии христиане не чувствовали себя обязанными занять четкую позицию по отношению к этой проблеме. В отличие от, к примеру, Марии Викторина, представления Илария о Святом Духе кажутся недоста-

¹ Moingt J. La théologie trinitaire de St. Hilaire de Poitiers // Hilaire et son temps... P. 164.

² Smulders P. La doctrine trinitaire de St. Hilaire... P. 289. О христологии Илария см.: Grillmeier A. Gesù il Cristo... Vol. I/2. P. 748–758.

точно ясными. «О Духе же Святом, – признает он сам, – молчать не подобает, но и говорить нет необходимости, однако, коль скоро есть те, кто о Нем не знает, то ради этих людей вовсе ничего о Нем не сказать мы не можем» (De Spiritu autem sancto nec tacere oportet, nec loqui necesse est: sed sileri a nobis, eorum causa qui nesciunt, non potest – Trin. II, 29: PL 10, 69 A). Иларий хорошо знал, что изложение христианского вероучения останется неполным, если в нем не найдется места для Святого Духа. Это значит, что обвинять его в «бинитаризме» несправедливо. Если он никогда не употребляет по отношению к Святому Духу термин *persona*, если он никогда не говорит о том, что Ему подобает поклонение, и определяет Его просто как *donum* – *дар*, все это означает только, что он лишь поверхностно знаком с различными дискуссиями, связанными с вопросом об истинной божественности Святого Духа, Его исхождении и отличии от Отца и Сына – подобно тому, как Отцы II и III вв. всерьез не ставили вопроса о рождении Сына от Отца и о различии между Ними. Коротко говоря, Иларий рассматривает Святого Духа лишь в перспективе божественной *икономии*, а не *теологии*. Пневматология Илария, как писал Ладария, «следует вполне определенным богословским, и, следовательно, христологическим принципам. Отношение “дара Святого Духа” к Богу как Духу, *Deus Spiritus*, и воплотившемуся Сыну, Который был и Духом, и плотью вместе, становится явным и обретает конкретное выражение в Истории Спасения, однако это происходит не на почве логической абстракции. В таком случае становится также ясно, что дар Духа – это приобщение человека к божественной жизни, а точнее – к божественной жизни как она есть в вочеловечившемся Христе»¹.

И все же, несмотря на все эти лакуны, мы можем предположить, что Иларий разработал собственную версию спекулятивно-богословской интерпретации понятия *persona*. Если сопрычь друг с другом и несколько переформулировать некоторые из употребляемых им выражений, возникнет впечатление, что для Илария *persona* означает *res sibi subsistens*: *res*, то есть нечто реальное, объективно существующее; *sibi*, то есть нечто существующее само по себе,

¹ *Ladaria L. F.* El Espíritu Santo en San Hilario... P. 326.

совершенное и самодостаточное; *subsistens* – нечто обладающее бытием субстанциально, а не акцидентально. Эту интерпретацию можно обосновать, проанализировав способы употребления глагола *subsistere* у Илария: этот глагол он использует в своей триадологии в беспрецедентно многообразных и различных между собой значениях¹. Нечто подобное мы можем найти разве что у Мариа Викторина, который, однако, предпочитал глаголу *subsistere* – хотя и его он использовал нередко – существительное *subsistentia*, которым переводил греческое ὑπόστασις православного тринитарного догмата (см., например, Adv. Ar. I, 16; I, 30; II, 4; III, 9: SCh 68, 224; 276; 408 s; 464 и т.д.). Глагол *subsistere*, как мы помним, Иларий ставит в определенное отношение к тому понятию, которое выражается существительным *substantia*, а значит, – вероятно, под влиянием греческого ὑφίσταμαι, – глагол этот начинает у него означать существование в себе и для себя. Следовательно, глагол *subsistere* должен относиться к единой божественной *substantia*. Однако, так как в Боге именам Отца, Сына и Святого Духа соответствуют реально отличные друг от друга индивиды, то можно также сказать, что они «существуют как субсистенции» в общем субстрате единого божества. Поэтому, если Отца и Сына (и Духа Святого) можно именовать *personae*, то *subsistere* следует относить к особому «образу существования», конституируемому *persona* в Боге. Для Илария *subsistens* и в самом деле относится к *persona* (Syn. 32 и 67: PL 10, 504 и 525) и нередко выступает полным синонимом этого термина: «каковые значением различаются как самосущие» (*quos significatio subsistentes esse distinguit* – Trin. IV, 30: PL 10, 119 B; ср. Syn. 64: PL 10, 524). Так, к примеру, Иларий говорит о «самосущем Сыне из самосущего Бога Отца» (*subsistentem Filium ex subsistente Deo Padre* – Trin. VII, 19: PL 10, 214 B), поясняя при этом, что Сын, «чтобы Он пребывал в самосущем [Отце], однако так, что и Сам был бы самосущ» (*ut in subsistente [Patre] insit; ita vero inesse, ut et ipse subsistat* – Trin. VII, 41: PL 10, 234 B), «чтобы Он постигался как неделимый и нераздельный, обладающий самодостаточным

¹ *Moreschini C.* Il linguaggio teologico di Ilario... P. 366; *Smulders P.* La doctrine trinitaire de St. Hilaire... P. 287–288.

бытием не от лица, а от природы Отца, как Его едиnorodный Сын» (ut indivisus atque inseparabilis, non ex persona, sed ex natura, subsistens ex Patre unigenitus intelligatur – Trin. V, 35: PL 10, 153 B).

Нетрудно найти в этих текстах свидетельства того, сколь многим Иларий был обязан своему пребыванию на Востоке. Глубокое знакомство с грекоязычным миром и системой понятий восточного богословия не прошло даром: оно вдохнуло новую жизнь в его творчество. Приближением к формальному «онтологическому» определению *persona* в Боге как *самосущем* (*res sibi subsistens*) он обязан этому опыту. Богословие Илария Пиктавийского стало одним из ключевых моментов в истории понятия *persona* от Тертуллиана до Боэция.

В нескольких отношениях Иларий превосходит тех авторов, трудами которых он вдохновлялся. Более всего это превосходство проявилось в широте той перспективы, из которой он рассматривает конкретные богословские проблемы, а также в той ясности, с которой он определяет понятия, относящиеся к единству божественной природы и различию между *personae* Отца и Сына. Приводя к согласию догматические определения Никейского собора, достижения латинского и греко-восточного богословия, Иларий выбивает почву из-под субординационизма, столь характерного для Тертуллиана: во-первых, тем, что он объясняет единосущие Сына Отцу как полное взаимопроникновение Их бытия, воления и действия, во-вторых, тем, что он различает Лица Троицы на основании того, кто из Них есть начало: Отец рождает Сына, Сын рождается от Отца. Если на уровне собственно языка Иларий не произвел революции в словаре понятий латинской триадологии, остававшемся неизменным со времен Тертуллиана и Новациана, то все же он сделал его таким удобопригодным и надежным для христианской догматики, каким он никогда не был прежде. Среди невзгод изгнания Иларий получил возможность познакомиться с учением Восточных Отцов и их техническим языком, а затем сделать свой новый опыт достоянием латинского мира: благодаря ему западные сторонники Никейского собора получили в свои руки инструмент, эффективный как для защиты их собственных идей, так и для полемики с оппонентами в области тринитарной теологии.

Илария называли «христианским гуманистом»¹. Высказывалось и мнение о том, что антиарианская христология Илария (впрочем, это относится к его богословию в целом, ибо оно формировалось под определяющим влиянием никейского догмата, согласно которому Христос «единосущен» Отцу, а значит, Он есть истинный Бог и истинный человек) воплотила в себе евангельский гуманизм, новую антропологию, в основании которой – учение о полном преображении человека². «После того как вера нашла наконец надежное пристанище (*sede*), – говорит Иларий, – после скитаний во мраке заблуждения и нечестия, обрета столп и утверждение свое и дождавшись своего избавителя, она пребывает теперь в покое. Разве осталось еще в человеке место неведению и страху, если душе и телу, а значит, целому человеку была обещана вечная жизнь; если мы видим, что наше земное тело было воспринято Богом в таинстве (*sacramento*) Его безграничного милосердия, если отпущение грехов стало возможно благодаря упразднению закона греха, если наше человечество восседает на небесах одесную Бога?» (In Ps. 61, 2: PL 9, 396). Из этой цитаты становится ясно, почему Иларий, против воли вовлеченный в ожесточенную борьбу за чистоту православного вероучения, втянутый в бесконечные доктринальные controversии, так надеялся посвятить последний этап своего пути к Богу, *itinerarium in Deum*, безмолвному поклонению таинству. В «О Троице», приступая к богословской работе, он молится об обретении «понимания значения слов, света разумения, благопристойности речи, доверия истине [...], чтобы мы могли говорить, как веруем» (*verborum significationem, intelligentiae lumen, dictorum honorem, veritatis fidem [...], ut quod credimus et loquamur* – I, 38: PL 10, 49 C). Свою молитву Иларий завершает, прося о том, чтобы труд его не оказался пустой словесной баталией, а сделался бы твердым свидетельством веры, не ведающей сомнений (XIII, 56: PL 10, 471 A). «Цель речи – благоговейное молчание» (*Finis autem sermonis religiosa taciturnitas*), – писал в те же годы Евсевий Эмесский (Op. V, 32: ed. E.M. Buytaert, I, p. 150). Ему вторил Иларий, вероятно, читавший

¹ *Bardy G. Un humaniste chrétien: St. Hilaire de Poitiers // RHEF. Vol. XXVI. 1941. P. 5–25.*

² См.: *Saffrey H. D. St. Hilaire et la philosophie... P. 265.*

Евсевия: «В этом цель понимания слов» (Stat in hoc intelligentia fine verborum – Trin. II, 10: PL 10, 59 A)¹.

Труды Илария стали школой для латинского богословия, они оказали влияние на Иеронима, Амвросия, Августина, а может быть, и на греческих богословов. Пусть труды эти и не лишены недостатков, но все же по широте замысла, по охвату библейского материала, по разнообразию затронутых тем они стали новым словом в латинском богословии – особенно если вспомнить о труднодоступности сочинений Мариа Викторина, другого великого учителя Церкви из числа современников Илария. Неслучайно именно на тексты Илария будут опираться впоследствии все антиарианские полемисты.

10.4. ДРУГИЕ АНТИАРИАНСКИЕ ПИСАТЕЛИ

Благодаря Марию Викторину и Иларию Пиктавийскому тринитарное богословие на Западе достигло уровня восточной триадологии того же времени, а в некоторых отношениях и превзошло ее. Разумеется, не только греческие, но и латинские богословы были вовлечены в полемику с арианством. Именно тогда в латинский язык вошла калька с греческого термина ὀρθόδοξος. Как бы то ни было, следует все же признать, что в целом западные богословы не столь активно участвовали в споре, целью которого было приведение к согласию учения о ὁμοούσιος с доктриной ὑπόστασις или, если пользоваться латинскими терминами, учения о consubstantialitas с учением о persona в Боге. Мишель Меслен показал, что арианство пустило корни на латинском Западе задолго до варварских нашествий V в. Тем не менее, длительное время центры арианского влияния на Западе оставались слабыми, лишенными влияния и в доктринальном смысле почти беспомощными. Так, к примеру, Фебадий Агенский (ум. ок. 392 г.) в своем трактате «О вере» (De fide) следует за Тертуллианом и вновь вводит в моду сам термин persona, регулярно используя его для того, чтобы определить «распределение божественности», dispositio divinitatis, в соот-

¹ Smulders P. Eusèbe d'Emèse source d'Hilaire // Hilaire et son temps... P. 187.

ветствии с правилом веры. При помощи этого термина он отличает Отца от Сына и, что важно, периодически пользуется этим словом также для обозначения Святого Духа (Contr. Ar. 22: PL 20, 30). Люцифер из Кальяри (ум. после 364 г.) также использовал термин *persona* в тринитарном контексте (De non conv. 14: PL 13, 790 A и B). Однако другой автор того времени, Потамий Лиссабонский (ум. после 359 г.), пусть и не отказываясь полностью от этого термина, основные свои усилия сосредоточивает на разработке понятия *substantia*: из этого понятия он пытается вывести единство Троицы, основанием которого считает именно *неразрывные узы субстанции* (*substantiae fibula concatenata* – Subst.: PL 8, 1417 B) .

В защиту никейского догмата выступил также Григорий Эльвирский в своем сочинении «О вере» (De fide), вышедшем в свет в 360 г., а в 363-364 гг. подвергшемся пересмотру и правке. Правда, утверждение о единстве сущности Отца и Сына у Григория не отличается точностью формулировки, ибо он уподобляет отношения между Ними тем, что связывают существа, принадлежащие к одному роду: «Когда я называю кого-то Отцом и Сыном, – говорит он, – я приписываю им родовое единство. И если я разделяю это единство на лица, то различение лиц одновременно означает эти же имена в родовом единстве, согласно закону естественного союза» (Cum ergo patrem et filium statuo unitatem generis assigno; et si illam in personis divido, discretio tamen personarum eadem nomina in unitatem sui, naturalis foederis lege consignat. – De fide 7: ed. Simonetti, 100). Таким образом, мы сталкиваемся здесь с той же неопределенностью, которая отличает многих современных ему богословов, в том числе и тех, чей способ рассуждения сильно отличается от манеры Григория, – например Афанасия и Илария. В конечном счете эта неопределенность восходит к внутренней амбивалентности никейских определений. Утвержденный Отцами Собора догмат о единосущии имел не тот смысл, что сущность Отца нумерически тождественна сущности Сына. Речь шла только о том, что Сын, сопричастный одной с Отцом οὐσίας, поистине есть Сын и Бог: «Ибо каким же образом, – задается вопросом Григорий, – мы могли бы исповедать Его поистине Сыном или поистине Отцом, если мы не признаем личных свойств как Отца, так и Сына?» (Nam quomodo

aut verum filium aut verum patrem confessi sumus, si non vere proprietatem personarum, tam patris quam filii, servavimus? – De fide, praef.: ed. Simonetti, 60). Григорий знал «Против Праксея» Тертуллиана, «О Троице» Новациана и, возможно, даже труды Мария Викторина. Григорий также использует термин *persona* для обозначения автономного бытия, которым Сын обладает наряду с Отцом. Отчетливее, чем многие его современники, Григорий осознает, в сколь малой мере человеческое разумение способно проникнуть в тайну внутрибожественной жизни. Может быть, отчасти и по этой причине в первой версии трактата «О вере» мы не найдем ни одного выражения или аргументативного хода, даже самого общего характера, который принадлежал бы исключительно к области триадологии: в частности, термин *persona* относится здесь к Отцу и Сыну, но не к Святому Духу. Однако в предисловии ко второй редакции «О вере», относящейся к периоду начала пневматологических споров, Григорий прилагает термин *persona* уже и к Святому Духу: «Мы же веруем, – утверждает он в этом тексте, – что сущность трех имен этих и трех лиц едина и едины их величие и могущество» (*Sed tria nomina et tres personae unius essentiae, unius esse maiestatis atque potentiae credimus.* – Ed. Simonetti, 62).

Без особого энтузиазма относится к возможности использовать термин *persona* для обозначения внутрибожественных различий и Амвросий Медиоланский. Будучи тонким знатоком латинского языка, Амвросий прилагает этот термин к отдельным человеческим индивидам, различным между собой. Ему известен и христологический смысл слова *persona*: Христос совершает как божественные, так и человеческие действия, но в Его *persona* нет никакой двойственности (*non in varietate personae* – In Ps. 61, 5: CSEL 64, 380). Говоря о Боге, Амвросий, в согласии с традицией, использует термин *persona*, противопоставляя его единству сущности или природы. Иногда Амвросий пользуется им для того, чтобы исключить возможность говорения о Боге в савеллианских категориях: православные «исповедуют в Отце и Сыне не единое лицо, но единую божественность (*non unam personam sed unam divinitatem in patre et in filio crediderunt* – Inc. 7, 77: PL 16, 838; ср. De Sp. S. III, 13, 92: ed. Moreschini, 314). В сочинении «О Святом Духе» (*De Spiritu*

Sancto), созданном в 381 г., Амвросий, полемизируя с пневматомахами, неоднократно использует наречие *personaliter* применительно к индивидуальному бытию Христа и Святого Духа (III, 11, 71-72 и 12, 81: ed. Moreschini, 300 и 306), но при этом делает оговорку: «если только слово это достойно того, чтобы быть выражением божественного величия» (*si tamen dignum hoc verbum est maiestatis expressione divinae*). Таким образом, Амвросий считает *persona*, с одной стороны, неподходящим термином, если он используется для обозначения единства Бога в савеллианском его понимании, а с другой стороны – не вполне пригодным для обозначения невыразимой трансцендентности *dispositio*, то есть отношений внутри троического Божества.

Как мы можем видеть, все те многочисленные интерпретации термина *persona*, что предлагались латинскими богословами начиная с Тертуллиана, в IV столетии не всегда встречали положительную реакцию и не слишком легко согласовывались с никейским догматом о единосущии. Нередко термин *persona* вызывал к себе недоверие и не получил у богословов (за немногими, пусть и значительными, исключениями, среди которых – Иларий) достаточной разработки, достойной стоящего за ним понятийного содержания.



11. PERSONA И САМОСОЗНАНИЕ: БОГОСЛОВИЕ И АНТРОПОЛОГИЯ АВГУСТИНА В ИХ РАЗВИТИИ

11.1. ПОЛОЖЕНИЕ ДЕЛ В ХРИСТОЛОГИИ

Кто может по достоинству оценить влияние Августина Гиппонского на мысль Средневековья и Нового времени? Кто способен измерить глубину и значение его вклада в формирование понятия *persona*, ставшего неотъемлемой частью западной культуры¹? Вместе с тем, для истории термина *persona* он сделал не так

¹ Тому, кто желал бы погрузиться в глубины безбрежной исследовательской литературы, посвященной Августину, мы бы посоветовали прежде всего следующие работы: *Bavel T. J. van. Répertoire bibliographique de St. Augustin* (1950–1960). Steenbrugge, 1963; *Andresen C. Bibliographia Augustiniana*. Darmstadt, 1963; *Lodovici E. S. Agostino // Questioni di storiografia filosofica*. Vol. I. Brescia, 1975. P. 445–501. Общий очерк жизни и творчества Августина см. в: *Portalié E. Augustin // DThC*. Vol. I/2. 1931. Coll. 2268–2472; *Trapé A. S. Agostino // BS*. Vol. I. 1961. Coll. 428–596; *Id. S. Agostino // Quasten J. Patrologia...* Vol. III. P. 325–435; *Id. Agostino d'Ippona // DPAC*. Vol. I. Coll. 91–104. О вопросах, рассматриваемых нами в этой главе, см., в частности: *Boigelot R. Le mot «personne» dans les écrits trinitaires de St. Augustin // NRTh*. Vol. LVII. 1930. P. 5–16; *Henry P. Saint Augustine on Personality*. N.-Y., 1960; *Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie trinitaire jusqu'en 391*. P., 1966; *Simonetti M. S. Agostino e gli ariani // REAug*. Vol. XIII. 1967. P. 55–84; *Trapé A. I termini «natura» e «persona» nella teologia trinitaria di S. Agostino // Augustinianum*. Vol. XIII. 1973. P. 577–587; *Folch Gomes C. A Doutrina da Trindade eterna...* P. 279–301; *Studer B. Der Person-Begriff in der kirchenamtlichen Trinitäts-Lehre // TheolPhilos*. Bd. LVII. 1982. S. 161–177. Чтобы не перегружать текст, мы не стали приводить ссылки на основные труды Августина, а именно «Исповедь», «О Граде Божьем» и «О Троице», доступные во множестве изданий.

уж много. Чтобы понять смысл этого, на первый взгляд, парадокса, чтобы увидеть расхождение между *понятием* и *термином* *persona* у Августина, лучше всего исходить из его христологии.

Более или менее осознанное использование антропоморфных метафор создает впечатление, что не так уж сложно различить между собой *Лица* Троицы и дать Им имена Отца, Сына и Святого Духа, однако гораздо труднее понять, каким образом Христос есть истинный Бог и истинный человек, каким образом в Нем сосуществуют две природы, божественная и человеческая, а Он при этом остается единой *persona*. Таким образом, если бы удалось определить значение термина *persona* применительно ко Христу, а *fortiori* стало бы понятно, что означает *persona* применительно к триединному Богу. Неслучайно вышло так, что христологические полемики, наложившись на полемики тринитарные, особенно широкий размах обрели в самую зрелую эпоху в истории формирования христианской догматики.

Обладая феноменальной способностью к ассимиляции используемых источников, нередко позволяющей скрыть их разнородность¹, Августин, вместе с тем, умеет и подвергать пересмотру и реформировать предшествующую латинскую христологическую традицию, наследие которой, однако, не могло конкурировать по своему богатству и разработанности с достижениями восточного богословия. Следуя путем долгих и трудных размышлений, ему все же удалось определить те проблемы, которые нужно было разрешить, чтобы наше познание тайны Христа стало не только догматически корректным, но и интеллектуально проработанным². Августин намного меньше уделял внимания тому, чтобы определить значение термина *persona* применительно ко Христу, чем при-

¹ *Hadot P.* Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent) // REAug. Vol. VI. 1960. P. 244.

² О христологии Августина в целом см.: *Bavel T. J. van.* Recherches sur la Christologie de St. Augustin (Parad., 10). Fribourg, 1954; *Baillieux E.* La Christologie de St. Augustin dans le «De Trinitate» // RechAug. Vol. VII. 1971. P. 219–243; *Bavel T. J. van, Bruning B.* Die Einheit des «Totus Christus» bei Augustin // Scientia Augustiniana. Studien über Augustinus, den Augustinianismus und den Augustinerorden: Festschrift A. Zumkeller (Cassiciacum, 30). Würzburg, 1975. P. 43–75; *Geerlings W.* Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins. Mainz, 1978; *Grillmeier A.* Gesù il Cristo... Vol. I/2. P. 766–778.

менительно к лицам Троицы. Впрочем, и в этом последнем случае он не усматривал в этом термине сколько-нибудь значительного спекулятивного потенциала.

Тот же Августин рассказывает нам, что до своего обращения видел во Христе *totum hominem*, всецело человека, а не *persona veritatis* – лик истины (Conf. VII, 19, 25). Как и Иероним, Августин сначала пользовался ошибочными формулировками: например, говоря о Воплощении, он употреблял такие выражения, как «воспринять человека» (*hominem suscipere*), «играть роль человека» (*hominem agere*), «восприятие низшей *personae*» (*susceptio inferioris personae*) (Serm. 119, 7: PL 38, 673-676). Но уже в период между 394 и 397 гг. он начинает утверждать единство Бога и человека во Христе, с одной стороны, с другой же – говорить о даре благодати, ниспосылаемом тем людям, которым не дано «от природы воплощать в себе лик мудрости» (*naturaliter habere et agere personam sapientiae*) (Exp. ep. ad Gal. 27: PL 35, 2125). Позднее он все чаще начинает говорить о *человеческой природе* (*natura humana*) и *человечестве* (*humanitas*) и прилагает ко Христу различие *qua Deus* – в качестве Бога и *qua homo* – в качестве человека, тем самым реагируя на арианскую и аполлинаристскую христологию (De div. quaest. 83, 80: PL 40, 93-96). Так Августину удастся избавиться от двусмысленных или не вполне точных выражений. Христос, говорит он, бесконечно превосходит пророка или святого, в которых присутствует и действует Бог (Ep. 187, 2: PL 33, 833); Он не есть «Бог в человеке» и не «обладает» божеством, но «есть» Бог и человек; человек Иисус Христос «есть» Сын Божий.

И все же *intellectus fidei*, рациональное постижение веры, у Августина по-прежнему лишено прочного спекулятивного фундамента. Как мы указывали выше, в ту же эпоху, то есть приблизительно до 400 г., термин *persona* использовался в значении, так сказать, функциональном: он был более или менее точным эквивалентом *прόσωπον* в понимании этого слова антиохийцами и означал внешнее выражение, отблеск, облик или внешний вид, под которым скрывается что-то иное (см. гл. 8.1)¹. Августину оставалось не до

¹ См.: Bavel T. J. van. Recherches sur la Christologie de St. Augustin... P. 13–20; Studer B. Der Person-Begriff... S. 173.

конца ясным, с одной стороны, единство субъекта во Христе, а с другой – различие в Нем божества и человечества: коротко говоря, ему следовало точнее определить содержание *понятия*, стоящее за *термином* *persona*. Как мы увидим вскоре, решающий шаг в этом направлении был сделан Августином в области тринитарной теологии, а не собственно в христологии. Разумеется, он не ограничился тем, чтобы сделать более точным свой язык, но стремился углубить свое понимание Христовой тайны. Если даже Августин и затрагивает проблематику, подразумеваемую формулами, восходящими к Тертуллиану и утверждавшими единство *лица* наряду с двойством *природ* во Христе, мы все же нигде не находим у него систематического их истолкования, сравнимого с тем, которое он предпринял в области тринитарного богословия. Августин так и не написал сочинения «О Христе» (*De Christo*), которое совершенством построения и утонченностью содержащейся в нем рефлексии могло бы соперничать с созданным им же трудом «О Троице».

Формула «одно лицо» применительно ко Христу встречается у Августина начиная с 411 г¹. Так, он рассуждает о Слове, «в единстве лица сочетающем обе природы» (*in unitate personae copulans utramque naturam* – Ep. 137, 3, 9: PL 33, 512 s). Он уточняет, что во Христе «Тот же, Кто есть Бог, есть и человек: не через смешение природ, но через единство лица» (*idem [est] qui homo, et qui Deus idem homo: non confusione naturae, sed unitate personae* – Serm. 186, 1, 1: PL 38, 999). В результате воплощения, повторяет Августин вслед за восточными Отцами, Слово осталось тем же, чем было, но восприняло то, чем Оно не было: «Сам Бог остается Богом, присоединяется человек к Богу, и становятся единым лицом, но не так, чтобы создан был полубог – божественной своей частью Бог, а человеческой человек, – но всецело Бог и всецело человек» (*Ipse Deus, Deus manet: accedit homo Deo, et fit una persona, ut non sit semideus, parte Dei Deus, et parte hominis, homo; sed totus Deus et totus homo.* – Serm. 293, 7: PL 38, 1327). Из этого необходимым образом следует вывод: «Слово, восприняв человека, стало не двумя лицами, а единым Христом» (*Verbum habens hominem, non facit duas personas sed unum Chris-*

¹ См.: Bavel T. J. van. Recherches sur la Christologie de St. Augustin... P. 20–26.

tum – In Io. 19, 15: PL 35, 1553); «в единстве лица Бог соединяется с человеком, и се Христос» (in unitate personae Deus unitur homini, ut Christus sit – Ep. 137, 11: PL 33, 520). Единство субъекта во Христе не является результатом «смешения» природ: оно создается от века существующим Словом, восприимлющим человеческую природу в единство Своей persona. Августин может, следовательно, усовершенствовать латинскую христологическую формулу, утверждая во Христе «единое лицо, состоящее из божественной и человеческой субстанций» (personam unam ex duabus substantiis divina humanaque constantem – In Io. 99, 1: PL 35, 1886).

Дерзновение Августина простирается так далеко, что он пытается понять, «почему» и «каким образом» онтологическая структура Христа именно такова. Ответ на вопрос о том, «почему» Христос есть одна persona в двух природах, связан у гиппонского богослова с невозможностью допустить наряду с тремя Лицами Троицы еще одну persona, человеческую. Число «три» в Боге не может возрастать, троица не может превратиться в четверицу: «Во Христе две субстанции, Бог и человек, но одно лицо, дабы Троица оставалась Троицей и при прибавлении человека не обращалась бы в четверицу» (In Christo duae sunt quidem substantiae, Deus et homo: sed una persona, ut Trinitas maneat, non accedente homine quaternitas fiat. – Serm. 130, 3: PL 38, 727. См.: Ep. 137, 3, 11; 169, 2, 8: PL 33, 512 и 720). Однако как нам следует оценивать значение этого объяснения бытийного устройства Христа в его интерпретации у Августина?

То, «каким образом» Христос есть одна persona, будучи одновременно двумя naturae, Августин объясняет при помощи аналогии с человеком, который является одной persona, хотя и состоит из души и тела: «Един Христос, человек и Бог: подобно тому как и человек един, хотя и состоит из души и тела; вот так и Бог и человек не суть два лица» (Unus Christus homo et Deus est: quomodo unus homo, anima et corpus; non autem Deus et homo duae personae. – Serm. 130, 3: PL 38, 725 s). Эта аналогия получит широкое хождение в литературе святоотеческой эпохи, а позднее и у схоластических авторов¹. Однако механическое применение этой формулы было чре-

¹ Grillmeier A. Gesù il Cristo... Vol. I/3. P. 772–773.

вато множеством опасностей. На самом деле Августин использовал разные антропологические «схемы», чтобы описать соединение души с телом: как специфически платоническую модель «акцидентального» соединения, в соответствии с которой душа пользуется телом как своим орудием (*De mor. eccl.* I, 27, 5: PL 32, 1332); так и модель соединения «субстанциального» – человек есть «разумное смертное животное» (*animal rationale mortale* – *De ord.* II, 11, 31: PL 32, 109).

И все же не может не вызвать изумления то обстоятельство, что, несмотря на ясное сознание трансцендентности Бога, Августин утверждает: дистанция между душой и телом больше, нежели та, что разделяет Бога и человека, ведь в первом случае речь идет о различии между духом и материей, в то время как во втором – всего лишь о различии между собой духовных существ. Во Христе его божество органичнее соединяется с Его душой, чем с телом, потому что в этом случае дух соединяется с духом. Внутренняя связь, а точнее, консубстанциальность божественной природы и души оказывается возможна потому, что в этом случае речь идет о двух однородных субстанциях. Разумеется, Августин не говорит ни о беспорядочном смешении, ни о чисто акцидентальном соположении этих двух вещей: он избирает компромиссный вариант, «соединение без смешения». Но «как» божество соединяется затем с телом, если они чужеродны друг другу? Чтобы ответить на этот вопрос, Августин прибегает к такой уловке: если во Христе Слово соединяется с душой непосредственно, то с телом Оно соединяется «через посредство разумной души» (*rationali anima mediante* – *Ep.* 140, 4: PL 33, 542). Чтобы доказать, что божество не претерпевает смешения, воплощаясь в материальном теле, Августин подчеркивает посредующую роль души: таким образом, с его точки зрения, божество выступает не только связующим звеном, но и как бы преградой между телом и душой (*De fide*, 4, 10: CSEL 41,13).

Здесь уместно задаться вопросом, какова в таком случае судьба Августиновой аналогии между душой и телом. Разве «соединение без смешения» не подрывает основания этой антропологической схемы? В действительности ведь во Христе человек и Бог соединяются друг с другом не акцидентально и не субстанциально. Как

же тогда? Августин недвусмысленно признает уникальность соединения природ и совершенное единство субъекта во Христе, но в конечном итоге оказывается неспособен найти этому подходящее спекулятивное объяснение.

Нет сомнения, что латинская христология благодаря Августину открыла для себя новые горизонты, однако она оказалась безоружной перед лицом кризиса, разразившегося в первые десятилетия V в. и ставшего причиной Эфесского собора 431 г. и Халкидонского – 451 г. (гл. 8). Августин – еще одно подтверждение тому, что всех достижений западной богословской мысли, которые мы попытались проследить начиная от Тертуллиана, оказалось недостаточно, чтобы разработать достаточно логически связное и строгое учение о *persona*. Ведь одно дело – исчислить посредством термина *persona* Отца, Сына и Святого Духа, совсем другое – говорить о Воплощении, происшедшем в единстве *persona*, и третье – понять, какие содержания подразумеваются под термином *persona*, когда он применяется к Троице, и какие – когда он относится ко Христу. Как можно помыслить, что несколько *personae* составляют *единую субстанцию* (*sola substantia*), а именно субстанцию Бога? В то же время, как можно представить себе, что две *substantiae* образуют *единое лицо* (*sola persona*) – лицо (*persona*) Христа? В западной теологии приемлемый ответ на эти вопросы, покоящийся на ясном и отчетливом «определении», будет дан только после VI в., когда усилиями Боэция термин *persona* обретет понятийное содержание, аналогичное тому, которое было закреплено в восточном богословии за термином ὑπόστασις (см. гл. 12). Однако перспективы, открывшиеся благодаря Боэцию, в полной мере станут видны только в великую эпоху схоластики, в XIII в. И все же именно Августин, несмотря на очевидные лакуны в его христологии, внес ценный вклад в формирование семантического поля термина *persona*, и в этом отношении самым важным из его сочинений следует признать труд «О Троице».

11.2. ФОРМИРОВАНИЕ ТРИНИТАРНОГО INTELLECTUS FIDEI

Можно привести различные, более или менее убедительные, объяснения неизбывной внутренней слабости Августиновой христологии в сравнении с его же тринитарной теологией, а равно и неразработанности связей между двумя этими областями богословия в его мысли. Можно, к примеру, считать, что Августин был уже стар и потому неспособен принять участие в полемике Кирилла с Несторием (гл. 8.1). Тогда получается, что ему не доставало внешнего повода, чтобы привести к систематическому виду свою христологию, и точно так же ему не доставало стимула для того, чтобы согласовать свое учение о Христе с учением о Троице. Однако Оливье Дю Руа выдвинул гипотезу, без сомнения, заслуживающую самого пристального внимания и, вероятно, раскрывающую глубинные основания ограничений, присущих христологической мысли Августина: дело в том, что гиппонский святой сначала открывает для себя Троицу, и только потом – тайну Воплощения, и этот его опыт, одновременно духовный и интеллектуальный, на протяжении всей жизни продолжает определять характер его богословской мысли¹.

Как становится ясно, прежде всего, из VII книги «Исповеди», Августин открыл для себя Бога, или, точнее, Троицу, в 386 г. благодаря чтению *книг платоников* (*libri platoniorum*), и только впоследствии, читая Послания апостола Павла, – Слово, ставшее плотью². Эта последовательность событий, как кажется, лежит в основе концептуальной структуры *intellectus fidei* (рационального постижения веры) гиппонского Доктора Церкви. Обращение Августина, таким

¹ Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité... P. 21.

² Ibid. P. 455. Что конкретно подразумевалось под этими «книгами платоников» (*libri Platoniorum*), остается предметом дискуссий: некоторые полагают, что речь идет о Плотине, другие склоняются в пользу Порфирия или обоих авторов разом. Наиболее полно проблема неоплатонических влияний у Августина рассматривается в новейших работах Армстронга и О'Меары: *Armstrong A. H. Plotinian and Christian Studies. L., 1979; O'Meara J. J. The Neoplatonism of Saint Augustine. Neoplatonism and Christian Thought. N.-Y., 1981.*

образом, следует логике развития его спекулятивного метода. Он рассматривал историю собственной души не только как воплощение провиденциального замысла, но и как модель возвращения человека к его Творцу. Поиск «гнозиса», с его сначала неопределенным религиозным духом и акцентом на рациональном познании, уступает у Августина место все более глубокому и болезненному раздвоению познания, все последовательнее заявляющего о своих правах, но вместе с тем все менее надежного и нуждающегося в авторитете и в возможности удостовериться в собственной подлинности. Так, говорит Августин, некоторые книги философов-платоников «раздули пожар [...] невероятный и неожиданный даже для меня самого» (*etiam mihi ipsi de me ipso incredibile incendium concitarunt* – *Contra Acad.* II, 2, 5: PL 32, 921). Он был так воодушевлен ими, что совершенно оставил прежний образ мысли и прежний образ жизни: «...Воспламенился до такой степени, что готов был обрубить все свои якоря» (*sic exarsi, ut omnes illas vellem ancoras rumpere* – *De b. vita* I, I, 4: PL 32, 961). Так Августину одновременно открываются духовная природа души и трансцендентность Бога.

Из сказанного ясно, почему Августина восхищали, в первую очередь, сочинения Платона. Однажды, толкуя Рим. 1, 19, он допустил даже, что вдохновение Платона могло исходить непосредственно от Бога (*De civ.* VIII, 12). Однако столь же высоко Августин ценил и верных последователей Платона, «благороднейших из всех философов» (*omnium philosophorum nobilissimos* – *Ibid.*). Из них превыше Порфирия, Ямвлиха и Апулея он почитал Плотина, считая его выразителем идей учителя, с которым Плотин, по мнению Августина, был столь схож, что мог даже быть сочтен новым воплощением Платона (*Contra Acad.* III, 18, 41: PL 32, 956). По свидетельству Посидия, Августин повторял слова Плотина незадолго до смерти (*Vita Aug.* 28: ed. Pellegrino, 154)¹.

Таким образом, благодаря знакомству с книгами платоников Августин обращает свой мысленный взор внутрь собственного

¹ См.: *Henry P. Plotin et l'Occident*. Louvain, 1934. P. 137–138. Ср., однако, оговорки, которые делает в связи с этим вопросом М. Пеллегрини: *Possidio. Vita di S. Agostino / Intr., testo critico, versione e note a cura di M. Pellegrino*. Alba, 1955. P. 226 (n. 14).

существа – к размышлениям субъекта о себе самом, и ввысь – к размышлениям о покорности свету истины. И здесь ему становится очевидно, что метафизика Плотина совпадает с богословием Пролога Евангелия от Иоанна. И тогда он отождествляет Бога и Его Слово с двумя ипостасями Платиновой триады – Ἐν и Νοῦς (Conf. VII, 9, 13, 14; VIII, 2, 3). Труднее оказывается найти у платоников место для Святого Духа. Этим объясняются первоначальные колебания Августина в пневматологических вопросах. Гораздо позже, в 419 г., Августин присоединится к мнению Дидима Слепца, в соответствии с которым языческие философы знали Отца и Сына, но Святой Дух оставался им неизвестен (Quaest. in Nept. II, 25: PL 34, 604)¹. Как бы то ни было, Августин с жаром устремился на новый путь, указанный платониками, преисполненный гордости, но будучи не в силах вынести ослепительного света новой истины. Для него наступает мгновение, когда он с трепетом ощущает близость к познанию Самого Бытия. «Я, – рассказывает он, – не смог еще остановиться на ней взора; отброшенный назад своей слабостью, я вернулся к своим привычкам и унес с собой только любовное воспоминание и словно желание пищи, известной по запаху; вкусить ее я еще не мог» (Conf. VII, 17, 23). Только тогда, читая апостола Павла, Августин открывает для себя путь смирения, указанный Христом: «Я с жадностью схватился за почтенные Книги, продиктованные Духом Твоим, и прежде всего за Послания апостола Павла» (Conf. VII, 21, 27). Так переплелись друг с другом разум, *intellectus*, и вера, *fides*. *Intellectus* – высшая ступень познания. Однако Христос призывает к внутреннему опыту веры (*fides*), в которой обитает Троица, предузнанная величайшими из языческих философов – последователями Платона. Такова схема, которая неизменно будет доминировать в богословии Августина: различение *patria* и *via*. *Patria*, взыскуемое отечество, – Троица, *via*, ведущий к нему путь, – Христос. Однако воплощение – это не явление Троицы в Откровении, а, скорее, тот нравственный ориентир, в котором мы нуждаемся для очищения и возвращения к самим себе².

¹ См.: *Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité...* P. 418 и прим. 1.

² Ibid. P. 414–415.

Если эта реконструкция пути интеллектуального и духовного развития Августина верна, то мы обнаруживаем у него смелую попытку внести «гностический» элемент в тринитарную теологию, попытку, связанную с признанием автономии *intellectus* по отношению к *fides* – но, разумеется, не в том, что касается содержания вероучения (оно остается подчиненным правилу веры, *regula fidei*), а в самом способе рассуждения и его тональности¹. Образцом этого пути можно считать Платинову анагогию, обогащенную, однако, привнесением личностного компонента: встречу души с истиной и подчинение ей Августин переживает как события своей личной истории. Однако неоплатонизм повсюду господствует в Августинской мысли. Речь идет не просто о внешнем сходстве или согласии, обнаружение которого было для Августина отрадно: скорее, можно говорить о подлинном способе постижения тайны, который он открыл для себя и благодаря которому получил доступ к духовной сфере. После Кассициака егоприятие истин веры становится абсолютным, однако воспринимает он их сквозь призму учения Плотина: от просвещающего нас Разума надлежит взойти к Уму и высшему Мерику, началу всех вещей². Стремясь постичь разумом христианскую веру, Августин постепенно открывает для себя Троицу как творческий принцип³. *Itinerarium mentis in Deum*, восхождение ума к Богу, таким образом оказывается дополнено онтологией, которая рассматривает все творение – как материи, так и духа – в его происхождении от Троицы и возвращении к Ней: Отец дает бытие, Сын дает форму и обращает творение к Отцу, Дух упорядочивает его и приводит к единству. Однако человеческий ум открывает для себя Троицу, минуя Христа и отправляясь от тварного мира, само устройство которого, рассмотренное в своих первоосновах, свидетельствует о триединстве Бога. Отсюда происходит не слишком удачная особенность, которая всегда будет отличать *intellectus fidei* (рациональное постижение веры) у Августина: он стремится постичь тайну через озарение (*per via illuminativa*) и исследовать тварный мир, обращаясь ко Христу лишь для того, чтобы

¹ Ibid. P. 419.

² Ibid. P. 109–148, 149–171.

³ Ibid. P. 173–206, 309–409.

увидеть в Нем образец смирения. Ревностная и строгая приверженность Августина христианству несколько умерит, однако лишь внешним образом, интенсивность его интеллектуального поиска: «Это диалектическое напряжение между свойственным гностицизму надмением ума и послушанием вере объясняет дальнейшее развитие мысли Августина и той традиции в латинском христианстве, которая ей наследует»¹.

Тринитарная модель в ранних сочинениях Августина – вплоть до принятия им епископского сана в 396 г. – остается еще в рамках концепции *домостроительства*: Отец есть начало, творящее мир через Сына в Духе; в Духе мы соединяемся с Сыном и через Него приходим к Отцу (см.: *De fide*; *Serm.* 212-215). Однако постепенно «икономическая» модель совершенного равенства Сына Отцу в Духе Святом сопрягается с представлением о статичном единстве трех Лиц в единой природе, притом что особый акцент делается на Их действиях *ad extra* (вовне). Собственный опыт побуждал Августина считаться с опасностью подчинения *intellectus fidei* (рационального постижения веры) неоплатоническим интуициям, что грозило навлечь на него обвинения со стороны ариан. Сделавшись епископом, он будет настойчиво утверждать равенство Лиц и единство сущности, отодвигая на второй план момент домостроительства и порядок исхождения.

В период приблизительно между 399 и 421 гг. Августин дважды берется за работу над сочинением о «О Троице». Первые двенадцать книг трактата были опубликованы без дозволения автора его друзьями. Он сам говорит, что начал работать над этим трудом, будучи юношей (*iuvenis*), а закончил, будучи старцем (*senex* – *Ep.* 174: PL 33, 758). Однако в «О Троице» Августин отправляется уже не от тварного мира и не от просвещения, исходящего от Троицы, – он исходит из определений веры. Теперь его целиком поглощает созерцание «Самой Божественной Троицы» (*Deus ipsa Trinitas* – *De Trin.* I, 6, 10; *De civ.* X, 10; *Ep.* 120, 17: PL 33, 460). С самого начала Августин в этом сочинении сосредоточивает свое внимание на Едином Боге и из этой перспективы пытается найти объяснение Его

¹ Ibid. P. 419.

троичности. Очевидно, что таким способом он пытается ниспровергнуть «злокозненные хитросплетения» (*callidissimum machinamentum*) арианства (*De Trin.* V, 3, 4). Полемике с арианами, точнее даже, с евномианами, посвящены V – VII книги «О Троице». В целом, открытая декларация примата единства сущности над троичностью Лиц в Боге призвана был укрепить традиционные позиции латинского монархизма. Однако в «О Троице» совмещение антиарианской установки с монархианской позицией обрело дополнительную легитимацию благодаря глубокой, никогда не ослабевавшей приверженности Августина неоплатонизму.

В борьбе с «чудовищем» арианства ортодоксальное христианство твердо держалось догмата о единосущии друг другу Лиц божественной Троицы (гл. 5-6). Однако этот такими трудами завоеванный и отныне непреложный догмат должен был, в свою очередь, породить новый способ мыслить саму явленную в Откровении божественную сущность. Принятие учения о *ὁμοουσία* с особенной остротой вновь ставит вопрос: если Отец, Сын и Дух суть единое Божество или, как скажет Иоанн Дамаскин, «море сущности – беспредельное и неограниченное» (*immensum et illimitatum essentiae pelagus*, *πέλαγος οὐσίας ἄπειρον καὶ ἄόριστον* – *De fide orth.* 1, 9: PG 94, 836), что и каким образом позволяет Их различить? Бог, Которого явил Иисус из Назарета, един и троичен. Церковь признала это учение и воплотила его в догматических определениях. Однако ничего нельзя поделаться с неотъемлемо присущей человеку неспособностью охватить единым взором то, что навсегда останется парадоксом – скандалом и безумием для разума. Следовательно, если самая искренняя и всеобъемлющая вера, стремясь приблизиться к постижению великой тайны Божества, исходит при этом из образа Троицы, то нетрудно предположить, что идею единства принять ей будет уже нелегко. Если же, напротив, отправляться от положения о единстве, немалую трудность будет составлять как раз обоснование троичности: будет казаться, что в обосновании нуждаются не сущность или природа, а, напротив, сосуществование в Боге трех Лиц.

Поэтому не без причин вслед за Де Реньоном часто повторяют, что в соответствии со «схемой», которой следовала латинская

традиция тринитарной теологии, в качестве исходного пункта для богословов выступали не Лица Троицы, а божественная природа, и что одним из изобретателей такого способа богословского мышления был Августин¹. На это обыкновенно приводится возражение, что Августин отводит значительное место божественным Лицам в своем богословии, в то время как греческие Отцы, по крайней мере начиная с Никейского собора, стали ставить единство божественной природы выше троичности Божества. Мысль Августина оказывается в этом случае ближе к богословию греков, чем могло бы показаться. Некоторые исследователи пытались даже вывернуть наизнанку это обвинение, утверждая, что латиняне были большими персоналистами, чем сами греки, и упрекая последних в объективизме².

Однако в действительности делать отправным пунктом божественную природу или Лица Троицы означает упрощать и схематизировать исторический генезис тринитарной теологии и те глубинные основания, из которых она развивалась. Мы уже отмечали присутствие в латинской традиции типично «монархианской» тенденции (гл. 2.3; 10.1). Мы уже говорили и о том, что как на Востоке, так и Западе результатом борьбы с арианством и усвоения богословием все более утонченных философских конструкций стало преобладание «отнологического» момента над «икономическим» в рассуждениях о предметах веры. Этим объясняется предпочтение, которое латинские авторы отдавали рассмотрению бытия Божия *ab aeterno*, с позиций вечности, то есть как оно есть в себе, а не для нас, – отделяя в мышлении Троицу от идеи становления во времени и, тем самым, от исторической динамики спасения (гл. 6.2; 7). Тем не менее, никуда не отступала центральная проблема тринитарной теологии, с которой имело дело рациональное постижение веры (*intellectus fidei*): как сделать Божественное домостроительство (*oïkonoμία*) основанием для Богословия (*θεολογία*). Другими слова-

¹ *De Régnon Th.* Études de théologie positive sur la sainte Trinité... Vol. I. P. 257–263. Ср.: *Du Roy O.* L'intelligence de la foi en la Trinité... P. 452 и прим. 1.

² *Malet A.* Personne et Amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin. P., 1956. P. 17: автор этой работы воспроизводит и развивает мнение Дж. Л. Престиджа: *Prestige G. L.* Dio nel pensiero dei Padri... P. 306.

ми, речь идет о том, чтобы понять, каково отношение искупительной жертвы Христа к познанию Бога, Истории Спасения к Тайне Троицы, какова связь между «Троицей по домостроительству» и «Троицей в имманентном смысле». Именно в перспективе, заданной этими вопросами, следует рассматривать и оценивать как богословские доктрины, так и наследие отдельных теологов.

Поэтому нам не кажется правильным, как это делал Шмаус, говорить применительно к Августину о напряжении между метафизикой и Историей Спасения, отводя главенствующую роль именно этой последней¹. Для истории тринитарного богословия не так важно, что Августин делает отправной точкой своих размышлений, скорее, божественную сущность, чем Бога-Отца, понимаемого как источник божественности, – и, следовательно, отдает предпочтение сущности перед Лицами. Важнее знать, был ли для него Христос – Его воплощение, страсти, смерть и воскресение, то есть, коротко говоря, Его пасхальная тайна, – откровением спасительного замысла Бога и если был, то каким именно образом. В самом методе богословствования Августина уже обнаруживается свойственный ему способ мыслить Откровение. Для Августина Христос возвещает Откровение тем, что «говорит», Кто есть Бог. Однако если Христос – само Слово Божие, ставшее плотью, то это означает, что Он несет в Себе весть от Бога уже тем самым, что Он «есть», и тем, что Он «делает», а не только тем, что Он возвещает о Боге в Своих речах. Воспринимать Воплощение всерьез значит приобщаться к тайне бытия и действия и, следовательно, к полноте искупительного деяния Христа как явления Бога и Его действия в истории.

Как и другие авторы, каппадокийцы тоже внесли свой вклад в «онтологизацию керигмы» (гл. 6.2; 7). Вместе с тем, если для каппадокийцев Троица остается неизъяснимой тайной, которая открывается нам в служении Христа и Духа Святого, а значит – в Истории Спасения, то Августин допускает, что можно узнать о Троице

¹ *Schmaus M.* Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins (SP 6). B., 1962 (TU, 81). S. 503–518; *Id.* Die Denkform Augustins in seinem Werk de Trinitate // Bayerische Akademie der Wissenschaften, Philol.-Hist. Klasse, Sitzungberichte. Jh. VI. Heft VI. München, 1962. P. 19, 22, 25. Ср.: *Du Roy O.* L'intelligence de la foi en la Trinité... P. 452 (прим. 3 и 4).

и без Воплощения, и признает, что и языческие философы обладали определенным знанием о троическом Боге. Путь рефлексии и анагогического умозрения, которым следует Августин в своих размышлениях о Троице, окажет на западное богословие определяющее влияние, благодаря которому *икономия* постепенно утратит ту роль противовеса по отношению к *теологии*, которую она играла у каппадокийцев и у греков в целом. Если язычники могли иметь представление, пусть и смутное, о Троице и без Христа, то История Спасения оказывается, скорее, путем нравственного очищения, благодаря которому мы, возвратившись к самим себе, обретаем возможность созерцания Троицы. Таким образом, веру в Троицу можно выразить и даже попытаться дать ей рациональное толкование, ничего при этом не говоря об Иисусе из Назарета – страждущем рабе и прославленном Сыне. «Истины» Троицы и Воплощения различным образом обогащают рациональное постижение веры (*intellectus fidei*). Воплощение принадлежит к царству времени и случайности: эту тайну можно понять, если вверить ей себя и позволить ей проникнуть в глубины нашего духа, дабы в них созерцать образ вечности. Именно в этих глубинах души светит и воспримется свет божественной тайны. Между Путем (*via*), который есть Христос, и Отчизной (*patria*) – Троицей – нет никакой преемственности; необходима, согласно Августину, полная перемена перспективы, чтобы перейти от одного к другой. Вера ведет нас от беспорядочной суеты становления к неподвижному свету вечности, побуждая вглядываться во *внутреннего человека* – *in interiorem hominem*. Поэтому нам не кажется излишней дерзостью говорить о «теологическом повороте», произошедшем в понимании троической тайны у Августина. Как мы увидим далее, Августин, углубляя и совершенствуя свое рациональное постижение веры (*intellectus fidei*), одновременно с этим совершает и «антропологический поворот».

11.3. «PERSONA» В АБСОЛЮТНОМ И ОТНОСИТЕЛЬНОМ СМЫСЛАХ

В исповедании веры, которым открывается трактат «О Троице», Августин прежде всего провозглашает единство и самотождественность природы в Боге и лишь потом указывает на различие в Нем Лиц: «Поэтому, – говорит он, – давайте с помощью Господа Бога нашего попытаемся, насколько мы сможем, привести основание (которое столь настоятельно требуется) тому, что один, единый и истинный Бог есть Троица, а также – что правильно называть, верить и полагать, что Отец, Сын и Святой Дух суть одной и той же субстанции или сущности» (De Trin. I, 2, 4). В заключении к своему трактату, преисполненный религиозного рвения, Августин взывает к Троице, молясь Ей как единой, обращаясь к Ней как к единственному, возвышенному «Ты»: «Господь Бог единый, Бог Троица» (*Domine Deus une, deus Trinitas* – De Trin. XV, 28, 51).

Такое понимание Троицы позволяет исключить любой намек на субординационизм и, тем самым, арианство. Какую же цену пришлось заплатить за столь важное приобретение? Вся «работа понятия» свелась к тому, чтобы согласовать друг с другом божественную сущность и тройство Лиц. Это значит, что главный вопрос «О Троице» можно сформулировать так: как можно полагать в Боге различие, не полагая в Нем множественности? Основная трудность, с которой столкнулся исследующий веру разум, заключалась в том, чтобы удостовериться в истинности и серьезности учения о Троице. При этом искупительная миссия Христа оставалась в тени. Все то, что могло представлять угрозу строгому монотеизму или, точнее, спекулятивному учению о Едином, следовало исключить или нейтрализовать.

У предшественников Августина, например, у Тертуллиана, в Никейском Символе веры, у Василия, божественность отождествлялась с Отцом: именно от Отца получали ее Сын и Святой Дух. Августин, бесспорно, считал Отца безначальным началом Сына и Святого Духа (De Trin. II, 1, 2; V, 13, 15; XV, 17, 29). Вместе с тем, божественность не то же, что Отец: она – субстанция или, точнее,

сущность, общая Отцу, Сыну и Святому Духу. Именно этот, если можно так выразиться, общий субстрат делает Троицу единым и единственным Богом. Нераздельность действий Бога *ad extra* (то есть направленных вовне) – своего рода иллюстрация того способа мышления, который делает своим отправным пунктом единосущие Божественной Троицы (*Deus Trinitas*). Нерушимое единство бытия Бога как Он есть в Себе необходимо предполагает такое же единство Его действий, направленных на нас. Все Лица Троицы участвуют в творении. Все Они участвуют в спасении. Но разве воплотился не один только Сын, а не вся Троица? Не идет ли в данном случае речь просто об особых миссиях Сына и Святого Духа? Августин отвечает, что в акте Воплощения «Троица произвела человеческий образ от Марии Девы, но это Лицо лишь одного Сына» (*humanam illam formam ex virgine Maria Trinitas operata est sed solius Filii persona est* – *De Trin.* II, 10, 18). Святой Дух, обретая видимый облик в день Пятидесятницы и невидимым образом присутствуя в сердцах праведников, есть вечный дар, исходящий от Отца и Сына и, пусть и будучи отдельным Лицом, действует всегда совместно с Отцом и Сыном (*De Trin.* II, 10, 18; IV, 21, 30). Однако глубина и даже догматическая корректность предложенных Августином ответов не отменяют того обстоятельства, что он полностью переворачивает логику Священного Писания. Трудность в понимании Истории Спасения (*historia salutis*) связана, скорее, с тем, чтобы уразуметь, каким образом Сын, воплотившийся, умерший и воскресший, и Дух Святой, посланный, чтоб обновить лицо Земли, составляют одно целое, единого Бога с Богом-Отцом, и действительно ли это так. Но, чтобы мочь помыслить единство и троичность Бога, Писание помещает человека в перспективу основополагающего и решающего события – Откровения и нашего спасения, возвещенных Христом.

Исходя в «О Троице» из примата единства божественной сущности (очевидно, методологического, а не онтологического), Августин считает себя обязанным употребить все силы своего ума, чтобы достаточно внятно объяснить внутритроические различия. Отсюда – самая важная задача, которую он ставит перед собой, и,

быть может, самый ценный вклад его в триадологию: учение об отношениях¹.

В ходе арианских споров Василий Кесарийский, полемизируя с Евномием, отмечал, что библейский термин «Отец», который в изъяснении веры превосходит любой самый возвышенный термин, какой только способен измыслить человеческий ум, содержит в своей семантике понятие ἀγέννητος – *нерожденный*, но вместе с тем подразумевает и *отношение* (σχέσις) и предполагает существование Сына (Adv. Eun. I, 1: PG 29, 516 D – 517 A) (см. гл. 6.1). Сходные размышления можно найти у Григория Нисского и автора «Третьего рассуждения», приписываемого Григорию Назианзину. Нет никаких свидетельств того, что Августин мог знать больше одной-двух гомилий св. Василия, как нет и никаких подтверждений его зависимости от каких-либо других каппадокийских авторов. И все же сходства между его учением и доктринами каппадокийцев, особенно в способах опровержения евномиан, столь заметны, что заставляют предполагать гораздо лучшее знакомство Августина с греческим богословием, чем сам он признавал открыто. Вместе с тем, приступая к своему труду на поприще триадологии, Августин подходит к подбору источников с тщательностью, для тех времен необыкновенной: «Я прочел всех, кого смог прочесть из тех, что прежде меня писали о Троице, каковая есть Бог» (Omnes quos legere potui, qui ante me scripserunt de Trinitate quae Deus est. – De Trin. I, 4, 7)². Однако важным отличием Августина от греческих Отцов является то, что у них понятие отношения остается на втором плане и не получает должного развития: если в этом аспекте они были предшественниками Августина, то вышло это случайно. Гиппонский святитель, напротив, уделяет проблематике отношения достаточно внимания и ясно осознает оригинальность и ценность собственного вклада в нее³.

¹ *Chevalier I.* Saint Augustin et la pensée grecque. Les relations trinitaires. Fribourg (Suisse), 1940; *Morán J.* Las relaciones divinas según Augustín // Augustinus. Vol. IV. 1959. P. 352–372; *Ladaria L.F.* Persona y relación en el De Trinitate de san Augustín // Miscelánea Comillas. Vol. XXX. 1972. P. 245–291.

² Из работ, посвященных влиянию на Августина греческих Отцов, по-прежнему фундаментальное значение сохраняют исследования Б. Альтанера: *Altaner B.* Kleine patristische Schriften (TU, 83). B., 1967.

³ Ср.: *Chevalier I.* Saint Augustin et la pensée grecque... P. 170.

Евномииане, склонные впадать в крайности арианского учения, считали, что допущение различий в Боге требует анализа их при посредстве аристотелевских категорий субстанции и акциденции. Ведь существование акциденций в Боге нельзя было отрицать, если считать, что различия в Нем необходимым образом подразумевают наличие нескольких субстанций, а значит – автономных, независимых друг от друга индивидов. *Tertium non datur* – третьего не дано. Августин не поддается этим хитроумным доводам и отвергает обозначенную альтернативу саму по себе: между субстанцией и акциденцией, говорит он, есть *quid medium*, нечто третье, а именно отношение, в особенности же то отношение, которое есть в Боге. Здесь Августин не ищет помощи у своих любимых платоников, а обращается к Аристотелю: не только к «Категориям» (VII, 8b, 21; ср. 8a, 30-31), но и к «Никомаховой этике» (I, 4, 1906a, 21-22)¹. При этом он подвергает пересмотру учение Аристотеля: он отказывается считать отношение акциденцией и как бы исключает его из числа категорий и возносит на недостижимую высоту, объявляя, что оно принадлежит к глубинному уровню бытия Лиц Троицы. Августин указывает на то, что, если о Боге говорят как об Отце, Сыне и Святом Духе, то это означает, что в Нем существуют отношения. Отец именуется так потому, что рождает Сына, а Сын называется так, потому что рожден Отцом; наконец, имя Святого Духа означает, что Он – общий дар Отца и Сына. Основанием различий в *Deus Trinitas*, Боге-Троице, выступают отношения столь же реальные, как порождение и бытие порожденным, исхождение и бытие в качестве дара. Каждое из Лиц Троицы существует в отношении к одному или двум другим. Вместе с тем, так как все свойства Бога являются субстанциальными, эти отношения не могут быть акциденциями. Неподвластные времени, а значит, не подлежащие и изменениям, они вечны: «В Боге нет ничего привходящего, ибо в Нем нет ничего изменчивого» (*nihil accidens in Deo, quia nihil mutabile* – *De Trin.* V, 4, 5). Почему же отношения в Боге нельзя свести к субстанции? Потому, говорит Августин, что субстанция означает *esse ad se* – бытие для себя, а отношение – *esse ad aliud*, бытие для другого. Сле-

¹ *Henry P. Saint Augustine on Personality...* P. 2, 10–11.

довательно, отношение нельзя редуцировать к субстанции. В Боге различаются абсолютные совершенства, соотносящиеся с самими собой, и те, что находятся в отношении *ad alium* – к другому: первые являются общими для всех трех Лиц, вторые же конституируют различия между членами Троицы; первые сказываются *substantialiter* (субстанциально), вторые *relative* (релятивно). Таким образом, Отец не отличен от божественности, святости и так далее – Он отличен только от Сына. То же самое имеет силу и для Сына, и для Святого Духа. Учение об отношениях позволяет Августину обосновать реальность тринитарного принципа, не подвергая при этом сомнению единство божественной сущности. Опираясь на это учение, Августин может утверждать, что Отец, Сын и Святой дух равны Друг Другу и вместе с тем – различны в единосущии Их неизменной и вечной блаженной жизни.

Из этих рассуждений Августин выводит и те правила, которыми следует руководствоваться в поиске словесного выражения *intellectus fidei* – рационального постижения веры. «Специализация языка», то есть свойственный христианам способ понимать слова, изрекаемые человеком о Боге (см. гл. 1), впервые порождает из себя своего рода «грамматику» тринитарной ортодоксии: средневековые богословы будут исследовать и совершенствовать ее с подобающим благочестием¹. «Ведь философы, – писал в другом месте Августин, – выражаются языком свободным и в трудных для понимания предметах не боятся оскорблять слух благочестивых людей. Нам же следует говорить сообразно с правилом веры, чтобы произвольным употреблением слов не породить нечестивого мнения о тех предметах, которые ими обозначаются» (*Liberis verbis utuntur philosophi [...]. Nobis autem ad certam regulam loqui fas est, ne verborum licentia etiam de rebus quae his significantur, impiam gignat opinionem. – De civ. X, 23*). В свете собственного учения об отношении Августин различает термины абсолютные и относительные – в зависимости от того, подразумевают ли они отношение к чему-либо иному в боль-

¹ Историю средневековых споров об этом предмете см. в: *Angelini G. L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della Teologia trinitaria di Prepositino* (AG, 183). R., 1972.

шей или меньшей степени¹. Все абсолютные термины – например, «Бог», «вечность», «всемогущество» – указывают, по Августину, на божественную сущность. Все относительные термины – например, «Отец» или «Сын» – обозначают не сущность, а как раз отношение: так, «Отец» означает отцовство, «Сын» – сыновство. Наконец, все абсолютные термины, сказывающиеся об одном из членов Троицы, употребляются в единственном, а не во множественном, числе и относятся ко всей Троице в целом: например, Отец так же свят, как святые и Сын, и Святой Дух, но святость их едина и не разделяется на трое (De Trin. V, 8, 9). В «О Граде Божьем» (XI, 10, 11) Августин формулирует основополагающий принцип, из которого вытекают все частные правила разработанной им «грамматики» тринитарной ортодоксии: «Бог есть все, чем Он обладает, за исключением отношений, связывающих одно Лицо с другим. Ведь очевидно, что у Отца есть Сын, однако Отец не есть Сын; так же и у Сына есть Отец, однако Сын не есть Отец». Этот же принцип, но иначе сформулированный, мы найдем впоследствии у Ансельма (De proc. Sp. S., 2: PL 158, 228с), а в 1442 г. на Ферраро-Флорентийском Соборе он обретет канонический статус: в Боге «все едино, за исключением того, что принадлежит к различию отношений» (*omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio* – DS 1330).

Однако в «О Троице», этом синкретическом труде, созданном гением Августина, термин *persona* не смог занять почетного места. Здесь поставленные на службу Откровению элементы антиарианской апологетики, монархианской традиции, неоплатонизма, не смущающегося соседством с аристотелизмом, образуют синтез, в котором именно понятие отношения делается мерилем, позволяющим Августину оценивать состоятельность тринитарной терминологии: последствия этого не замедлили сказаться и на судьбе термина *persona*.

Мы силимся, говорит Августин, найти специальный термин или обобщающее имя (*aliquod speciale vel generale nomen*), который смог бы объять ту Троицу, о Коей говорит Священное Писание, но

¹ О различии «абсолютного» и «относительного» значений см.: Schindler A. Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Tübingen, 1965. P. 165–168; Studer B. Der Person-Begriff... P. 175.

тщетно дух наш силится отыскать подходящее слово. *Supereminentia divinitatis, превосходство Божества*, оказывается за пределами нашей обычной речевой способности (*usitati eloquii facultatem* – *De Trin.* VII, 4, 7). Поэтому вера довольствуется несколькими формулами, чтобы по крайней мере гадательно уразуметь то, во что мы веруем, и мочь хотя бы по-детски пролепетать что-то в ответ на вопрос о смысле обитающей в нас надежды. По Августину, именно благодаря принципиальной неизреченности Бога разные языки и различные выражения способны свидетельствовать об одной и той же тайне. Множественность наречий не обязательно приводит к Вавилонскому смешению: в ней сокрыт богатый потенциал, благодаря которому событие Пятидесятницы обретает в мире зримое воплощение. Говоря в другом месте о тайнах христианского вероучения (*sacramenta doctrinae*), проповеданного на языках стольких народов, «африканском, сирийском, греческом и многих и многих других» (*alia lingua afra, alia syra, alia graeca, alia hebraea, alia illa et illa*), Августин отмечает, что все эти языки достойны стать нитями золотой ризы Христовой, при том, однако, условии, что «риза многовидными украсится узорами, но соблюдется в целости» (*in veste varietas sit, scissura non sit*): «Сколь бы разными ни были языки, всегда, когда говорится о золоте, разумеется то же самое золото: не о различном золоте говорится, но в многообразии языков одно и то же золото проповедуется» (*quaelibet sit varietas linguarum, unum aurum praedicatur; non diversum aurum, sed varietas in auro* – *In Ps.* 44, 24: PL 36, 509). Многообразие свидетельств о вере оправдано тем, что Бог стоит превыше любых человеческих слов и мыслей: все они указывают на Бога, но в полной мере выразить Его не в состоянии. Но в условиях такого несовершенного многоязычия, естественно, продолжает существовать потребность в точном изъяснении веры, а равно и проблема согласования различных проявлений одной и той же, единственной истины.

Допуская такую языковую открытость, оправданием которой служит трансцендентность Бога, Августин в «О Троице» не обнаруживает никакого удивления или беспокойства из-за того, что греки излагают христианское учение в других выражениях, чем латиняне. Это отличает гиппонского святителя от его современника

Иеронима. Он без каких-либо колебаний принимает эквивалентность различных формулировок тринитарной ортодоксии: греческой *μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις* и латинской *una substantia – tres personae* (De Trin. VII, 4, 7). Августин признается, что не до конца понимает, какое различие делают греки между *οὐσία* и *ὑπόστασις* (De Trin. V, 9, 10). В принципе, греки могли бы именовать Отца, Сына и Святого Духа *πρόσωπα*, подобно тому как латиняне именуют *substantiae* то, что греки, в согласии с духом своего языка, называют *ὑποστάσεις*. По мнению Августина, буквальный перевод *ὑπόστασις* на латинский язык – *substantia*, но вместе с тем он признает, что в практическом употреблении за этим словом закрепилось то же значение, каким обладает латинское *persona*. Сам Августин предпочитает переводить *οὐσία* словом *essentia*, а не *substantia*, несмотря на то, что в *consuetudo loquendi* (привычном словоупотреблении) латинян эти термины были синонимами. Согласно Августину, когда мы говорим о Боге, самым точным и корректным термином является *essentia*. Только Бог *есть*, потому что Он один *неизменен*. Августин не знал, что со времен Тертуллиана и Новациана христианские авторы стремились избегать как раз слова *essentia*, кальки с греческого *οὐσία*, и предпочитали этому термину слово *substantia*¹. Только во время арианских споров термин *essentia* начал постепенно входить во всеобщее употребление: как синоним *sustantia* его рассматривал, к примеру, Иларий (гл. 10.3).

Августин предпринимает исследование способов употребления термина *persona*, по охвату своему и скрупулезности не имевшее прецедентов во всей предшествующей богословской традиции (De Trin. VII, 4, 7-12). Он отмечает, что в обыденном своем значении этот термин не является относительным: «Нигде слово “лицо” не имеет обыкновения использоваться в таком значении» (*sed neque de persona ita dici alicubi solet* – De Trin. VII, 6, 11). Скорее, он обозначает человеческого индивида в его единичности, точнее даже, одиночестве: «Лицо, то есть всякий отдельный человек» (*una persona, id est singulus quisque homo* – De Trin. XV, 7, 11). Августин дает понять, что для него *persona* является синонимом *substantia* sin-

¹ *Braun R.* Deus christianorum... P. 167–170; *Doignon J.* Hilaire de Poitiers avant l'exil... P. 496.

gularis atque individua – *единичной и индивидуальной субстанции*: «Имя субстанции или лица обозначает не вид, а нечто единичное или индивидуальное» (substantiae vel personae nomine non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum – De Trin. VII, 6, 11). Конечно, он знал и классическое «определение» человека: «Человек есть разумная сущность, состоящая из души и тела» (Homo est substantia rationalis constans ex anima et corpore – De Trin. XV, 7, 11). Можно предположить, что, если бы мы попросили Августина дать «определение» persona, то он бы нам, наверное, ответил: «Лицо есть индивидуальная рациональная субстанция» (Persona est substantia individua rationalis). Как мы увидим далее, ценные наблюдения Августина принесут богатые плоды: их возьмет на вооружение Боэций в своем трактате «Против Евтихия и Нестория» (Contra Eutychen et Nestorium) (см. гл. 12). Со своей стороны, Августин нигде не пытается дать формального определения persona в соответствии с правилами логики, как это сделает потом Боэций. Его задача – показать, в свете разработанной им «грамматики» тринитарной ортодоксии, что persona – абсолютный, а не относительный термин. Поэтому Августин не считает, что этот термин может войти в язык триадологии: persona указывает на субстанцию Бога, а не на существующие в Нем отношения. Как мы знаем, античная философия не слишком жаловала этот термин. Конечно, в церковной догматике была собственная традиция словоупотребления. Но много ли сыщется крупных богословов, которые отдавали бы решительное предпочтение именно термину persona? Можно вспомнить Викторина или Амвросия (гл. 10.2; 10.4). Оба они, пусть и в разной мере, могут считаться наставниками гиппонского святителя. Сам Августин видел непреодолимую дистанцию между persona и другими терминами, которые в христианском Откровении прилагаются к Троице, то есть к Отцу, Сыну и Святому Духу. Эти имена, говорит Августин, суть относительные термины, хотя и не в каждом из них это свойство обнаруживается с одинаковой ясностью. То, что «Отец» и «Сын» суть относительные имена, очевидно. В имени «Дух» эта реляционность не столь очевидна, как в другом имени этого третьего члена Троицы – Дар (De Trin. V, 11, 12). Поэтому Августин с большой осторожностью относится к возможности использовать термин persona

в триадологии. По Августину, *persona* Отца в тринитарном смысле этого понятия означает субстанцию Отца. Но субстанция Отца – это Сам Отец, не поскольку Он Отец, а поскольку Он *есть*. Таким образом, *persona* – не что иное, как Сам Отец, ибо «Он называется Лицом Сам по Себе, а не по отношению к Сыну или Святому Духу, подобно тому, как Бог называется и великим, и благим, и праведным, и каким бы то ни было еще такого же рода» (*ad se quippe dicitur persona, non ad Filium, vel Spiritum Sanctum; sicut ad se dicitur Deus et magnus et bonus et iustus et si quid aliud huiusmodi* – De Trin. VII, 6, 11). Согласно церковной догматической формуле, следует верить в «Троицу соотносимых друг с другом Лиц» (*trinitatem relatarum ad invicem personarum* – De Trin. IX, 1, 1), даже если сам по себе термин *persona* не предполагает никакой реляционности.

Когда Августин, богослов, пишущий на латинском языке и принадлежащий к латинской традиции, задается вопросом: «Так что же эти Три, или Трое, суть?» (*quid tria vel quid tres sunt?*), – он отвечает на него так: «Ибо если Они суть три Лица, то Им обще то, что есть лицо. Следовательно, это имя является для Них видовым или родовым, если мы принимаем такой способ выражения [...] Но в том, в чем нет никакого различия в природе, что-либо многое может быть обозначено как родом, так и видом. [...] Ведь лицо – это родовое имя настолько, что даже человек может быть им назван, хотя человек и Бог столь различны» (De Trin. VII, 4,7). Следовательно, только вследствие ограниченности нашего языка и лишь в полемических целях мы имеем право говорить о трех Лицах в Боге: не потому, что о Них говорит Писание, а потому, что оно такому словоупотреблению не противоречит. Что же касается единства в Боге, то его можно обозначать или посредством лучше подходящего для этой цели термина *essentia*, или посредством *substantia* – термина, который на эту роль подходит не так хорошо. В любом случае, эти последние термины являются абсолютными, а не относительными. Для Бога быть и быть субстанцией – одно и то же, поэтому, если сущность Троицы едина, то едина и Ее субстанция. Следовательно, заключает Августин, кажется более точным говорить о трех Лицах, а не о трех субстанциях (De Trin. VII, 5, 10). Как бы то ни было, если Августин и употребляет термин *persona* применительно к Отцу, Сыну

и Святому Духу, то делает это неохотно, лишь из необходимости не молчать, а вовсе не потому, что тешит себя детской иллюзией, будто ему удастся выразить невыразимое: «О трех Лицах же говорится не затем, чтобы сказать что-нибудь вообще, но затем, чтобы не молчать вообще» (Dictum est “tres personae” non ut illud diceretur, sed ne taceretur. – De Trin. V, 9, 10).

Недоверие Августина к термину *persona* было связано не столько с неудобоприменимостью этого термина для того, чтобы подобающим образом описать внутритроическую перихорезу, сколько с тем, что значение его, считавшееся в то время общепринятым, – индивидуальная субстанция, *substantia individua* – делало его непригодным для выражения внутрибожественных отношений. В будущем усилиями Фомы Аквинского термин *persona* сблизится с категорией отношения почти до полного совпадения значений. Ангелический Доктор без колебаний будет утверждать, что релятивность – не свойство *persona* в Боге: *persona* в Боге *именно так и простым образом* (*sic et simpliciter*) сама есть *отношение*, реальное и существующее (S. Th., I, q. 30, a. 1). Для Фомы термин *persona* не только *ex usu*, то есть согласно принятому словоупотреблению, но и *ex significatione sua*, то есть по значению своему, применительно к Богу означает *tout court* отношение, пусть даже, как он проницательно отмечает, «не по модусу отношения, но по модусу субстанции» (*non per modum relationis, sed per modum substantiae* – S. Th., I, q. 29, a. 4, ad 1). Но Фома Аквинский мог сделать этот шаг, потому что до него уже на протяжении многих столетий благодаря авторитету Августина и влиянию Боэция за термином *persona* в языке и категориальном аппарате христианского богословия было закреплено определенное значение. Если «бесконечное качественное различие» между способами существования *persona* в Боге и в человеке главным образом объясняется тем, что в Боге этот термин обозначает отношение, а в человеке – отдельную, автономную от других субстанцию, то и с такой точки зрения Августин все равно оказывается отчасти виновен в том одиночестве и замкнутости в собственном *cogito*, на которое современная западная мысль обрекла человеческую *persona*.

11.4. ТРИНИТАРНОЕ «COGITO»

Вклад Августина в западную триадологию не ограничивается его учением об отношениях: в заключительной части «О Троице» мы находим образ Бога, единого по Своей сущности, такого, что существующие в Нем внутренние отношения раскрываются в познании и любви.

Не ссылаясь ни на кого из предшествовавших ему восточных или западных Отцов¹, Августин формулирует совершенно новую идею Бога, Который познает Самого Себя, рождая из Себя Свое Слово и тем самым высказывая Самому Себе Свою сущность. Латинские богословы, следовавшие по его стопам, будут рассматривать рождение предвечного Сына Божия как произнесение духовного Слова по аналогии с порождением слова человеческим умом². Та циклическая триадическая схема, которую усвоил себе Августин перед своим обращением, обрела законченный вид, когда Святой Дух был определен как взаимная Любовь Отца и Сына. Однако Отец, произносящий Слово, и Отец и Сын, исполненные духа Любви, суть Единый Бог, познающий и любящий Себя, заключенный в круговом движении Своей собственной субъективности. В «О Троице» Августин стремится пролить свет на непрístupную тайну, на которую указывают формулы церковной догматики, посредством аналогий, взятых из предпринятых им исследований человеческого духа. Но тем самым он по-новому актуализирует в триадологии свою исходную метафизическую интуицию, в соответствии с которой творение мыслится по модели неоплатонического круга: принцип *cogito* переносится в триадологию³.

Все вещи мира, говорит Августин, тем или иным образом отражают в себе образ творящей Троицы. Однако истинный образ три-

¹ Достаточно вспомнить о понятиях λόγος и Σοφία у апологетов или о категории *sermo* у Тертуллиана. См.: *Braun R.* Deus christianorum... P. 264–272, 275–286; *Moingt J.* Théologie trinitaire de Tertullien... Vol. II, P. 433–440; Vol. III, 1019–1032.

² Ср.: *Paissac H.* Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas. P., 1951; *Loneragan B.* Verbum. Word and Idea in Aquinas / ed. D. B. Burnell. Notre Dame, 1970².

³ *Du Roy O.* L'intelligence de la foi en la Trinité... P. 455.

единого Бога, как мы знаем из Быт. 1, 26-27, представлен в одном лишь человеке. Даже телесная природа человека может быть уподоблена Троице. Анализируя устройство человеческого восприятия, Августин открывает в нем триадическую структуру: предмет (*res*), его чувственная репрезентация (*visio*) и акт, в котором дух сосредоточивается на предмете (*intentio* или *voluntas* – *De Trin.* XI, 2, 2-5). Еще одна триадическая структура, но более высокого порядка, обнаруживается в том, что объект восприятия сохраняется в памяти как объект внутреннего зрения, направляемого волей. Однако истинный образ тринитарной жизни являет собой разумная природа (*mens*), ибо именно она – самое высокое и, следовательно, самое близкое к Богу из всего, что есть в человеке. Именно деятельность духа, мыслящего себя или, что еще важнее, Бога, представляет собой самый совершенный образ Троицы: эта деятельность включает в себя бытие, познание и воление (*esse, nosse, velle*). Возможны и другие аналогии: дух, познание себя и любовь к себе; память или, точнее, подспудное знание духа о самом себе – разумение или осознание духом самого себя в свете вечных оснований – воля или любовь к себе, которой приводится в движение весь процесс познания (*memoria, intelligentia, voluntas* – память, ум и воля); дух, памятуемый о Боге, познающий Его и Его любящий (*De Trin.* X, 11, 17-18). Каждая из этих аналогий открывает, пусть и в разной степени, триаду реальных, равноправных, пребывающих в согласии друг с другом и сущностно связанных между собой принципов (см.: *De Trin.* X, 11, 18). Именно поэтому психологические аналогии пригодны для иллюстрации взаимоотношений божественных Лиц внутри общей сущности. Разумеется, все эти «образы» несовершенны и темны в сравнении с ослепительным сиянием Божественного Света. Если структура человеческого духа не тождественна человеческому бытию, то каждое из Лиц Троицы, напротив, тождественно абсолютно простому бытию Бога. Три Лица пребывают в согласии в единой сущности и общей деятельности. Образ Троицы – человек – есть одна *persona*, Сама же Всевышняя Троица есть три *Personae*, что, по Августину, «удивительным образом невыразимо, или невыразимым образом удивительно» (*Quod sane mirabiliter ineffabile est vel ineffabiliter mirabile* – *De Trin.* XV, 23, 43). Для Августина несомненно, что «одно дело – Троица в Самой Себе, другое

дело – образ Троицы в другом сущем» (Ibid.). Хотя человек есть образ, *способный вместить Бога* (сарах Dei – De Trin. XIV, 4, 6; 8, 11), Бог как в единстве Своем, так и в троичности бесконечно его превосходит. Подобие человека Богу сочетается с бесконечным различием между ними. Поэтому применительно к тринитарным аналогиям корректнее говорить о «неподобном подобии» (*similitudo dissimilis* – Ep. 169, 6: PL 33, 745).

Следует признать, что Августин, несмотря на переполнявший его энтузиазм, в своем восхождении, одновременно умозрительном и духовном, рациональном и мистическом, никогда не теряет почтения к тайне. На вершине «О Троице» диспозиция такова: с одной стороны, вера, *fides*, воплощенная в догматических формулах, с другой – разум, *intellectus*, основная деятельность которого заключается в анализе отношения, интегрированного в процесс познания духом самого себя. Поиск тринитарных структур в человеке имеет целью именно установление аналогического отношения между двумя противоположностями – верой и разумом. Однако циклическое движение тварного духа, в котором Августин хочет найти подобие творящего и просвещающего кругового движения Троицы, не раскрывается вовне. Человеческий ум замыкается в самом себе, в рефлексивном действии собственных способностей. Для Августина познание другого не является непосредственным: оно опосредовано опытом каждого конкретного человека. Коммуникация есть не что иное, как обмен знаками, обращающий каждого человека к его внутреннему миру. Назначение материального слова – в том, чтобы возвращать нас к самим себе, в циклическое движение нашей внутренней жизни, под власть нашего единственного внутреннего Наставника. Усматривая в Боге аналогию человеческого *cogito*, Августин как бы подразумевает, что Бог познает и любит Себя как единый субъект.

Разумеется, Августин предвидел возможность интерсубъективной интерпретации троической тайны. Ему порой удавалось преодолеть субъективистский уклон неоплатонизма – прежде всего, благодаря живому опыту осознания единства Церкви¹. Размыш-

¹ В этом контексте уместно вспомнить учение о Церкви как *мистическом лице* – *persona mystica*. См.: *Mühlen H. Una mystica persona. La Chiesa come il mistero*

ля о любви и милосердии, Августин допускал мысль о том, что Троица есть личное общение Отца, Сына и Святого Духа. И все же тринитарная концепция, которую мы находим в пастырских трудах Августина, как представляется, не казалась убедительной ему самому. Он вновь и вновь возвращается к индивидуалистической модели, основанной на круговом движении самопознания и любви к себе: по его мнению, эта модель гораздо лучше обосновывает сущностное единство Трех Лиц. По мере того, как Августин уделял все больше внимания чистоте собственной веры и душепастырским своим обязанностям, его прежние неоплатонические взгляды начинали вызывать у него все большую озабоченность и даже тревогу: он постепенно сокращал удельный вес неоплатонических элементов в своем богословии, подчиняя их внешнему авторитету все более жестких догматических формул. От дерзких попыток завоевать patria, небесную отчизну, пренебрегая via, Путем, который явил нам Христос Своим смирением, Августин приходит к беспрекословному и всецелому подчинению церковной дисциплине, так что в конце концов, охваченный экстатическим настроением во время работы над «О Троице», он объявляет, что прежние его убеждения были всего лишь данью условностям и плодами приверженности к аналогиям. И все же философская позиция, из которой исходил Августин, не полностью оказалась преображена верой. Очевидно, что у Августина в большей мере, чем у Викторина, неоплатонизм начинает служить чисто христианским принципам: прежде всего, внутренний мир начинает мыслиться в более персоналистических категориях. Однако основополагающие интуиции его философии не ставятся под вопрос: «Мысль Августина, — дерзает утверждать Дю Руа, — лишь наполовину была просвещена его верой»¹. Вообще, в своем понимании христианской тайны Августин неизменно исходит из представления о Боге, познающем и любящем Самого

dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone. R., 1968. Вместе с тем, М. Недонсель (*Nédoncelle M.* L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité? // *Augustinus Magister*. Vol. I. P., 1954. P. 594-562) отмечает, что в действительности в данном случае речь идет о второстепенных аспектах мысли Августина.

¹ *Du Roy O.* L'intelligence de la foi en la Trinité... P. 456.

Себя. Именно эта идея Бога, замкнутого в познании Себя и любви к Себе, – ее можно было бы назвать автократической – оказала определяющее влияние на латинскую триадологию.

Августин завещал будущим поколениям модель богословского языка, вызывавшую у позднейших богословов восхищение и желание ей следовать. Она основывалась на различении Троицы как Она есть в Самом Боге – и божественного домостроительства «для нас». Троицу будут изучать как начало и предел, то есть как отчизну, *patria*, к которой Христос, то есть *via*, ведет нас посредством Своего Воплощения, а значит – Церкви и таинств. *Intellectus fidei* (рациональное постижение веры) западных богословов, размышлявших о божественной сущности и Лицах Троицы не в свете керигмы Откровения, а в свете церковной догмы, лишенной связи с динамикой Истории Спасения, будет все определеннее сводиться к толкованию формул ортодоксии на основе принципа аналогии. Именно поэтому психология Августина будет возведена в ранг догмы. Троическая тайна станет рассматриваться не в перспективе божественного плана творения и искупления, который открывает и приводит в действие историческая миссия Христа. План этот будет, скорее, рассматриваться как следствие внутрибожественных действий интеллекта и воли. Тринитарное учение приобретет форму своеобразного силлогизма, большую посылку которого образуют догматические формулы, а меньшая берется из Августиновой психологии, пропущенной (как это будет, например, у Фомы Аквинского) сквозь фильтр аристотелевской антропологии. Ангелический Доктор добавит к первым двум частям своей «Суммы теологии» – «о Боге» (*de Deo*) и «о человеке в его отношении к Богу» (*de homine in ordine ad Deum*) – третью, «о Христе» (*de Christo*), Который, «поскольку Он человек, есть для нас путеводитель к Богу» (*secundum quod homo, via est nobis tendendi in Deum* – S. Th., I, q. 2, prooem.). Эту же схему *patria-via* (небесная отчизна-юдоль странствий) Фома воспроизводит и в «Кратком изложении богословия» (*Compendium theologiae*, I, 2, 3)¹.

Именно исходя из Августиновой психологии, пусть и переосмысленной в свете антропологии Аристотеля, Фома Аквинский

¹ Ср.: *Lafont G. Structure et méthode dans la Somme théologique de saint Thomas d'Aquin. Bruges, 1961: см. особенно с. 124–126.*

отличительным свойством Сына называет исхождение *путем умозрения* и, следовательно, сообщение в Откровении сверхъестественных *познаний*, а отличительным свойством Святого Духа – исхождение *путем воли* и, следовательно, дар свышеестественной *любви*. Это распределение ролей между Лицами Троицы не было общепринятым и, более того, – противоречило Откровению Нового Завета. В Новом Завете взаимное отношение Отца и Сына рассматривается как отношение любви, а не мышления¹. Любовь друг к другу Отца и Сына совершенна и полностью взаимна. Разумеется, Отец и Сына знают друг друга (Мф. 11, 27). Но в Писании в целом и в Новом Завете в частности познание никогда не рассматривается как чистое исхождение чистой мысли. То же понятие Логоса, посредством которого многие богословы хотели объяснить способ предвечного исхождения Сына, разумеется, намного богаче и сложнее, чем Слово-Verbum в интерпретации Августина, сколь бы выдающейся она ни была². Отношение Духа к Отцу и ко Христу нельзя определить как акт *воления*, считая, будто Он исходит «посредством воли». Разве פֶּלֶא или πνεῦμα, о которых говорит Писание, означают исключительно любовь и Святой Дух есть «любовь сама по себе»? И разве нельзя, опираясь на свидетельство Писания, определить именно Сына как любовь, дарующую себя в акте внутрибожественной жизни и, следовательно, как дар любви, ставший плотью ради нас? Без сомнения, именно безраздельное влияние модели Августина и постепенное ее закоснение привели к тому, что богословское осмысление Троицы в категориях народной духовности и народного благочестия не состоялось³. Опасность модализма, таящаяся в восходящей к Августину богословской традиции – нечто большее, чем голословное и злонамеренное обвинение со стороны бессовестных клеветников⁴. Пусть и не на уровне догматических формул, недвус-

¹ Об этом говорит, к примеру, апостол Павел. См.: *Romaniuk K. L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de St. Paul (Anal. Bibl., 14 A). R., 1974.*

² См.: *Lego // GLNT. Vol. VI. 1970. Coll. 199-380 [= ThWNT. Vol. IV. 1942. Coll. 69-140].*

³ *Du Roy O. L'intelligence de la foi en la Trinité... P. 462.*

⁴ Это обвинение, выдвинутое Адольфом Гарнаком (*Harnack A. Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. II. Tübingen, 1909⁴ (репринт. изд. 1964). P. 307*), повторяют, среди прочих, следующие авторы: *Bulgakov S. Il Paraclito. Bologna, 1971. P. 90;*

мысленно свидетельствовавших об объективности бытия Трех Лиц в едином Боге, и не на уровне высокого богословия, всегда осознававшего всю неточность психологических аналогий, но на уровне религиозных представлений и богословских интуиций бытовала идея Единого Бога, мыслящего и любящего Самого Себя, «comme un grand égoïste ou un “grand célibataire”» – «подобно великому эгоисту или “великому одиночке”»¹. В конечном итоге сотериологическая тайна, *mysterium soteriologicum*, Отца, Сына и Святого Духа окажется редуцирована к тайне логической, *mysterium logicum*. Троичность Бога, замкнутого в собственной трансцендентности, будет по-прежнему рассматриваться как самая возвышенная истина христианского учения, дивный плод божественного умозрения. Но какое отношение она имеет к нам и к нашему спасению? *Quae supra nos, nihil ad nos* – что превыше нас, ничто для нас.

Заключая Бога-Троицу (*Deus Trinitas*) в единстве Его трансцендентной сущности, человеческому духу Августин открывает широкие просторы. Потеря в области *икономии* обернулась равновеликим приобретением в исследовании внутреннего человека. *O felix culpa* – О счастливая вина! Парадоксальным образом, величие идей «О Троице» заключено в самой их ограниченности.

Как отмечал Поль Анри, до Августина самой распространенной аналогией, служившей для описания тринитарной жизни, было сотворение Богом мира². Правда, начиная с Оригена (гл. 5.3), особенно же – после Никейского Собора (гл. 5.4), все последовательнее различаются рождение Сына и предвечное исхождение Святого Духа, с одной стороны, и создание мира во времени – с другой. Тем не менее, базовые аналогии, служившие для уразумения имманентных начал Сына и Духа в Боге, брались из опыта, обретаемого в тварном мире: свет, сияние и луч; огонь, пламя и жар; вода, река и устье; дерево, корень и плод³. Взамен этой, так сказать, «космологической»

Moltmann J. Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio. Brescia, 1983, passim, и особенно с. 186.

¹ *Du Roy O.* L'intelligence de la foi en la Trinité... P. 463.

² *Henry P.* Saint Augustine on Personality... P. 13–15.

³ Ср.: *Wolfson H. A.* La filosofia dei Padri della chiesa... Vol. I. P. 269–273, 319–320.

модели Августин предлагает модель «антропологическую». Для того, чтобы приблизиться к пониманию внутрибожественной жизни, Августин предпочитает обращаться не к внешнему миру, а к внутреннему человеку. Вместо того, чтобы восхищаться величием творения и от созерцания тварного мира восходить к Богу, Августин исследует тайные глубины духа и в них открывает Троицу. Так Бог и человек, личность и сознание оказываются у Августина переплетены друг с другом так тесно, как никогда прежде¹.

Выше мы имели случай упомянуть о том, что триада *essere-vivere-intellegere* (бытие – жизнь – познание) была предложена еще Марием Викторином (гл. 10.2). Августин наследует его интуиции, но в корне ее переосмысливает². Аргументы Викторина были важны для Августина не столько с точки зрения их содержания, сколько как прецедент, демонстрирующий, что философию можно использовать для осмысления догматов вероучения при условии, что она не просто внешним образом облекается в христианскую истину, а пресуществляется в нее изнутри. Викторин стремился адаптировать свои неоплатонические взгляды таким образом, чтобы сохранить верность никейскому учению о единосущии. Благодаря Викторину Августин понял, что верность церковной ортодоксии не подавляет, а стимулирует творческий дух. Вслед за Викторином он повторяет, что в Боге все есть субстанция и что душа есть образ Троицы. Но здесь дороги двух мыслителей расходятся. Викторин рассматривает рождение в Боге как актуализацию предшествующего ему состояния и, следовательно, как самопорождение. Августин, напротив, считает рождение чистым отношением, вечным и не предполагающим перехода из возможности в действительность. Более того: у Августина мы не находим никаких следов представлений ни о развитии монады в триаду, ни о процессах исхождения и возвращения, ассоциируемых соответственно с мужским и женским началом. Если даже Августин и был знаком с рассуждениями Викторина,

¹ *Henry P.* Saint Augustine on Personality... P. 18, 42 (прим. 3).

² *Hadot P.* La structure de l'âme, image de la Trinité chez Victorinus et chez Augustin // SP. Vol. VI. 1959. P. 409–442 (TU, 81, 1962). См. также другую работу того же автора: *Être, Vie, Pensée, chez Plotin et avant Plotin* // *Entretiens sur l'Antiquité classique*. Vol. V: Les sources de Plotin. Vandoeuvres-Genève, 1957. P. 107–157.

он не стал им следовать. Несмотря на некоторую общность воззрений, дистанция между Викториним и Августином весьма велика: для первого триадология превращается в описание своеобразного теогонического процесса, для второго же размышления о Троице становятся чем-то вроде духовного упражнения, открывающего образ Божий в рефлексии ума над самим собой. У Августина открыто заявляет о себе новый образ мышления, доминантами которого выступают *личность* и *опыт*: перед нами уже не изолированный ум философа, а «я», укорененное в жизненном опыте, «я» самого Августина, не поддающееся растворению в стихии Абсолютного. Между Викториним и Августином пролегает настоящая бездна: бездна, разделяющая душу античного человека и «я» человека Нового времени.

Именно с этой точки зрения «О Троице» предстает как момент чудесной встречи между христианством и мудростью древних: «Вера Августина открывает в платонической философии глубины субъективного опыта, ей самой неизвестные, и обращает ее навстречу неповторимой личной индивидуальности, избранной Богом»¹. Экзистенциальный опыт, о котором рассказывается в «Исповеди», открыл для Августина области сознания, до тех пор неисследованные. Ценность этого открытия стала очевидна в «О Троице». Изложенная здесь концепция человеческого «я», по подобию которого мыслится и «Я» божественное, стала своего рода семенем, оплодотворившим мысль Запада на всем протяжении ее истории². Понимая Троицу как Дух, Сущий, мыслящий Сам Себя и Самого Себя желающий, Августин отстаивает высокое достоинство внутреннего мира человека, который, подобно Богу, может сказать: «Я есмь, я мыслю себя и себя желаю». Августин открыл сознание-самого-себя, то есть самосознание, в самом радикальном его понимании: он увидел в нем изначальный акт, предпосылку любого возможного знания и воления, а значит, и любого другого действия души³. Если ум, говорит Августин, призывает «познать самого себя» — то в то

¹ Du Roy O. L. 'intelligence de la foi en la Trinité... P. 13.

² Hadot P. La structure de l'âme... P. 409.

³ См.: Biolo S. La coscienza nel *De Trinitate* di S. Agostino (AnalGreg, 172). R., 1969.

же мгновение (eo ictu), когда он обращается к себе, он познает себя благодаря тому лишь, что самому себе предстоит (De Trin. X, 9, 12). Когда разум познает и желает, он познает и желает самого себя, будучи одновременно субъектом и объектом. Самое сомнение делает явным предстояние духа самому себе: «Даже если он сомневается, он живет; если он сомневается, он помнит, почему он сомневается; если он сомневается, он понимает, что он сомневается; если он сомневается, он желает быть уверенным; если он сомневается, он мыслит; если он сомневается, он знает, что он не знает; если он сомневается, он судит, что не должен необдуманно соглашаться» (De Trin. X, 10, 14). Что же такое есть в духе, что существует постольку, поскольку существует сам дух? Дух стоит ближе к самому себе, чем к любой другой вещи, пусть даже существующей в нем самом. «Пусть он ухватит в себе [саму] направленность воли, посредством которой он блуждает по другим предметам, и думает о себе. Тогда он увидит, что он всегда любил себя, что он всегда знал себя» (De Trin. X, 8, 11).

Если оставить в стороне спекулятивное содержание, все последовательнее закреплявшееся за *термином* *persona*, то станет ясно, что благодаря Августину формируется новое *понятие* человека. Августин осуществил самый настоящий «антропологический поворот», и связан этот поворот был с исследованием сознания в «О Троице», а значит, и с «теологическим поворотом», который это творение Августина произвело в ранней истории христианской мысли. Спустя века, на рубеже Нового времени, пройдя извилистый и тернистый путь, это понятие, открытое Августином, трансформируется в картезианское *cogito*, и, следовательно, *persona* окажется отождествлена с самосознанием – так неожиданно и даже провокационно будет выглядеть один из результатов исторического развития Августинова наследия. Если мы можем говорить о событии перехода от «сакрального космоцентризма» к «секулярному антропоцентризму», характерному для современной герменевтической установки (см. Введение), – событию во всех отношениях решающим, – то главная заслуга в его наступлении принадлежит Августину. Ища в устройстве души образ Бога Троицы (Deus Trinitas), он не только разработал учения об отношении, *relatio*, и слове, *verbum*,

не только снабдил мистику особым языком, способным выразить мистический опыт, но и открыл в человеке внутренний мир, который будут исследовать Декарт и Паскаль, Кьеркегор и Гуссерль¹. Гегель попытается даже превратить философию субъективности в троическую диалектику. Все это показывает, как глубоко в толщу западной культуры проросли христианские идеи, и особенно идеи, высказанные Августином.

¹ *Hadot P. La structure de l'âme... P. 409.*



12. ОТ ПАТРИСТИКИ К СРЕДНИМ ВЕКАМ: БОЭЦИЙ И ПРИСВОЕНИЕ ТЕРМИНА PERSONA СПЕКУЛЯТИВНОЙ МЫСЛЮ

12.1. ЗАМЫСЕЛ БОЭЦИЯ В РЕЛИГИОЗНОМ И ПОЛИТИЧЕСКОМ КОНТЕКСТЕ ЕГО ВРЕМЕНИ

Халкидонский собор, как нам уже известно, не привнес спокойствия в церковную жизнь (см. гл. 9). В соборных определениях говорилось о единстве во Христе двух οὐσιῶν, или природ: божественной и человеческой. Однако об «ипостасном единстве» речи не шло: термин ὑπόστασις использовался лишь для того, чтобы разъяснить и усилить значение πρόσωπων. Не было речи и о том, что ипостась единства есть ипостась предвечно сущего Слова. Однако каково же тогда было точное значение принятого на Соборе Символа веры и тех терминов, которые в нем фигурировали: греческих οὐσιῶν, ὑπόστασις, πρόσωπων и латинских *natura*, *subsistentia*, *persona*? И как можно было согласовать христологический смысл этих терминов с прежним, тринитарным их значением? Конфликты между ортодоксальными халкидонитами, несторианами и монофизитами, подогреваемые традиционной враждебностью Запада и Востока, разгорались все сильнее и являли собой картину столь многообразную, что ее нелегко восстановить во всех подробностях. Мы уже имели возможность коротко рассказать о том, как благодаря уси-

лиям Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского история догматики достигла в своем развитии сначала определений II Константинопольского собора, а затем и V Вселенского, созванного Юстинианом в 553 г. (гл. 9.3; ср. гл. 6.4). Очевидно, что масштаб события и дискуссий был гораздо больше, чем мы до сих пор могли себе представить. Как раз на этих страницах истории нам следует теперь остановиться, потому что именно на них мы встречаем имя Северина Бозция (ок. 475–526)¹. Именно в трудах Бозция оконча-

¹ Впечатляющую по своему охвату библиографию посвященных Бозцию исследований в двух томах собрал Л. Обертелло (Severino Boezio. Genova, 1974). Дополнения к ней см. у того же автора: Severino Boezio. La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici. Milano, 1979. P. 89–123. Мы, со своей стороны, ограничимся ссылкой на следующие работы: *Schurr V.* Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «schytschen Kontroversen» (ForschChrLitDG, XVIII/1). Paderborn, 1935; *Cappuyns M.* Boèce // DHGE. Vol. IX. 1937. Coll. 348–380; *Grillmeier A.* Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius zu Gregor dem Grossen // Das Konzil von Chalkedon... Bd. II. P. 791–839; *Nédoncelle M.* Les variations de Boèce sur la personne // RSR. Vol. XXXIX. 1965. P. 201–238 (эта работа цитируется по монографии, в состав которой она была позднее включена: Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste. Louvain; P., 1974. P. 235–271); *Dussel E.* La doctrina de la persona en Boecio: solución cristológica // Sapientia. Vol. XXII. 1967. P. 101–126; *Boezio A. M. T.* Severino // DBI. Vol. XI. 1969. P. 142–164; *Crocco A.* Introduzione a Boezio. Napoli, 1975²; Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia 5–8 ott. 1980) / a cura di L. Obertello. R., 1981; *Chadwick H.* Boethius: the Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy. Oxford, 1981; *Pizzani U.* Boezio // DPAC. Vol. I. Coll. 547–551.

В делении на главы и пагинации богословских трактатов мы следуем изданию: A.M.S. Boetii Philosophiae Consolationis libri quinque. Accedunt ejusdem atque incertorum Opuscula sacra / rec. R. Peiper (Bibl. Teubn.). Lipsiae, 1871. Что касается «Утешения философией», то здесь мы предпочитаем придерживаться разбивки на главы и пагинации, принятых в критическом издании Л. Билера (CCL 94. Turnholt, 1957): поэтические фрагменты обозначаются римскими цифрами, прозаические – арабскими, нумерация идет по возрастающей. Итальянский перевод как «Opuscula sacra», так и «Утешения философией» цитируется, за некоторыми исключениями, по вышеупомянутому изданию Л. Обертелло: Boezio. La consolazione della filosofia. Gli opuscoli teologici.... Другие сочинения Бозция, цитируемые в настоящей главе, приводятся по соответствующим томам «Патрологии» Миня (PL 63–64), сверенным со следующими изданиями: A.M.S. Boethii in Isagogen Porphyrii commenta, Capiis a G. Scheps comparatis suisque usus rec. S. Brandt (CSEL 48). Vindobonae-Lipsiae, 1906; A.M.S. Boethii Commentarii in librum Aristotelis «Peri hermeneias» / rec.

тельно формируется семантика термина *persona* в латинском христианстве на античном этапе его истории. Благодаря Боэцию этот термин впервые обретает строгое и формальное спекулятивно-богословское определение: кем-то принимавшееся, кем-то оспаривавшееся, кем-то уточнявшееся, оно переживет Средние века и достигнет рубежей Нового времени. Начиная с эпохи гуманизма новые философские течения оттеснят идеи Боэция на задний план. Они будут продолжать свое существование в теологических школах и восприниматься не столько как нечто самоценное, сколько как переходное явление, ведущее к великим средневековым системам, прежде всего к томизму. В наши дни интерес к Боэцию чаще всего бывает вызван ученым любопытством и, как следствие, историко-критическим чувством, стремящимся оценить значение Боэция в контексте времени, в котором он жил и работал. Однако, как бы глубоко ни оказалось погребено семя, посеянное Боэцием, оно все же принесло плоды: та семантическая эмфаза, с которой на Западе по-прежнему произносится термин *persona*, в значительной мере восходит к его великому наследию.

В эпоху постхалкидонских полемик не было недостатка в попытках вывести христианские церкви из порочного круга нетерпимости и взаимных обвинений. С инициативой компромисса между двумя партиями, несторианской и монофизитской, которые враждовали друг с другом в самом Константинополе, выступили император Зенон (479–491) и патриарх Акакий (471–489), опубликовавшие в 482 г. «Энотикон» – эдикт об объединении представителей враждующих партий. Желаемого результата, однако, достигнуть не удалось. «Энотикон» не только вызвал раздражение у несториан и монофизитов, но возмутил и строгих халкидонитов, в числе которых был Папа Римский, выступивший в роли непреклонного защитника догматической ортодоксии. Папа Феликс III (483–492) прервал евхаристическое общение с патриархом Акакием. Так возникла схизма, названная Акакиевой и продолжавшаяся с 484 по 519 гг. Отношения папства с императором, сделавшиеся весьма

C. Meiser (Bibl. Teubn.). Pars posterior secundam editionem et indicem continens. Lipsiae, 1880; A.M.S. Boethii Commentarii in Ciceronis Topica / ed. J. C. Orellius et J. G. Baiterus // M.T. Ciceronis opera quae supersunt. Vol. V/I. Turici, 1837.

натянутыми после публикации «Энотикона», улучшились уже при преемнике Зенона, Анастасии I (491–518), но окончательно восстановились лишь при Юстине I (518–527) и Юстиниане (527–565), которые были решительными сторонниками халкидонского догмата (см. гл. 9.3).

Эти бурные религиозные и политические события образуют контекст богословских трактатов Боэция – так называемых «*Opuscula sacra*». Согласно традиции, эти труды следуют друг за другом в следующем порядке: «О Троице» (*De Trinitate*), «Могут ли “Отец”, “Сын” и “Святой Дух” сказываться о божестве субстанциально» (*Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus substantialiter praedicentur*), «О гебдомадах: Каким образом субстанции могут быть благими в силу того, что они существуют, не будучи субстанциальными благами» (*De hebdomadibus: Quomodo substantiae in eo quod sint bonae sint, cum non sint substantialia bona*), «О католической вере» (*De fide catholica*) (впрочем, авторство этого трактата остается спорным), «Против Евтихия и Нестория» (*Contra Eutychen et Nestorium*). В последнем из этих трудов, который Шурр и некоторые другие исследователи считали самым ранним, мы встречаем знаменитое Боэциево определение термина *persona*, послужившее нашему исследованию исходным импульсом (см. Введение)¹. В «Против Евтихия и Нестория», созданном с целью опровержения позиции этих еретиков, можно видеть авторскую интерпретацию христологической проблемы. Однако ближайшей, а может быть, и главной причиной, заставившей Боэция вступить в догматический спор, было, как кажется, письмо, которое несколько восточных епископов (Скифии, Фракии и Иллирии) направили папе Симмаху (498–514). В нем они представляли на его суд новую христологическую формулу, в соответствии с которой Воплощение произошло «и из двух природ, и в двух природах» (*et ex et in duabus naturis* – Mansi VIII, 225 B).

¹ См.: Schurr V. Die Trinitätslehre des Boethius... P. 14–74, 10–176; Obertello L. Severino Boezio... Vol. I. P. 344; Leonardi C. La controversia trinitaria nell'epoca e nell'opera di Boezio // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 110–111. Следует, вероятно, отметить, что во введении к этому изданию (с. 14) трактат «Против Евтихия и Нестория» (*Contra Eutychen et Nestorium*) носит, как и в словаре Лаланда, традиционное название «О двух природах и одном лице» (*De duabus naturis et una persona*).

Эта формула была следствием сопряжения или, точнее, контаминации позиций халкидонитов и мофизитов. Как мы помним, на Соборе 451 г. действительно говорилось о том, что Христос един «в двух природах» (*in duabus naturis*, ἐν δύο φύσεσιν – DS 302) (см. гл. 8.2). Другая часть формулы, «из двух природ» (*ex duabus naturis*, ἐκ δύο φύσεων), была в ходу не только у монофизитов, но они ее одобряли, потому что, вслед за Кириллом, допускали чистое теоретическое, абстрактное различие между божеством и человечеством, «из каковых природ», по их мнению, складывалась единая синтетическая природа (μία φύσις) Христа (см. гл. 8.1). Халкидониты, со своей стороны, обличали тех, кто говорил о двух природах до Воплощения и одной природе после него (DS 300), и потому, как кажется, не должны были бы принимать и выражения *ex duabus naturis*. Отцы Собора действительно хотели сотворить догмат, но именно поэтому они должны были определить и допустимую форму его языкового выражения: они были готовы принять учение Кирилла, но не предложенную им формулировку этого учения. Однако монофизиты видели в определениях Халкидонского собора возвращение к несторианству и предательство идей Кирилла: согласиться с халкидонитами в том, что Христос есть *in duabus naturis* (ἐν δύο φύσεσιν), означало, с их точки зрения, допустить вместе с Несторием существование в Нем двух различных существ и, следовательно, отрицать любую возможность спасительного общения между божеством и человечеством.

Папа Симмах не высказал никакого суждения о компромиссной формуле «*ex et in duabus naturis*» и ограничился тем, что призвал епископов-авторов письма не присоединяться к Акакиевой схизме. Боэций ознакомился с письмом на специально созванном для этой цели собрании, в котором приняли участие виднейшие церковные и политические деятели Рима (*Contra Eut., prooem.*)¹. В своих размышлениях, нашедших отражение в «Против Евтихия и Нестория», он, скорее, склонялся к позиции восточных епископов: как ему ка-

¹ Совершенно непонятно, по какой причине Э. Дуссель (*La doctrina de la persona en Boecio... P. 106*) принял это римское собрание за, ни много ни мало, Халкидонский собор!

залось, их предложение открывало путь к разрешению догматического спора и сближению Востока и Запада.

Время, последовавшее за предложением формулы «*ex et in duabus naturis*» восточными епископами, оказалось богато событиями, на которых нам также кажется уместным остановиться: представляется, что именно эти события отразились как в других «*Opuscula sacra*», посвященных тринитарной проблематике в более узком смысле этого слова, так и собственно в «Против Евтихия и Нестория».

Как мы уже отмечали выше (в гл. 8), в процессе трансформации христианской керигмы в христианскую догматику уже на самых ранних его стадиях возникла проблема согласования тринитарного учения с христологией: как на уровне языка, так и на уровне смысла. После Халкидонского собора потребность найти внутреннюю связь и глубинное согласие между этими важнейшими частями христианского Откровения стала ощущаться особенно остро. Когда Боэций, на свой особый манер, брался за исследование христологических и тринитарных вопросов, целью его было истолкование христианской догматики. Однако «*Opuscula sacra*», включая «Против Евтихия и Нестория», очень точно отразили еще один контекст, помимо дискуссии о *ex et in duabus naturis*, а именно так называемый *теопасхитский спор* – ведь труды Боэция были созданы в период между 519 и 523 гг.¹ На основе предпринятого им анализа понятия *persona* Недонсель считал «Против Евтихия и Нестория» последним трактатом Боэция, по времени создания близким к «Утешению философией» (*Philosophiae consolatio*)². Однако к этим проблемам с датировкой, по нашему мнению, до сих пор не решенным, мы будем иметь случай вернуться позднее. Теперь же следует рассмотреть подробнее смысл теопасхитского спора.

Стремясь преодолеть Акакиеву схизму, византийские дипломаты вели переговоры со Святым Престолом, пока наконец в 519 г. Юстиниан, ближайший советник своего дяди Юстина, не принял в Константинополе легатов папы Гормизда (514–523). Политическая задача укрепления Империи не могла быть решена без обеспечения

¹ *Carrius M. Boèce... Col. 372* склоняется к тому, чтобы относить все трактаты Боэция к 520 г.

² *Nédoncelle M. Les variations de Boèce sur la personne... P. 269* и прим. 1.

полного ее единства, в том числе и в области религии, но цели этой нельзя было достичь, не придя к согласию с Папой. Окончание Акакиевой схизмы было совершенно необходимо Византии для того, чтобы добиться полного контроля над латинским Западом. В этот решающий момент группа монахов из Малой Скифии предложила «теопасхитскую» формулу, с их точки зрения, способную разрешить спор между халкидонитами и монофизитами: «Один от Троицы во плоти пострадал» – *Unus de Trinitate passus est carne*. Ареал распространения этой формулы, которую мы находим в «Энотиконе» и еще раньше в аполлинаристских текстах, вовсе не ограничивается этим кругом памятников¹. Среди прочего, она отсылает к XII анафематизму Кирилла, утвержденному Эфесским собором 431 г.: «Кто не исповедует Бога Слова пострадавшим плотью, распятым плотью, принявшим смерть плотью и, наконец, ставшим первородным из мертвых, так как Он есть жизнь и животворящ как Бог, – анафема» (*Si quis non confitetur Dei Verbum passum carne et crucifixum carne et mortem gustasse carne, factum etiam primogenitum ex mortuis secundum quod vita est et vivificans ut Deus, anathema sit.* – DS 263). Однако Халкидонский собор впоследствии анафематствовал и тех, кто «дерзает учить о страдательности божества Единородного» (*passibilem deitatem Unigeniti ausi sunt dicere* – DS 300). Поэтому апологеты Собора подчеркивали: если ὑπόστασις Христа божественна, а божество бесстрастно, как можно допустить страсти и смерть Слова, ставшего плотью? Монофизиты, со своей стороны, возражали им так: если Бог во Христе не воспринял и не усвоил Себе плоть, то есть само пораженное смертью состояние падшего человечества во всей его полноте, как Он мог победить смерть? Наилучшим доказательством скрытого несторианства отцов Халкидонского собора для монофизитов был именно отказ сторонников Собора принять формулу «Один от Троицы во плоти пострадал» (*Unus de Trinitate passus est carne*): разве этот отказ не подразумевал,

¹ См.: *Richard M. Proclus de Constantinople et le théopaschisme* // RHE. Vol. XXXVIII. 1942. P. 303–331; *Meyendorff J. Cristologia ortodossa...* p. 91. Исследователи, однако, отмечают, что, несмотря ни на что, история со скифскими монахами остается не совсем ясной. См.: *Quacquarelli A. Spigolature boeziane* // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 229.

что «ипостасное единство» не означало для халкидонитов подлинного единства ипостаси Слова?

Мы видим, что теопасхитский спор постепенно обретал поистине парадигматическое значение. Источником его была, очевидно, одна из возможных интерпретаций общения свойств, *communicatio idiomatum*, отличная как от ортодоксально-халкидонского, так и от монофизитского и несторианского его понимания. Вместе с тем, спор этот воспринимался не как пустое схоластическое упражнение, а как полемика по принципиальному вопросу, каждый из участников которой демонстрировал немалую ревность о защищаемом им учении. Скифские монахи стремились привести Томос Льва к Флавиану (*Tomus Leonis ad Flavianum*) к согласию с доктриной Кирилла, чтобы нанести удар несторианам, которые, в свою очередь, пытались заручиться авторитетом Халкидонского собора. По мнению скифской партии, одних лишь соборных определений было недостаточно, чтобы победить несторианство. Если бы удалось добиться принятия формулы «Один от Троицы во плоти пострадал» (*Unus de Trinitate passus est carne*), может быть, не столь прямолинейной, как «Единый от Троицы распят был во плоти» (*Unus de Trinitate crucifixus est carne*), то, как они полагали, будет смягчен, если не разрешен полностью, конфликт между монофизитами и теми халкидонитами, которые не симпатизировали несторианам. Переноса эту дискуссию в область тринитарного богословия, скифские монахи надеялись спасти христологию от грозившей ей катастрофы. Как мы помним, примерно в те же годы на Востоке именно размышление над теопасхитской проблемой позволило Леонтию Иерусалимскому лучше понять и точнее определить учение Халкидонских Отцов (гл. 9.2). Однако желание скифских монахов, чтобы их формула была принята обеими самыми авторитетными для христианского мира инстанциями, Императором и Папой, скорее, затруднила переговоры между ними, чем способствовала их успеху. В 519 г. Юстин, сначала отнесшийся к инициативе монахов с недоверием, стал активно ее поддерживать и добиваться от папы Гормизда ее одобрения. Папские легаты в Константинополе отказались высказывать свое мнение относительно этой формулы. Тогда в Рим отправилась делегация монахов, которые везли с собой «Ходатайство

о вере» (*Libellus fidei* – АСО IV, 2; ср. *ib.* IV, 54). Папа Гормизд разрешил церкви и Сенату Рима обсуждать *Libellus*, но сам не выказал однозначного одобрения этой инициативы: слишком очевидны ему были плохо скрываемые монофизитские симпатии скифских монахов. Уступая давлению со стороны Императора, Папа демонстрировал готовность к компромиссу, но лишь на словах. Обманутые в своих ожиданиях и преисполненные досады монахи были в конце концов изгнаны из Рима. Гормизд написал Юстину (PL 63, 512–516; см. DS 367–369) и Константинопольскому патриарху, что формула не нужна: вполне достаточно Томоса Льва и халкидонских определений. В то же время римские послы в Константинополе убеждали патриарха Иоанна II отречься от «Энотикона» и безоговорочно принять халкидонский Символ веры.

Таким образом, первый, второй и пятый из боэциевых «*Opuscula sacra*» можно связать, пусть и опосредованно, с эпизодом со скифскими монахами. Разумеется, Боэций принял участие в споре не качестве одной из его сторон, не как *clericus*, а как *laicus* – не в качестве духовного лица, а в качестве мирянина, мыслителя, которого обстоятельства вынудили высказать свое мнение по злободневному вопросу. Он, насколько мы можем судить, принял сторону скифских монахов: их формула казалась ему совершенно православной; кроме того, она делала возможным примирение – на приемлемых условиях – между Римской Церковью и Церковью Востока. Как нам представляется, связь между трудами Боэция и выступлением скифских монахов кажется весьма вероятной. Однако вопрос о том, в какой мере труды эти способствовали разрешению спора, остается предметом разногласий.

Благодаря свидетельству некоего Трифолия мы можем составить представление о той подозрительности, хуже того, враждебности, с которой римские церковные круги относились к бескомпромиссным приверженцам Халкидона. Наш добрый Трифолий обвинял теопасхитов не больше не меньше как в арианстве: «Учение это произошло от Ариевого корня» (*Ista doctrina de fonte Arii prodivit*). Вместе с тем, у скифских монахов он усматривал противоречие: «Как же они объявляют, что следуют постановлениям Халкидонского собора, если они проповедуют то, чего соборные

Отцы не приняли!» (Quomodo isti synodum Chalcedonensem se dicunt sequi, et praedicant quae illi non receperunt!). И делает вывод: «Престол же апостольский в Риме не позволил ни единого слога, ни одной запятой добавить или убавить от учения Халкидонских Отцов. Смотрите, как бы кто не прельстил вас пустым любомудрием и ложными умствованиями» (Sedes vero apostolica Romana super fidem synodi Chalcedonensis numquam permisit unam syllabam aut unum apicem addi aut minui. Videte ne quis vos decipiat per philosophiam et inanem fallaciam. – PL 63, 534–536). Вполне возможно, что эти суровые суждения относились и к богословским выступлениям Боэция: разве принятие и одобрение формулы восточных епископов «ex et in duabus naturis», а также теопасхитской формулы «Unus de Trinitate passus est», не подразумевало частичного пересмотра халкидонских определений, причем именно посредством философии – per philosophiam? Несколько десятилетий спустя, около 560 г., диакон Рустик, тоже твердый сторонник халкидонской ортодоксии, но наделенный большими способностями к теоретическому богословию, чем Трифолий, атакует само определение persona из «Против Евтихия и Нестория», полагая, что оно льет воду на мельницу монофизитов (Contra Aceph.: PL 67, 1196 A-B)¹. В дальнейшем мы будем иметь случай вернуться к доносу Рустика (сс. 340–341). Теперь же достаточно отметить, что доктринальные эксперименты Боэция неизбежно встречали жестокое противодействие со стороны римских ревнителей ортодоксии.

Однако здесь мы могли бы выдвинуть и другую гипотезу, согласно которой, богословские концепции Боэция отражали его политические убеждения. В самом деле: Боэций, как кажется, был выразителем мнений некоторых групп сенатской аристократии, которые видели в защите религиозного единства Запада и Востока знак лояльности проимперской партии и потому благосклонно относились к разного рода компромиссам, не всегда согласным с оппозиционными Византии настроениями папства.

¹ Grillmeier A. Vorbereitung des Mittelalters... P. 817–822; Simonetti M. La «Disputatio contra Acephalos» del diacono Rustico // Augustinianum. Vol. XXI. 1981. P. 259–289, особенно 282; Id. Rustico // DPAC. Vol. II. Col 3038.

По рождению, образованию и роду занятий Боэций принадлежал к высшему слою римской знати. Он был тесно связан с той партией, которая видела в его свекре Симмахе бесспорного своего главу, и обладал большим влиянием как при дворе византийского императора, так и при дворе Теодориха. К кругу Симмаха принадлежали многие политики, церковные деятели и ученые мужи. Именно в тот критический момент, когда два осколка Империи все больше отдалялись друг от друга, члены этого круга стремились достичь согласия и единомыслия между Востоком и Западом – как в культурном плане, так и в политическом и религиозном. Действительно, Аниции (римский род, к тому времени давно уже христианский, из которого происходил Боэций) еще в начале V в. осознавали необходимость сотрудничества с варварами, не забывая, однако, и о принадлежности своей к числу «родственников первых лиц государства» (*pretiosissimum propinquitatis genus* – Cons. II, 3, 18), особому сообществу, самосознание которого основывалось на причастности к великой римской традиции по праву наследования¹. Просвещенный консерватизм Анициев стал важным вкладом в формирование сообщества христиан – *societas christiana*, хранящей память о своем блестящем прошлом и вместе с тем обращенной в будущее, к новому миру, который впоследствии станут именовать Средними веками. Действуя в этом же духе, Боэций стремился привести к согласию римский мир и христианскую традицию – так, чтобы защита культуры, наследником которой он себя чувствовал, стала одновременно и свидетельством веры. Он видел, как связи латинского мира с Восточной Римской империей делались все слабее и слабее, в то время как Запад, подпавший под власть варваров, все активнее вытеснялся на периферию богатой культурной и политической жизни Востока. Хотя Боэций и не принадлежал к числу тех, для кого сближение с Византией было лишь оборотной стороной их слепой и непримиримой ненависти к варварам, все же он прилагал все усилия к тому, чтобы сохранить и укрепить культурные и политические связи с Востоком. Для Боэция верность римскому насле-

¹ См.: *Cracco Ruggini L.* Nobiltà romana e potere nell'età di Boezio // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 73–96; *Zecchini G.* La politica degli Anicii nel V secolo // Ibid. P. 123–138.

дию необходимым образом предполагала поддержание отношений с Константинополем¹.

Теодорих, король варварского народа готов, был, пусть и формально, представителем в Италии императора Восточной Римской империи, однако на деле он всеми способами стремился оградить италийскую «Романию» от влияния Константинополя и укрепить собственную власть над полуостровом. Подобно Одоакру, Теодорих сначала делал ставку на союз с итало-римлянами и Римской Церковью². Особенно теплыми отношения между Святым Престолом и готским королем были при папе Гормизде. Только в последние годы своего правления Теодорих недвусмысленно взял курс на преследование римо-католиков. Постепенно теряя доминирующие позиции на Западе, Теодорих все с большим подозрением относился к идее римской свободы – *romana libertas*; все большую тревогу вызывала у него мысль о возможном союзе между латинянами и Восточной империей, основанном на возрожденном религиозном единстве Запада и Востока. Он понимал, что это может вытеснить на периферию и навсегда исключить из политической жизни готов, исповедовавших арианство. Трагическая гибель Боэция была следствием политических потрясений, омрачивших последние годы правления Теодориха, следствия которых продолжали сказываться еще долго после его смерти. Таким образом, богословская позиция Боэция в «*Opuscula sacra*», безусловно, вполне православна, но вместе с тем она «свидетельствует о пристальном внимании автора к проблемам, тревожившим христианский Восток, и о симпатии его к догматическим взглядам, которые поддерживал Юстин; в этом можно видеть еще одно подтверждение разногласий между Теодорихом и Боэцием»³. Мы не дерзнули бы назвать Боэция мучеником. Конечно, его казнь была связана также и с приверженностью его латинскому католическому христианству. Предавая Боэция мучительной смерти, Теодорих хотел образцово покарать латинян и

¹ *Leonardi C. Boezio* // DBI. Vol. XI. 1969. P. 149.

² *Bertolini O.* «Gothia» e «Romania» // *I Goti in Occidente*. Spoleto, 1956. P. 13–33; *Penco G.* *Storia della Chiesa in Italia*. Vol. I: Dalle origini al Concilio di Trento. Milano, 1977. P. 80–85.

³ *Leonardi C. Boezio*... P. 148.

укротить их, нанеся тем самым удар и их покровителю – императору Византии¹.

Во всех своих предприятиях, как интеллектуальных, так и политических, как в Риме, так и при дворе Теодориха, Боэций неизменно хранил верность как религиозным, так и гражданским своим убеждениям, стремясь вместе с тем соединить классическую традицию с христианской верой и так привести к согласию *теорию* и *практику*. Неслучайно на краях ризы той «женщины с ликом, исполненным достоинства», что явилась философу, чтобы утешить его, когда он в оковах страдал в темнице, – Философии, – были вышиты две греческие буквы: θ и π (Cons. I, 1, 16–17). В этом свете его богословские трактаты, прежде всего «Против Евтихия и Нестория», как бы его ни датировать, обретают также и политическое измерение: они создавались в определенных политических обстоятельствах, и автор их был государственным деятелем и неизбежно придерживался определенных политических взглядов. Боэциевы «*Opuscula sacra*» нельзя сравнивать с «Исповедью» или «О Троице» Августина: в отличие от Августина, Боэций не был новообращенным, живо заинтересованным проблемой греха и благодати и погруженным в исследование собственного внутреннего мира.

Боэций лелеял грандиозный замысел: он желал сосредоточить в самом себе едва ли не всю мудрость древних – как греков, так и латинян. Замысел этот отражал и его стремление поддерживать, насколько это было возможно, тесные отношения с Восточной империей – не только культурные, но и политические. В 515–516 гг. в своем втором комментарии на «Об истолковании» (II: PL 64, 433 CD; ed. Meiser, 79), намного более пространным, чем первый, Боэций объявил о своем намерении перевести на латынь и снабдить комментарием все труды Аристотеля и диалоги Платона. Но и этого ему было мало. Этот проект должен был послужить лишь подступом к решению более масштабной задачи: показать, что два величайших мыслителя античности были согласны друг с другом по всем основным вопросам, привести к согласию их учения и создать на их основе новый, превосходящий их синтез. Мы не можем

¹ *Obertello L.* La morte di Boezio e la verità storica // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 59–70; *Chadwick H.* Boethius... P. 68.

с точностью установить, как далеко продвинулся Боэций в своем предприятии, прежде чем принял безвременную и жестокую смерть по воле Теодориха. Однако корпус известных нам трудов Боэция кажется весьма внушительным. Современники восхищались Боэцием. Кассиодор писал, что благодаря переводам Боэция «Платон свое богословие, Аристотель же свою логику излагают языком квиристов» (*Plato theologus, Aristoteles logicus Quirinali voce disceptant – Variae I, 45: ed. Mommsen, 40*). Автор принадлежащего Кассиодору так называемого *Anecdoton Holderi* («Неизданного фрагмента Хольдера») добавляет, что Боэций «в деле переложения на латинский язык логики, то есть диалектики, а равно и в математических дисциплинах так преуспел, что сравнился с древними авторами, а может быть, и превзошел их» (*in opera artis logicae id est dialecticae transferendo ac mathematicis disciplinis talis fuit ut antiquiores auctores aut aequipararet aut vinceret*)¹. Нельзя отрицать, что сам Боэций был весьма высокого мнения о собственной значимости, он с гордостью почитал себя наследником всей античной культуры и – более того – распорядителем философской мудрости греков, которую перенес в латинский мир, чтобы дать ей тем самым новое будущее.

Какое же место занимают специально богословские труды Боэция в его грандиозном и многотрудном ученом замысле? Один из возможных ответов на этот вопрос можно было бы сформулировать так. Именно в процессе воплощения в жизнь своего титанического проекта Боэцию не раз представлялась возможность исследовать, среди прочих, христологические и тринитарные вопросы: вспомним хотя бы о письме восточных епископов папе Симмаху и римской миссии скифских монахов. Разумеется, Боэций не хотел отклоняться от ортодоксального учения Римской Церкви, но, оставаясь верным исповедуемой им вере, он стремился найти точки пересечения между взглядами восточных и западных богословов,

¹ Как известно, так называемый «Неизданный фрагмент Хольдера» (*Anecdoton Holderi*) представляет собой отрывок из утраченного сочинения Кассиодора «Родословие Кассиодоров» (*Ordo generis Cassiodorum*), датированного приблизительно 522 г., который был найден и опубликован Узенером: *Usener H. Anecdoton Holderi. Ein Beitrag zur Geschichte Roms in ostgothischen Zeit // Festschrift zur Begrüssung der XXXII Versammlung deutscher Philologen und Schulmänner zu Wiesbaden. Bonn, 1877. См.: Obertello L. Severino Boezio... Vol. I. P. 41 и прим. 1.*

стремясь привести к согласию их позиции. Возможно, Боэций намеревался сделаться посредником – встать *super partes*, над схваткой. Он искал способы согласовать друг с другом свои богословские и политические убеждения, чтобы содействовать сближению между Римом и Константинополем на почве культуры: его богословские компетенции следует рассматривать в контексте его политического проекта¹. Боэций был готов поддержать предложение скифских монахов (*Contra Eut. VII, 45-49*), что вполне устраивало провизантийскую партию, желавшую преодолеть раскол с Римом и принять теопасхитскую формулу, которая сама по себе не противоречила халкидонским определениям и, как казалось, могла успокоить умы тех из восточных христиан, что еще питали симпатии к монофизитству. Стоя на этих позициях, Боэций вполне мог согласиться с формулой «*in et ex duabus naturis*» и привести доктринальные основания для доказательства ее ортодоксальности: «Кафолическая вера [...] обоснованно (*rationabiliter*) утверждает, что Христос есть из двух природ и в двух природах (*et ex utrisque naturis... et in utrisque*): в двух природах, ибо они пребывают в Нем неизменными; из двух природ, ибо единая *persona* Христа образуется из соединения обеих Его природ, которые, однако, продолжают существовать в Нем в качестве таковых» (*Contra Eut. VII, 24–29*).

Вот как выходит на первый план термин *persona*, а вместе с ним – термин *natura*, каждый из которых получает теперь санкцию от христианской догматики. Боэций полагал, что богословские противоречия, а значит, пусть и опосредованно, политические конфликты можно смягчить в том числе – а может быть, и прежде всего – посредством прояснения и разграничения базовых понятий: «Так как весь спор с оными ересями вращается вокруг проблемы лица и природ, – утверждает Боэций, – прежде всего необходимо дать определение этим терминам и разграничить их в соответствии с их отличительными свойствами» (*Contra Eut., prooem. 55–57*). Если путь к примирению между Римом и Византией лежал через победу над ересями и достижение религиозного мира, то кажется вполне естественным предположение, что определение понятия

¹ *Leonardi C. La controversia trinitaria... P. 114.*

natura и еще в большей степени – понятия *persona* стояло в центре теоретических размышлений и практических действий Боэция, в самом средоточии его утопического замысла: соединить сокровища античной мудрости с дарами христианского Откровения под эгидой восстановленного политического единства Империи.

12.2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

Для того, чтобы реконструировать последовательность тех событий и проблем, ответом на которые стала спекулятивно-богословская мысль Боэция; чтобы, в частности, понять значение, которым он наделяет термин *persona* в знаменитом определении из «Против Евтихия и Нестория», следует всегда держать в уме теоретические, онтологические и логические принципы, которыми он руководствовался: в конечном счете, только рассмотрев в совокупности его взгляды, сформировавшиеся, разумеется, в особой политической и религиозной ситуации его эпохи, можно уразуметь смысл и масштаб замысла Боэция и понять, почему ему было суждено столь блестящее будущее.

Итак, в «Против Евтихия и Нестория» (III, 4–5) Боэций заявляет, что *persona* означает *индивидуальную субстанцию* (*individua substantia*) рациональной природы. Представляется поэтому уместным, если не необходимым, прежде всего рассмотреть, что для Боэция значит *индивидуальное* и что такое для него *субстанция*: это позволит нам понять специфический характер той рациональной природы, которая, по Боэцию, свойственна такому существу, как *persona*.

«Перевести, прокомментировать, привести к согласию, передать потомкам»: такова была первоочередная задача Боэция как ученого¹. Универсальный охват, энциклопедический масштаб, устремления, которые мы назвали бы «экуменическими» и которые имели выраженный политический подтекст, – все это, как мы мо-

¹ *Gilson É.* La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle. P., 1962². P. 151.

жем теперь видеть, обусловило как силу, так и слабость Боэциева замысла. *Reductio ad unum*, сведение воедино, грандиозного культурного наследия, которым он хотел завладеть, не вполне ему удалось, как не удалось ему восстановить желанное единство Империи, поколебленное, а потом и вовсе уничтоженное волнами варварских нашествий. Не завершенный Боэцием спекулятивно-богословский синтез в значительной мере был связан с проблемой индивидуальности. Однако в данном случае мы сталкиваемся с новой сложностью в интерпретации материала: одни и те же текстовые свидетельства относятся к разным «литературным жанрам», поэтому из них нелегко понять, что думал Боэций на самом деле. Эксплицитным образом он обращается к проблеме индивидуальности в пяти своих текстах: двух комментариях на «Исагог» Порфирия, двух комментариях на «Об истолковании» Аристотеля и в богословском трактате «О Троице». И без того непросто отличить мнение комментатора от мнения комментируемого им автора, но эта сложность в случае Боэция дополнительно усугубляется еще и тем, что он имел обыкновение представлять как собственное мнение даже те суждения, с которыми совершенно не был согласен¹. Поэтому, когда мы пытаемся сопоставить богословские идеи в комментариях с теми, которые мы находим в «*Opuscula sacra*» и «Утешении философией», нам не всегда удастся прийти к каким-либо определенным и бесспорным выводам.

Боэций, с его неутолимой жаждой знания, смело и непринужденно заимствовал идеи не только у Аристотеля и Платона, но и у многих других авторов. Среди этих источников важное место занимают, разумеется, неоплатонические тексты, которые исследователям, несмотря на огромный масштаб проделанной филологической работы, до сих пор не всегда удается с точностью идентифицировать². Неоплатоническая метафизика или, точнее, одно из наиболее

¹ *Gracia J. J. E. Boethius and the Problem of Individuation in the «Commentaries on the Isagoge» // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 171.*

² Общий обзор источников, которыми пользовался Боэций, см. в: *Obertello L. Severino Boezio... Vol. I. P. 386–562.* Конкретно о неоплатонических источниках см.: *Courcelle P. La Consolation de la philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité. P., 1967.* На неоплатоническом влиянии настаивает также Чедвик: *Chadwick H. Boethius... passim.*

влиятельных ее течений, восходящее к Порфирию, легитимировала и усиливала тот акцент на универсальном, который был характерен для античного мышления в целом (см. гл. 6.2). В этом «герменевтическом горизонте» индивидуальная вещь, в том числе индивидуальный человек, предстает как умаление и, в конечном счете, дефект бытия. Значение единичного невелико или вовсе ничтожно. Важен вид, в случае человека – человечество в целом. Отдельные его представители суть лишь рябь на воде, которой можно пренебречь. Иногда говорят, выражаясь несколько схематично, но в целом правильно, что Порфирий превратил логику Аристотеля в преддверие метафизики Платона. Во второй главе своего «Исагога», ставшего для поздней античности и всего Средневековья основополагающим пособием по логике, Порфирий излагает иерархию идей, располагая их сверху вниз по принципу уменьшения общности и обогащения содержания. Субстанцию он делит на телесную и бестелесную, телесную субстанцию – на одушевленную и неодушевленную, одушевленную – на обладающую чувствами и лишенную их, обладающую чувствами – на лишенную разума и разумную, разумную – на отдельных индивидов: Сократа, Платона и т.д. Как легко можно понять, создавая это *древо* (*klimax, scala praedicamentalis*), или схему, Порфирий следует принципу дедукции, отличному от принципа индукции, которому следует Аристотель.

Отступая от Аристотеля также и в этом пункте, Порфирий полагал, что индивиды в их конкретном бытии разделяют Единое и, следовательно, расщепляют единство вида. Составляя второй комментарий на «Исагог» приблизительно в 508-509 гг., Боэций объясняет: «Разделять означает расщеплять то, что прежде было единым, на множество. [...] Ибо все индивидуальные вещи подлежат расщеплению и делению» (*Dividere enim est in multitudinem quod unum ante fuerat dissolvere. [...] Omnia enim individua disgregativa sunt et divisiva* – III: PL 64, 11 C-112 A; ed. Brandt, 228–229). В этом же труде, как отмечают исследователи, Боэций анализирует проблему индивидуальности с различных точек зрения¹. Что каса-

¹ *Gracia J. J. E. Boethius and the Problem of Individuation... P. 174–182.* Представляется важным отметить, что в своем переводе «Исагога» Боэций различает термины *individuum* (ἄτομον), *singulare* (ἑκαστον) и *particulare* (κατὰ

ется «причины» или «принципа» индивидуации, то Боэций, хотя он и не использует самих этих терминов, предлагает, насколько мы можем понять, два решения этой проблемы: согласно первому из них, индивидуальность определяется спецификой отдельных акцидентальных признаков, а согласно второму, индивидуальный характер субстанции определяется совокупностью ее свойств и/или акциденций. Боэций признает, вслед за Порфирием, что индивиды являются подразделениями вида, но индивидуальность определяет как «возможность сказываться только о чем-то одном». Кроме того, он подчеркивает неделимость индивида как на физическом, так и на метафизическом уровне. Боэций принимает без каких-либо изменений то, что Порфирий говорит о «причине» или «принципе» индивидуации первых субстанций, но связывает индивидуальность акциденций с субстанцией, в чем можно видеть его новаторство по отношению к Порфириеву неоплатонизму. В этой спекулятивно-богословской перспективе единичный человек, будучи сам по себе неделим, все же остается частью целого, то есть вида, который превосходит его и вбирает его в себя. Свойства, общие всем людям, например обладание разумом, а также свойства частные, присущие только одному определенному человеку, образуют неделимую природу. Однако возрастание множественности означает отдаление от Единого – верховного начала бытия. Неизбежно дальше всего от Единого располагается индивидуальность акцидентального признака. Еще в «О Троице» (I, 14-31) Боэций утверждал: «Начало множественности – инаковость; без инаковости невозможно даже понять, что такое множественность. Три или сколь угодно много сущих могут различаться между собой по роду, виду или числу. [...] Разнообразие акциденций порождает различие по числу: и в самом деле, три человека не отличаются друг от друга ни по роду, ни по виду, а только по акцидентальным признакам [...] Коль скоро они становятся многими благодаря акциденциям, они делаются также многими и по числу». Разумеется, *акцидентальный признак* в подобной онтологии является тем, благодаря чему возрастает и

мёрос). Из соображений краткости мы не будем подробно останавливаться на запутанной проблематике индивида и индивидуального как у Боэция, так и во всей античной культуре.

совершенствуется сущее на протяжении своего существования, и понятие это охватывает значительную часть той области, которую мы сегодня определили бы, например, как ситуацию времени и описывали бы в категориях прогресса, историчности и т.д. Однако нельзя не признать, что, исследуя природу индивидуальности отдельных *personae*, как он сам их называет, Боэций, следуя Порфирию, не находит ничего лучше, чем свести различия между ними к такому слабому, почти ничтожному основанию, как акцидентальные признаки: «[...] акцидентальные признаки делят единство вида на единичные и индивидуальные лица» ([...] *speciei adunationem in singulares individuasque personas accidentia partiuntur* – In *Isag.* III: PL 64, 111 D; ed. Brandt, 229).

Но как же Боэций, вполне осознававший спекулятивно-богословские предпосылки своей веры в Бога-Творца и Спасителя, мог оставаться до такой степени заложником точки зрения, которая не отводила сколько-нибудь важного места прирожденному и неотъемлемому достоинству отдельных сущих, отдельных человеческих *personae*? В сочинении «Против Евтихия и Нестория» (II, 15 и 18) Боэций утверждает: «Лицо не может образовываться акцидентальными признаками» (*personam in accidentibus non posse constitui*), и заключает, что «лицо следует причислять к субстанциям» (*personam in substantiis dici conveniat*). Как справедливо отмечал Недонсель, не следует видеть в этом решительного «поворота», произошедшего в мышлении Боэция под влиянием христологии¹. Напротив: следует признать, что Боэций прежде всего опирался на аристотелевское наследие. Еще до того, как приступить к исследованию собственно богословских проблем, Боэций усматривал возможность концепции человеческой индивидуальности, отличной от той, которую мы находим у Порфирия и которая предполагала низведение индивидуальности к набору акцидентальных признаков. Прежде чем вступить на путь христологии, Боэций уже сделал выбор в пользу учения, согласно которому индивидуальное рассматривалось как субстанциальное, а не как акцидентальное. Хотя индивидуальная вещь, по Боэцию, и может обнаруживать себя лишь посредством

¹ См.: *Nédoncelle M.* Les variations de Boèce sur la personne... P. 239.

акцидентальных признаков, ее *quid proprium*, собственное существо, принадлежит к порядку субстанций: «[...] индивидуальные вещи преимущественно суть субстанции, в собственном и полном смысле этого слова [...]. Следовательно, индивидуальные вещи равным образом суть субстанции» ([...] *individua principaliter substantiae sunt, et propriae et maximae [...]. Individua igitur aequaliter substantiae sunt.* – In Cat. Arist. I: PL 64, 188 C; ср. 183 A). Боэций присоединяется к критике платоновского понятия οὐσία, следуя по стопам Аристотеля. Однако он настаивает на индивидуальности первой сущности с еще большим рвением, чем Стагирит. Само наличие индивидуальности является для него доказательством ее субстанциальности. Связь между индивидуальностью и субстанциальностью столь очевидна для него, что не требует доказательств. Боэций спокойно и без колебаний утверждает то, относительно чего и Платон и, по-своему, Аристотель не выказывали особенной уверенности.

Впрочем, одного лишь ученичества у Аристотеля было бы недостаточно, чтобы доказать онтологическую состоятельность индивидуального и тем самым обосновать ценность *persona*. Для Стагирита то, на что направлено познание, то, что постигается понятием, есть всегда и исключительно универсальное. В аристотелевской онтологии единичная вещь не является неразложимым единством, так как она состоит из материи и формы. Форма, которую постигает ум, универсальна. Основанием единичного сущего, *principium individuationis* (принципом индивидуации), выступает, как скажут впоследствии послушно следующие Аристотелю схоласты, *materia signata quantitate* – материя, подлежащая исчислению. Однако материя – начало изменчивости и случайности, порождающее отклонения от универсального типа, служащее причиной «вечного несовпадения с чистой формой, рассеяния единого во многом»¹. Все, что заключает в себе множественность, оставаясь при этом в пределах того же вида, в том числе и человеческого вида, тем самым обнаруживает собственную материальность: именно материальность делит единую универсалию, сущность которой обладает характером

¹ Heimsoeth H. I grandi temi della metafisica occidentale... P. 196.

необходимости, на множество индивидуальных вещей, объективно существующих в реальности, а не только лишь случайным образом для нас, как результат абстрагирования, произведенного нашим мышлением.

Бозций, в согласии со своим «экуменическим» замыслом переложить на латынь все умозрение греков, несмотря на рискованность сопряжения друг с другом разнородных элементов, не гнушался, как кажется, обращаться и к Плотину. В самом деле: как предполагал Недонсель, только последователь Плотина мог отождествить индивидуальные, сугубо частные и несообщимые свойства с самой οὐσία (сущностью) индивидуальной вещи¹. В этом пункте противоположности совпали. Если поначалу аристотелизм и неоплатонизм были враждебны друг другу, впоследствии, как ни парадоксально, они образовали единое целое. В своем радикализованном виде аристотелизм фаворизирует реальность индивидуального. Платоновский неоплатонизм обожествляет в высшей части индивидуальной души именно то, что в ней индивидуально. Уступая мощному влиянию популярных и соблазнительных направлений спекулятивно-богословской мысли, Бозций во втором комментарии на «Об истолковании» (PL 64, 462 D-464 A и далее; ed. Meiser, 136–137), как кажется, не испытывает колебаний: под именем индивидуальной вещи он объединяет сущность, субстанцию и особый вид качества. Таким образом оказывается, что индивидуальное предшествует акцидентальному и является субстанциальным постольку, поскольку оно умопостигаемо, реально и не содержится в субъекте. И вот как Бозций, идя по стопам Порфирия, предлагает перевернуть привычные схемы: человеческую индивидуальность образуют не акцидентальные признаки – в основе их лежит, или, скорее, обуславливает их сама субстанциальность. Вместе с тем, следует вспомнить, что уже у Плотина в его схеме, согласно которой, космические начала проистекают, постепенно утрачивая совершенство, от Единого и затем от Ума, индивидуальное предстает как последний в цепи бытия и подчиненный принцип. В свете учения об *exitus-reditus* (исхождении и возвращении) индивидуальность человеческой души и вовсе

¹ *Nédoncelle M.* Les variations de Boèce sur la personne... P. 241.

рассматривается как вина, искупление которой – в экстазе, возводящем душу к Единому и упраздняющем ее единичность.

С учетом вышесказанного мы можем позволить себе выдвинуть собственную гипотезу: относя *persona* к числу субстанций, Боэций опирается также и на труды Августина. В «О Троице» Августин, как мы уже знаем (см. гл. 11.3), открыто объявил *persona* синонимом единичной рациональной субстанции (*substantia individua rationalis*). Почему же мы должны считать, что Боэцией не знал или недооценивал позицию Августина, который был еще одним из его великих наставников? К этому вопросу мы вернемся ниже (гл. 12.6).

Каково же было окончательное – если не считать «*Opuscula sacra*» – мнение Боэция о природе индивидуальной вещи, а значит, и о человеческой *persona*? Ошибается Готфрид Сен-Викторский, автор XII столетия, когда характеризует Боэция как мыслителя, так и не сумевшего, подобно Гамлету, прийти ни к какому определенному решению: «Сидит в столбняке мой Боэций от этого спора, / Услышав, что именно тот и другой защищают, / И, сызнова не понимая, кому благоволить, / Не может он спор разрешить в чью-то пользу вовеки» (пер. А. Д. Бакулова) (*Assidet Boethius, stupens de hac lite, / Audiens quid hic et hic asserat perite, / Et quid qui faveat non discernit rite, / Nec praesumit solvere litem definite*)¹. Настоящий Боэций не отличался ни слабостью мышления, ни его несамостоятельностью и не был склонен некритически воспроизводить мнения античных философов. Однако была ли именно его приверженность христианскому учению основанием того особого синтеза аристотелизма и неоплатонизма, который мы находим в «Утешении философией»? Мы не готовы присоединиться к мнению, которое состоит в том, что постоянным источником вдохновения и образцом для Боэция служила христианская антропология, и поэтому в своей практической философии он опирался одновременно не только на перипатетические и на неоплатонические источники, но также и на стоическую мораль и религию, создавая из всего этого своеобразную версию «благочестивого эклектизма»². Представляется, однако, что в «Утешении философией» Боэций, сидя в темнице в ожидании казни, не проти-

¹ *Gilson É.* La philosophie au Moyen Âge... P. 144.

² *Nédoncelle M.* Les variations de Boèce sur la personne... P. 242.

вопоставляет свое учение христианству, а, напротив, приводит их к согласию друг с другом. Бесспорно, именно вера поддерживала его в том убеждении, что природа и предназначение человека обладают особой ценностью, хотя ценность эта и обосновывалась для него с позиций философии. «Даже когда Боэций рассуждает только как философ, – писал Жильсон, – он мыслит по-христиански»¹. Нелегко выявить и филологически доказать эту мысль, но работа над «*Opuscula sacra*» оказала определяющее влияние на стиль спекулятивной мысли Боэция, получившей воплощение в «Утешении философией»: «Незримое присутствие богословия ощущается в каждой строке философского шедевра Боэция»². Разумеется, было бы преувеличением считать, что «Утешение философией» было не завершающим синтезом античной философии, а, скорее, ее опровержением³. Конечно, нелепо видеть в этом труде простое воплощение католического вероучения и думать, что его следовало бы скорее именовать *fidei* или *theologiae consolatio* – «утешение верой» или «утешение богословием», но не менее абсурдно усматривать в этой лебединой песне римского философа возвращение непосредственно и без изменений, *sic et simpliciter*, к языческой культуре – лишь на том основании, что язык его был заимствован у философов классического века. Хотя «Утешение философией» и «не является изложением христианских догматов, это сочинение все же вышло из рук христианина и несет в себе явные приметы своего происхождения»⁴.

В великом труде Боэция мы нигде не находим его собственного определения *persona*. Почему? Боэций не нашел ему подходящего места? А может быть, наш автор не был до конца уверен в том, что ему удалось возвести в достоинство спекулятивного понятия термин, столь мало ценившийся среди философов? Или ему казалось, что термин *persona* был все еще слишком тесно связан с языком и проблематикой богословия? Как бы то ни было, в самом начале этого своеобразного путеводителя к Богу – *itinerarium in Deum*, ка-

¹ *Gilson É.* La philosophie au Moyen Âge... P. 146.

² *Obertello L.* Introduzione a Boezio // La consolazione della filosofia... P. 11.

³ *Starnes C. J.* Boethius and the Development of Christian Humanism: The Theology of the «Consolatio» // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 38.

⁴ *Nédoncelle M.* Les variations de Boèce sur la personne... P. 242.

ковой представляет собой «Утешение философией» (I, 4, 125; ср. II, 5, 65), он говорит о высочайшем достоинстве человека, призванного стать «подобным Богу» (*consimilem Deo* – Cons. II, 5, 65). Это призвание – не просто возможность, а именно назначение, глубоко укорененное в человеческой природе. Именно в нем – основание совершенства всякого человека: в нашем существе нет ничего более ценного, благодаря чему мы могли бы приобщиться к Богу в познании, свободе и любви. Заключая вслед за греческими философами, а также Августином, все человеческое совершенство в блаженстве, *beatitudo*, Боэций в завершение своих размышлений дерзновенно заявляет: только Бог благ по природе, но нет никаких препятствий к тому, чтобы многие были блаженны по приобщению (Cons. III, 10, 77–78). Кажется, так можно избавиться от проклятья чисел и подняться над уничижительным представлением о *persona* как акцидентальном сущем.

Из всех знаков божественного избранничества Боэций особенно выделяет один – свободу: «От вас самих зависит, какую участь вы себе предпочитаете избрать» (*In vestra enim situm manu qualem vobis fortunam formare malitis*. – Cons. IV, 7, 47–48). Следуя, наряду с прочими авторами, Плутарху и Халкидию, Боэций отличает Судьбу от Промысла¹. Человек, знающий самого себя, не падает духом под ударами судьбы: он знает, что близок к Богу, а значит, свободен. Быть самим собой и быть свободным – одно и то же. Чем ближе мы к Богу, тем дальше мы от власти необходимости и тем более мы автономны. Отношение человека к Богу вовсе не упраздняет свободы: напротив, оно позволяет свободе быть и отводит ей почетное место. Идея, принадлежащая стоикам и особенно любимая Сенекой (*Deo parere libertas est* – «Свобода есть послушание Богу»), у Боэция становится верой в Бога-Творца и Его благость. Боэций показывает с совершенной ясностью, что свобода есть средоточие всего нашего существа, ибо она сопрягает общность нашей природы с единственностью нашего существования². Заключительные слова «Утешения философией» представляют собой гимн человеческой свободе и

¹ *Obertello L.* Severino Boezio... Vol. I. P. 700–734; *Mauro L.* Il problema del fato in Boezio e S. Tommaso // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 355–365; *Chadwick H.* Boethius... P. 242–244.

² *Nédoncelle M.* Les variations de Boèce sur la personne... P. 243.

воззвание к Богу, милосердному Судие: в этих исполненных благородства и волнения строках Боэций запечатлел последнее свидетельство своего «христианского гуманизма»¹.

Наши рассуждения нуждаются, однако, в определенных дополнениях. Целью этих рассуждений был беглый обзор основных воззрений Боэция на проблему индивидуальности, в том числе индивидуальности человеческой, теперь же нам следует рассмотреть его представления о субстанции: ведь *persona* – это, как мы помним, индивидуальная *субстанция* (*individua substantia*).

Как мы можем заключить, в частности, из пятой аксиомы «О седмицах», Боэций берет на вооружение классическое аристотелевское различие субстанции и акциденций. Аристотель говорил, что первым из множества значений слова «бытие» является «то, что нечто есть» (*τὸ τί ἔστι*), то есть *οὐσία* – сущность или субстанция, то, что *есть* в первичном смысле, не определено в своем бытии ничем иным, но есть абсолютно и просто. Для Аристотеля очевидно, что «благодаря сущности есть и каждое из тех действий или состояний, так что сущность есть в первичном смысле сущее, то есть не в некотором отношении сущее, а безусловно сущее» (*Met. VII, 1028a 29–31*). Таким образом, для Аристотеля субстанция – это то, что вещь есть, сама индивидуальность вещи.

Боэций, как справедливо отмечали исследователи, радикально преобразует это аристотелевское учение о субстанции: теперь под этим понятием разумеется не первое значение слова «бытие», а принцип составного сущего *in tandem*, в сочетании, и наравне, *ex aequo*, с *esse*, то есть с бытием². Для Боэция *esse* означает не самый общий род, одним из видов которого является субстанция, а *forma*

¹ О гуманизме Боэция писали, среди прочих: *Alfonsi L.* L'umanesimo boeziano della «Consolatio» // *Atti della riunione costitutiva della Sodalitas erasmiana* / a cura di G. Toffanin, M. Gentile, G. Vallese. Napoli, 1950. P. 166–180; *Starnes C. J.* Boethius and the Development of Christian Humanism: The Theology of the «Consolatio» // *Congresso internazionale di studi boeziani...* P. 27–38.

² *Obertello L.* Introduzione a Boezio, La consolazione della filosofia... P. 24; ср. с. 25–26. О проблеме бытия у Боэция см. также: *De Rijk L.M.* Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être // *Congresso internazionale di studi boeziani...* P. 141–156; *Maioli B.* Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M. S. Boezio. Una delucidazione. R., 1978.

essendi, или принцип бытия. Так как, по Боэцию, субстанция является познаваемым структурным принципом (природой или сущностью), а *esse* отлично от *id quod est* – от «того, *что* есть», или субстанции, из этого следует, что *esse* не есть ни принцип познания, ни принцип идеальных качеств вещи: в качестве *формы* оно есть принцип реального бытия. С одной стороны, есть субстанция как принцип идеального бытия (которое, в качестве такового, является возможным), с другой – *forma essendi*, принцип бытия реального (или, другими словами, актуального).

Однако что могло так повлиять на Боэция, чтобы он стал рассматривать субстанцию и, в еще большей мере, *forma essendi* совершенно несвойственным для классической спекулятивной мысли образом? Не может быть сомнений, что в этом случае причину следует искать в его христианском мировоззрении. Для Боэция актуальное существование всякой вещи определяется творческим актом Бога¹. Он утверждает, что вещи не могли бы *actu existere* – существовать в действительности, если бы их не возвело к бытию истинное благо (*De hebdom.* 119-121). Сказанное означает, что, говоря о тварных вещах, Боэций считает их существование не номинальным, идеальным или фиктивным, но актуальным, конкретным и действительным. Из этого следует, что Бог сообщает бытие Своим творениям, приводя к актуальному существованию их сущность или природу. Актуальное существование Боэций определяет следующей формулой: «То, что *есть* по обретении формы бытия, есть и обладает самостоятельным существованием» (*De hebdom.* 27-28). Субсистенция – это бытие в себе и для себя, «не нуждающееся ни в чем» (*Contra Eut.* III, 86-87). Очевидно, что конечным результатом стяжания субстанцией, или «тем, что есть», *forma essendi* является состояние актуального существования. Существует, таким образом, одна перспектива, из которой актуальное существование субстанции рассматривается, так сказать, *a parte Dei*, со стороны Бога, как произведение воли и действия Бога, и другая, для которой оно предстает в своей внутренней динамике, в сопряжении субстанции с *forma essendi*. Разумеется, Боэций не говорит нам ничего о том,

¹ *Obertello L.* Introduzione a Boezio, *La consolazione della filosofia...* P. 42. См. также другую работу того же автора: *Severino Boezio...* Vol I. P. 619–656, 670–672.

как Бог приводит потенциальное к актуальному существованию, но только о том, что Он его к такому существованию *приводит*; это состояние актуального существования есть результат соединения действительно существующей *forma essendi* и идеально существующей субстанции. И, конечно, Боэций не говорит о различии между сущностью и существованием в тех категориях, которые будут впоследствии разработаны Аль-Фараби, Авиценной и Фомой Аквинским. В частности, очевидно, что характерное томистское понятие *actus essendi* не вполне равнозначно *forma essendi* у Боэция¹. Однако Боэций, как мы увидим далее, открыто утверждает, что *persona*, индивидуальная субстанция разумной природы, обладает существованием в себе и для себя. В этом случае, как и в других, Боэций предвосхищает некоторые тенденции средневековой мысли: это удастся ему благодаря новому освещению, которое получает в его весьма оригинальном исполнении классическая мысль, преобразованная христианской верой. У Боэция «платоновская» идея о первенстве блага уступает место «христианской» идее о первенстве бытия. Различие между *esse* (бытием) и *id quod est* (тем, что есть) служит ему именно для того, чтобы подчеркнуть «бесконечную качественную разницу» между Богом и миром, одновременно соединяя их – как Творца и Его творение. В отличие от мира, например, Аристотеля, скованного необходимостью «мыслящего самое себя мышления», вселенная Боэция направляется абсолютной и всемогущей волей Бога, Который «есть Тот, Кто есть», и в то же время позволяет быть, и притом быть в себе и для себя, своим творениям. Псевдо-Дионисий Ареопагит, бывший почти современником Боэция, не отказывается от первенства блага в пользу первенства бытия. Таким образом, Боэций демонстрирует ясное понимание онтологических принципов христианской картины мира: отрекаясь от собственной неоплатонической выучки, он закладывает основания той «метафизики Исхода» или «метафизики Бытия», которая найдет самое логически ясное и поистине гениальное воплощение у Фомы Аквинского.

¹ *Schurr V.* Die Trinitätslehre des Boethius... P. 33–35, 44; *Fabro C.* La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino. Torino, 1950². P. 98–105; *Id.* Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino. Torino, 1960. P. 204–213; *Obertello L.* Introduzione a Boezio, La consolazione della filosofia... P. 26–27.

12.3. ЛОГИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ

Однако было бы ошибкой рассматривать онтологическую проблему индивидуальности и субстанциальности, не принимая в расчет логического ее измерения. Логика, будем ли мы считать ее искусством или наукой, разделом философии или ее инструментом, всегда является необходимым и действенным моментом религиозного мышления. Боэций прекрасно это понимал. Вполне заслуженно он сделался «наставником в логике для всего Средневековья»¹, которое было ему обязано, кроме того, и целым рядом метафизических идей.

В своем втором толковании на «Об истолковании» Аристотеля Боэций различает два типа *qualitates* – качеств: *qualitas singularis* – *единичное качество*, которое находится в индивидуальных вещах как уникальная форма, свойственная данному конкретному индивиду, например Платону или Сократу, и *qualitas communis* – *общее качество*, пребывающее во всех вещах, относящихся к одному и тому же виду или роду, и находящееся все целиком как в каждой отдельной вещи, так и во всей совокупности вещей, обладающих одной и той же формой, – например, для человека *общим качеством* следует считать «человечность» или человеческую душу. Становясь на семантическую точку зрения и ставя различие между этими *качествами* (*qualitates*) в зависимость от того, каким образом каждое из них обозначает конкретные вещи, Боэций утверждает: «Всякий раз, как мы созерцаем в душе нечто подобное, мы действием своего ума относим это созерцание не к конкретному лицу посредством имени, а ко всем тем, кто подходит под определение человека» (*Quotiescumque enim aliquid tale animo speculamur, non in unamquamque personam per nomen hoc mentis cogitatione deducimur, sed in omnes eos quicumque humanitatis definitione participant.* – *In De int. II: PL 64, 462 D; ed. Meiser, 136*). Боэций предлагает создавать специальные имена для обозначения единичного качества (*qualitas singularis*) – например *platonitas*. Такие имена указывали бы на форму *собственную и несообщимую* – *propria* и *incommunicabilis*, делающую *persona*

¹ *Gilson É. La philosophie au Moyen Âge... P. 139.*

Платона тем, что она есть в своей уникальности. Так, например, имя «Платон», обозначающее *platonitas*, имеет целью описание единичной вещи, в то время как термин, обозначающий общее качество, например *humanitas*, описывает некоторую общность (это описание является полным, но это не описание единичной вещи) и обладает иной семантикой, чем единичное имя, ибо последнее указывает на конкретную определенную вещь того же вида: «Вследствие чего происходит, что, коль скоро *platonitas* относится исключительно к Платону, душа того, кто слышит имя “Платон”, относит это имя к одному лицу и одной конкретной субстанции. Когда же мы слышим слово “человек”, мы думаем о многих лицах, ибо знаем, что они охватываются понятием “человечность”» (*Unde fit, quoniam platonitas in unum convenit Platonem, audientis animus “Platonis” vocabulum ad unam personam unamque particularem substantiam referatur. Cum autem audit “hominem” ad plures quosque humanitate contineri novit.* – *In De int. II: PL 64, 463 A; ed. Meiser, 137*). Мы хотели бы сосредоточиться сейчас не столько на форме, общей (универсальной) для всех индивидов одного рода или вида (например *homo*, *humanitas*), сколько на форме единичной, свойственной данному конкретному индивиду, которого можно обозначить, если речь идет о человеке, например Платоне, термином *platonitas*, но которого Боэций – совершенно для нас неожиданно – обозначает как раз термином *persona*. Если позволить себе немного достроить логику рассуждений Боэция, не совершая, однако, прямого насилия над приведенными выше текстами, особенно последним из них, можно увидеть в них словно пунктиром намеченное определение *persona*. В самом деле: в то время как *humanitas*, по мысли Боэция, обозначает все, что охватывается определением человека (*qualitas communis*), а, к примеру, *platonitas* обозначает всех тех, кто обладает «собственной и несообщимой формой» – *forma propria et incommunicabilis* Платона (*qualitas singularis*), то термин *persona* указывает на *particularis substantia* – *отдельную субстанцию* того же Платона: «[...] одно лицо и одну отдельную субстанцию» ([...] *unam personam unamque particularem substantiam* – *In De int. II: PL 64, 463 A; ed. Meiser, 137*).

Если мы вспомним, что в комментарии на «Категории» Аристотеля (I: PL 64, 188 C) Боэций утверждал, что индивид есть *субстан-*

ция, а здесь, в комментарии на «Об истолковании», он добавляет, что *persona* – это *отдельная субстанция*, *particularis substantia*, то выражение «индивидуальная субстанция» (*individua substantia*) из определения *persona* в «Против Евтихия и Нестория» не покажется нам слишком уж неожиданным. Однако в таком случае придется признать, что в этом труде Боэция не произошло никакого «поворота». Комментируя Порфирия, Боэций мог просто придерживаться правил филологической акрибии, не разделяя самого учения великого неоплатоника. Формулируя же определение *persona* в «Против Евтихия и Нестория», он высказывает свои подлинные философские убеждения, согласные с учением Аристотеля. В соответствии с этим предположением, которое мы могли бы назвать гипотезой «обращения» Боэция, оригинальность следовало бы усматривать не в содержании предложенного им определения, а в том обстоятельстве, что содержание это он явно и недвусмысленно связал с термином *persona*. Разумеется, в «Против Евтихия и Нестория» Боэций развертывает свои рассуждения в христологическом контексте, однако учение об индивидуальной субстанции рациональной природы (*individua substantia rationalis naturae*) он почерпнул из другого источника. Таким образом, приняв участие в христологической полемике, Боэций столкнулся с необходимостью разработать на основе этого учения «определение» термина, который не состоялся в качестве философского, но приобрел решающее значение для церковной догматики.

Еще в самом начале своего второго комментария на «Об истолковании» Боэций сформулировал то, что можно было бы назвать его «семантической моделью»¹. Теперь же необходимо объяснить, почему в «Против Евтихия и Нестория» он применяет для разработки спекулятивно-богословского «определения» *persona* свой опыт разрешения языковых апорий.

Как было сказано выше, Боэций «рассматривал язык как способный по самой сущности свой отображать бытие»². В то время как Аристотель уделяет основное внимание вещам (*res*) и тому, как они высказываются в языке и являются предметом речи,

¹ *De Rijk L. M. Boèce logicien et philosophe... P. 144.*

² *Obertello L. Severino Boezio... Vol. I. P. 594.*

Бозций, напротив, фокусируется на языке постольку, поскольку он *res significat* – выражает, обозначает, являет вещи. Коротко говоря, Аристотель идет от вещей к языку, Бозций же – от языка к вещам. В самом деле, во втором комментарии на «Об истолковании» Аристотеля Бозций говорит, что структура (*ordo*) речи слагается из трех элементов: вещей (*res*), понятий (*intellectus*) и слов (*voces*). Вещь подразумевается в понятии, которое, в свою очередь, обозначается словом. Эти три элемента по природе своей взаимно предполагают друг друга: «Для того, чтобы сформировались понятия, необходимо, чтобы вещи были даны и конституированы в соответствии со своей сущностью. Ибо понятия всегда имеют своим предметом вещи: как только эти понятия формируются, образуются и значения слов. Ведь без понятия слово не означает ничего» (*Rebus enim ante propositis et in propria substantia constitutis intellectus oriuntur. Rerum enim semper intellectus sunt, quibus iterum constitutis mox significatio vocis exoritur. Praeter intellectum namque vox penitus nihil designat* – *In De int. I: PL 64, 402; ed. Meiser, 21*). Когда Бозций говорит об *intellectus*, он подразумевает под этим словом не понятия, образующиеся в человеческом уме, а существующие вне его подлинные понятия истинных природ, или чтойности, вещей. Эти чтойности пребывают в реально существующих вещах как их сущностные элементы, однако «прежде» они находились в уме Бога-Творца как трансцендентные формы и образцы и «могут» также быть произведены человеческим умом, если он способен постигать вещи в их истине. Бозций описывает и этот процесс образования понятий в человеческом уме, опираясь при этом на аристотелевское учение об абстрагировании. Из этого учения он заимствует представление о том, что понятия (*intellectus*), в отличие от слов, являются общими для всех людей. С этой точки зрения, у человека или есть правильные понятия, или у него их нет: ложных понятий, в точном смысле этого слова, не бывает. *Significatum*, означаемое, терминов происходит от импозиции и употребления слов, то есть, иными словами, от нашей семантической активности. Понятие (*intellectus*), напротив, не содержит в себе ничего произвольного: чтобы понятие могло возникнуть, оно должно указывать на нечто реально существующее и репрезентированное самой чтойностью вещей. Бозций также

добавляет, что если имена и глаголы в первую очередь обозначают понятия и только во вторую – вещи, то сами понятия, наоборот, соотносятся только и исключительно с вещами. Следовательно, всякое имя должно обозначать какую-либо вещь или, как выражается Боэций, быть именем какой-либо вещи: «Ибо всякое имя [...] определенным образом обозначает то, что им называется, но при этом [нельзя сказать, что] подобным же образом [оно обозначает], есть что-либо или не есть» (*Omne enim nomen [...] definite id significat quod nominatur nec similiter de eo quod est et quod non est.* – In *De int.* I: PL 64,425 A; ed. Meiser, 62). Боэций не хочет этим сказать, что всякое имя указывает на нечто реально существующее в нашем мире: он просто и недвусмысленно утверждает, что каждый термин обладает свойством что-то описывать и не может быть совершенно лишен смысла. Поэтому Боэций делает важное для нас добавление: «Когда я говорю “Цицерон”, то я называю одно лицо и одну субстанцию, а когда говорю “человек”, употребляя имя нарицательное, то называю субстанцию определенную» (*Cum enim dico “Cicero”, unam personam, unamque substantiam nominavi, et cum dico “homo”, quod est nomen appellativum, definitam substantiam significavi.* – In *De int.* I: PL 64, 424 D; ed. Meiser, 61). Все эти рассуждения Боэция сыграют важную роль в истории средневековых логических учений. Вместе с тем, важно подчеркнуть, что Боэций подходит к исследованию богословских проблем, опираясь, наряду с прочим, и на разработанную им «семантическую модель», то есть на свои представления о порядке (*ordo*), сопрягающем друг с другом слова (*voces*), понятия (*intellectus*) и вещи (*res*).

В комментарии на «Топику» Цицерона Боэций анализирует определение – главный инструмент классификации и отправной пункт всякого философского умозрения¹. Цицерон утверждал, что «отправной точкой всякого последовательного изучения любого вопроса должно быть определение, дабы можно было понять, о чем именно рассуждают» (*De off.* I, 2; пер. с лат. В. О. Горенштейна). Определение представляет собой, таким образом, «рече-

¹ О проблематике предикации и языка в целом см.: *Obertello L. Severino Boezio...* P. 589–618. О концепции определения у Боэция см.: *Crocco A. Introduzione a Boezio...* P. 70–71.

ние, которое объясняет, что представляет собой вещь, подлежащая определению» (*oratio quae id quod definitur explicat quid sit* – In Cic. Top. III: PL 64, 1091 C; ed. Orelli-Baiter, 317). Боэций отмечает, что формулировка Цицерона похожа на формулировку Аристотеля: «Определение есть речь, обозначающая, что есть вещь» (*Definitio est oratio quid est esse significans*). Он указывает на то, что обе эти формулировки содержат в себе конститутивные элементы определения, которое «характеризует то, что оно определяет, не по качеству, количеству или какому-либо другому категориальному признаку: оно обнаруживает сущность (*quid est*) определяемой вещи» (In Cic. Top. III: PL 64, 1091 D; ed. Orelli-Baiter, 319). Охватывая подлежащие определению вещи, определение включает в себя всю совокупность познаваемого: как эмпирические сущности физического мира, так и сверхчувственные сущности мира духовного, воспринимаемые одним лишь умом (*res quae intelliguntur*). Все подлежащие определению вещи относятся к одной из частей следующей дихотомии: они или телесны, или бестелесны. Чтобы определение было правильным и полным, оно должно включать в себя указание на «ближайший род» и «видовое отличие», то есть как общие, так и дифференцирующие элементы различных природ: «род и видовые отличия разделяют сущее» (*genus et differentia specifica dividunt ens*). Так, если мы определяем человека как «разумное животное», то термин «животное» указывает на ближайший род, а термин «разумное» – на видовое отличие, то есть на то свойство, которое отличает человека от других животных и благодаря которому человек образует особый вид в пределах рода животных.

Следовательно, когда Боэций приступает к исследованию того, что может означать *persona* в собственном смысле этого слова, он не может игнорировать того, что известно ему о природе и правилах определения. Однако с самого начала он понимает необходимость рассматривать логику в целом с научной точки зрения, в отличие от всех своих латиноязычных предшественников, включая Цицерона. Поэтому он отказывается от риторического подхода, характерного даже для логического учения великого Викторина. Боэций черпает вдохновение непосредственно из важнейших греческих текстов, доступных в его время, что и делает его творцом греческого воз-

рождения на латинской почве. Этот решающий шаг, предпринятый Боэцием, имел значение не только для его логических сочинений, но также и для «Утешения философией» и «Opuscula sacra» с их особой методологией, применявшейся для исследования христологических и тринитарных вопросов¹.

12.4. МЕТОД И СТРУКТУРА ОПРЕДЕЛЕНИЯ ПОНЯТИЯ PERSONA

По сравнению с обширным корпусом трудов Боэция, посвященных «светским» вопросам, а равно и с «Утешением философией», объем «Opuscula sacra» кажется совершенно незначительным: этот простой факт подчеркивает маргинальность и случайный характер интереса к богословию со стороны человека, ставившего своей целью передать латинскому миру своей эпохи поистине огромное наследие античной, прежде всего греческой, мысли. Всю свою жизнь он считал философию своей «кормилицей», под кровом которой он обитал с детских лет (Cons. I, 3, 4). И все же интеллектуальное любопытство и желание сказать свое слово – в качестве *laicus*, мирянина – в той области, ревностными хранителями которой были *clerici*, люди Церкви, стали новым и благородным свидетельством его стремления стать посредником между двумя культурами, двумя эпохами, между ветхим миром язычества и новым миром христианства, рождавшимся в муках и потрясениях². Именно в использовании логического и метафизического инструментария для исследования богословских проблем можно видеть отличительное свойство и оригинальность мысли Боэция. Многие с сожалением отмечали недостаток эксплицитных ссылок на библейский текст в «Opuscula sacra», бесспорно принадлежащих Боэцию, за исключением трактата «О католической вере» (*De fide catholica*),

¹ См.: *Moreschini C.* Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 300–301.

² *Leonardi C.* La controversia trinitaria... P. 109.

авторство которого до сих пор остается предметом дискуссий¹. Этот недостаток оправдывали тем, что у Боэция философские интересы преобладали над богословскими, или тем, что предметом полемики, в которой он принимал участие, было не толкование Писания, а уточнение догматических формулировок, которые с определенного момента сделались отправной точкой в деле постижения веры разумом. Кончено, в то время как споры между Православием и ересью касались, скорее, церковной догматики, чем керигмы Откровения, Боэций в своих богословских изысканиях пользуется преимущественно философским инструментарием. В своем рациональном постижении веры (*intellectus fidei*) он действовал, скорее, *aristotelice* – по-аристотелевски, чем *piscatorie* – *вослед простым рыбакам* (см. гл. 8.2). Однако действовал он так потому, что понимал: только новый метод и содержательное обновление богословия способны принести новые плоды.

В текстах Боэция мы находим не только филигранную работу, нацеленную на преодоление путаницы в языке (а значит, и в понятиях), следствием которой было усугубление и обострение богословских конфликтов. Натиск Боэция на его противников был решительным и упорным. Примечательный факт, заслуживающий осмысления: как в «О Троице», так и в «О седмицах», и в «Против Евтихия и Нестория» Боэций обрушивается на «пустословие черни», «празднолюбивую леность, скудоумную зависть» (*De Trin.*, прооem. 9, 13-14), на «неразумие и дерзость тех, что по легкомыслию или по злобе все обращают в игру» (*De hebdom.* 10), на «гордыню лжеименитого знания», свойственную «стаду невежд», на «удивительную дерзость этого необразованного люда, силящегося спрятать под завесой гордыни и бесстыдства порок невежества, хотя нередко они не только не понимают, о чем идет речь в такого рода спорах, но и не разумеют и собственных рассуждений, словно бы причина их невежества станет менее постыдной от того, что они будут ее скрывать» (*Contra Eut.*, прооem. 29-43).

¹ В действительности прямая отсылка к Ин. 3, 13 содержится в «Против Евтихия и Нестория», V, 96. Однако скрытые отсылки во множестве встречаются в главах IV–VIII этого же трактата.

Кто же эти люди, которых столь пламенно обличает Боэций? Чего именно они столь злонамеренно не хотят знать? И как Боэций хочет бороться с ними? Как представляется, не было бы преувеличением считать, что в «*Opuscula sacra*» Боэций проявляет обыкновенное, весьма часто свойственное аристократам презрение по отношению к непросвещенной черни – *profanum vulgus* в горациевом смысле этого выражения. Если мы говорим о богословских спорах, то можно было бы предположить, что мишенью Боэцию послужили конкретные представители Церкви, бравшиеся обсуждать такие проблемы, которые они не только не были в состоянии разрешить, но даже и уразуметь их не могли, будучи начисто лишены философской подготовки. Боэций понимал, что в его время тринитарные и христологические споры достигли такого уровня, который требовал недюжинных познаний в логике и метафизике, притом что значительная часть богословов леностью или гордыней удерживалась от погружения в тонкости этих дисциплин. Если слог его отличается лаконизмом, граничащим с темнотой, то вовсе не из стремления сохранить и защитить тайны учения. Боэций, светский автор, которому, как могло казаться, и дела нет до богословских проблем, выдвигает против тех, кто считал себя единственными компетентными хранителями истины веры, одно возражение: если они не позаимствуют методы и идеи у философии, которой они не знают и которую презирают, они не смогут прояснить и разрешить спорных догматических вопросов. Именно с этой мыслью Боэций «добился того, что стал писать слогом сжатым и скрыл под покровом новых смыслов (*novorum verborum significationibus*) понятия, почерпнутые из самых глубоких философских учений» (*De Trin.*, прооem. 16-17). Только профаны, чуждые философии, увидят препятствие в краткости слога и сочтут вследствие этого рассуждения автора невразумительными: «Верные хранители тайны располагают тем преимуществом, что выбирают себе лишь достойных собеседников» (*De hebdom.* 10-13). Однако, несмотря на вышесказанное, Боэций не полагался слепо на один лишь разум: он знал, что должен умерять его притязания. Неслучайно в заключении к «О Троице» (VI, 34-35) он говорит: «Если даже человеческая природа оказалась

неспособна превзойти самое себя, то молитва совершит то, чего не позволила человеческая слабость».

Бозций приступает к исследованию собственно богословских вопросов, располагая особым набором инструментов, в котором семантические концепции логика соседствуют с теоретическими воззрениями метафизика: они проистекают из одного источника — метафизики трансцендентного бытия платонического умозрения, преображенной в свете христианского вероучения и усиленной аристотелевским чувством конкретного. Он вступает на ристалище тринитарных и христологических споров, вооруженный важнейшими достижениями античной мудрости и в то же время оставаясь искренне верующим христианином. И стиль его, и сами его идеи для латинского христианства оказываются чем-то новым и прежде невиданным. Как мы увидим далее, эта стратегия принесла свои плоды, пусть даже не столь уж великие. Сказанное остается верным несмотря даже на то, что мы не можем с уверенностью датировать «*Opuscula sacra*». Представляется, что в действительности с историко-критической точки зрения не так уж важно установить логическую связь между «разночтениями» в понимании термина *persona* у Бозция, как делает Недонсель¹, и на этом основании выстраивать хронологическую последовательность его трудов, в особенности если речь идет о богословских сочинениях, в которых эти разночтения нашли отражение. Мы можем, пожалуй, утверждать наверняка только, что около 512 г., *terminus a quo* для любой датировки «*Opuscula sacra*», Бозций в общем и целом уже стоял на тех позициях, которые позволили ему реформировать христианский способ рационального постижения веры (*intellectus fidei*).

Коль скоро Бозций уповал на логику и метафизику как источник новых идей и ценный ресурс для богословия, неудивительно, например, то, что из шести глав «О Троице» третья именуется «о числах» (*de numeris*), четвертая — «о видах сказуемого» (*de praedicationis*), пятая и шестая — «об относительных именах» (*de relativis*)². В начале этого трактата Бозций объявляет своей целью исследова-

¹ *Nédoncelle M.* Les variations de Boèce sur la personne... P. 268–269.

² См.: *Schurr V.* Die Trinitätslehre des Boethius... P. 210–219; *Leonardi C.* La controversia trinitaria... P. 118.

ние тринитарной проблематики посредством рациональных аргументов (*rationibus*), а в заключении к нему просит Симмаха вынести суждение о том, удалось ли ему найти вспомогательные средства для обоснования (*idonea argumentorum adiumenta*) учения, которое само по себе незыблемо, ибо покоится на прочном основании веры. Равным образом, во втором, третьем и пятом трактатах «*Opuscula sacra*», которые также несомненно принадлежат Боэцию, автор рассматривает и другие «вопросы, построенные на основе рациональных суждений» (*quaestiones formatae rationibus*), имея целью разработать «удобопригодные подспорья доказательствам» (*idonea argomentorum adiumenta*). Второй, не слишком пространный, трактат завершается просьбой к диакону Иоанну со вниманием прочесть его, причем Боэций уточняет: «Присовокупи, если можешь, к доверию сим рассуждениям одобрение разума» (*fidem si poteris rationemque coniunge – Utrum Pater*, 67). В третьем трактате, подобно тому, как это принято в математике и других дисциплинах, Боэций предпосылает своим рассуждениям определения и правила (*terminos regulasque*), в соответствии с которыми его аргументация будет далее разворачиваться (*De hebdomadis*, 14-15). Наконец, в «Против Евтихия и Нестория» Боэций снова требует ясности и точности в употреблении терминов. Он разрабатывает понятия, опираясь на анализ языка. Высказывалось обоснованное предположение, что систематическая форма Боэциевых рассуждений своим прообразом имеет стиль Аристотеля¹. Исследователи отмечали также, что у современника Боэция, Леонтия Византийского, мы можем найти то же стремление давать определения и классифицировать термины по их значениям². Выше мы уже упоминали о том, как в восточной богословской традиции возникает проблема точности словоупотребления, с которой имели дело многие авторы от Леонтия Византийского и Максима Исповедника до Иоанна Дамаскина (гл. 9). Благодаря Марию Викторину и Августину неоплатонизм, хотя и, разумеется, по-иному, сделался частью христианского понимания веры (см. гл. 10.2. и 11). И вот впервые античная логика, краеугольным камнем которой был

¹ Micaelli C. «Natura» e «Persona» nel «Contra Eutychen et Nestorium» di Boezio: osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 327.

² Ibid. P. 330.

аристотелевский «Органон» и комментарии к нему, переносится на почву латинской триадологии с такой скрупулезной точностью и вниманием к первоисточнику. Именно это прежде всего и дает право именовать Боэция «первым схоластом»¹. Боэций и в самом деле стоял у истоков метода, развитого впоследствии схоластами и доведенного ими до крайности: схоластические теологи дойдут до того, что станут различать, а затем и отделять друг от друга «богословский вопрос» (*quaestio theologica*) и «чтение Писания» (*lectio biblica*), следствием чего станет разрыв между керигмой и теологией, экзегезой и богословским умозрением – разрыв, который с течением времени будет только углубляться. Характерная для христианства тенденция к «мобилизации языка» (гл. 1) у Боэция соединяется с приверженностью рациональному познанию, подчиняющемуся требованию ясности и точности языка: именно в результате этого процесса термин *persona*, к тому времени уже не одно столетие бывший частью «специального языка» догматики и богословия, обретает строгое и формальное спекулятивно-богословское определение.

Каково же *significatum* – значение – термина *persona*? Говоря точнее, какова его *definitio* – определение (конечно, мы не имеем в виду *descriptio* – описание)? Каково определение по роду и видовому признаку этой *vox* – слова – в соответствии с правилами логики?

По мнению Боэция, попытка подыскать подходящее определение для *persona* вызывает серьезные сомнения: «Однако относительно *persona* мы вправе усомниться, какое определение следует дать этому слову» (*Sed de persona maxime dubitari potest quatenus ei definitio possit aptari* – *Contra Eut.* II, 1-2). Существует ли философская традиция, на которую мы могли бы здесь опереться? Пусть даже в христианском богословии термин этот давно обрел права гражданства, однако разве круг его значений был в этой традиции подобающим образом определен? Разумеется, богословие различает способ употребления, а тем самым и значение, термина *persona* и семантику термина *natura* как в триадологии, так и в христологии. Однако, так как сторонники католической Церкви, несториане и

¹ *Grabmann M.* Die Geschichte der scholastischen Methode. Bd. I. Freiburg i.Br., 1909. P. 144–177 (Boethius, der letzte Römer, der erste Scholastiker); *Rand E.K.* Founders of the Middle Ages. Cambridge (Mass.), 1928 (rist. N.-Y., 1957. P. 135–180 (Boethius, the First of the Scholastics).

евтихиане спорили друг с другом о православности или еретичности догматических формул, содержащих в себе оба этих термина, то необходимо было уточнить понятия, стоящие за *natura* и *persona*, и дать этим терминам строгое формальное определение.

Для того, чтобы установить, что может означать *persona*, Боэций считал необходимым в первую очередь понять, что означает *natura*. Почему последовательность рассуждений именно такова? Может быть, потому, что в философии определения для *natura* уже существовали? Несомненно, и поэтому тоже. Боэций в своей триадологии не рассматривает *natura* как противоположность *persona*, в отличие от, например, каппадокийцев; не находим мы этого противопоставления и в его христологии, где такое противопоставление могло бы опираться, к примеру, на халкидонские определения. Подход Боэция неизменно остается подходом «рациональным».

Боэций утверждает, что не может быть такого *лица* (*persona*), которое не было бы также и *природой* (*natura*), и что *лицо* (*persona*) как определение не может сказываться ни о каком субъекте прежде *природы* (*natura*): существует, конечно, *природа* (*natura*), которая не является *лицом* (*persona*), но не наоборот. Таким образом, *natura* – понятие более широкое, чем *persona*. Боэций переходит от *natura* к *persona* путем сужения области значений, уменьшая экстенционал этого термина и одновременно углубляя его смысл. В этом он, как кажется, следует правилам Порфириевой логики. Именно по этой причине Боэций в своих рассуждениях исходит, в конечном итоге, из вопроса «какая *природа* (*natura*) является *лицом* (*persona*)», а не наоборот – «является ли *лицо* (*persona*) *природой* (*natura*), и если да, то почему».

Боэций приводит целых четыре определения *natura*, заимствуя их в первую очередь у Аристотеля (первое, третье и четвертое), но также у Платона и Прокла (второе). Как кажется, впервые в богословском сочинении все возможные значения *natura* рассматриваются так подробно и систематически. Возникает вопрос: почему Боэций вообще уделяет такое внимание разным определениям *natura*, если в дальнейшем он все равно пользуется только одним из них, последним? Можно предположить, что Боэций и здесь следует принципу постепенного сужения области значений, двигаясь от

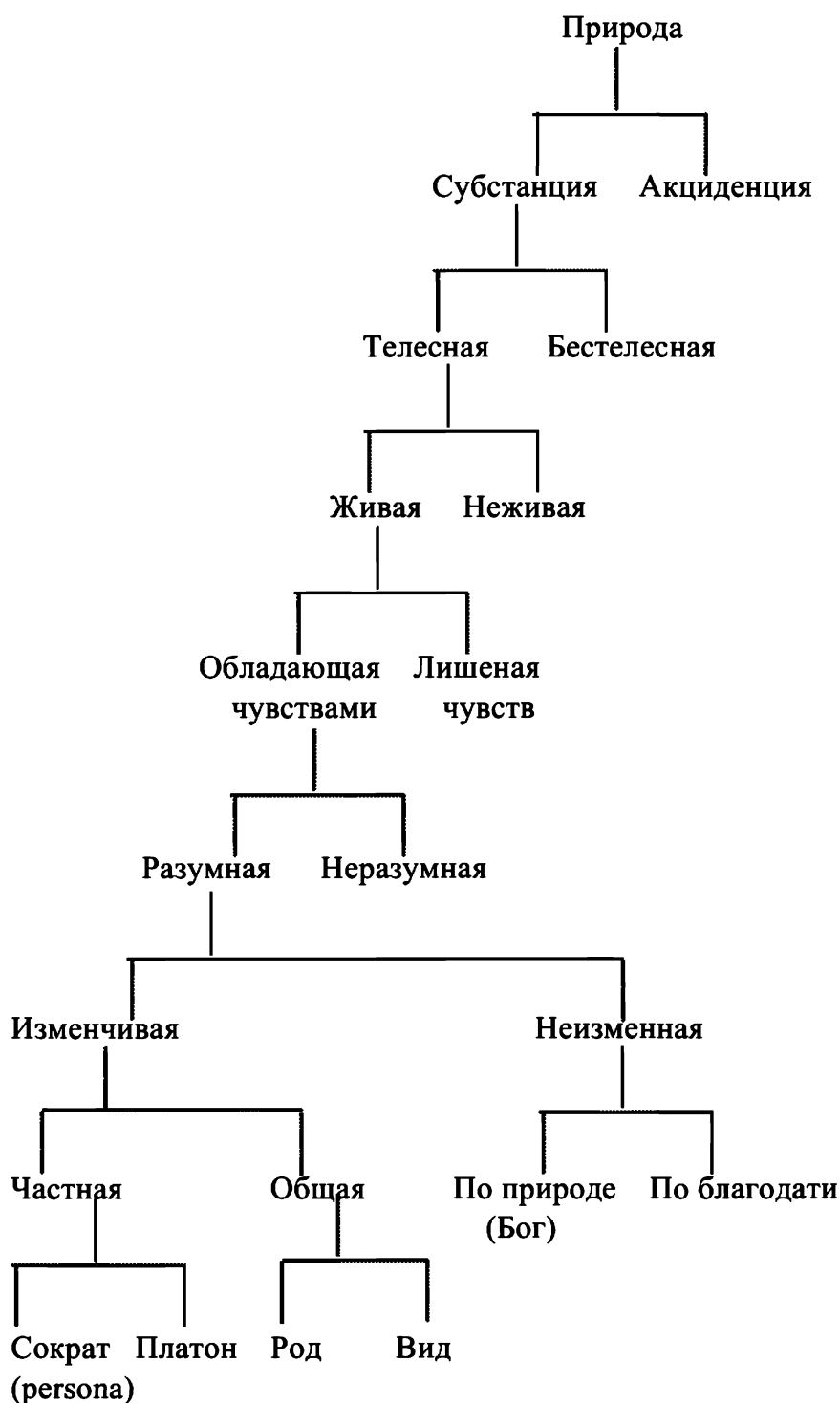
более широкого значения *natura* к более узкому. В самом начале он утверждает, что «природа свойственна тем вещам, которые, поскольку они суть, могут быть постигнуты разумом». «Природа, – говорит он далее, – есть то, что может действовать или претерпевать». И еще одно определение: «Природа – начало движения самого по себе, а не акцидентальным образом». Однако, согласно Боэцию, как верующие Вселенской церкви, так и несториане согласны в том, что во Христе – две природы в соответствии с определением природы как «видового отличия, наделяющего формой всякую вещь» (*unamquamque rem informans specifica differentia* – *Contra Eut. I*, 54-55). Одни и те же видовые отличия не могут относиться к Богу и к человеку. Это определение *natura*, как представляется, устанавливает отношение эквивалентности между терминами *natura*, *species* и *forma*. Здесь Боэций снова ссылается на Аристотеля (*Phys. II*, 193а, 28-31; ср.: *Met. V*, 1015а, 7-11). Как бы то ни было, пространные рассуждения Боэция о значении термина *natura* обусловлены его стремлением к ясности и четкости терминологических различий, точнее же было бы сказать, что они следуют из того нового метода, которые он хочет ввести в язык богословия.

Этот метод требует исходить из общего, чтобы прийти к частному, а значит, он подразумевает, что значение *persona* может быть определено на основе значения *natura*. «Мы должны придерживаться в наших рассуждениях следующего порядка, – говорит Боэций. – Коль скоро лицо не может существовать без природы, и коль скоро одни природы являются субстанциями, а другие – акциденциями (кто стал бы утверждать, что существует лицо белизны, черноты или величины?), то ясно, что лицо принадлежит к порядку субстанций. Однако некоторые субстанции телесны, другие же бестелесны; из телесных одни одушевленные, другие – нет; из числа первых некоторые наделены также способностью чувствовать, другие – нет; среди наделенных чувствами одни разумны, другие нет; наконец, среди разумных есть одна субстанция, по природе Своей неизменяемая и бесстрастная, и это Бог, а все прочие способны изменяться и претерпевать по причине собственной тварности, если только по благодати неизменяемой субстанции изменчивость их не преобразуется в постоянство, свойственное бесстрастию» (*Contra Eut. II*,

12-28). Так как мы относим термин *persona* к Богу, ангелам и людям, то, по Боэцию, мы должны исключить из искомого его определения тела, лишённые жизни (никто ведь не скажет, что камень — это лицо), тела, наделённые жизнью, но лишённые чувственного восприятия (дерево не является лицом), а равно и неразумные субстанции (в самом деле: лицами не являются ни конь, ни бык, ни другие животные, неразумные и бессловесные, которые живут лишь чувствами). Если природа является видовым свойством любой субстанции, то лицо сказывается лишь о некоторых субстанциях, а именно о субстанциях разумных. Вместе с тем, так как среди субстанций некоторые являются общими, другие же частными, то лицо никоим образом и никогда не может сказываться об общих субстанциях, а только о частных и индивидуальных. «Таким образом, — заключает Боэций, — если лицо относится только к субстанциям, притом субстанциям разумным, и если всякая природа является субстанцией и присуща не общим субстанциям, а частным, то вот какое определение лица у нас выходит: “Индивидуальная субстанция разумной природы”» (*Contra Eut.* III, 1-6).

Рассуждения Боэция, в подробностях приведенные нами выше, было бы полезно проиллюстрировать графической схемой, которая позволит лучше понять последовательность аргументов (см. схему на с. 378).

В этом «древе» Боэция сразу же бросаются в глаза многочисленные несообразности. Прежде всего, Бог помещается в конце цепочки «природа — субстанция — телесная — обладающая жизнью — наделённая чувственным восприятием — разумная — неизменная по природе». Однако можно ли определить Бога как «телесную субстанцию»? Разве последовательный неоплатоник, не говоря уже о христианине, не согласился бы с тем, что Бог превыше не только телесности, но и любой субстанции или природы? Во втором комментарии на «Исагог» (III: PL 64, 103 A-B) Боэций утверждал: «Бога же я полагаю телесным, ибо мир сей древние называли Богом» (*Deum vero dico corporeum, hunc enim mundum veteres Deum vocabant*). Однако задачей этого текста было истолкование Порфирия. Разве же здесь, в «Против Евтихия и Нестория», речь не идет о трансцендентном Боге-Творце, Боге Иисуса Христа? В действительности в «О Троице» (IV, 7-11) Боэций открыто утверждает, что необходи-



мо трансформировать значение используемых нами категорий, в частности, категории субстанции, когда они сказываются о Боге. В «Против Евтихия и Нестория» эти рассуждения не получают развития. Но, даже если мы будем придерживаться вышеприведенной схемы, разве не лучше было бы поместить Бога в конце цепочки

«природа – субстанция – бестелесная» (в данном случае «наделенная жизнью – разумная – неизменяемая»)? Дело в том, что Боэций считал возможным охватить в одном определении *persona* весь мир, Бога, ангелов и человека: «Мы говорим, что *persona* есть у человека, Бога и ангела» (*at hominis dicimus esse personam, dicimus dei, dicimus angeli* – *Contra Eut.* II, 37). Нам представляется, что именно в этом заключалась «незначительная исходная ошибка» (*parvus error in principio*) всех рассуждений Боэция о *persona*. Боэций строит свои классификации для анализа христологических проблем: тринитарные вопросы он также принимает в расчет, но преимущественно все же именно с человеком он соразмеряет свои рассуждения. Поэтому и результат, который он получает, оказывается вполне применим к человеку, в меньшей степени – ко Христу и совсем не применим к Богу. Разве мы можем определить Бога как «индивидуальную субстанцию разумной природы»? Что означает для Бога «обрести индивидуальное бытие»? Связан ли принцип индивидуации с акцидентальными признаками (как думал Порфирий) или с субстанцией (как полагал Аристотель)? И если в Боге нет акциденций, на каком основании его субстанция может называться «индивидуальной»? И если мы знаем благодаря Откровению, что Бог триедин, как он может быть индивидуален и как Единый Бог, и как Троица? Во втором комментарии к «Исагогу» (III: PL 64, 103 A) Боэций включил Бога наряду с человеком в число разумных существ: «К рациональным субстанциям относятся Бог и человек: ведь если ты прибавишь к разумности смертность, получишь человека, если бессмертие – Бога» (*Sub rationali Deus et homo: nam si rationali mortale subieceris, hominem constitues; si immortale, Deus*). Однако, если рассуждать в логике «Против Евтихия и Нестория», как можно назвать Бога «разумным»? Разве Он не превышает всякой разумности, а значит, и способности к построению рассуждения, которой обладает всякое наделенное разумом существо? Как мы видим, изъяны в логике Боэция заложены в самых ее основаниях. Логические и метафизические инструменты оказались не вполне адаптированы к специфике богословских проблем, для решения которых они были предназначены. Боэцию не вполне удалось избежать коварной опасности «рационализма».

12.5. «PERSONA» МЕЖДУ НЕБОМ И ЗЕМЛЕЙ

Среди краткословных похвал, которые расточает в адрес Боэция автор «Неизданного фрагмента Холдера» (*Anecdoton Holderi*), мы встречаем упоминание о том, что тот владел как греческим языком, так и латынью: «В обоих языках он был искуснейшим ритором» (*utraque lingua peritissimus orator fuit*). Опираясь на современные, более совершенные критические инструменты, сегодня мы можем возразить этому древнему автору, указав на то, что внимательное чтение переводов Боэция доказывает: его знание греческого языка было не идеальным. Кажется, однако, что он стремился усовершенствовать метод перевода, добиваясь большего буквализма и единообразия. Помимо прочего, он понял, что «Исагог» нуждался в новом переводе, более точном, чем перевод Викторина. Время от времени как в комментариях, так и в «Против Евтихия и Нестория» (III, 27; 57) он сетует на неспособность латинских понятий адекватно передавать термины греческого языка. Пренебрегая советом, который дал Гораций в своем «Поэтическом искусстве» (*Nec verbum verbo curabis reddere fidus interpres* – «Как переводчик, не станешь ты слово за словом передавать»¹), Боэций со всей филологической тщательностью стремился сохранить верность техническому или близкому к техническому значению каждого слова, таким образом, чтобы каждому греческому термину нашелся латинский эквивалент, причем, насколько это возможно, постоянный².

В «Против Евтихия и Нестория» Боэций столкнулся не только с проблемой соотношения греческого и латинского языков, но и с проблемой различия в употреблении терминов в философии и в богословии. Речь шла не только о том, чтобы установить строгие лингвистические соответствия «между одним словом и другим» (*de verbo ad verbum*), но также и о том, чтобы избежать возможных противоречий с положениями христианского вероучения. Определения веры существовали как в греческом, так и в латинском варианте.

¹ Ep. ad Pis. 133–134 (пер. А. А. Фета).

² *Minio-Paluello L. Boezio...* P. 150.

Однако и в том, и в другом случае речь шла о различных терминах, которые богословы использовали на свой манер, а философы затем подвергли обработке. Большая часть споров в постхалкидонской теологии велась между богословами, которые думали и говорили на греческом языке. После Никеи, Константинополя, Эфеса латинское христианство, благодаря «Томосу Льва к Флавиану», внесло решающий вклад в формирование «специального языка» христианской догматики. Таким образом, Боэций столкнулся с необходимостью согласовать новое выражение – *в двух природах и из двух природ* (in et ex duabus naturis) – как с греческой, так и с латинской формулировками догмата, торжественно провозглашенного и освященного авторитетом Халкидонского Собора. Для этой цели Боэций должен был мобилизовать все свои познания в тонкостях богословского языка в его отличии от языка философии.

Что касается *persona*, то Боэций начинает с экскурса в этимологию этого термина, воспроизводя распространенные фантазии на эту тему (Contra Eut. III, 7-23) (см. гл. 4.2). Он признает, что греческим аналогом *persona* является *πρόσωπον*, но со своей стороны заявляет, что включает в определение этого термина то, что греки имеют обыкновение обозначать словом *ὑπόστασις*. В самом деле, продолжает Боэций, слово *persona* органически связано с метафорой маски, как и греческое *πρόσωπον*. Поэтому включение этого слова в философский и богословский лексикон неизбежно влечет за собой определенные неудобства. Если в философии природы мы вынуждены оперировать рациональным методом, то занятия богословием предполагают достижение высочайших степеней абстракции, в силу чего в этой области нам следует пользоваться «методом интеллектуального постижения, не позволяя увлечь себя образами воображения, но созерцая форму в ней самой, ибо она есть чистая форма, не имеющая образа, и есть само Бытие (*esse ipsum*) и источник всякого бытия» (De Trin. II, 16-21). По Боэцию, греки, в отличие от латинских авторов, для того чтобы выразить то же самое понятие «индивидуальная субстанция разумной природы» (*rationalis naturae individua substantia*), располагали намного более подходящим термином, ибо смысл его не был искажен образами воображения, – а именно термином *ὑπόστασις*. Разумеется, лишь в богословском

словоупотреблении можно было бы противопоставить термину φύσις термин ὑπόστασις, отождествив его содержание с содержанием определения persona. Из этого ясно, что те, кого Боэций неопределенно именует «греками», на самом деле суть церковные писатели. Как бы то ни было, даже если такое понимание ὑπόστασις было известно и до Боэция, теоретического осмысления оно не получило. Может быть, Боэций по собственной инициативе пытается найти оправдание для того, что ему кажется само собой разумеющимся: коль скоро ὑπόστασις и πρόσωπον часто использовались как синонимы, он решил присвоить первому термину значение, в большей степени соответствовавшее второму.

Однако такой подкованный в метафизике ум, как Боэций, не мог остановиться на достигнутом: он чувствовал себя обязанным сделать определение persona более строгим, выстраивая его в контексте более совершенной онтологии. Если мы хотим сделать наше рассуждение более тонким (*pensius subtiliusque*), заявляет Боэций с поистине профессорской педантичностью, нам следует отличать *substantia* от *subsistentia*: одно дело *substare*, другое – *subsistere*. Надлежит, таким образом, различать *substare* субстанции (по-гречески – ὑφίστασθαι как свойство ὑπόστασις) от *subsistere* субсистенции (по-гречески – οὐσίῳσθαι как свойство οὐσίωσις). Субстанция, а значит, и *substare*, означает субъект, о котором сказываются акциденции и который делает возможным их существование. Субстанция буквально «стоит под» (*substat*) акциденциями, ибо является для них под-лежащим. *Subsistere* (а значит, и *subsistentia*) сказывается о том, что не нуждается для своего существования в акциденциях. Так, роды и виды существуют только в качестве «субсистенций», ибо акциденции к ним не относятся. Как мы можем видеть, *subsistentia* означает «не быть в субъекте», что, по Аристотелю и Порфирию (*In Cat. Arist.*: ed. Busse, 89, 5-6), характерно для субстанций в целом: об этом Боэций знал еще с того времени, когда работал над комментарием на «Категории» (PL 64, 191 B)¹. Термин же *substantia* означает «быть субъектом для акциденций» (*subiectum esse accidentibus*), что является свойством именно *первой сущности*. Индивидуальные вещи не только

¹ См.: Micaelli C. «Natura» e «Persona» nel «Contra Eutychen et Nestorium»... P. 332.

существуют независимо, по способу субсистенции, и не нуждаются для своего существования в акциденциях, но являются также и субстанцией для этих акциденций. Утверждая, что «индивиды не только самодостаточны в своем существовании, но и являются подлежащим для акциденций» (*individua non modo subsistent verum etiam substant* – *Contra Eut.* III, 49-50), Боэций лишь обозначает на своем особом языке два признака *индивидуальной субстанции* (ἁτομος οὐσία) у Стагирита. Понятие *субъекта* (*subiectum*) подразумевает для него, как и для Аристотеля, неделимость и бытие в качестве подлежащего. Однако Боэций усовершенствовал аристотелевское учение, так как для него *substantia* является субъектом только внешним образом, как подлежащее для акциденций. Поэтому Боэций никогда не стал бы утверждать, что Бог является *subiectum*.

Начиная, по крайней мере, с Руфина Аквилейского (*Hist. eccl.* I, 29: PL 21, 499-500), то есть со второй половины IV в., латинские авторы стали использовать термин *subsistentia* для перевода ὑπόστασις. Среди прочего, следует вспомнить, что Отцы Халкидонского собора постановили: во Христе две природы соединяются «в одном лице и единой субсистенции» (*in unam personam atque unam subsistentiam*). Греческий текст гласит: «εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν» (DS 302) (см. гл. 8.2). Как можно видеть, для Халкидонских Отцов πρόσωπον соответствует *persona*, а *subsistentia* – ὑπόστασις. Боэций рассуждает иначе. Как кажется, он первым сделал *subsistentia* эквивалентом οὐσίωσις. Эта новация была вызвана необходимостью различить понятия «не быть в субъекте» (*subsistentia*) и «быть подлежащим для акциденций» (*substare accidentibus*): оба эти понятия подразумеваются определением οὐσία у Аристотеля. Термин οὐσία, по Боэцию, не следует использовать только для того, чтобы обозначить *substantia* в противоположность *accidens*: это противоречило бы прежде установленному отношению между ὑπόστασις и *substantia*. Поэтому Боэций переводит οὐσία с помощью *essentia* и остается верным этому словоупотреблению на протяжении всего текста «Против Евтихия и Нестория». Если бы в своей христологии Боэций понимал *substantia* в смысле οὐσία, он бы впал в монофизитскую ересь. Поэтому ясно, что он употреблял слово οὐσία в смысле ὑπόστασις.

Августин понимал *essentia* в смысле *substantia* (De Trin. VII, 4, 7). Боэций же, со своей стороны, в проводимом им различении между *substantia* и *subsistentia* опирался, скорее, на латинскую богословскую традицию, однако в данном случае не столько на св. Августина и тем более не на Илария Пиктавийского, сколько на Мариа Викторина¹. Как мы отмечали выше, истоки онтологии *persona* можно обнаружить в том обстоятельстве, что Иларий понимает этот термин как «самосуущую вещь» — «*res sibi subsistens*» (гл. 10.3). Впрочем, у нас нет свидетельств прямого влияния Илария на Боэция. Августину не было известно различие между *substantia* и *subsistentia* в том смысле, как его понимал Боэций: он связывал *substantia*, скорее, с *subsistere*, чем с *substare* (De Trin. VII, 5, 7). Викторин же, напротив, понимал различие между *existentia*, которую он определял как *subsistentia*, и *substantia* через оппозицию «без акциденций» (*sine accidentibus*) и «с акциденциями» (*cum accidentibus*) — совершенно так же, как и Боэций (см. гл. 10.2). Викторин переводил *ὑφίστάσθαι* как *subsistere*, *ὑφ'εστῆκέναι* тоже как *subsistere*; *οὐσία* как *substantia*; *οὐσιώδης* как *substantialis*; *ὑπόστασις* как *subsistentia*. Как неоплатоник, Викторин, в отличие от Боэция, никогда бы не согласился с отождествлением *ὑπόστασις* и *persona*. Есть, однако, и еще одно различие: Боэций утверждает, что индивид есть одновременно *subsistentia* и *substantia*, у Викторина же мы такого утверждения не находим. Боэций выдвигает на первый план не столько антитезу между *substantia* и *subsistentia*, сколько аналогию между *individua substantia* и *individua subsistentia*.

Неоплатоники Порфирий, Темистий, Прокл, Аммоний, Симпликий, Филопон и другие время от времени, хотя и не часто, использовали термины *οὐσιώσις* и *οὐσιῶσθαι*. То же самое можно сказать и о греческих Отцах². В исследовательской литературе высказывалось предположение, что у Боэция *οὐσιώσις*, а значит, и *subsistentia*, означает или сущностное бытие вида или рода, или видовую природу индивида³. На это можно, однако, возразить: если согласно Боэцию *οὐσιώσις*, а значит, и *subsistentia*, сказывается также и о Боге,

¹ Ibid. P. 333.

² См.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon... P. 987–988.

³ Schurr V. Die Trinitätslehre des Boethius... P. 40; ср. сс. 24–29.

поскольку Он не нуждается ни в чем ином для Своего существования (*Contra Eut.* III, 88), из этого следует, что эти термины не могут относиться только к родам и видам или к видовой природе индивида. В общем и целом, можно сказать, что *subsistentia*, как это удачно выразит впоследствии Фома Аквинский (*S. Th.*, I, q. 29, a. 2), обозначает не неопределенное бытие, а определенный способ бытия. *Subsistere* означает существование в-себе и для-себя, автономное, самодостаточное существование: иногда этот термин используется в абстрактном смысле и означает видовую природу, в других же случаях он означает существование. Если Боэций определяет *subsistentia* как «свойство того, что не имеет нужды в акциденциях для своего существования», то может быть два типа вещей, обладающих таковыми свойствами: вещь абстрактная, существующая только в уме (например, роды и виды), и вещь реальная (Бог)¹. Возникает вопрос, существует ли, к примеру, «человечность» как род только в идее или также и в действительности. И здесь мы сталкиваемся со знаменитой проблемой универсалий, которой Боэций специально, *ex professo*, не занимался, зато для средневековых ученых, для которых Боэций будет учителем мудрости и великим авторитетом, эта проблема станет предметом утонченной рефлексии и ожесточенных споров.

Подводя итоги, приведем те соответствия между латинскими и греческими терминами, которые устанавливает Боэций: *esse* соответствует εἶναι, *essentia* – οὐσία, *subsistentia* – οὐσίωσις, *subsistere* – οὐσιῶσθαι, *substare* – ὑφίστασθαι, *substantia* – ὑπόστασις, πρόσωπον – *persona*.

Боэций, однако, не всегда употреблял термины в одном и том же значении. В своем юношеском комментарии на «Исагог» он в ряде случаев переводит словом *subsistere* глагол ὑφίστασθαι (ὑφίστασθαι), в то время как в «Против Евтихия и Нестория» он использует для этой цели глагол *substare*. Переводя ὑφίστασθαι посредством *substare*, Боэций наделяет этот греческий глагол значением, близким значению ὑποκεῖσθαι у Аристотеля. В своих комментариях к Аристотелю Боэций вместо *substare* использовал глагол *subiacere* – кальку с гре-

¹ *Obertello L.* Introduzione a Boezio, La consolazione della filosofia... P. 23–24, 329 (n. 24).

ческого ὑποκείμεναι (In Cat. Arist. I: PL 64, 187 C). Высказывалось предположение, что это разнообразие связано с понятийным различием, которое Боэций вводит в «Против Евтихия и Нестория», а именно с различием между subsistentia и substantia, в силу которого ὑφίστασθαι и ὑπόστασις стали соотноситься с substantia на основании этимологического соответствия между этими терминами. Тем самым на substantia перешло значение subiectum, а на ὑπόστασις – значение ὑποκείμενον¹.

Плоды этой скрупулезной работы над языком, которую Боэций проделывает в «Против Евтихия и Нестория», демонстрируя при этом высокий уровень филологического мастерства, мы можем теперь видеть со всей ясностью.

Человек обладает: essentia (οὐσία), так как он существует; subsistentia (οὐσίωσις), так как он не находится ни в каком субъекте; substantia (ὑπόστασις), так как он играет роль субъекта для того, что само не является subsistentia (οὐσίωσις); persona (πρόσωπον), так как он является разумным индивидом (Contra Eut. III, 76-84).

Здесь возникает закономерный вопрос: можем ли мы найти в античной культуре пример столь же четкого и детально разработанного описания метафизической структуры человека? Разумеется, никогда прежде человек не именовался persona на основании столь развитой онтологии, оперирующей категориями такой высокой степени абстракции. Даже если понятие persona и включает в себя, как мы могли видеть, акцидентальные признаки, единичный человек, persona, обретает иммунитет от подозрений, которые высказывал в адрес этого термина Порфирий, и достоинство его не подвергается унижению. Очевидно, что Боэций, именуюя persona *индивидуальной субстанцией разумной природы*, обращает себе на пользу аристотелевское определение человека как «разумного смертного животного»: это определение он взял на вооружение еще в комментарии на «Исагог» (III: PL 64, 104; ed. Brandt, 208) и «Категории» (PL 64, 163 D) и вернется к нему в «Утешении философией» (I, 6, 32-33; ср. II, 5, 65). Но какие трансформации претерпевает здесь идея Аристотеля! Боэций не только устанавливает тесную связь между индивидуу-

¹ См.: Micaelli C. «Natura» e «Persona» nel «Contra Eutychen et Nestorium»... P. 332.

мом и субстанцией, но и усиливает субстанциальность индивида посредством своего понятия субсистенции. При этом он опирается на собственную оригинальную концепцию бытия и языка как манифестации бытия.

Если теперь бросить беглый взгляд на то, какое влияние идеи Боэция оказали на позднейших авторов, можно привести в пример, скажем, Фому Аквинского, который будет интерпретировать определение *persona* как *индивидуальной субстанции разумной природы* по аналогии с понятием субсистенции – бытия в-себе и для-себя (S. Th., I, q. 29, a. 2)¹. Однако это бытие в-себе и для-себя человек имеет не от самого себя: *inseitas* («в-себе») и *perseitas* («для-себя») человеческой *persona* не означают ее *aseitas* («от-себя»). Бытие человека есть существование (*existere*). Рихард Сен-Викторский впоследствии скажет, что «*exsistentia* называется так потому, что имеет бытие от чего-то другого: *ex-sistentia* означает, следовательно, бытие вещи, проистекающее из некоего свойства» (*exsistentia ex eo recte dici potest quod ex aliquo esse habeat: ex-sistentia igitur significat rei esse, et hoc ipsum ex aliqua proprietate* – De Trin. IV, 19: PL 196, 942 B; SCh 63, 268). Следуя по стопам Боэция, Фома Аквинский также будет говорить: человек в качестве *persona* не «есть» *esse* (бытие), он обладает *esse subsistens* (самосушим бытием), ибо получает его через причастие от Того, Кто есть *Ipsum esse subsistens* – *Само самосущее бытие* (S. Th., I, q. 44, a. 1). Конечно, Боэций, как и средневековые авторы, сохраняет представление о том, что человеческая *persona*

¹ О влиянии мысли Боэция на средневековых авторов см., среди прочего: Grabmann M. Die Geschichte der scholastischen Methode... Bd. I. P. 163–177; *Id.* Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift in Boethium de Trinitate. Freiburg i.Br., 1948; Jansen W. Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius' De Trinitate. Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert (Breslauer Stud. z. hist. Theol., 8). Breslau, 1926; Rand E. K. Founders of the Middle Ages... P. 135–180; Cappuyns M. Le plus ancien commentaire des «Opuscula sacra» et son origine // RTAM. Vol. III. 1931. P. 237–272; *Id.* Boèce // DHGE. Vol. IX. 1937. Col. 380 (bibl.); De Ghellinck J. Littérature latine au moyen âge. P., 1939. P. 16–20; Williams M. E. The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his Commentaries on Boethius (AnalGreg, 56). R., 1951; Schrimpf G. Die Axiomenschrift des Boethius «De Hebdomadibus» als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters. Leiden, 1966; Obertello L. Severino Boezio... Vol. II. P. 180–226 (bibl.); *Id.* Introduzione a Boezio, La consolazione della filosofia... P. 119–123 (bibl.).

является подразделением вида, но не видит в этом ничего уничижительного. Не абстрактный разум, но разум, которым обладает конкретное существо, наделенное самодостаточным существованием в качестве своей *бытийной формы* (*forma essendi*), как сказал бы Боэций, или, точнее, в качестве *акта своего бытия* (*actus essendi*), как скажет впоследствии Фома Аквинский: именно он является залогом самобытности *persona*, которой принадлежит «эта плоть, эти кости и эта душа, в каковых и заключен принцип индивидуальности человека» (*has carnes et haec ossa et hanc animam, quae sunt principia individuantia hominem*) (S. Th., I, q. 29, a. 4). Отдельный человек не сводится к виду, роду или окружающему миру, потому что он есть в-себе и для-себя: благодаря этому он может раскрыть свою особую, ему одному свойственную разумность, составленную из интеллекта и воли. Самосознание и самоопределение, высшие знаки человеческого величия, проистекают из того и благодаря тому могут состояться, что *persona*, которой подобает ни с чем не сравнимая честь обладания этими способностями, существует в-себе и для-себе. Она есть *несообщимое существование* (*incommunicabilis existentia*), по выражению Рихарда Сен-Викторского (De Trin. IV, 18: PL 196, 945 C; SCh 63, 280): именно неотчуждаемость *ex-sistere* сообщает человеку в качестве *persona* разомкнутость в сферу intersубъективности и взаимной причастности. Следует, однако, подчеркнуть, что все эти линии будущего развития у Боэция наличествуют лишь в зародыше и несвободны от множества противоречий. Его эзотерический, «краткий и темный» текст содержит в себе, однако, блистательные прозрения. Невозможно не увидеть и не оценить *богословский* аспект его учения об *esse* и человеке-*persona* как самодостаточном бытии. Классификационное «древо» Боэция укоренено, конечно, в модели Аристотеля и Порфирия, но ароматом своих плодов оно обязано своим христианским корням. Благодаря своему обоснованию «онтологического» достоинства человека как *persona* Боэций стал мильным камнем на том пути, что привел западную культуру от древнего «космоцентрического» мировоззрения к «антропоцентрической» картине мира Нового времени (см. «Введение»).

И Бог тоже есть *essentia* (οὐσία) – добавляет Боэций в «Против Евтихия и Нестория» (III, 84-91): ведь Он есть, и есть в наивысшей

степени, ибо от Него происходит бытие всех вещей (a quo omnium esse proficiscitur). Бог есть *subsistentia* (οὐσίωσις): Он существует, ни в чем и ни в ком не имея нужды. Он есть также *substantia* (ὀφίστασθαι). В свете христианского Откровения мы должны поэтому сказать, что *essentia* или *subsistentia* (οὐσία или οὐσίωσις) Божества едина, что же до *substantiae* (ὕποστάσεις), то их три.

Как мы помним, Августин перевел на латынь греческую формулу μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις как *una essentia, tres personae* (De Trin. V, 8, 10). Однако он уточнил при этом, что *essentia* является эквивалентом *substantia*, поэтому нельзя сказать *una essentia, tres substantiae*, а нужно говорить *una essentia vel substantia, tres personae* (De Trin. V, 9, 10; ср. VII, 5,10; VIII, prooem.). Эти рассуждения очень близки тому, о чем говорит Боэций, который в этом отношении кажется прямым наследником Августина.

Боэций далее говорит: «Едина сущность Троицы, субстанции же и Лица – три; если бы обычай христианского языка не возбранял утверждать, что у Бога три субстанции, можно было бы думать, что субстанция сказывается о Боге не в том смысле, что она является подлежащим (*subiectum*) для чего-то другого, но в том смысле, что Бог, предшествуя всему сотворенному, есть своего рода основание, на котором покоится все сущее и которое сообщает всему творению οὐσίωσθαι, или субсистенцию» (Contra Eut. III, 91-97). Здесь – одна из высочайших вершин, на которые удалось подняться мысли Боэция: перед нами чудесный образ благости Божьей, «Того, Кто есть» и Кто позволяет быть Своим творениями, даруя им способность к самостоятельному бытию¹. Можно было бы вспомнить здесь и о том, что говорится о Боге в «Утешении философией» (I, 6,8; III, 9,28): Бог «как Творец предшествует Своему творению», Он есть «начало, хранитель, предводитель, путь и вместе с тем цель всего сущего». Вместе с тем, в «О Троице», как мы уже отмечали, Боэций уделяет специальное внимание преобразению, которое должна претерпеть наша речь, когда мы говорим о Боге: «Когда же мы пользуемся категориями для говорения о Боге, все слова, которые могут сказываться о Нем, полностью изменяют свой смысл (*cuncta mutantur*

¹ *Nédoncelle M.* Les variations de Boèce sur la personne... P. 257.

quae praedicari possunt) [...]. Субстанция применительно к Богу не есть субстанция в собственном смысле этого слова, ибо Он превышает субстанции (*non est vere substantia sed ultra substantiam*); это же относится и к качеству, и к любым другим возможным свойствам» (*De Trin.* IV, 7-11). Таким образом, в «Против Евтихия и Нестория» Боэций говорит о субстанции в Боге таким образом, чтобы избежать мысли о наличии или возможности наличия в ней акциденций. Не впадая ни в панлогизм, ни в пантеизм, он представляет Бога как основание универсума и всемогущество, тождественное бесконечной Благости. Мы словно бы становимся зрителями обожения тварного мира и его обитателей, произошедших из лона Божьей любви, которая «правит миром и владычествует над ним» (*Cons.* I, 5, 65)¹. Бог, довлеющий Себе, создает по образу Своему такие творения, которые, в свою очередь, также обладают способностью к самодостаточному существованию. Боэций не говорит, что Бог наделяет любое Свое творение субстанциальностью, а утверждает только, что соответствующий каждой из вещей тварного мира, за исключением акциденций, уровень бытия предполагает способность к самостоятельному бытию. Из этого вытекает «грандиозная картина вселенной»². Концепция самодостаточного существования идей и наличия у людей свободы должна быть дополнена представлением о целесообразности, присущей всем творениям на разных уровнях иерархии бытия.

Конечно, этих размышлений нельзя найти у Боэция, пусть даже они и читаются между строк его «Утешения философией». Но и тот, столь часто цитируемый, отрывок из «Против Евтихия и Нестория», в котором речь идет о *субстанции* в Боге и который, как может показаться, открывает блистательные метафизические перспективы, содержит в себе целый ряд несоответствий. Недоумение вызывает не обозначение божественных Лиц как *substantiae*: Боэций наделяет этот термин особым значением и, хотя и сожалеет о возникающем вследствие этого противоречии с церковным словоупотреблением, остается все-таки при своем. Как мы могли видеть выше, за таким

¹ *De Vogel C.J.* «Amor quo coelum regitur»: Quel amour et quel Dieu? // *Congresso internazionale di studi boeziani*... P. 193–200.

² *Nédoncelle M.* Les variations de Boèce sur la personne... P. 259.

пониманием *substantia* стоит древняя и почтенная традиция. Кроме того, если использование термина *substantia* для обозначения божественных Лиц нуждалось в объяснении, то и право употреблять этот термин применительно к единому Божеству тоже нужно было еще доказать: ведь в Боге не может быть акциденций. Следует учесть, что именно в этом значении термин *substantia* бытует в западной традиции вплоть до наших дней.

Удивляет в «Против Евтихия и Нестория» другое: то, что в своем вдохновенном рассуждении о божественной благодати Боэций незаметно для себя переходит от рассмотрения *personae* к разговору об *essentia*. Он начинает с того, что различает *essentia* и *subsistentia*, с одной стороны, и *substantia* и *persona* – с другой. Однако в процессе размышлений над термином *substantia* в приложении его к Богу Боэций, как кажется, отклоняется в сторону и в конце концов приходит к выводу, что Бог есть *substantia* мира в том смысле, что Он есть его основа и Творец: этот вираж сбивает читателя с толку. В этом месте мы скорее ожидали бы апологии формулы «трех субстанций» (*tres substantiae*) в духе Мариа Викторина (см. гл. 10.3). Вместо этого возможная связь с Викторинем заявляет о себе в учении об отношениях между Богом и миром, причем в форме инверсии тезиса Викторина. Как мы помним, Викторин использовал формулу «из одной субстанции, три субсистенции» (*de (ex) una substantia, tres subsistentiae*), Боэций – «одна субсистенция, три субстанции» (*una subsistentia, tres substantiae*). Боэций, прибегая к смелому архаизму, говорит о *tres substantiae*, но избегает использовать выражение *una substantia* применительно к Богу, в отличие от св. Августина (с определенными ограничениями, изложенными в *De Trin.* VII, 5, 10)¹. Таким образом, мы видим, что попытка определить *personae* Троицы посредством термина *substantiae* или даже *persubstantialitas* («сверхсубстанциальность») обречена на провал.

Боэций был явно доволен тем, что ему удалось сделать одно определение *persona* действительным для всех уровней бытия: от человека до ангелов и Бога. Однако ему не удалось сформулировать необходимые различия между аналогичными друг другу

¹ См.: Ibid. P. 259–260.

понятиями, обозначаемыми этим термином. Уже через несколько десятилетий диакон Рустик укажет на то, что термин *persona* обладает совершенно различными смыслами, если применить его к Богу, Христу и человеку. «Ведь в этом случае, – говорит Рустик применительно к Богу, – лицо не означает ни индивидуальную, ни общую природу: оно означает индивида, обладающего общей природой» (*Non enim illic persona est individua natura neque communis sed individuum naturae communis – Contra Aceph.: PL 67, 1196 B*). Понимание *persona* как индивида общей природы (*individuum naturae communis*) у каппадокийцев приобрело большую популярность и было более корректным, чем определение Бозция. Также и Христос, – добавляет Рустик, – это такой случай, «подобного которому нельзя помыслить, ведь никогда две разумных природы не могут быть нераздельно объединены в одном лице» (*cuius exemplum non potest inveniri: numquam enim duae rationales naturae in unam personam inseparabiliter sunt unitae – Contra Aceph.: PL 67, 1186 B*). Тем не менее, именно определение, предложенное Бозцием, вызывает у Рустика наибольший интерес. Он отдает себе отчет в многообразии способов употребления таких терминов, как *natura*, *substantia*, *subsistentia*. Рустик стремится отождествить значение термина *persona* со значением *subsistentia*, хотя первый из них и является более точным эквивалентом греческого *ὑπόστασις*. Более точным и шире распространенным является, по его суждению, определение *persona* как *индивидуальной разумной субсистенции* (*subsistentia rationalis individua*) со следующим уточнением: «субсистенция, содержащая в себе свое собственное бытие» (*subsistentia habens in semetipsa quod est suum esse – Contra Aceph.: PL 67, 1198 B*). Будучи строгим приверженцем халкидонской ортодоксии, Рустик утверждает, что в *неслиянном соединении* (*unitio inconfusa*) двух природ во Христе есть лишь одна *persona*, а именно *persona* Слова. Человеческая природа Христа не есть *persona*. Чего же недостает человечеству Христа, чтобы быть *persona*? Ответ Рустика звучит так: «Когда же ум представляет себе то человеческое, что не пребывает в себе самом, но через соединение усваивается субсистенцией Слова, он не может воспринять это человеческое как *persona*» (*quando vero id quod humanum est non quasi in semetipso manens, sed per unionem proprium*

factum subsistentiae Verbi re commemorata mens fuerit, non potest id pro persona suscipere – Contra Aceph.: PL 67, 1239 B). Persona Слова есть последнее основание человечества Христа, сама его субсистенция: «Единое Слово (и именно потому единая и единственная субсистенция...)» (Solum Verbum (a quo de reliquo una et sola subsistentia...)). Как становится ясно из этих немногих строк, Рустик достигает тех же высот богословского умозрения, что и Боэций или Леонтий Византийский. Остается только разделить сожаления Грильмейера о недостаточной известности Рустика: его по праву следовало бы отнести к числу «родоначальников Средневековья»¹.

Разумеется, средневековые авторы, несмотря на весьма благожелательное отношение их к Боэцию, прекрасно отдавали себе отчет в ограничениях, присущих его определению *persona*. Так, Рихард Сен-Викорский отмечает: «Это определение *persona* годится не для всех случаев [...]. Представляется, что оно не является общим определением» (*Definitio itaque ista personae non potest omni convenire [...]. Dicta illa definitio generalis non esse deprehenditur* – *De Trin.* IV, 21: PL 196, 945 A-B; SCh 63, 28). Об этом же, среди прочих, говорили Абеляр (*Theol. Christ.* 3: PL 178, 1258) и Альберт Великий (*In I Sent.*, d. 25, a. 1, sol. e ad. 2). Фома Аквинский с проницательностью, свойственной ему с юных лет, уточняет, что определение *persona* может быть общезначимым «не унивокально и не эквивокально, а по аналогии» (*non univoce, nec aequivoce, sed secundum analogiam* – *In I Sent.*, d. 25, q. 1, a. 2, sol.; ср. *S. Th.*, I, q. 29, a. 4, ad 4). Именно для того, чтобы иметь возможность рассуждать в терминах аналогии, Фома Аквинский, как мы могли видеть, сближает значение *substantia* из Боэциева определения со значением *subsistentia* (*S. Th.*, I, q. 29, aa. 1-2). Оставаясь в пределах семантики *substantia*, Боэций не мог довести до конца свой замысел без определенного вреда для антропологии и разрушительных следствий для христологии; при попытке же использовать его концепцию для исследования троической тайны она терпит окончательный крах. Боэций допускает сближение с понятием божественной *essentia* термина *substantia*, который он в то же время считает возможным относить к Отцу, Сыну и Святому Духу. При самом благожелательном от-

¹ Grillmeier A. Vorbereitung des Mittelalters... P. 818 и прим. 48.

ношении к Бозцию можно только сказать, что он с безрассудной самоуверенностью вступил в область, где его подстерегало множество опасностей, которых он не мог предвидеть. Развитие «специального языка» христианской догматики приняло к тому времени уже совершенно другое направление.

В «О седмицах» (*De hebdomadibus*) Боэций, напротив, признает вслед за Августином, что имена трех Лиц Троицы – Отец, Сын и Святой Дух – не сказываются о Них *согласно субстанции* (*secundum substantiam*), в противном случае они бы сказывались как о каждом из Лиц отдельно, так и обо всех вместе, притом в единственном числе (*et de singulis et de omnibus singulariter*). «Троица же подразумевает множественность Лиц, а Единица – простоту сущности» (*De hebdomadibus*. 53-54. Ср. *De Trin.* V, 33-40).

Таким образом, как в «О седмицах», так и в «О Троице» *persona* означает не нечто субстанциальное, а нечто относительное: *ad aliquid* (πρός τι – «к чему-либо»)¹. В Боге отношение не может атрибуироваться субстанции: в то время как Лица отличны друг от друга и пребывают в отношении друг к другу, субстанция абсолютно проста и неделима. Как можно видеть, семена августиновой мысли у Боэция принесли плоды (ср. *De Trin.*, прогном. 31-32). Августин говорил: Бог совершенно прост, «ибо Он есть все, чем Он обладает, за исключением того, что говорится о каждом лице по отношению к другому» (*quoniam quod habet, hoc est, escepto quod relative quaeque persona ad alteram dicitur* – *De civ. Dei* 11, 10, 1: PL 41, 325). Августин нередко употреблял такие выражения, как «высказываемое относительно» (*relative dictum*), «относительное именование» (*appellatio relativa*), «по отношению друг к другу» (*ad invicem*), «по отношению к другому» (*ad alterum*), более же всего – аксиому «термин “лицо” употребляется по отношению к самому себе» (*ad se quippe dicitur persona* – *De Trin.* VII, 6, 11; ср. VII, 1, 2 и 4, 9)².

¹ На различии между понятием *persona* в «О Троице» и «О седмицах» в сравнении с «Против Евтихия и Нестория» настаивает также Э. Дуссель: *Dussel E. La doctrina de la persona en Boecio*... P. 118.

² См.: *Chevalier I. Saint Augustin et la pensée grecque*... P. 46, 49, 61, 72. Об отношении Боэция к Августину см.: *Trapé A. Boezio teologo e S. Agostino* // *Congresso internazionale di studi boeziani*... P. 12–15.

Подобно Августину, Боэций еще не решается утверждать, как Фома Аквинский, что божественные лица суть просто, *tout court*, отношения (S. Th. I, q. 30, a. 1). Для Фомы *persona* означает применительно к Богу *отношение* постольку, поскольку она обладает самодостаточным существованием, а значит, является реальным и отличным от других отношением, которое можно противопоставить другим отношениям, но не самой божественной субстанции (S. Th. I, q. 29, a. 4). Боэций же просто говорит, как и Августин, что лица суть относительные понятия. Он очень сильно упрощает изысканное богатство тринитарной мысли Августина и, по большому счету, не вносит в нее никакого существенного вклада. Вместе с тем, Боэций кажется более уверенным в себе и решительным, чем гиппонский святитель, когда он рассуждает о категории отношения и рассматривает в Их конститутивных взаимных отношениях Лица Троицы. Вслед за Августином Боэций переосмысляет аристотелевское учение об отношении, которое он имел возможность детально изучить, составляя комментарий на «Об истолковании» (II: PL 64, 216 D-238 D): он делает это все с той же целью – показать, что о Лицах Троиственного Бога говорится иначе, чем о субстанции. Конститутивным свойством божественных Лиц является их соотносительность друг с другом. Каждое их трех Лиц есть *та же вещь* (*idem*), но не *то же самое* (*ipse*), что другие. По отношению к божественной субстанции Лица суть сама же эта субстанция, но Они различны между собой во взаимном отношении друг к другу. Таким образом, если божественная субстанция обеспечивает единство, то отношение есть основание троичности – «отношение умножает Троицу» (*relatio multiplicat Trinitatem* – De Trin. VII, 7-8).

Именно под влиянием Августина, а значит, и Боэция в тринитарной теологии Запада сложится обыкновение использовать категорию отношения для различения божественных Лиц. Характерным примером может здесь служить Ансельм Кентерберийский¹. Переменился этот обычай только благодаря Фоме Аквинскому. Ангелический Доктор станет говорить, что основанием множествен-

¹ См.: *Nédoncelle M.* La notion de personne dans l'oeuvre de Saint Anselm // *Spicilegium Beccense*. Vol. I. P., 1959. P. 31–43 (= Intersubjectivité et ontologie... P. 273–285).

ности в Троице является не отношение, а *исхождение* (C. Gent. IV, 26, n. 3632; S. Th. I, q. 28, a. 3, sed c.). Если мы полагаем божественную сущность единой, то, как считает Фома Аквинский, основанием множественности божественных Лиц становится исхождение, потому что оно «логически» предшествует самим внутрибожественным отношениям, а значит, и обосновывает их. К примеру, ипостась Сына конституируется предвечным рождением, и именно вследствие рождения устанавливается отношение отцовства и сыновства¹.

Однако нельзя не отметить и еще одно обстоятельство: у Боэция почти совершенно отсутствует учение о Святом Духе. В этом отношении он не последовал за своим наставником в тринитарном богословии Августином. Без развитой пневматологии как можно было бы осуществить радикальный поворот в истории латинского тринитарного богословия? Рассуждая о божественных Лицах, Боэций более всего был озабочен защитой божественного единства. Монотеистическая тенденция философского умозрения, как кажется, соединяется у него с «монархианским» уклоном латинской богословской традиции (см. гл. 2.3; 10.1). Боэций делает решительный шаг на пути «обращения Запада в христианство» (*transitus occidentis ad christianismum*) – на том пути, который от Августина вел к великим богословским синтезам Средневековья. Именно Боэций предложил ключевые категории для того решения проблемы *persona* в богословии, которое будет найдено в будущем: *relatio* и *subsistentia*. Однако ему не удалось добиться однородности и логической непротиворечивости ни в языке, и в самом учении. Ассоциированное с *relatio* понятие *persona* в «О седмицах» не тождественно этому же понятию, но ассоциированному с *substantia*, в «Против Евтихия и Нестория»: в первом случае Боэций сохраняет божественное единство, «релятивизируя» Лица Троицы, во втором – спасает единство Христа, «субстанциализируя» *persona* Воплощенного Слова. Неуверенность и колебания Боэция особенно отчетливо проявляются в отсутствии согласования между его тринитарным учением и христологией.

¹ См.: *Milano A. Trinità // DTI. Vol. III. P. 489.*

Если первые три главы «Против Евтихия и Нестория», в которых создается и разрабатывается определение *persona*, представляют собой в определенном смысле самостоятельный и заверченный в себе раздел, то все же задачей пятого трактата является разрешение именно христологического спора. Термин *persona* встречается целых 89 раз в «Против Евтихия и Нестория», один-единственный раз в «О Троице» (V, 39) и еще четыре раза – в «*Utrum Pater*»¹ (56; 58; 59; 61). На основании этих статистических данных Де Геллинк высказал гипотезу, что Боэций остерегался использовать термин *persona* при рассмотрении тринитарных вопросов – опять-таки в отличие от Августина, которому он стремился следовать в христологии. Недонсель предполагает здесь эволюцию во взглядах Боэция². Однако разве в «Против Евтихия и Нестория» Боэций не ставил себе целью обосновать формулу «из двух природ и в двух природах» (*ex et in duabus naturis*) и, следовательно, разве он не должен был в связи с этим уделять особое внимание тому христологическому догмату, в исследовании которого центральное место принадлежит термину *natura*, а значит, и *persona*? Без нового импульса со стороны христологии рефлексия о *persona* так и остановилась бы на той начальной стадии, которой она достигла в «О Троице» Августина: именно такую картину мы и наблюдаем в первом трактате Боэция, посвященном этому сюжету. Однако теперь на авансцену вышли уже не тринитарные, а христологические споры, которые Августину не могли быть известны. Участие в этих спорах предполагало пересмотр из новой перспективы проблематики, связанной с термином *persona*. Именно эту цель ставит перед собой Боэций.

¹ Полное название трактата Боэция – «*Utrum Pater et Filius ac Spiritus Sanctus substantialiter praedicentur liber*», то есть «Книга о том, сказываются ли “Отец”, “Сын” и “Святой Дух” о Боге субстанциально» – *прим. пер.*

² Приведенные нами статистические сведения основаны на: *Cooper L. A Concordance of Boethius. The five Theological Tractates and the Consolation of Philosophy (The Medieval Academy of America). Cambridge (Mass.), 1928. P. 301–303.* Из этих расчетов исключены два сомнительных случая (*De fide*, 39 e 35). Де Геллинк – *De Ghellinck J. L'entrée d'essentia, substantia et autres mots apparentés dans le latin medieval // ALMA. Vol. XVI. 1941. P. 102 (см.: Nédoncelle M. Les variations de Boèce sur la personne... P. 260 (n. 2))* – насчитал, однако, 96 случаев: 90 в «Против Евтихия и Нестория», 1 в «О Троице» и 5 в «*Opuscula sacra*» и в «Утешении философией».

Разумеется, изложение учений Нестория и Евтихия у Боэция несколько схематично, можно даже сказать, схоластично. Несторию Боэций возражает, говоря, что «из двух лиц никогда ничего не может получиться» (*Contra Eut. IV, 32-33*). Христос поистине един: бытие и единое, утверждает Боэций как метафизик, взаимно обратимы. Если бы во Христе были два лица, Он не мог бы быть единым. Что было бы, если бы во Христе две природы образовывали два лица? То же, что и в случае с любым другим человеком: до тех пор, пока его *persona* продолжает существовать в качестве самодостаточной, она не может соединиться с трансцендентной субстанцией Бога. Тогда что нового принесло бы с собой событие Воплощения (*Contra Eut. IV, 70-74*)? Исследователи как будто бы не обращали внимания на обстоятельство, которое нам кажется достойным упоминания: несмотря ни на что, Боэций вполне осознавал сотериологическое измерение христианской догматики и много над ним размышлял. Предметом его интереса в большей степени является Христос как Он есть в-себе, нежели Христос как Он есть для-нас. Он был слишком хорошим логиком и метафизиком, чтобы не видеть в тайне ее онтологической составляющей и не восхищаться ею. И все же он не был вовсе лишен чувства «икономии», каким бы слабым оно ни было. Если бы, отмечает он, мы согласились принять то разделение природ во Христе, на котором настаивает Несторий, «род человеческий не узнал бы избавления, рождество Христово не принесло бы нам спасения, обетования пророков оказались бы ложью, и авторитет Ветхого Завета, возвестившего спасение миру через рождение Мессии, был бы достоин лишь осмеяния» (*Contra Eut. IV, 105-111*).

Из этой сотериологической перспективы заблуждение Евтихия кажется Боэцию одновременно равным заблуждению Нестория и противоположным ему. Евтихий тоже предполагал, что две природы подразумевают два лица: по крайней мере, он признавал только одну природу после Воплощения. Евтихиане смешивают две природы, как если бы Христос состоял «из двух природ», но не был бы «в двух природах» (*Contra Eut. VI, 80-81*). Опираясь на понятия «соединения» и «присутствия», унаследованные от платоников, Боэций отвергает монофизитскую идею смешения и слияния, даже

если те примеры, которые он приводит для обоснования своей концепции (венец из золота и драгоценных камней, в котором составляющие его вещества не смешиваются друг с другом), не слишком удачны и скорее способны ввести в заблуждение. Однако бесспорно важным представляется то, что и в адрес Евтихия Боэций выдвигает обвинение с позиций сотериологии. Если тело Христово не было поистине человеческим, если оно не происходит от человека, а сформировалось где-то вовне, на небесах, раз мы верим, что оно вместе с Ним вознеслось на небеса, то к чему, задается вопросом Боэций, вся великая драма искупления (*Contra Eut. V, 81-82; 95-96*)? Монофизиты нередко обвиняли халкидонитов, а не только несториан, в том, что те исповедуют в Боге не Троицу, а четверицу. В их глазах исповедание двух различных природ в Боге неизбежно предполагало допущение двух различных лиц во Христе. Прибавив эти лица к Лицам Отца и Святого Духа, мы как раз и получаем четверицу¹. На это обвинение Боэций отвечает, что «приобщение человека к совершенству Божества не означает прибавления к Троице четвертого лица: оно означает, что единое и самоидентичное Лицо восполняет число Троицы» (*Contra Eut. VII, 47-51*). Сказанное позволяет Боэцию согласиться с теопасхитской позицией, а именно с тезисом «Единый от Троицы пострадал» (*Unus de Trinitate passus est*): страдания испытывало только человечество, говорит он, но в то же время поистине пострадал Бог (*ut cum humanitas passa sit, deus tamen passus esse dicatur*): не потому, что само божество претворилось в человечество, а потому, что человечество было воспринято божеством (*Contra Eut. VII, 51-53*).

Несмотря на свои несомненные заслуги, Боэций все-таки оказался неспособен найти столь же удачное решение теопасхитского вопроса, как это удалось сделать на Востоке Леонтию Иерусалимскому (гл. 9.2). Согласно Боэцию, Христос есть «единое Лицо, ибо Он есть человек и Бог». Христос «становится *persona* посредством соединения двух природ» (*persona fit adunatione utrarum [naturarum]* – *Contra Eut. VII, 69; 27-29*). Коротко говоря, термин

¹ Это обвинение приводит, среди других, Рустик (*Contra Aceph.*: PL 67, 1220 C-D). См.: *Simonetti M.* La «Disputatio contra Acephalos» del diacono Rustico... P. 264 (n. 27), 273–274.

persona для Боэция означает точку, в которой сходятся специфические характеристики обеих природ, а не сущую от века реальность Бога-Слова. Стремясь легитимировать формулу «из двух природ и в двух природах» (ex et in duabus naturis), монофизитского подтекста которой он не чувствовал, так как был заморожен перспективой открыть «средний путь между двумя ересями, подобный добродетели, расположенной посередине между двумя пороками» (Contra Eut. VII, 70-71; ср. prooem., 54), Боэций не сумел создать «асимметричную» христологию, которая одна, выразив собой «парадокс» веры, могла бы разрешить доктринальные противоречия, терзавшие пост-халкидонское богословие. Persona Христа не является результатом соположения двух «симметричных» природ, как хотел думать Боэций. Persona Христа тождественна persona Слова, Которое, воплотившись во времени, усвоило Себе человеческую природу наряду с божественной, которой Оно обладало от вечности. Именно такое понятие о persona получит развитие в ортодоксальной традиции Вселенской Церкви (см. гл. 9.6) в согласии с «сотериологическим принципом», который будет определять дальнейшую судьбу христианской догматики (гл. 2.2). Только Бог может спасти человеческий род, только от века сущее Слово Отца силою Духа. Человеческая природа может лишь воспринять от persona Слова способность деятельно творить спасение.

Пятый трактат «Opuscula sacra» обрывается на полуслове. Задача продемонстрировать, «как могло случиться так, что две природы образовали единую субстанцию» (Contra Eut. VII, 96), не получила окончательного разрешения. В решение и этой проблемы тоже внесут вклад средневековые авторы. Кажется, однако, странным, что Боэций допускает непоследовательность в употреблении терминов, говоря о «единой субстанции», а не о «едином Лице» Христа. Выше мы отмечали, что единство божества и человечества во Христе, согласно Боэцию, «субстанциально»: единство, являющееся результатом Воплощения, относится к роду субстанций, а не акциденций¹. Однако возможно, что объяснение следует искать в другом месте. Если Боэций определил persona как *индивидуальную субстанцию*

¹ Таково мнение Л. Обертелло, высказанное в: *Boezio. La consolazione della filosofia...* P. 348 (n. 44).

разумной природы, то почему, с этой точки зрения, нельзя говорить о «единой субстанции» (вместо «единой *persona*») применительно ко Христу? Однако если бы Боэций придерживался этой не слишком «выгодной интерпретации» (*benigna interpretatio*), он столкнулся бы с новыми трудностями. Ведь он сам утверждал выше, что во Христе «двойственная природа и двойственная субстанция» (*Contra Eut. VII, 63-64; ср. 83-84*). Как же теперь он мог бы надеяться избежать вопроса: каким образом «две субстанции» образуют без противоречия «единую субстанцию»? Более того: если человечество, или человеческая природа, Христа является полноценной и совершенной «разумной субстанцией», почему ее нельзя считать *persona*, и если она не *persona*, то чего ей недостает, что быть ею? Однако в распоряжении Боэция не было понятия *ἐνυλόστατον* (см. гл. 9.1), и он не мог, кроме того, предвидеть тех специфических проблем, что возникнут в контексте моноэнергистских и монофелитских споров (см. гл. 9.5). Как бы то ни было, Боэций сумел сформулировать по крайней мере столько же проблем, сколько ему удалось разрешить. Разве уже за одно это он не заслуживает благодарности потомков?

12.6. AETAS BOETHIANA – ЭПОХА БОЭЦИЯ

Боэциеву концепцию *persona* можно сравнить с соответствующей концепцией каппадокийцев (гл. 6), хотя у нас и нет оснований предполагать в данном случае прямое влияние¹. В литературе высказывалась гипотеза, что, когда Боэций говорит о «словоупотреблении, принятом в Церкви» (*ecclesiasticus usus loquendi* – *Contra Eut. III, 92-93*), он имеет в виду Августина², но эта гипотеза не получила общей поддержки, так как в данном случае область значений этого выражения у Боэция намного более обширна. Вместе с тем, присутствие Августина, как мы уже имели случай отметить, весьма ощутимо и важно в «*Opuscula sacra*». Можно

¹ Schurr V. Die Trinitätslehre des Boethius... P. 62–65.

² Quacquarelli A. Spigolature boeziane... P. 233.

вспомнить (см. гл. 11.3), что термин *persona* используется, согласно Августину, по отношению к человеку, взятому в единственном числе: «одно лицо, то есть всякий единичный человек» (*una persona, id est singulus quisque homo* – *De Trin.* XV, 7, 11). Августин даже сближает *persona* и *substantia*, когда утверждает: «Имя субстанции или лица означает не вид, а нечто единичное и индивидуальное» (*substantiae vel personae nomine non speciem significari, sed aliquid singulare atque individuum* – *De Trin.* VII, 6, 11). Кроме того, человек, согласно тому же Августину, есть «разумная субстанция, состоящая из души и тела» (*substantia rationalis constans ex anima et corpore* – *De Trin.* XV, 7, 11). Таким образом, применительно к человеку термин *persona* вполне мог бы означать у Августина *индивидуальную разумную субстанцию* (*substantia rationalis individua*). Очевидно, что Августин воспроизводит определение человека, восходящее к Цицерону (*De fin. bon. mal.* V, 12, 34) и Лактанцию (*Div. inst.* VII, 5, 16), то есть бытовавшее в традиции, с которой Боэций не мог не считаться. Однако почему же Боэций не захотел использовать для собственного определения *persona*, наряду с «нецерковными» источниками, от Платона и Аристотеля до Плотина и Порфирия, также и наследие Августина?

По отношению к своим предшественникам в области богословия, но также и в области философии Боэций проделал значительный прогресс: он предпринял первую попытку привести в систему пребывавшие до того в рассеянии элементы. Главная же его заслуга заключается в том, что он наделил высоким достоинством термин *persona*, к возможностям использования которого в тринитологии Августин еще относился с определенной долей недоверия. Быть может, только «последний римлянин», видевший свою аудиторию, прежде всего, состоящей из римлян и лишь затем уже – из латинян, мог воспринять термин *persona* настолько всерьез, как сделал это Боэций. Благодаря ему этот термин поднялся над уровнем обыденного словоупотребления, над техническим языком права и «специальным языком» христианской догматики и вследствие этого сделался предметом разнонаправленных и конфликтующих друг с другом интерпретаций. Благодаря Боэцию *persona* становится «словом с новым значением» (*verbum novum significatione*),

«синтетическим понятием» по преимуществу (см. гл. 1.3). Термин *persona*, заключающий в себе драгоценный для богословия смысл, сделавшийся элементом развитой онтологической структуры, окончательно обрел права гражданства в спекулятивной области и был причислен к избранному фонду не только богословских, но также и философских категорий. Благодаря всему этому он стал константой в истории Запада. В той мере, в которой понятие или, точнее, понятия, со времен Боэция до наших дней обогащавшие смысл термина *persona*, объясняли его или выявляли его свойства, вся история этого термина, а не только средневековый ее этап, могла бы именоваться эпохой Боэция – *aetas boethiana*¹. Как бы то ни было, Боэций наряду с Августином заложил основания той парадигмы, в соответствии с которой в западной богословской традиции вплоть до наших дней принято размышлять над проблематикой *persona*². Так и человек сделался причастником того высокого достоинства, которым был облечен термин *persona* в его богословском употреблении. Этот термин вознес человека до недостижимых ранее высот. Красноречивым свидетельством тому можно считать слова Фомы Аквинского: «*Persona* означает самое совершенное во всей природе, а именно то в разумной природе, что обладает самодостаточным бытием» (*persona significat id quod est perfectissimum in tota natura scilicet subsistens in rationali natura*) (S. Th., I, q. 29, a. 3). Бонавентура из Баньореджо добавит к этому: «*Persona* в собственном смысле означает предмет, отличающийся тем, что ему присуще особое достоинство» (*persona de sui ratione dicit suppositum distinctum proprietate*

¹ *Chenu M.-D.* La teologia nel Medio Evo. La teologia nel secolo XII. Milano, 1972. P. 157–173. Автор книги характеризует XII столетие именно как «Боэциев век», *aetas boethiana*.

² По мнению *Bergeron M.* La structure du concept latin de personne // *Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle*, 2e série. P., 1932. P. 121–161, «богословская» установка Августина и «философская» – Боэция образуют собой два экстремума в средневековых дискуссиях о понятии *persona*. Однако в какой мере богословие Нового времени и наших дней способно обойтись без средневековой традиции, а значит, и без Августина с Боэцием? О противостоянии между сторонниками и противниками Боэция в области триадологии, а также в отношении проблематики *persona*, см.: *Angelini G.* L'ortodossia e la grammatica... P. 32–43, 81–82, 120–130.

ad dignitatem pertinente – In I Sent., d. 23, a. 1, q. 1, resp.). Неистребимое достоинство человека, каждого отдельного человека, который существует и наделен разумом и свободой, во всей своей полноте воплощено в именовании его *persona*.

До того, как в XIII столетии средневековые авторы начали называть «Философом» – *philosophus* – Аристотеля, это почетное звание они относили к Боэцию. Однако авторы эти понимали также, что Боэций, как говорил Петр Пиктавийский, «был скорее философом, чем богословом, и рассуждал скорее в согласии с правдоподобием, чем с истиной» (*magis fuit philosophus quam theologus, et magis ad probabilitatem locutus est quam ad veritatem* – In I Sent. 32: PL 211, 1258). Несмотря на несомненное величие мысли Боэция (доказательство тому не только «Утешение философией», но и спекулятивно-богословские пассажи из «*Opuscula sacra*»), следует все же признать, что он придавал излишнее значение формулам. Нередко «геометрический дух» (*esprit de géométrie*) у него преобладает над «тонкостью ума» (*esprit de finesse*). И все же нас, в отличие от Недонселя¹, смущает не столько «болезненное пристрастие к дефинициям», сколько имеющая более общий характер мания классификаций: если жертвами первого из этих недугов могут пасть только люди посредственные, то второй способен прельстить также и избранных посредством той почти незаметной подмены, которая заставляет отождествлять «разум» со «способностью к расчету и вычислению» и в конечном счете – с «системой». Начиная с Каролингского возрождения и до XIII в. такие авторы, как Ремигий Оксеррский, Гильберт Порретанский и Фома Аквинский, будут изучать и комментировать Боэциевы трактаты, с их помощью разрабатывая собственное богословие. Этот интерес к Боэцию заявил о себе прежде всего в тех культурных средах, в которых рациональное постижение веры (*intellectus fidei*) не пренебрегало логическими и метафизическими инструментами и, не ограничиваясь простым чтением, *lectio*, Священного Писания и размышлением над ним, *meditatio*, выражало себя в форме вопрошаний и споров о содержании вероучения – *quaestio* и *disputatio*. На протяжении всей эпохи

¹ *Nédoncelle M.* Les variations de Boèce sur la personne... P. 270.

Средневековья Боэциево определение *persona* из «Против Евтихия и Нестория», как мы отмечали выше, беспрестанно обсуждалось, нередко оспаривалось и корректировалось, однако неизменным оставался всеобщий интерес к нему: его цитировали, чтобы солидаризироваться с ним или, по крайней мере, не слишком от него отклоняться. Позиция Боэция вызывала всеобщее уважение, а его категоричность воспринималась едва ли не с симпатией. Успех этой формулы имел, однако, и определенные негативные следствия. Слишком легко она превращалась в алиби для ленивого разума, *ignava ratio*, людей посредственных и становилась препятствием для умов более творческих.

Так, в богословской традиции лучше прижилась идея Боэция из «Против Евтихия и Нестория» о том, что *persona* принадлежит к категории субстанции, чем понимание им божественных Лиц как вида отношений из «О Троице». Первая из этих концепций полностью изолировала личностный принцип в своеобразном субстанциальном монадизме. Вторая подразумевала, что отношение совершенно чуждо внутренней структуре субстанции. Однако «акциденции» не настолько чужды «субстанции», как можно было бы подумать. *Отношение* – слишком слабый тип связи, чтобы выдержать громаду интерсубъективного мира, населенного человеческими личностями. Прежде всего, даже человеку невозможно оставаться узником в силках «субстанции» и «акциденций». Что же говорить о Боге?

Сегодня мы, конечно, не думаем, что возможно дать слову «определение в соответствии с его сущностью» в духе Аристотеля или «в соответствии с содержанием понятия» в духе Канта или других мыслителей Нового времени. Теперь наши притязания стали намного скромнее: давая определение слову, мы довольствуемся тем его значением, которое можно почерпнуть из его употребления, включая в наше рассмотрение, насколько это возможно, и всю историю бытования этого слова. Мы останавливаемся на уровне языка не потому, что неспособны достигнуть уровня самих вещей, а потому, что гораздо лучше отдаем себе отчет в различии между двумя этими уровнями и в нашей собственной историчности. Если мы пытаемся дать определение слову *persona*, то хорошо знаем, что на самом деле мы спрашиваем о самих себе. *Res nostra est – это*

наше дело. Так кто же из нас согласился бы быть заключенным в одно определение и признать, что это определение его полностью исчерпывает?

Однако по меньшей мере одну важную задачу труды Боэция и его последователей, как средневековых, так и современных, все же выполнили: они заставили размышлять и дискутировать о том, как понимает человек самого себя и свою тайну, следующую образу и подобию тайны Божьей. У Боэция древнее мировоззрение еще живо: он сохраняет представление о железной иерархии родов и видов, которая отводит индивидам самое низкое место и упраздняет коммуникацию между ними. В уме Боэция наследие языческой мысли с характерным для нее пренебрежением к единичному оказалось неспособно полностью подавить нарождающийся, но еще далеко не сформировавшийся окончательно христианский мир. Иначе и быть не могло. На протяжении веков не было недостатка в попытках, так и не увенчавшихся успехом, защитить безусловную ценность индивида, а значит, и человеческой *persona*, с позиции метафизики (а может быть, и не только?). Несмотря на все достигнутые успехи в интерпретации понятия *persona*, в конечном итоге оно оказалось почти совершенно заслонено проблематикой общего и частного, субстанции и акциденций. Как философия, так и богословие на долгие годы сохраняют верность древнему универсализму и субстанциализму, пытаясь лишь несколько ограничить неумеренность его притязаний и, насколько возможно, вернуть подобающее достоинство также и индивиду.

Сегодня, на пороге третьего тысячелетия, мы не можем ограничиться признанием лишь «теоретической» ценности «*persona*»: мы должны и на «практике» предоставить ей свободу. Мы не можем лишь созерцать мир: мы призваны также преобразовывать его так, как это поистине подобает людям.

ПОСЛЕСЛОВИЕ

ИСТОРИЯ ОДНОГО СЛОВА

Заметки на полях второго издания

1. Попытка объясниться

Переиздание труда, пусть, разумеется, и не классического, но все же не слишком краткого и не особенно простого, а, скорее, наоборот, трудного и не всякому посильного, являет собой героическое деяние в наш век преклонения перед легковесным и эфемерным. Как не вспомнить сегодня вопрошание древнего мудреца, исполненное горечи и праведного гнева: «Что может быть постыднее, чем наука, ищущая рукоплесканий?» (*Quid turpius scientia captante clamores?*)¹. Один из прочитавших нашу книгу специалистов, М. Симон, отозвался о ней так: «Это нелегкое чтение. [...] Прежде всего, сам предмет книги чрезвычайно труден для исследования» (*ce n'est pas une lecture aisée. [...] Et surtout, la matière traitée ici est singulièrement austère*)². Вместе с тем, сама попытка обратиться к

¹ Парафраз риторического вопроса Сенеки из «Нравственных писем к Луцилию»: «Что может быть постыднее, чем философия, ищущая рукоплесканий?» (*Quid enim turpius philosophia captante clamores?* – Sen. Ep. 52, 9) – прим. пер.

² Ниже в алфавитном порядке приведены все авторы, писавшие рецензии на нашу книгу или оставившие о ней подробные отзывы; все они, уже без библиографических подробностей, время от времени упоминаются в «Послесловии»: G. Allegro (*Giornale di Metafisica*. 1986. No. 3. P. 393–394); J. Ansaldi (*Études Théologiques et Religieuses*. 1986. No. 2, p. 291); B. J.-P. (*Bulletin Augustinien pour 1985–1986*. P. 349); E. Berti (*Il concetto di persona nella storia del pensiero filosofico // Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici / a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Sezione di Padova. Padova, 1992. P. 41–74*); L. Bogliolo (*Doctor Communis*. Vol. XXXIX. 1986. P. 217–219); E. Cattaneo (*Rassegna di Teologia*. 1985. No. 5. P. 472–473); A. De Halleux (*EThL*. Vol. LXI. 1985. P. 403–406); T. Federici (*L'Osservatore Romano*. 16 aprile 1986. P. 3); P. Giustiniani (*Il progresso del Mezzogiorno*. Vol. X. 1986. No. 19. P. 17–21); G. Grasso (*Angelicum*. 1986. P. 136–138); H.-J. Höhn (*TheolPhil*. 1986. No. 2. P. 260–261); L. Iammarone (*Divus Thomas (Plac.)*. Vol. LXXXIX–CX. 1988. P. 383–400); X. Jacques (*Les Études Classiques*. 1986. P. 311–312); L. Lies (*ZKTh*. 1989. P. 107); G. Mathon (*Bulletin de*

широкой публике, выйдя за пределы узкого круга корпящих над учеными талмудами книжных червей, не отступая, однако, ни на йоту от самых строгих правил научной акрибии, кажется едва ли не вызовом ограниченности того рода богословской литературы, которая слишком часто даже не пытается наладить диалог с кем-либо, кроме трех десятков читателей, воспитанных на Мандзони. Автор вполне сознательно поставил перед собой цель сделать свой текст доступным для читателей. Пусть и не исключая возможности, что сочинение его окажется востребовано образованной публикой, и даже осмеливаясь на это надеяться, автор приложил все силы к тому, чтобы неукоснительно соответствовать требованиям всех научных дисциплин, имеющих отношение к исследуемой проблематике: истории, теологии, философии, патрологии, истории христианской литературы – как латинской, так и греческой. Может быть, именно в этом – причина расхождений в реакции мирового академического сообщества на нашу книгу, связанных с тем, что можно было бы назвать «горизонтом ожиданий» конкретных читателей, и вместе с тем – признание бесспорной оригинальности *inventio* – замысла этого труда.

Разумеется, во всех возможных исследовательских областях имеет силу то соображение, которое Ролан Барт высказал применительно к одной узкой сфере, а именно новой риторике: «Все уже имеется в наличии, нужно только уметь искать»¹. И в самом деле,

Théologie Ancienne et Médiévale. 1988 (Janv.-déc.). P. 412–413); *F. Martínez Fresneda* (*Carthaginensia*. Vol. IV. 1988. No. 5. P. 191–192); *F. Morandi* (*Avvenire*. 10 agosto 1985. P. 3); *J. Ortall* (*Augustinus*. Vol. XXXIII. 1988. P. 412–413); *S. Palumbieri* (*Sal*. Vol. XLVIII. 1987. P. 190–191); *A. Pattin* (*Tijdschrift voor Filosofie*. 1987. P. 341); *M. D. Sánchez* (*Ephemerides Carmeliticae*. Vol. XXXVII. 1986. P. 513–514); *L. Sartori* (*La persona nella storia della teologia // Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici*. P. 129–183); *B. Sesboüé* (*RechSR*. Vol. 75/3. 1987. P. 452–458); *M. Simon* (*Latomus*. Vol. XLVII. 1988. P. 234); *S. Sorrentino* (*Fenomenologia e società*. Vol. XIV. 1992. No. 2. P. 75–121); *E. Tuccimei* (*Benedictina*. 1988. P. 281–283); *P. Vanzan* (*La Civiltà Cattolica*. Vol. CXXXVII. 1986. No. IV. P. 297–298); *Id.* (*Labor*. 1986 (Ottobre-dicembre). No. 4. P. 168–170); *G. Wainwright* (*Expository Times*. 1987. P. 268–269); *H. Wattiaux* (*RTL*. Vol. XVIII. 1987. P. 510–511).

Библиография, приведенная в этом послесловии, воспроизводит ту, что содержалась в первом издании нашей книги, с некоторыми дополнениями.

¹ *Barthes R. La retorica antica* [1971]. Milano, 1972. P. 59.

сколько существует исследований, посвященных истории понятия *persona*! Но слишком часто они оказывались поверхностными, вторичными или недостоверными – это относится, например, к бесчисленным статьям в больших и малых словарях и энциклопедиях. Порой же исследования эти были, напротив, слишком частными, узкоспециальными и ограниченными перспективой какого-нибудь одного автора или того или иного исторического периода¹. Следует признать, что авторы рецензий в целом проигнорировали продолжение исследования в следующей нашей книге – «Троица богословов и философов» (Неаполь, 1987), основные положения которой мы коротко представим ниже. Но, несмотря на это, они все же отметили, что не было еще ни одной научной работы, в которой история термина и понятия *persona* рассматривалась бы в такой широкой перспективе и вместе с тем с такой скрупулезностью и вниманием к деталям, с применением всех возможным инструментов научной критики, в контексте общей истории христианского богословия в

¹ В дополнение к списку энциклопедических и словарных статей см., среди прочего: *Studer B.* *Persona* // DPAC. Vol. II. 1984. P. 2772; *Nepi P.* *Persona, personalità, personalismo* // *Lessico della persona umana* / a cura di A. Rigobello. R., 1986. P. 177–210; *O'Carrol M.* *Personality* // *Trinitas. A Theological Encyclopedia of the Holy Trinity*. Wilmington (Delaware), 1987. P. 179–181; *Werbick J.* *Persona* // *Enciclopedia teologica* (1984–1985) / a cura di P. Eicher, ed. it. a cura di G. Francesconi. Brescia, 1989. P. 716–724; *Lessico di teologia sistematica* [1987, 1988²] / a cura di W. Beinert, ed. it. a cura di G. Francesconi. Brescia, 1990; *Neufeld K. H.* *Persona*. P. 492–495; *Langemeyer G.* *Personalità dell'uomo*. P. 496–497; *Breuning W.* *Personalità di Dio*. P. 498; *Id.* *Persone in Dio*. P. 499–500; *Frattallone R.* *Persona e atto umano* // *Nuovo Dizionario di teologia morale* / a cura di F. Compagnoni, G. Piana, S. Provitera. Cinisello Balsamo, 1990. P. 932–952; *Rovira-Belloso I.M.* *Personas divinas* // *Diccionario teológico El Dios cristiano* / dir. X. Pikaza y N. Silanes. Salamanca, 1992. P. 1094–1109. Также и Б. Мондин в «*Dizionario enciclopedico di san Tommaso d'Aquino*» (Bologna, 1991. P. 464–469) посвящает словарную статью проблематике *persona* и приводит в ней на с. 468 пространную выдержку из нашей «*Persona...*» (с. 337; ср. также «*La Trinità dei teologi e dei filosofi...*», р. 58). Однако почему же этот исследователь даже не дает ссылки на источник, из которого он заимствует вплоть до запятой, за вычетом некоторых незначительных изменений, такой большой фрагмент текста? Это тем более странно, что тот же автор обнаруживает хорошее знакомство с нашей книгой в своей работе «*La persona e le sue proprietà essenziali*» (*Sapientia*. Vol. XLI. 1988. P. 361–381, цитаты приведены на с. 362–364, прим. 3 bis и 7).

его глубокой и тесной связи с процессом становления культуры того мира, который имеет обыкновение именовать себя Западом¹.

Так писал о нашей книге не только Т. Федеричи, который отмечал ее «своевременность» в эпоху, что стала свидетельницей крушения самой идеи достоинства личности и девальвации ценностей, делающих человеческую жизнь достойной того, чтобы быть прожитой. И не один Л. Яммароне добавил к этому, что речь идет о долгожданной работе, вышедшей в свет после бесконечных словопрений богословов, которые ничтоже сумняшеся намеревались вовсе упразднить онтологический смысл понятия *persona*. Согласно Дж. Грассо, книга призвана стать ответом на вызов эпохи, когда «существует риск, что о лице и личности в богословии, да и не только в нем, сохранятся лишь отрывочные и разрозненные представления». По мнению П. Джустиниани, книга «заполняет пустоту в той области, к которой обращались многие исследователи, но никто из них не рассматривал ее в столь широкой исторической перспективе и применительно к тому периоду, который был особенно важен с точки зрения генезиса проблематики». Тот же исследователь хорошо показал, что замысел книги отчасти связан с актуальной политической повесткой дня, с социальными и экономическими проблемами современного мира. И в самом деле, именно в контек-

¹ До некоторой степени близкой к замыслу «*Persona...*» представляется работа Г. Офферманса «*Der christologische und trinitarische Personbegriff der frühen Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis von Dogmenentwicklung und Dogmengeschichte*» (Frankfurt a.M., 1976), хотя автор ее и не учитывает нашей книги «*La Trinità dei teologi e dei filosofi*». Речь идет о тексте протяженностью в 148 страниц (включая сноски и указатели): это дипломное исследование, написанное в контексте дискуссий, последовавших за II Ватиканским собором в 1970-х гг., об отношении между историей и верой, неизменностью и историческим развитием догматики (на последнее указывает и подзаголовок). Изложение начинается с новозаветной христологии и завершается Халкидонским собором. Для этой работы характерны все достоинства и все ограничения квалификационного исследования: гладкий слог, хорошая эрудиция, определенная поверхностность и не слишком большая оригинальность в понимании и изложении рассматриваемых проблем. По признанию самого автора (с. 4), последнее специальное исследование по истории понятия *persona* в христианском богословии было создано более чем за век до его собственного: это книга *Braun C. Der Begriff «Person» in seiner Anwendung auf die Lehre der Trinität und Inkarnation*. Mainz, 1876.

сте современных дискуссий о человеческой личности, перед лицом нудительной необходимости защитить ее достоинство и доказать ее важность становится понятно стремление автора книги прояснить вопрос о том, было ли – и в силу каких исторических причин – сознание достоинства человека, неподвластной манипуляциям и неотчуждаемой ценности отдельного человеческого существа одним из достижений духа Нового времени или же, напротив, истоки этих представлений лежат гораздо глубже, в куда более отдаленном от нас прошлом. Проведенное нами исследование позволило показать, что выраженные предпосылки самих идей самосознания и свободы, которые могли бы показаться на первый взгляд специфической чертой нововременного мышления, следует, бесспорно, искать в древнейших периодах истории христианского богословия. Именно так, отмечает Джустиниани, благодаря скрупулезной историко-критической реконструкции тринитарных и христологических споров первых веков христианской эры, наше «повествование» неизбежно обретет также и антропологическое измерение.

2. Тема, метод, интерпретация

Рассматривая вопрос о том, как персоналистическая антропология стала одним из важнейших элементов христианизации греко-римского мира, А. Де Алле наглядно показал, что автор рецензируемой им книги выступает в ней не как «историк догматов», но в некотором смысле также и как «христианский философ». При первом же взгляде на книгу, как пишет Ж. Матон в «Бюллетене древней и новой теологии» (*Bulletin de Théologie Ancienne et Moderne*), возникает впечатление, что читатель получил в свое распоряжение «полный свод святоотеческой богословской мысли, посвященной способам использования и значению термина *persona* в трудах Отцов Церкви, от истоков патристики до Боэция. И в самом деле: нет почти ни одной известной в то время области христианской догматики, которая осталась бы не охваченной в этой работе. Динамика этого процесса подобна чередованию приливов и отливов: обсуждение проблем (тринитарных или христологических) вызывает спрос на термин, значение которого предстает поначалу весь-

ма неопределенным, однако в процессе его использования смысл его эволюционирует и обогащается содержанием тех вопросов, для решения которых термин этот и был создан». Однако так, замечает Б. Сесбоюэ, автор книги сумел показать, как – именно благодаря трансформации значения *persona* в лоне христианской теологии – сложились первые предпосылки к тому, чтобы «космоцентрическое и сакральное» мировоззрение Запада постепенно начало сменяться «антропоцентрическим и секулярным»; к тому, чтобы западный мир ступил на извилистый путь, который вел от античных и средневековых авторов через философов Нового времени к современному персонализму с его пламенным протестом против попра́ния – как в теории, так и на практике – человеческого достоинства.

Однако впечатление о новизне работы было обусловлено не только ее темой: многие ученые отметили также и методологическую оригинальность нашего исследования. М. Д. Санчес писал, что «структура работы и проведенный автором анализ содержания проблемы являются образцовыми». Монография, истинная цель которой – реконструировать траекторию исторического пути термина *persona*, одного из немногих понятий нашей культуры, которые на протяжении веков служили европейскому человечеству путеводными нитями, – предстает как «точное усмотрение всех движущих причин истории, определяющих понятие о мире и о Боге» (*una lectura representativa de todos los resortes que han movido la historia, la concepción del mundo y de Dios*). Наша книга сочетает в себе в равных долях лингвистический, теологический и философский подходы, уделяя главное внимание ключевым моментам истории европейской культуры, которые реконструируются здесь с исчерпывающей полнотой, на уровне современной науки, с безукоризненной точностью в исследовании научных вопросов и повествовании об исторических лицах, неукоснительно придерживаясь строгого логического порядка в изложении аргументов. В свою очередь, Кс. Жак, Л. Яммароне, Э. Туччimei указывают на присутствие в работе множества уровней – языкового, доктринального, исторического и, наконец, антропологического, – между которыми возникают глубокие содержательные связи. Такой способ построения текста, не пользующийся особенной популярностью среди истори-

ков христианского вероучения, превращает книгу, по выражению П. Джустиниани, в «благоухающее соцветие», в котором особое место принадлежит философии позднего Витгенштейна в самом точном ее понимании – в смысле реконструкции «языковых игр», в которые был вовлечен термин *persona* с первых веков христианства. Ж. Матон также отмечал, что в своем исследовании поставленной проблемы автор многое почерпнул из сокровищницы трудов по истории лингвистических учений. Как явствует уже из самого названия – «*Persona in teologia*», книга эта, каким бы странным это ни могло кому-нибудь показаться, есть не что иное как история одного слова и способов его использования в христианском богословии. В своем конкретном воплощении это притязание облекается в форму весьма сложного рассуждения, которое сочетает в себе эпистемологический подход с подходами, свойственными теологии, истории и науке о литературе.

Дух всего предприятия, как подчеркивает А. Де Алле, воплощен в двух принципах: во-первых, всякий язык обретает смысл лишь внутри того исторического и социального организма, который им пользуется; во-вторых, христианское Откровение спровоцировало в языке древнего мира эпистемологический разрыв. Среди прочих, Т. Федеричи, П. Джустиниани, Кс. Жак, Б. Сесбоюэ соглашаются с автором – хотя и каждый на свой лад – в том, что богословие представляет собой проблему *логоса*, а значит – языка. Дух обновления, который принесло с собой христианство, неизбежно требовал создания совершенно нового языка. Неслучайно в великих богословских спорах древности можно наблюдать то явление, которое мы называли *мобилизацией языка*. Мало-помалу христиане разрабатывали для своих нужд «специальный язык», который постепенно вызревал внутри языка «общеупотребительного», пока не обрел господствующего положения и в конце концов не совпал с языком общества в целом. Именно так латынь, став языком Церкви, по выражению одного исследователя, «во второй раз завоевала мир»¹.

¹ Löfstedt E. Syntactica. Vol. II. Lund, 1933. P. 458, цит. по: Hagendahl H. Cristianesimo latino e cultura classica. Da Tertulliano a Cassiodoro [1983]. R., 1988. P. 26; см. также с. 25–30 *passim*. Что касается вопроса об особом «языке христиан», то к уже цитировавшимся нами работам К. Морманн и, разумеется, Й. Схрейнена (*Schrijnen J. I caratteri del latino cristiano antico / tr. it. con un'appendice di*

В первые века христианской эры этот богатый, насыщенный и безукоризненно точный язык служил для осмысления термина как такового. Средневековая теология, как и теология Нового времени, пошла по другому пути, сосредоточившись прежде всего на анализе высказывания, которое можно доказать или опровергнуть. «Нередко современный человек, — отмечает Т. Федеричи, — демонстрирует варварское отторжение от эллинского наследия и презрение к таким понятиям, как природа, сущность, субстанция, ипостась, лицо, единосущие, дифизитство, монофизитство, перихореза. Он совершенно не способен оценить тот уровень ясности понятий, ту степень их надежности, которые были достигнуты благодаря использованию этой терминологии (но не самой языческой философской “системы”!) в качестве прочного основания любого возможного прогресса». Как бы то ни было, именно создание «специального языка» христиан сделало возможным систематизацию христианского вероучения: сначала в сфере говорения о Боге, в которой необходимо было примирить друг с другом монотеизм и учение о Троице, а затем и в христологии, где нужно было привести к согласию единство субъекта во Христе и двойство Его природ. На пересечении этих двух дискурсов и разворачивается, как показано в нашей книге, история термина и понятия *persona*.

Несмотря на искреннее стремление автора охватить всю исследовательскую литературу, хотя бы косвенно относящуюся к предмету книги, следует все же признать, что некоторые работы остались вне поля его зрения. Например, М.-Ж. Рондо в своем превосходном исследовании показал, как тот экзегетический метод, который К. Андресен определил как «просопографический», а сам Рондо — как «просопологический» и о котором мы упоминаем в этой книге (см. гл. 4.3), у Отцов был не просто методом литературного анализа, но и инструментом духовного познания и богословской работы. Этот метод впоследствии был перенесен в триадологию и христо-

Ch. Mohrmann, a cura di S. Boscherini. Bologna, 1977) следует добавить следующие труды: *Fontaine J.* Naissance de la poésie dans l'occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie chrétienne du III^e au VI^e siècle. P., 1981; *Palla R.* Aspetti e momenti della poesia cristiana latina del quarto secolo // *La poesia. Origine e sviluppo delle forme poetiche nella letteratura occidentale*. Vol. I. Pisa, 1991. P. 97–116.

логию, а также нашел применение в экклезиологии и исследовании проблемы богодухновенности Священного Писания. Таким образом, «просопологическая» экзегеза стала стимулом для использования терминов *persona* – πρόσωπον в древнем христианском богословии, хотя, разумеется, по мере того, как они приживались в богословских контекстах, новые богословские смыслы этих терминов вытесняли их технические литературные и диалогические значения¹.

Совсем недавно это весьма плодотворное направление исследований было продолжено Х. Р. Дробнером, работы которого также заслуживают всяческой похвалы². Этот исследователь предпочитает говорить не о «просопографической» или «просопологической» экзегезе, а о *Person-Exegese*. По его суждению, библейская герменевтика не ограничивается одной лишь «грамматической экзегезой» – толкованием, открывающим, каков субъект высказывания и стоит ли он в предложении в первом, втором или третьем лице единственного или множественного числа. Выходя за пределы ана-

¹ *Rondeau M.-J.* Les commentateurs patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles). Vol. I: Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan; Vol. II: Exégèse prosopologique et théologie. R., 1982–1985. Комментарии к этой последней работе см. в: *Cattaneo E.* Commenti patristici al Salterio. Rassegna bibliografica // Rassegna di teologia. Vol. XXV. 1984. P. 269–279; *Slusser M.* The Exegetical Roots of Trinitarian Theology // Theological Studies. Vol. XLIX. 1988. P. 461–476. Автор последней из этих статей признает, что «*Persona in teologia*», реконструируя контекст богословского понятия *persona* (оказывающийся шире конкретных терминов – таких как πρόσωπον или ὑπόστασις), обнаруживает знакомство с той категорией, которую К. Андресен именовал «просопографической экзегезой». Этот же автор, однако, высказывает не совсем справедливое мнение, будто бы наше исследование «имеет основной целью обнаружить прецеденты Бозэиева определения *persona*» (с. 462, прим. 6). К числу общих работ о святоотеческой экзегезе необходимо добавить следующие: *De Margerie B.* Introduzione alla storia dell'esegesi (1980–1983). 3 voll. R., 1983–1986; *Simonetti M.* Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica. R., 1985; La terminologia esegetica dell'antichità. Bari, 1987. Общий обзор исследований о патристической экзегезе см.: *Marin M.* Orientamenti di esegesi biblica dei Padri // Complementi interdisciplinari di patrologia / a cura di A. Quacquarelli. R., 1989. P. 273–317.

² *Drobner H. R.* Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel *Una Persona*. Leiden, 1986. P. 5. Автор этой работы знаком с «*Persona in teologia*», однако, насколько мы могли понять, упоминает о ней только мимоходом в сноске.

лиза текста как такового, Person-Exegese ставит перед собой задачу ответить на вопрос, *кто говорит* в тексте, определяя субъекта-который-говорит как конкретное лицо. Цель Person-Exegese – ответить на вопрос *ex personae alicuius, от некоего лица*, притом что «лицо» это не обязательно должно явным образом присутствовать в тексте. *Persona quae loquitur* – лицом, от которого ведется повествование, – может быть, к примеру, автор текста, который в собственном тексте мог и не появляться, стоя при этом за спиной всех субъектов формулируемых им высказываний. Так, св. Августин, пусть он и оставался всю свою жизнь «грамматиком» (А.-И. Марру), все же опирается не только на инструментарий грамматического анализа, но и на правила Person-Exegese – того типа экзегезы, который можно было бы определить как «персоналистический» и который, конечно, был хорошо известен языческой древности, но давно уже к тому времени освоен христианской традицией и творчески применялся ею в области толкования Библии, тринитарной теологии и христологии. Тезис Гарнака, согласно которому богословское понятие *persona* было взято Тертуллианом из сферы права, оказывается совершенно неверным, если мы попробуем применить его к случаю св. Августина¹. Гиппонский святитель использовал термин *persona*, при всем богатстве возможных контекстов его употребления, примерно в тех же значениях, которыми он обладал уже у Тертуллиана: именно африканский богослов, действуя в духе той традиции, к которой принадлежал, совершил тот великий переворот в рациональном постижении веры, из которого родилась формула «единого лица» Христа – истинного человека и истинного Бога. И все это, по Дробнеру, явственно свидетельствует об устойчивости, гибкости и, следовательно, большом творческом потенциале Person-Exegese.

Рассуждая об этимологии термина *persona* – насколько вообще об этом имеет смысл говорить, – Х.-Й. Хён отмечает: «Исследователи согласны друг с другом в том, что значение этого термина окончательно прояснилось в христианском богословии, прежде всего – в христологии и тринитарной теологии»². Создаваемая в этой книге

¹ См.: Ibid. P. 178–189.

² К вопросу об этимологии *persona* обращается тот же Х. Р. Дробнер: *Drobner H. R. Person-Exegese und Christologie bei Augustinus...* S. 6–8. Сильной

версия исторической эволюции понятия *persona* — версия, «в которой акцент делается на наиболее важных “вехах” христианской догматики первых веков, возвращает подобающее значение основополагающему пласту богословской мысли, без которого не может обойтись и философская антропология. Можно без колебаний утверждать: с историко-культурной и философской точки зрения чрезвычайно важно, что именно религиозный опыт личного Бога приуготовил путь открытию человеческой личности». В этой книге мы начинаем историю понятия *persona* с обсуждения нескольких вопросов, порожденных встречей иудейского и философского монотеизма с христианской верой в триединого Бога, а затем переходим к анализу других терминов, находившихся в устойчивой связи с этим основным предметом нашего исследования¹.

Тема, метод книги, но также и интерпретация в ней основных авторов, чьи труды образуют собой важнейшие вехи в истории термина *persona* в эпоху патристики и Вселенских соборов, как отмечают рецензенты, несет на себе бесспорную печать оригинальности. Так что остается только удивляться, как этой книге могло не найтись места в скрупулезном, глубоком и весьма репрезентативном обзоре современного состояния исследований по истории древней Церкви, составленном Дж. Джоссой, тем более что он сам понимал историю богословия как историю экзегезы — и настаивал на таком ее понимании: «Если рассматривать и историю богословия, и историю экзегезы в наиболее глубоком их смысле — как историю понимания новозаветной мысли, то они составляют наиболее значимый аспект истории Церкви и создают самый характерный ее образ»².

стороной этой работы является солидная библиография, однако автор ее не претендует, разумеется, на окончательное решение этого вопроса.

¹ Об истории лингвистических связей и понятийного контекста *persona* в греческой и римской античности см. также: *Bellincioni M.* Il termine «*persona*» da Cicerone a Seneca // *Quattro studi latini*. Università di Parma. Parma, 1981. P. 37–115; *Scarpata Bellincioni M.* Studi senecani e altri scritti. Brescia, 1986. P. 35–102; «*Hyparxis*» e «*hypostasis*» nel neoplatonismo. Atti del I Colloquio internazionale del «Centro di ricerca sul neoplatonismo». (Catania, 1–3 ottobre 1992) (Lessico Intellettuale Europeo, vol. 64) / a cura di F. Romano e D.P. Taormina. Firenze, 1994.

² *Jossa G.* La storia della chiesa antica // *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni*. Vol. I: Antichità e medioevo. Bari, 1989. P. 127–165 (цитату см. на с. 139).

Как бы то ни было, Де Алле, которому мы обязаны одним из наиболее вдумчивых и проницательных отзывов о нашей книге, отмечал, что автор «Persona in teologia» на равных ведет диалог с виднейшими специалистами по всем тем вопросам, которые он исследует, стремясь рассматривать эти проблемы в контексте современных им доктринальных полемик,веряя себя самым надежным проводником по миру истории христианской мысли. Для иллюстрации этого тезиса Де Алле приводит некоторые имена: М. Симонетти – исследователя арианского кризиса IV в., А. Грильмейера – знатока христологической догматики периода, завершающегося Халкидонским собором, и исследователя византийской христологии прот. Иоанна Мейендорфа¹. Вместе с тем, разве можно действовать иначе?

¹ Нельзя не сослаться в этом месте на монументальную историю христологических доктрин А. Грильмейера: *Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451).* Freiburg i.Br.; Basel; Wien, 1982² – ее итальянский перевод мы уже цитировали выше. Впоследствии этот труд был продолжен, но не завершен: Bd. 2/1. *Das Konzil von Chalkedon (451), Rezeption und Widerspruch (45–518)* / unter Mitarbeit von Th. Hainthaler, 2., verb. und erg. Aufl., 1991; Band 2/2, *Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert* / unter Mitarbeit von Th. Hainthaler, 1989; Band 2/4, *Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451* / unter Mitarbeit von Th. Hainthaler, 1990. Как можно видеть, не хватает Bd. II/3, который должен был быть посвящен «миру западной христологии» (*orbis christologicus occidentalis*) между 451 г. и 604-м – годом окончания понтификата Григория Великого. Значительный вклад в историю тринитарной догматики внесла также следующая работа: *Courth F. Trinität. In der Schrift und Patristik (HDG II/1a).* Freiburg; Basel; Wien, 1988. См. также другую книгу того же автора, в которой тот же план истории догматики был реализован применительно к Средним векам: *Trinität in der Scholastik (HDG II/1b).* Freiburg; Basel; Wien, 1985. В последние годы вышел в свет целый ряд полезных работ справочного характера, которые представляется уместным здесь упомянуть. Наряду с уже цитированным выше и дополненным DPAC. Vol. I–III (*Atlante Patristico e Indici*). Casale Monferrato, 1983–1988, см. также: *Pierini F. Mille anni di pensiero cristiano. Le letterature e i monumenti dei Padri. Vol. I: Alla ricerca dei padri. Introduzione e metodologia generale.* Cinisello Balsamo, 1988; *Vilanova E. Storia della teologia. Vol. I: Dalle origini al XV secolo; Vol. II: Preriforma-Riforme-Controriforma.* R., 1991–1994; Istituto Patristico Augustinianum. *Storia della teologia. Vol. I: Epoca patristica* / dir. di A. Di Berardino e B. Studer. Casale Monferrato, 1993; *Bosio G., Dal Covolo E., Maritano M. Introduzione ai Padri della Chiesa. Vol. I–III.* Torino, 1990–1993; *Sesboué B., Walinski J. Histoire des dogmes. Vol. I: Le Dieu du salut.* P., 1994; *Orbe A. La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa*

Будем ли мы рассматривать процесс развития науки в соответствии с тезисом Поппера, согласно которому условиями роста научного знания являются «догадки» и «опровержения», или последуем концепции Куна, понимавшего прогресс науки как смену «парадигм» в результате «революций», или же вовсе откажемся от любой схемы как неспособной адекватно описать сложнейшую динамику развития разных областей знания, остается вопрос: находится ли исследователь в своего рода вакууме или, напротив, живет в исторически определенной культурной среде, влияние которой он должен обнаружить в самом себе и критически отрефлексировать, чтобы затем в свете своей исторической ситуации рассматривать последующие научные достижения? Даже если автор этой книги и ориентировался на предназначенных им себе в образцы предшественников, он, по утверждению Де Алле, «сохраняет и критическую дистанцию от них, и право на собственную оценку их суждений, в большинстве случаев подкрепленную анализом источников. Перед нами настоящее – и не лишенное оригинальности – руководство по истории тринитарной и христологической догматики». Со своей стороны, Дж. Грассо также отмечает, что автор охватывает в своем исследовании все основные области культурной жизни, подходя к их изучению совершенно беспристрастно, и, опираясь на труды ученых, обладающих бесспорным авторитетом, не пренебрегает все же и непосредственным обращением к первоисточникам.

3. Обращение эллинского мира

По оценке Ж. Матона, из числа исследователей, занимавшихся, прежде всего, Тертуллианом, наиболее часто в нашей книге упоминаются Р. Браун, М. Недонсель и особенно Ж. Муан. Отмечая, в связи с этим же вопросом, степень влияния на автора Ж. Муа-

con lo Gnosticismo. Vol. I: Temi veterotestamentari; Vol. II: Temi neotestamentari / ed. it. a cura di A. Zani. Casale Monferrato; R., 1995; *Moreschini C., Norelli E.* Storia della Letteratura cristiana antica greca e Latina. Vol. I: Da Paolo all'età costantiniana. Brescia, 1995; Storia della teologia. Vol. I: Dalle origini a Bernardo di Chiaravalle / a cura di E. Dal Covolo. R.; Bologna, 1995. Следует также отметить пятитомное издание: *Il Cristo*. Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 1985–1992, которое включает собрание памятников богословской и духовной литературы с I по XV вв.

на, Б. Сесбоуэ высказывает определенное сомнение в том, что у Тертуллиана термин *persona* так уж тесно связан с «икономией». Верно ли утверждать, задается вопросом Сесбоуэ, что по мнению африканского богослова рождение Сына принадлежит к плану домостроительства, а не к внутренней жизни Троицы? Мы полагаем, утверждает исследователь, что этот чрезвычайно трудный вопрос требует более точного ответа, чем тот, который могут нам дать изыскания Ж. Муана¹. В действительности, если прочесть внимательно и до конца тот пассаж, относительно которого Б. Сесбоуэ высказывает свои опасения (см. с. 106–107), можно увидеть, в какой степени ход рассуждений в нем сложен и неоднозначен, особенно если рассматривать его на фоне предшествующих страниц: тогда окажется, что он в общем и целом совпадает с позицией самого Ж. Муана².

Б. Сесбоуэ отмечает также, что в части, посвященной Оригену, автор в своих рассуждениях, при всей убедительности аргументов и благосклонности к своему герою, слишком очевидным образом находится под влиянием обвинения в субординационизме, вмененного некогда великому александрийцу. Это обвинение, по мнению рецензента, основано на анахронизме, который позволяет помещать интерпретацию наследия Оригена в семантическое поле, образованное категориями, разработанными в IV в. Однако и в этом случае более пристальное чтение могло бы показать, с какой осторожностью автор избегает ретроспективной интерпретации Оригена и применения к нему понятийных схем, сформировавшихся в полемике позднейших времен: мы говорили лишь о «суборди-

¹ См.: *Moingt J. Théologie trinitaire de Tertullien. T. 3: Unité et processions. P., 1966. Cap. VIII: «Les origines éternelles». P. 1015–1074.*

² Из работ Ж. Муана, посвященных этой теме, см. цитированную нами выше работу о Тертуллиане, напр., с. 1084. К библиографии работ о Тертуллиане надлежит добавить также следующие: *Siniscalco P. Tertulliano // DPAC. Vol. II. Coll. 3413–3424; Scarpato G. Introduzione a Q.S.F. Tertulliano, Contro Prassea. Torino, 1985. P. 7–122; Hagendahl H. Cristianesimo latino e cultura classica... P. 31–51 (с учетом замечаний, сделанных П. Синискалько в предисловии к этому изданию на с. 14–16); Hilberath B. J. Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxeum». Innsbruck; Wien, 1986. P. 145–294. Дополнительную литературу см. в: *Chronica Tertulliana / a cura di R. Braun, J.-Cl. Fredouille, P. Petitmengin, а начиная с 1985 г. также Cyprianea / a cura di S. Deléani, F. Dolbeau, публикуемые в «REAug».**

националистских акцентах», притом исключительно в перспективе «икономического тринитаризма», характерного для мысли великого александрийца (с. 121–122)¹. Вместе с тем, по мнению того же Б. Сесбоюэ, хорошо известная ныне история арианских споров и проблемы языка, стоявшие перед никейскими отцами, трактованы автором «превосходно».

Л. Яммароне заклеил как «недопустимое» слишком, по его мнению, схематичное изложение итоговых определений Никейского собора относительно *ὁμοούσιος*. К сожалению, однако, остается только повторить вслед за крупнейшими специалистами, что интерпретация догмата о единосущии в смысле нумерической тождественности субстанции, общей Отцу и Сыну, с чисто исторической точки зрения действительно восходит к Никейскому собору, однако не все участники Собора понимали ее одинаково ясно и строго². Если бы все происходило иначе, то, среди прочего, совер-

¹ В. Маркус в своей работе «*Der Subordinationismus als historiologisches Phänomen*» (München, 1963) уже предупреждал о том, что не следует смешивать субординационизм противников Никей с субординационизмом ариан, а равно и о том, что прилагать эту категорию без дополнительных уточнений к Оригену представляется грубым заблуждением. См. об этом: *Crouzel H. Origene* [1985]. R., 1986 (особенно с. 252–260). Об Оригене и оригенизме, помимо томов издания «*Origeniana*», в котором начиная с 1975 г. время от времени публикуются акты международных конференций, см. работы того же А. Крузеля: *Crouzel H. Origene e l'origenismo: Le condanne di Origene* // «RSLR». Vol. XXV. 1989. P. 295–303; *Id. Origene* // *Dizionario di teologia fondamentale* / dir. da R. Latourelle e R. Fisichella. Assisi, 1990. P. 829–838; *Id.*, *La scuola alessandrina e le sue vicissitudini* // *Istituto Patristico Augustinianum. Storia della teologia*. Vol. I. P. 179–223; кроме того, см.: *L'origenismo: apologie e polemiche intorno ad Origene* (XIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, 9–11/V/1985) // *Augustinianum*. Vol. XXVI. 1986. P. 1–312; *Studer B. Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità – cristologia – soteriologia*. R., 1986. P. 116–130; *Simonetti M. Il problema dell'unità di Dio in Oriente dopo Origene* // «RSLR». Vol. XXV. 1989. P. 189–233.

² Краткий обзор этого вопроса см. в: *Perrone L. Da Nicea (325) a Calcedonia (451)* // *Storia dei concili ecumenici* / a cura di G. Alberigo. Brescia, 1990. P. 11–118, особенно с. 30–35 и 111–113 (библиография). Об Арии и арианстве, помимо обзора А. М. Риттера (*Ritter A.M. Arius-redivivus? Ein Jahrzwölft Arianismusforschung* // «ThRu». Vol. LV. 1990. P. 153–187), см. также: *Gregg R. C., Groh D. E. Early Arianism. A View of Salvation*. Philadelphia; L., 1984; *Arianism. Historical and Theological Reassessments* / ed. R. C. Gregg. Philadelphia, 1985; *Williams R. Arius. Heresy and Tradition*. L., 1987; *Hanson R. P. C. The Search for Christian Doctrine of*

шенно невозможно было бы понять, откуда возник тот кризис, который впоследствии более пятидесяти лет сотрясал всю Церковь и в ходе которого христианский мир распался на множество «партий». Однако, если дело действительно обстоит таким образом, то было бы нельзя, как полагал и Л. Яммароне, апеллировать к формуле Никейского Символа «верую в единого Бога» в подтверждение того мнения, что οὐσία, которая была предметом обсуждения на этом Соборе, понималась «в конкретном смысле, как нумерически единая сущность или общая Отцу и Сыну субстанция». «Единый Бог», веру в Которого исповедует Никейский Символ, это «Отец Вседержитель», а не «Троица» Отца, Сына и Святого Духа. Нужно, кроме того, учитывать и связь со следующим членом Символа, в котором исповедуется вера в «единого Господа Иисуса Христа», а также с прототипом этой формулы из послания ап. Павла: «Но у нас один Бог Отец, [...] и один Господь Иисус Христос, Которым все, и мы Им» (1 Кор. 8, 6; ср.: Еф. 4, 6; 1 Тим. 2, 5). Если бы мы поставили себе целью реконструировать запутанную историю происхождения Никейского Символа, именно приведенное нами свидетельство апостола следовало бы в первую очередь принять в расчет, присовокупив к нему и ряд других источников, прежде всего библейских, но также и литургических. В самом деле, в римской традиции в Символе веры отсутствует выражение «Единого» применительно к Богу Отцу, однако мы обнаруживаем его повсеместно в восточной традиции бытования Символа¹. Учение, согласно которому οὐσία

God. The Arian Controversy 318–381 A. D. Edinburgh, 1988; *Kannengiesser Ch.* Arius and Athanasius. Two Alexandrian Theologians. Aldershot, 1991.

¹ *Kelly J. N.* I simboli di fede della chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo [1972³]. Napoli, 1987. P. 130, 179, 192, 189. О Никейском Символе и его истории см. также: *Person R. E.* The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils. An Inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus. Basel, 1978; *Campanhausen H. V.* Das Bekenntnis Eusebs von Cäsarea (Nicaea 325) // *Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze.* Tübingen, 1979. S. 278–299; The Incarnation. Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed, A.D. 381 / ed. T. F. Torrance. Edinburg, 1981; *Kretschmar G.* Die Wahrheit der Kirche im Streit der Theologen. Überlegungen zum Verlauf des Arianischen Streits // *Vernunft des Glaubens. Festschrift zum 60. Geburtstag von W. Rannenberg.* Göttingen, 1988. S. 289–321; *Torrance T. F.* The Trinitarian Arian Faith. The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church. Edinburgh, 1988.

Отца, Сына и Святого Духа одна и едина в самом строгом смысле этого термина (как это выражено в определениях I Ватиканского собора, «*una singularis, simplex omnino et incommunicabilis substantia spiritualis*» – «одна, единая, совершенно простая и несообщимая духовная субстанция»: DS 3001), представляет собой, в действительности, логическое завершение той линии в истории богословской мысли, которая восходит, в частности, к Афанасию и которая восторжествовала над другими после ожесточенной полемики на I Константинопольском соборе (381 г.), сделавшись краеугольным камнем христианской ортодоксии. Уже после того, как Церковью была утверждена, по слову Илария, истинная *constitutio ecclesiae*¹, то есть после Никеи, даже Афанасий предпочитал говорить о Сыне как о ὁμοῦς κατ' οὐσίαν по отношению к Отцу, и только начиная с 346 г., после многих лет жизни в изгнании на Западе, этот ревнитель никейской веры стал непреклонным и бескомпромиссным защитником учения о ὁμοούσιος, сделав его поистине знаменем Православия².

¹ См.: *Sieben H. J.* Die Konzilsidee der Alten Kirche. Paderborn, 1979. P. 202 ss. О первостепенном значении Никейского собора, заложившего «неколебимые основания» вероучения, см.: *Congar Y. M.* Il primato dei primi quattro concili ecumenici // Il concilio e i concili. Contributo alla storia della vita conciliare della chiesa (1960). R., 1961. P. 117–166; *De Halleux A.* La réception du symbole oecuménique de Nicée à Chalcédoine // EThL. Vol. LXI. 1985. P. 5–47; *Schlier H., Mussner F., Ricken F., Welte B.* La storia della cristologia primitiva. Gli inizi biblici e la formula di Nicea. Brescia, 1986.

² См.: *Kelly J.N.* I simboli di fede della chiesa antica... P. 241, 254. Полезный обзор исследований, посвященных Афанасию, см. в: *Kannengiesser Ch.* The Athanasian Decade 1974–1984: a Bibliography Report // ThS. Vol. XLVI. 1986. P. 521–524. См. также другую важную работу этого специалиста по Афанасию: *Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie*. P., 1990. Для изучения и интерпретации трудов Афанасия обязательно для ознакомления новое издание книги: *Histoire «acéphale» et Index syriaque des Lettres festales d'Athanase d'Alexandrie* / Intr., texte critique, trad. et notes par A. Martin, avec la collaboration pour l'éd. et la trad. du texte syriaque de M. Albert (SCh, 317). P., 1986. О постнической период см.: *Kopecek Th. A.* A History of Neo-Arianism. 2 voll. Philadelphia, 1979; *Brennecke H.C.* Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361). B., 1984; *Id.* Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche. Tübingen, 1988; *De Halleux A.* La réception du symbole oecuménique, de Nicée à Chalcédoine... О I Константинопольском соборе см.: La signification et l'actualité du II concile oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui. Chambésy-Genève, 1982; *De*

Де Алле соглашается, однако, с автором в том мнении, что Афанасий больше заботится о смысле, чем о словах. Главнейшее устремление Афанасия, как представляется, заключалось именно в том, чтобы прославить невыразимые отношения между Лицами Божественной Троицы. На Никейском соборе термины *οὐσία* и *ὑπόστασις* еще не были четко различены, отделены друг от друга. Эта дифференциация, это различие, которое автор рецензируемой книги предпочитает называть «упорядочением» языка тринитарного богословия, стала возможна, прежде всего, благодаря дерзновению Василия Великого и других великих каппадокийцев. До этого не только никейские отцы, но даже египетские и западные богословы имели привычку обозначать Бога в аспекте Его единства как термином *οὐσία*, так и термином *ὑπόστασις* (см.: Афанасий, *Tom. Ad Ant.*, 6: PG 26, 803 s).

По Де Алле, в книге слишком много внимания уделяется философии, к которой Василий и оба Григория обращались, однако, лишь затем, чтобы защитить и пояснить догматические термины, для восточного богословия бывшие уже традиционными. Если даже правильно мнение, согласно которому формула каппадокийцев *μία οὐσία – τρεῖς ὑποστάσεις* не столько была результатом компромисса, сколько воплощением «парадоксальности» христианской веры, и если даже правда, что Василий почерпнул составные части этой формулы из разных источников, – суть дела, согласно Сесбоюэ, заключается не в этом. Ведь не следует сбрасывать со счетов титанический труд, проделанный св. Василием для того, чтобы избавить понятие *ὑπόστασις* от тех нежелательных ассоциаций, которые сопровождали этот термин в тринитарном его употреблении. Именно в этом состоит главная цель «Против Евномия», сочинения, которому в книге, быть может, не было уделено достаточно внимания¹.

Halleux A. Le II concile oecuménique. Une évaluation dogmatique et ecclésiologique // *CrSt.* Vol. III. 1982. P. 297–327; *Ortiz de Urbina I.* Nicea e Costantinopoli. Città del Vaticano, 1994.

¹ О Василии Кесарийском см.: *Basilio di Cesarea: la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia.* Atti del Congresso internazionale (Messina, 3–6 dicembre 1979). 2 voll. Messina, 1983; *Gain B.* L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330–379). R., 1985. О пневматологии Василия см.: *Yanguas Sanz J.M.* Pneumatología de San Basilio. Pamplona, 1983; *Chang D.-C.*

Вместе с тем, совершенно справедливо подчеркивается важность понятия «отношение» (σχέσις), который Василий использовал для обозначения личных свойств. Эта идея обрела законченный вид у Григория Назианзина, который экстраполировал логику Василия на Третье Лицо Троицы и стал использовать термин «исхождение» (ἐκπόρευσις) для указания одновременно на начало и ипостасное свойство Святого Духа. По мнению того же Сесбоюэ, автор рецензируемой книги совершенно прав в том отношении, что тематизация у Василия общих и особенных свойств Отца, Сына и Святого Духа, то есть οὐσία и ὑποστάσεις, стала событием чрезвычайной важности для истории культуры. Соглашаясь с автором в том, что великие каппадокийцы не до конца преодолели эссенциализм греческой мысли, Де Алле усматривает у них и персоналистическую тенденцию, нашедшую отражение в признании ими ценности индивидуального¹.

The Doctrine on the Holy Spirit in the Thought of Cappadocian Fathers. Madison (N.-Y.), 1983 (diss.); *Lavatori R.* Lo Spirito Santo e il suo dinamismo. Esperienza e teologia nel trattato «Sullo Spirito Santo» di Basilio. Città del Vaticano, 1986; *Haykin M. A. G.* And who is the Spirit? Basil of Caesarea's Letters to the Church at Tarsus // VChr. Vol. LXI. 1987. P. 377–385. Из работ Э. Кавальканти, получившего известность своими «Studi eunomiani» (R., 1976), см. также: L'esperienza di Dio nei Padri greci. Il trattato «Sullo Spirito Santo» di Basilio di Cesarea. R., 1984. Новое издание этого же трактата Василия Кесарийского см. в: *Basilio di Cesarea.* Lo Spirito Santo / trad., intr. e note a cura di G. Azzali Bernardelli. R., 1993.

¹ О терминологии каппадокийцев см.: *Lynch J. J.* Prosopon // Gregory of Nyssa: a theological word in transition // Theological Studies. Vol. XL. 1979. P. 729–738 (вывод, к которому приходит этот ученый на с. 738, звучит так: «Григорий сознательно начал использовать термин πρόσωπον для обозначения реально существующего и конкретного индивида, что неизбежно означало усиление его рациональной составляющей»); *De Halleux A.* «Hypostase» et «Personne» dans la formation du dogme trinitaire (ca. 373–381) // RHE. Vol. LXXIX. 1984. P. 313–369, 625–670. Ряд кратких наблюдений, касающихся терминов πρόσωπον, ὑπόστασις и persona, можно найти также у М. Симонетти: *Il Cristo.* Vol. II: Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo..., прежде всего в сносках на с. 562, 570, 603, 605, 608, 616.

Из числа исследований, посвященных Григорию Нисскому, особенно ценным представляется следующее:

Altenburger M., Mann F. Bibliographie zur Gregor von Nyssa. Editionen, Übersetzungen, Literatur. Leiden, 1988. Кроме того, наряду с сохраняющей актуальность статьей «Григорий Нисский» Ж. Грибомона в: DPAC. Vol. II, 1712–1719 см., среди прочего: *El Contra Eunomium* en la producció literaria de Gregorio

Ж. Матон, а также, на свой лад, Б. Сесбоюэ и П. Джустиниани отмечали, что в этом пункте своих рассуждений автор будто бы берет паузу и отступает от исторического принципа, которому следовал до того. Для того, чтобы точнее объяснить смысл как предшествующего, так и последующего этапа в истории богословия, автор возвращается к вопросу, который поставил когда-то Гарнак в связи с проблемой «эллинизации христианства»¹. С одной сторо-

de Nisa. VI Coloquio internacional sobre Gregorio de Nisa / ed. par L. F. Mateo-Seco y J. L. Basterò. Pamplona, 1988; Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike / hg. von H. R. Drobner, C. Klock. Leiden; N.-Y., 1990; *Moreschini C.* Introduzione a Gregorio di Nissa: Opere. Torino, 1992. P. 7–115 (с биографическим и библиографическим очерком); *Id.* Introduzione a Gregorio di Nissa: Teologia trinitaria. Contro Eunomio, Confutazione della Professione di fede di Eunomio. Milano, 1994. P. XI–LXXII.

О Григории Назианзине, кроме словарных статей Б. Висса (Wyss B.) в RAC. Vol. XII. 1983. Coll. 793–863 и Ж. Грибомона (Gribomont J.) в DPAC. Vol. II. Coll. 1707–1711, см. также: Il Symposium Nazianzenum (Louvain-la-Neuve, 25–28 août 1981). Actes du Colloque International / ed. J. Mossay. Paderborn, 1983; Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore / a cura di C. Moreschini, G. Menestrina. Bologna, 1992. Полезной представляется также работа: *Gregorio di Nazianzo. I cinque Discorsi Teologici* / tr. intr. e note a cura di C. Moreschini. R., 1986. О поэтических творениях каппадокийца см. специальное исследование: *Gregorio Nazianzeno. Poesie*/1 / intr. di C. Moreschini, tr. e note a cura di C. Moreschini, I. Costa, C. Crimi, G. Laudizi. R., 1994. Этому же аспекту наследия св. Григория посвящены работы: *Moreschini C.* Poesia e cultura in Gregorio Nazianzeno // Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena) / a cura di S. Felici. R., 1988. P. 51–63; *Palla R.* Ordinamento e polimetria delle poesie bibliche di Gregorio Nazianzeno // Wiener Studien. Bd. CII. 1989. P. 169–185.

¹ Об этой проблеме см. также: *Stockmeier P.* Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike. Düsseldorf, 1983; *Bartolomei M. C.* Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico. L'Aquila, 1984; *Meyendorff J.* Greek Philosophy and Christian Theology in the Early Church // La théologie dans l'Eglise et dans le monde. Chambésy-Genève, 1984. P. 65–76; *O'Leary J. S.* Questioning Back. The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition. Minneapolis, 1985; Ебраисмо, ellenismo, cristianesimo. Atti del Colloquio internazionale (Roma, 4–7 gennaio 1984). Padova, 1985; *Meijering E. P.* Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf Harnacks. Amsterdam, 1985; *Ivanka E. von.* Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica [1964] / presentazione di G. Reale, intr. di W. Beierwaltes, tr. di E. Peroli. Milano, 1992; *De Vogel C. J.* Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti? [1985] / intr. di G. Reale, tr., saggio complementare e appendici di E. Peroli. Milano, 1993.

ны, автор критикует позицию великого историка догматов, с другой, он переформулирует ее в терминах «онтологизации керигмы», инкультурации, если только можно так выразиться. Вместе с тем, как неоднократно повторяет автор вслед за А. Грильмейером, совершенно справедливо считать догматическое оформление триадологии и христологии попыткой охранить тайну, окружающую основания христианского откровения, допустив ограниченное использование категорий греческой философии, избегая опасности эллинизации (с. 178–179). Поэтому, по крайней мере, с точки зрения христианской ортодоксии, фундаментальные положения которой всегда содержат в себе элементы антиномии (единство и троичность Бога, двойство и единство Христа, выразимость и невыразимость таинства, свобода и благодать, вера и дела и т.д.), автор считает себя вправе говорить о «христианизации эллинской культуры», скорее чем об «эллинизации христианства». Если и в самом деле именно потребность обосновать керигму побудила Церковь к созданию догматики, все же, как отмечал Б. Сесбоюэ, эта потребность евангельского семени обрести корни, сопровождавшаяся необходимостью в рефлексивном обрамлении благой вести, которое в нашей книге было названо «семантикой тайны», неизбежно влекла за собой процесс «де-эсхатологизации». Если мы хотим и далее пользоваться этими не слишком удобоваримыми, но в целом весьма точными терминами, то нам следует сказать, что «онтологизация» керигмы сопровождалась ослаблением или, если угодно, трансформацией эсхатологического напряжения, характерного для первоначального христианства. Нужно заметить, однако, что эта «онтологизация» в определенном смысле наследовала тем тенденциям, которые берут начало в самом тексте Священного Писания. Как справедливо отмечает Б. Сесбоюэ, по мнению автора рецензируемой книги, тринитарная и христологическая догматика представляет собой завершение долгого и нелегкого пути, начало которому было положено «протологией» Нового Завета. Именно на этом пути произошло то событие, которое Бюде в свойственной ему манере назвал *transitus hellenismi ad christianismum* – обращением эллинства в христианство¹. Парафразируя известную

¹ *Budé G. Le Passage de l'hellénisme au christianisme (Les classiques de l'humanisme) / intr., tr. et annotations par M.-M. de La Garanderie et D. Franklin Penham. P., 1993 (двуязычное итало-французское издание).*

формулу Игнатия Антиохийского, мы могли бы заключить, что «не христианство уверовало в эллингство, а эллингство – в христианство» (см. с. 176).

4. На перекрестье тринитарных и христологических споров

Судьба понятий ὑπόστασις и persona в христологии, как признает Б. Сесбоюэ, была реконструирована в книге «с исчерпывающей полнотой», однако, по его мнению, автор демонстрирует излишнюю благосклонность к Антиохийской школе и с явным недоверием относится к александрийцам. Начиная с Гарнака, Дюшена и Аманна и вплоть до наших дней среди историков патристики существует своего рода традиция, предписывающая негативное отношение к Кириллу и позитивное – к Несторию, традиция, не согласная ни с исторической истиной, ни с содержанием доктринальных споров. Автор рецензируемой книги, по Сесбоюэ, не без удовольствия выставляет напоказ все перипетии биографии и богословские метания Кирилла, делая при этом все возможное, чтобы оправдать Нестория. По мнению рецензента, ему бы следовало вместо этого поставить под вопрос саму конвенцию. Кроме того, разве двусмысленности, которые таит в себе схема Λόγος-σάρξ (Слово – плоть), не опаснее тех, которыми чревата концепция Λόγος-ἄνθρωπος (Слово – человек)? Разве первое из этих учений и в самом деле более древнее, чем второе? Ни в коем случае нельзя забывать, заключает Сесбоюэ, что антиохийцы разошлись с Несторием, заключив соглашение о единомыслии в 432 г., и признали учение о взаимном общении свойств, которое Несторий отрицал. Однако и Л. Яммароне, и в каком-то смысле также Дж. Грассо остались не удовлетворены той трактовкой, которая получило в книге учение Нестория: им кажется неприемлемым считать, что этот «еретик» мог признавать единство Христа также и по бытию, а не только по благодати.

Следует, однако, отметить, что если читать эту книгу с определенной благожелательностью, то нельзя будет отказать автору в осторожности и взвешенности суждений. Он и вправду утверждает как несомненный факт, что Несторий стремился извлечь из понятия πρόσωπον (в том смысле, в котором он его интерпретировал)

все, что могло бы, как он полагал, помочь ему спасти истины веры. Несторий исповедует совершенное согласие друг с другом природ во Христе, но также и, в определенном смысле, их единство. Тем не менее, подводя итоги своих рассуждений, автор утверждает, что «его способ мыслить это единство оказывается слишком искусственным и в конечном счете неудовлетворительным: “компенсаторная” функция по отношению к четкому разделению φύσις, которую он отводит для πρὸς ὧν, обрекает предприятие Нестория на неудачу» (с. 191). Однако с этим суждением согласилось бы немалое число специалистов. Так, М. Симонетти, известный своей осторожностью и аккуратностью суждений, полагал, что Несторий «осознавал, какой опасности подвергается идея единства Христа со стороны дивизионистской христологии антиохийцев, и пытался избежать этой опасности, но не сумел воплотить свои благие намерения в приемлемых для богословской ортодоксии понятиях. Этот дефект, усугубленный стечением неблагоприятных обстоятельств разного свойства (политических, личных и других), к которым следует еще добавить неосмотрительность и негибкость самого Нестория, привел в движение механизм, безжалостно перемоловший его самого и превративший доброго монаха в нечестивого раздрателя риз Христовых»¹.

Дж. Грассо задается, кроме того, вопросом о том, насколько правомерно утверждение автора книги относительно Церквей, принявших сторону Кирилла или Нестория, что Церкви эти по сей день живы и обладают немалым весом: зависит ли это от их культурной основы или же, скорее, от историко-политических случайностей? Чувствуя себя вполне уверенно на этой зыбкой почве, автор высказывает мнение, что есть тесные связи и глубокая взаимозависимость между богословской мыслью и историей культуры, а также политической, социальной и даже экономической историей народов. По меньшей мере начиная с Макса Вебера подобные утверждения не должны казаться столь уж оригинальными и тем более скандальными. Впрочем, как явствует из тех невзгод, что постигли столь же знаменитый, сколь и спорный тезис самого Макса Вебера,

¹ *Simonetti M. Nestorio // DPAC. Vol. II. Coll. 2390–2394, цитату см. в col. 2393. Cp.: Id. Cristianesimo antico e cultura greca. R., 1983. P. 101.*

чрезвычайно трудно, если вообще возможно, во всех случаях устанавливать связь между «причиной» и «следствием», если мы рассматриваем богословскую позицию в том контексте, в котором она рождается и, если можно так выразиться, институционализируется. Было бы достаточно привести несколько примеров не выдуманных взаимосвязей теологии с конкретными историческими событиями, с которыми ее жизнь была сопряжена, чтобы выдвинуть гипотезу, согласно которой реальная история Римской Церкви в ее конкретном воплощении окажется совершенно непонятна, если не принимать в расчет ее специфического богословского самосознания, то есть ее особой эkkлeзиологической концепции – в частности, доктрины о первенстве Престола св. Петра.

То, как именно пришли к согласию языки христологии и триадологии, начавшие сближаться друг с другом после несторианского кризиса, до сих пор не вполне понятно, и автор, по мнению Де Алле, не сумел внести достаточную ясность в этот вопрос в том разочаровывающем разделе своей книги, который посвящен этому сюжету. Согласно тому же Де Алле, отсылка к Евтихию осталась нераскрытой. Кроме того, автор, как представляется рецензенту, по-видимому, переоценивает влияние папы Льва на Халкидонский собор в сравнении с тем авторитетом, которым обладал даже после своей смерти Кирилл Александрийский. В действительности, если положения римского томоса и халкидонские определения и поспособствовали различению *natura* и *persona* у богословов последующего времени, все же вряд ли можно утверждать, что отцы IV Вселенского собора достаточно ясно понимали это различие¹.

¹ О позиции Рима и Халкидонском соборе см. недавнюю работу: *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd II/1. S. 131–220. Полезными представляются также следующие работы: *Horn S. O.* Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalkedon. Paderborn, 1982; *Arens H.* Die christologische Sprache Leos des Grossen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. Freiburg; Basel; Wien, 1982. *Stockmeier P.* Glaubenssymbol, Lehrschreiben und Dogma im Umfeld von Chalkedon // Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Kard. Ratzinger zum 60. Geburtstag. Bd. I. St. Ottilien, 1987. S. 689–696. О Халкидонском соборе и постхалкидонском периоде в целом см.: *Gray P.T.R.* The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979; *Stockmeier P.* Das Konzil von Chalkedon: Probleme der Erforschung // FZPhTh. Bd. XXIX. 1982. S. 140–156;

Когда автор рецензируемой книги приступает к анализу пост-халкидонской христологии, он, как отмечает Де Алле, присоединяется к общепринятой сегодня среди западных патрологов теории неохалкидонизма, но воспринимает ее в интерпретации, восходящей к православному богослову прот. Иоанну Мейендорфу. В этом можно видеть причину того, что он с такой благосклонностью отзывается о V Вселенском соборе. Кроме того, утверждает Де Алле, автор отличает Леонтия Византийского от Леонтия Иерусалимского, как делает большинство исследователей вслед за М. Ришаром, однако эта точка зрения недавно была оспорена в диссертации православного румынского богослова И. Фрачи¹. В действительности, однако, автор никак не мог ознакомиться с работой Фрачи по той простой причине, что она была опубликована тогда, когда его собственная книга уже отправилась в печать. Вместе с тем, нам не кажется, что тезис И. Фрачи о тождественности двух Леонтиев получил всеобщее одобрение среди ученых. Достаточно обратиться, например, к исследованиям А. Грильмейера, который с новых позиций подвергает пересмотру вопрос о двух Леонтиях и предлагает весьма убедительный вариант решения этой проблемы². Сесбоюэ,

Festugière A.-J. Actes du concile de Chalcédoine. Sessions III-IV. Genève, 1983; *Studer B.* Dio salvatore nei Padri della Chiesa... P. 265–306; *Sesboüé B.* Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia. Cinisello Balsamo, 1987. Обзор состояния исследований и дополнительную библиографию см. в: *Perrone L.* Da Nicea (325) a Calcedonia (451)... P. 93–105, 115–118; *Id.* L'impatto del dogma di Calcedonia sulla riflessione teologica fra IV e V Concilio ecumenico // Istituto Patristico Augustinianum. Storia della teologia. Vol. I... P. 515–581.

¹ *Fracea I.* Ho Leonzios Byzantios. Bios kai syngrammata (Kritiké Theòrese). Atene, 1984 (на греческом языке).

² *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. II/2... P. 190–241 (Leontius von Bizanz, der Kronzeuge chalcedonischer Christologie); P. 291–328 (Leontius von Jerusalem und sein Christusbild); разбор тезиса И. Фрачи см. на с. 194–195 и 328. Из числа работ о двух Леонтиях представляются полезными, кроме цитировавшейся выше статьи *Perrone L.* La chiesa di Palestina e le controversie cristologiche, энциклопедические статьи того же автора, снабженные подробной библиографией, в DPAC. Vol. II. Coll. 1928–1930 и 1931–1932, а также Д. Б. Эванса: *Evans D. B.* Leontius von Bysanz // TRE. Vol. XXI. 1991. P. 5–10. Более детальную реконструкцию богословского контекста, в котором приходилось действовать обоим Леонтиям, см. в: *Perrone L.* L'impatto del dogma di Calcedonia sulla riflessione

однако, утверждает, что в главе книги, посвященной двум Леонтиям, рассуждения автора повсюду основаны на достижениях современной исследовательской литературы, позволивших избавиться от ряда неясностей, приводивших к смешению друг с другом самих этих авторов и их сочинений.

Сесбоюэ совершенно справедливо отмечает, что не совсем корректно утверждать (как по недосмотру делает автор книги, не пожелавший привести необходимые разъяснения), что во Христе единство καθ'ὕποστασιν «в точности» уподобляется единству души и тела человека (с. 208–209). Сесбоюэ же полагает, что Отцы Церкви подразумевали в этом случае всего лишь аналогию, потому что в действительности ипостасное единство и единство души и тела принципиально отличны друг от друга. Вместе с тем, можно было бы возразить Сесбоюэ, указав на то, что, когда мы рассматриваем отдельных авторов, их взгляды оказываются не столь единообразными и ясными, как мы могли бы подумать¹. Эта незначительная

teologica fra IV e V Concilio ecumenico // Istituto Patristico Augustinianum. Storia della teologia. Vol. I... P. 515–581.

¹ О том, как единство души и тела использовалось в качестве аналогии ипостасного единства, см., кроме работы *Gahbauer F. R. Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon. Würzburg, 1984*, также *Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. II/2... S. 176, 211–223, 520–521*. Если ограничиться только один примером, можно вспомнить св. Августина, рассуждения которого об этом предмете не всегда отличались утонченностью – как, например, вот в этом далеком от совершенства тексте: «Ведь подобно тому, как в единстве личности душа пользуется телом, и плод этого единства – человек, так и в единстве лица Бог пользуется человеком, и плод этого единства – Христос. Лицо Христа образуется смешением Бога и Человека. [...] Следовательно, человеческая личность есть смешение души и тела, лицо же Христа – смешение Бога и человека; коль скоро Слово Божие сочетается с душой, владеющей телом, Оно воспринимлет как душу, так и тело» (*Nam sicut in unitate personae anima utitur corpore, ut homo sit, ita in unitate personae Deus utitur homine, ut Christus sit. In illa persona mixtura est Dei et hominis. [...] Ergo persona hominis mixtura est animae et corporis, persona autem Christi mixtura est Dei et hominis; cum enim verbum Dei permixtum est animae habenti corpus, simul et animam susceperit et corpus*). Следует сказать, что это рассуждение находится в том сочинении Августина – *Ер. 137, 3, 11 (CSEL 44, 110, 1–4)*, – которое, по словам Э. Порталье (*DThC. Vol. I/2. Col. 2361*), представляет собой «единственный труд [гиппонского святителя], специально посвященный Воплощению». Об этом см. также: *Drobner H. R. Person-Exegese und Christologie bei Augustinus... S. 114–126, 137–*

деталь позволяет увидеть, что от пронизательного взора читателей поистине не укрылось ничто!

Вернемся, однако, к нашей теме. Изложение учения Максима Исповедника, по мнению Де Алле, отражает взгляды тех авторов, которые, вслед за Урсом фон Бальтазаром, считали преп. Максима одним из самых глубоких представителей греко-православной традиции¹. Максим Исповедник перенес понятие *persona* из области бытия в сферу действия, из онтологии в психологию, возвеличив свободу человека и его способность к действию. Но разве, задается вопросом Де Алле, преп. Максим не позаимствовал все это у Оригена? Единственный упрек, который автор книги адресует Максиму, касается его презрительного отношения к феномену сексуальности, которое, однако, имеет долгую предысторию, восходящую к богословию энкратитов. Сесбоюэ, со своей стороны, подчеркивает, что именно в наши дни происходит подлинное переоткрытие Максима Исповедника, позволяющее в полной мере отдать ему должное. Этот богослов избавил размышления о личности и свободе от присущей им абстрактности. Перенос понятия *persona* из области бытия в область действия, из онтологии в психологию был великим его достижением. Посвященное ему пространное исследование, как отмечает Сесбоюэ, наглядно демонстрирует значимость его открытий в области антропологии для истории культуры.

Если для Джустиниани одним из достоинств книги стало то, что автор, исследуя глубинные основания тринитарных и христологических споров, сумел охватить в своем анализе историю не только западного, но и восточного богословия, то по мнению Де Алле суждение автора о византийском богословии, напротив, слишком

171, 220–240, 251; *Madec G.* La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di sant'Agostino [1989]. R., 1993. P. 202–207.

¹ Из многочисленных работ о Максиме Исповеднике см.: *Heinzer F.* Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. Freiburg, 1980; *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (Fribourg, 2–5 septembre 1980)* / éd. Heinzer F., Schönborn Ch. von. Freiburg, 1982; *Piret P.* Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. P., 1983; *Ceresa-Gastaldo A.* Massimo il Confessore // DPAC. Vol. II. Coll. 2169–2172. Особенно полезной для целей нашего исследования является работа: *Gatti M. L.* Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Milano, 1987.

сурово, ибо он утверждает, что греки, размыв границу между триадологией и христологией, обрекли себя на абстрактный формализм. Разве латинская теология, задаваясь вопросом Де Алле, в этом отношении превосходит византийскую? Ни в коей мере не претендуя в этом вопросе на роль судьи, выносящего обвинительные или оправдательные приговоры, автор, неукоснительно выверявший все свои рассуждения по источникам и старавшийся по ним оценивать корректность выводов исследователей, также и в этом случае счел своим долгом обратиться к суждениям своих предшественников, солидаризируясь с одним из них, далеко не последним, Дж. Л. Престиджем: византийцам слишком часто не удавалось избавиться от свойственной им формалистической «тенденции» (с. 249)¹. И в самом деле: чем сильнее становится склонность к суждениям общего характера, тем слабее оказывается связь с миром фактов. Также и история византийского богословия, во всей ее сложности и неоднозначности, не может быть сведена к незамысловатой формуле. С учетом этой оговорки нам следует, конечно, признать, что латиняне не всегда и не во всем превосходили византийцев и, следовательно, нам не пристало судить их менее пристрастно. Кажется, сегодня пришло наконец время Востоку и Западу открыться навстречу друг другу, отбросив старые предрассудки, чтобы, черпая из сокровищницы различных традиций, мы возрастали в постижении общей нашей веры.

¹ Обвинение византийского богословия в нередко проявлявшемся начиная, по крайней мере, с V в. излишнем пристрастии к формулам было высказано Меллером: *Moeller Ch. Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart / hg. A. Grillmeier, H. Bacht. Bd. I. Würzburg, 1951 (переизд. 1962). S. 637–720*. Иная точка зрения высказывается в работе: *Otto S. Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontios von Bysanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte. München, 1968*, однако здесь спекулятивно-богословское значение Леонтия Византийского, скорее, преувеличивается. Помимо трудов А. Грильмейера (*Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche...*), см. также исследования о византийском богословии общего характера: *Podskalski G. Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977*; *Meyendorff J. La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali [1974¹, 1979²]. Casale Monferrato, 1984*. Укажем также на ценные обзорные работы: *Vilanova E. Storia della teologia Cristiana. Vol. I... P. 215–267*; *Studer B. Una teologia patristica и Id. Una teologia scolastica (Istituto Patristico Augustinianum. Storia della teologia. Vol. I... P. 583–622)*.

5. О вкладе латинян в историю богословия

Латинских авторов нельзя упрекнуть в том, что их труды оказались бесплодны: среди прочего, они внесли немалый вклад в эволюцию термина *persona*. Именно от латинского богословия и шедшей по его стопам средневековой теологии культура Нового времени унаследовала само это понятие, пусть даже радикально изменив его смысл. Что же касается исторического пути, пройденного латинской триадологией в первые века христианской эры, а также типичной для Запада склонности к монархианству – в противоположность Востоку, где доминировал субординационизм, – то в связи с этим Л. Яммароне отмечал, что римские понтифики, например Зефирин и Каллист, осуждали модализм. Он указывал и на то, что папа Дионисий в своем «Бреве», адресованном его тезке Дионисию Александрийскому (DS 112–115), отвергал савеллианство и субординационизм наряду с тритеизмом на том основании, что Троица осуществляет *рекапитуляцию* к единству или единодержавию¹. Наш рецензент спрашивает себя, почему мы в своей книге не упоминаем этого документа, свидетельства которого было бы достаточно для того, чтобы показать, насколько взвешенной была позиция Рима в тринитарной догматике.

На это возражение можно было бы ответить, указав на то, что на самом деле в книге упоминается папа Дионисий, но лишь для того, чтобы констатировать отсутствие в его словаре и категориальном

¹ Как известно, фрагменты послания Дионисия Римского, написанного около 259 г., приводятся у Афанасия: (De decr. nic. syn., с. 26 / ed. H. G. Opitz, Athanasius Werke 2/1, 22s). Этот и другие документы были включены в сборники: Spada D. La fede dei padri. Tematiche, testi, riflessioni desunte dai padri preniceni, relativamente ai trattati su Dio Uno e Trino. R., 1985; Id. Le formule trinitarie. Da Nicea a Costantinopoli. R., 1988. По вопросу о двух Дионисиях см.: Simonetti M. L'oriente dopo Origene // Istituto Patristico Augustinianum. Storia della teologia. Vol. I... P. 233–247, особенно с. 236–239; Id. Gli inizi della riflessione teologica in Occidente // Ibid. P. 249–271, особенно с. 263–264. См. также другую работу того же автора: Simonetti M. Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi // RSLR. Vol. XXII. 1986. P. 439–474. О вкладе латинского богословия в разработку проблематики *persona* в целом см. работу: Grossi V. La categoria teologica di persona nei primi secoli del cristianesimo. L'ambito latino // La teologia per l'unità d'Europa / a cura di I. Sanna. Bologna, 1991. P. 11–45.

аппарате термина и понятия *persona* (см. с. 253). В действительности, автор книги не ставил себе целью составить полный перечень всех событий и свидетельств, относящихся к истории тринитарных и христологических представлений первых веков христианства: его задача заключалась исключительно в том, чтобы рассмотреть и реконструировать эту историю *sub specie personae* – из перспективы истории понятия *persona*. Ни в коем случае не отрицая и даже, напротив, подчеркивая выдающиеся достоинства богословской мысли Рима, мы хотели бы теперь отметить, что если не рассматривать нашу книгу именно в выбранной нами перспективе генеалогии понятия *persona*, то при желании в ней можно обнаружить и еще целый ряд более или менее значимых лакун. Однако именно благодаря ограничению темы и метода исследования автору удалось избежать крайностей, которые могли бы принести немалый вред ясности и убедительности его рассуждений. Отбор материала для книги был подчинен задаче проследить процесс формирования семантического поля слова *persona* и рассмотреть те термины, с которыми это слово оказывается связано в наиболее оригинальных и значительных контекстах своего употребления. Все: выборка событий, персонажей, доктрин – было подчинено этой цели. Было и в самом деле непросто освоить и систематизировать огромный массив данных и проблем ради того, чтобы явить взору, с достаточной ясностью и убедительностью, историю необычного происхождения важнейшего понятия, для которого был найден этот удачный термин – *persona*.

Некоторые исследователи, например Де Алле и Сесбоюэ, отметили, насколько важное место в книге мы отвели Марию Викторину, страстному, поистине гениальному защитнику никейского догмата о единосущии, автору, чье сочинение «Против Ария» стало единственным в своем роде примером метафизического трактата в латинской литературе античности и единственным памятником неоплатонической философии на Западе. Де Алле, известный своим пристрастием к библиографическим указаниям, отмечает в связи с этим зависимость автора от исследований Пьера Адо. Он напоминает, что именно Викторин первым перевел ὁμοούσιος как *consubstantialis* и, будучи не удовлетворен традиционной латинской формулой

una substantia – tres personae, заменил ее формулой una substantia – tres subsistentiae, которая была обязана своим происхождением грекам и вместе с тем хорошо соответствовала полученному великим обращенным риторическому и философскому – неоплатоническому – образованию. По Викторину, термин persona прежде всего относится к человеку, поэтому он не вполне годится для обозначения перихорезы Отца и Сына. Для него существует своего рода противоречие между понятием consubstantialis и термином persona, который он поэтому исключает из предлагаемой им формулировки догмата. Однако это исключение не связано, как предполагал, например, Симонетти, с тем обстоятельством, что Викторин считал термин persona слишком «слабым» и неясным. Напротив: как мы попытались показать в своей книге, он отказался от этого термина потому, что, находясь под влиянием неоплатонизма и монархианства, счел его слишком «сильным» и однозначным. Спекулятивная утонченность Викторина уступила, однако, языковой выразительности Тертуллиана, и в латинскую теологию вошел именно термин persona, и именно ему предстояло проделать триумфальный путь в культуре Нового времени. Августин будет в определенной степени ощущать себя учеником Викторина. Бозций станет его великим наследником. Благодаря своим достижениям в логике и онтологии, а не в богословии, Викторин поистине стал, по удачному выражению Адо, «Бозцием до Бозция».

Как подчеркивает Де Алле, Иларию Пиктавийскому, которого жизнь в изгнании обратила к изучению греческого богословия, автор приписывает заслугу открытия для латинской теологии, также под влиянием греков, пути к онтологическому определению persona как *res sibi subsistens* – самосущей вещи. Знакомство с языковым миром греков позволило Иларию укрепить связь между *subsistentia* и *persona*. Его наследие имело больший успех, чем мысль Мариа Викторина. В истории понятия *persona*, как указывает Де Алле, Иларий выполняет, безусловно, чрезвычайно важную функцию посредника между Тертуллианом и Бозцием¹.

¹ К библиографии исследовательской литературы об Иларии надлежит добавить, среди прочего: *Meijring E.P.* Hilary of Poitiers on the Trinity. Leiden, 1982; *Brennecke H. C.* Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantius II

Однако настоящий переворот в судьбе понятия и термина *persona* осуществил св. Августин. Наряду с прочими его свершениями, и эта заслуга тоже позволяет говорить о решающей роли этого мыслителя в истории не только богословия, но и всей западной культуры¹. Однако, парадоксальным образом, сам термин *persona* у Августина не получил по-настоящему живой, творческой разработки. Как отмечал Ж. Матон в «*Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale*», с именем св. Августина связан антропологический поворот, служащий прекрасной иллюстрацией того диалектического процесса, который автору удалось так хорошо реконструировать, в особенности в области триадологии: речь идет об осмыслении догматических положений посредством исследования человеческой личности и нахождения тринитарных структур в мире и человеке. Св. Августин, чувствительный к процессу «христианизации языка», разработал первую «грамматику» тринитарного богословия. Однако языковые привычки не позволяли ему придать термину *persona* смысл «отношения»: этот термин означает нечто «в отношении к самому себе, а не в отношении к другому» (*ad se quippe dicitur, non ad alium* – *De Trin.* VII, 6, 11). Таким образом, сам по себе этот термин казался ему непригодным для того, чтобы обозначать внутритроические отношения. В этом пункте Августину не удалось то, что удалось позднейшим авторам, шедшим по его стопам: соединить в тринитарном богословии рефлексия *persona* с рефлексией отношения. Отметив, что, по мнению автора рецензируемой книги, св. Августин главное внимание уделял не тому, чтобы определить *persona* Христа, а тому, чтобы объяснить, каким образом Три Лица не нарушают единства Божественной сущности, Де Алле показывает также, что свойственный для великого Учителя Церкви

(см. выше прим. 19); *Id.* Hilarius von Poitiers // TRE. Vol. XV. 1986. S. 315–322; *Ladaria L. F.* La Cristología de Hilario de Poitiers. R., 1989; *Id.* Dios Padre en Hilario de Poitiers // *EstTrin.* Vol. XXIV. 1990. P. 443–479; *Doignon J.* Hilarius von Poitiers // RAC. XV. 1991. Coll. 139–167; *Id.* Hilarius von Poitiers // *Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr.* / hg. R. Herzog. München, 1991. S. 447–480. Не лишено значения также следующее издание: *Ilario di Poitiers. Sinodi e fede degli orientali* / tr., intr. e note a cura di L. Longobardo. R., 1993.

¹ Новейшие дополнения к библиографии об Августине см. в: REAug; предметные указатели тт. 1–30 были опубликованы в Париже в 1986 г.

эссенциалистский подход к божеству неизбежным образом и на долгое время предопределил редукцию понятия *persona* к понятию отношения. Тот же Де Алле подчеркивает, что автор книги связывает ограничения великого богословского синтеза, созданного св. Августином, с влиянием на него неоплатонизма в период, предшествующий обращению в христианство. Именно под этим влиянием Августин на первых этапах своего духовного и интеллектуального пути мог считать троическую тайну непосредственно доступной для философской рефлексии духовного существа и без божественного Откровения. Демонстрируя свое согласие с этой позицией, Сесбоюэ, со своей стороны, утверждает, что св. Августин пришел к своему учению о Троице именно благодаря знакомству с трудами неоплатоников, а значит, еще до того, как он открыл для себя тайну Воплощения. Эта сторона биографии Августина оказала влияние и на открытый им для себя самый способ рационального постижения веры (*intellectus fidei*). Поворотным событием, настоящей вехой в истории западного богословия и христианской антропологии стало то, что этот учитель Церкви, пережив обращение и сделавшись пастырем душ, использовал для исследования тринитарной проблематики метод рефлексии и аналогического рассуждения. Однако такое понимание учения св. Августина, возражает Де Алле, выдает слишком сильную зависимость автора от тезиса О. Дю Руа. К сожалению, Де Алле не поясняет, в чем заключается эта излишняя зависимость, и не указывает на спорные моменты в нашей интерпретации августиновой мысли, сформировавшейся, разумеется, во многом под влиянием О. Дю Руа. Также и в этом случае мы сочли бы за счастье возможность обсудить доводы критиков, хотя совесть автора может быть спокойна, ибо он неизменно заботился о том, чтобы сделать свои аргументы как можно более убедительными, а рассуждение – как можно более устойчивым для критики и логически последовательным.

Заслуга Августина, который был многим обязан, как напоминает нам Сесбоюэ, также и идеям из «Против Евномия» Василия Кесарийского, не ограничивается его учением об отношениях. Он также внес значимый вклад в понимание внутрибожественной жизни благодаря осуществленному им анализу природы познания и любви в том образе божественной Троицы, который являет собой

деятельность человеческого ума. Экстраполируя на Бога способность человека мыслить самого себя (*cogito*), св. Августин, как кажется, предлагает считать, что Бог знает Себя и любит как единый и единственный субъект. Таким образом, он завещает потомству схему, долженствующую служить предметом восхищения и образцом для подражания: согласно этой схеме, следует отличать тричность Бога как Он есть в Себе от домостроительства, в котором Бог открывается как Он есть для нас. Впоследствии западный способ рационального постижения веры, *intellectus fidei*, отправляясь в своих размышлениях не от керигмы, а от догмы, все чаще будет ограничивать свою цель разъяснением и апологией догматических формул. Крайним следствием этого стало то, что учение о Троице в конечном счете обрело вид голой абстракции – эдакой «небесной теоремы», своеобразного силлогизма: большую посылку в нем образуют догматические формулы, меньшая же почерпывается из учения о душе св. Августина, зачастую интерпретируемого в свете аристотелевской антропологии – как это происходит, например, в случае св. Фомы Аквинского. И все же, как подчеркивается в рецензируемой книге, то, что св. Августин теряет в своем учении об икономии, он обретает в познании внутреннего мира человека: в самой ограниченности мысли Августина проявляется ее величие. Св. Августин, если можно так выразиться, был первооткрывателем самосознания, «я» новоевропейского человека. Брошенное им семя прорастет спустя столетия, уже без всякого участия или намерения сеятеля, в облике картезианского *cogito* и отождествления самосознания и *persona* в культуре Нового времени. Этот процесс будет в подробностях описан в следующей нашей книге, которая получит название «Троица богословов и философов». Как отмечает и Кс. Жак, вдохновляющийся философией Нового времени в своем стремлении прояснить собственный смысл термина *persona* в его тринитарном употреблении, христианское богословие, часто само того не сознавая, время от времени вновь открывает для себя то, что потом оказывается его же собственным порождением прежних эпох. Неважно, будем мы определять *persona* в терминах субстанции, субъекта, духа или историчности, претерпит ли это понятие

любого рода редукции или неверные интерпретации – в западной культуре оно никогда уже не утратит связи с христианской верой¹. Как бы то ни было, поворотом от «сакрального космоцентризма» к «секулярному антропоцентризму», осуществившимся в герменевтическом горизонте европейской культуры, мы в значительной степени обязаны св. Августину. Если даже признать, что тринитарное *cogito* Августина чревато опасностью солипсизма, то все же верно и то, что благодаря ему внутренняя жизнь человеческой личности сделалась неотъемлемым достоянием западной идеи человека.

На это, впрочем, Л. Яммароне возражает, указывая, что между *cogito* Августина и *cogito* нововременных философов нет никакой связи: если первая категория «имеет “онтологический” смысл (сознание схватывает *sum* – я *есмь* – субъекта)», то вторая «не схватывает *sum*, но является пустой репрезентацией субъекта как существа, способного к сомнению. Для св. Августина *sum* – это реальность в онтологическом смысле, стремящаяся реализовать себя в мире ценностей. Рассмотрение *sum* в перспективе онтологии подразумевает для Августина отношение между человеком и Богом, Который есть Абсолютное бытие, как между Творцом и тварью». Что ж, с этими утверждениями самими по себе можно только согласиться. Однако при ближайшем рассмотрении оказывается, что проблема заключается в другом: не в том, тождественны ли друг другу названные категории, а в том, есть ли хоть какая-то преемственность между *cogito* Августина и одноименной категорией нововременной философии. Именно наличие такового родства, каким бы далеким и незаконным оно ни было, решился предположить автор – и, без со-

¹ То, что идея *persona*, характерная для современной западной культуры и даже получившая ныне распространение в планетарном масштабе (можно вспомнить, среди прочего, 3 и 6 статьи «Декларации прав человека» 1948 г.), вовсе не является «естественной», «универсальной» и «неизменной», что она, напротив, исторична и что формирование ее происходило под определяющим влиянием христианства, становится совершенно очевидно из сравнительного изучения разных культур. См., например: *The Category of Person. Anthropology, Philosophy, History* / eds. M. Carrinthers, S. Collins, S. Lukes. Cambridge, 1985; *Concepts of Person in Religion and Thought* / eds. H. G. Kippenberg, Y. B. Kuiper, A. F. Danders. B.; N.-Y., 1990.

мнения, он не был ни первым, ни единственным, кто бы высказывал подобное мнение¹.

Л. Яммароне отмечает также, что внимательное чтение текстов Августина позволило бы снять с него обвинения в том, что его триадология будто бы является эссенциалистской. По мысли гиппонского святителя, в соответствии с порядком происхождения (*ordo originis*) божественная природа, которой обладает Отец, сообщается другим Лицам. По Августину, божественная природа тождественна Отцу, от Которого ее восприимлют Сын и Святой Дух. Отец – источник божественности, на что Августин указывает также и в своих рассуждениях об исхождении Святого Духа, о Котором святитель говорит, что Тот исходит от Отца как от начала (*principaliter*), так что Отец, в Себе Самом содержа действие одухотворения, сообщает его Сыну, рождая Его (*De Trin.* XV, 17, 29). Этот же исследователь, однако, признает, что он вовсе не хотел отрицать того, что св. Августин в конце концов приходит к утверждению «примата учения о единстве божественной сущности с методологической точки зрения». Однако буквально таково же и мнение автора, и внимательный читатель без труда обнаружит его на страницах нашей книги в формулировке, почти дословно повторяющей слова рецензента: мнение это состоит именно в том, что в «О Троице» мы находим «примат, – разумеется, в методологическом, а не в онтологическом смысле, – учения о единстве божественной сущности» (с. 314).

¹ Недавнее подтверждение этого тезиса (который, правда, и не нуждается в подтверждении) можно найти в работе: *Taylor Ch. Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna*. Milano, 1993 (1989¹). Р. 173: «Без преувеличения можно утверждать, что именно Августин сделал мышление в его предельных формах достоянием внутренней жизни, сообщив это внутреннее измерение всей философской мысли Запада. То значение, которое обретает перспектива первого лица в западной традиции, свидетельствует о том, что перед нами поистине эпохальный перелом». См. также целую главу, посвященную этому предмету, под названием «*In interiore homine*» на с. 168–186.

Б. Стюдер тоже считал своим долгом выступить в защиту тринитарной мысли Августина¹. Этот ученый с рвением взялся опровергать тезис, восходящий к Де Реньону и бесконечно повторявшийся исследователями вплоть до наших дней. Тезис этот состоит в том, что латинская тринитарная теология покоится на гипотезе единства, а греческая – на гипотезе троичности. Исходной точкой в аргументации латинских авторов становится божественная сущность, которая посредством двойного исхождения раскрывается в трех лицах, у греков же логика обратная: от трех ипостасей они восходят к единству *οὐσία*. Речь здесь идет о тезисе, быть может, даже слишком хорошо известном, но в то же время излишне схематичном для того, чтобы выдержать критическую проверку: согласно этому тезису, именно Августин несет полную ответственность за унитаристский уклон и отсутствие динамики в латинской тринитарной теологии. Для того чтобы, со своей стороны, продемонстрировать, что августинова триадология не является в действительности ни унитаристской, ни статичной и, более того, не принадлежит исключительно западной богословской культуре, но является выражением общей веры всей Церкви, Стюдер рассматривает основные проблемы, с которыми она имеет дело: это, во-первых, равенство Лиц (*aequalitas personarum*) и единство сущности (*unitas essentiae*); во-вторых, понимание Отца как «Бога в собственном смысле» (*proprie Deus*); в-третьих, сотериологическая направленность «О Троице» и других трудов Августина. Исследуя эти вопросы, гиппонский святитель, по Стюдеру, неизменно защищал, отстаивал и исповедовал общую для всего христианского мира католическую веру в божественную Троицу. Начиная со своего первого толкования Символа веры

¹ *Studer B. Augustin et la foi de Nicée // Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter (Studia Anselmiana, 107). R., 1992 [= RechAug. Vol. XIX. 1984. P. 133–154]; Id. La teologia trinitaria in Agostino d'Ippona. Continuità nella tradizione occidentale? // Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV–VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. Roma, 6-8 maggio 1993 (StEphAug, 46). R., 1994. P. 161–178. Тот же автор уделил особое внимание Августину в уже цитировавшейся нами книге: Dio salvatore nei Padri della chiesa... P. 234–261.*

св. Августин, по мнению этого исследователя, неотступно следовал той доктринальной традиции, которая сложилась между 325 и 381 гг. – между Никейским и Константинопольским соборами. В общем и целом, строя сначала свое рассуждение так же, как и Афанасий, Василий, Дидим и Иларий, св. Августин лишь позже переходит к рассмотрению общей сущности в Боге – но никак не наоборот. Он совершенно открыто не признает того, что в Боге сущность может предшествовать божественному «Я». Таким образом, было бы ошибкой считать, что отправной точкой Августинова тринитарного богословия является божественная сущность. Равным образом, было бы неверно полагать, что Августин, выдвигая на первый план единство Бога, сделал свою триадологию статичной, пренебрегая связью между предвечной Троицей и Историей Спасения.

Разумеется, эта апология гиппонского святителя и справедлива, и обоснованна. И все же все не так просто, как хочет думать Б. Стюдер. Прежде всего, следовало бы отметить (и с этим согласен и сам наш рецензент), что Августин вполне оправданно и, конечно, именно в контексте полемики с арианством использует слово «Бог» (*Deus*) в общем смысле, то есть не относя его лишь к Отцу. Таков был обычай и многих его предшественников и современников, но не таково было словоупотребление, характерное для Нового Завета и некогда привлекавшее внимание Карла Ранера в одном исследовании, слава которого не померкла и в наши дни¹. Более того: тот же Стюдер должен был бы признать, что св. Августин противоречит самому себе, если в заключительной молитве своего выдающегося труда «О Троице», как бы в его финальном мистическом аккорде, он обращается к Богу Отцу и к Богу Сыну, но вместе с тем и к Троице, взывая: «Господи Боже Единый, Троице божественная» (*Domine Deus une, Deus Trinitas*) (XV, 28, 51). Конечно, нельзя не согласиться с тем, что св. Августин был не первым и не единственным, кто взывал к Святой Троице как к чему-то единому. Его предшественником на этом пути был, к примеру, один из каппадокийцев, Григорий Назианзин. В одном из своих автобиографических стихотворений, вспоминая о недругах, которые причинили ему не-

¹ *Rahner K.* «Theòs» nel Nuovo Testamento // *Id.* Saggi teologici. R., 1965. P. 467–587.

мало зол, он восклицал: «Троице, огради меня от их злобы! / Да не уязвит меня их злокозненная зависть; но трудам моим / Даруй благой исход, о Троице, мною прославляемая!» (PG 37, 1250 s). Что же касается Августина, то нельзя не задаться вопросом, не была ли для него молитва, обращенная к Троице, лишь случайным эпизодом, лишенным сущностной связи с той логикой, которая структурировала его богословскую позицию.

Как бы то ни было, мы недалеко продвинемся в нашем исследовании, если станем искать и находить у св. Августина свидетельства предпочтения им той или иной точки зрения, не принимая при этом во внимание общего замысла или, если угодно, фундаментальной логики, которой следовала в своем развитии его мысль. Нам следует твердо осознавать, что понимание Троицы в ранних его трудах оставалось, без сомнения, в границах «икономической» концепции. Постепенно, однако, он все решительнее будет настаивать на совершенном равенстве друг другу и единстве Трех Лиц Троицы. Наконец, в «О Троице», как отмечает автор рецензируемой книги (с. 308–312), св. Августин, сойдясь в решительной схватке с арианством и стремясь нанести ему окончательное поражение, опирается уже не на принцип «икономии», а на формулы вероучения, на христианскую догматику. Именно с этой целью он фокусирует свое внимание на консубстанциальности Лиц или, иными словами, на «Богe как истинной Троице» (*Deus ipsa Trinitas*). Августин сам признает, что обратиться к этой теме его побудило желание объяснить, «каким образом Троица есть единый и истинный Бог, и почему верно говорить, верить и думать, что Отец, Сын и Святой Дух суть единая и та же самая субстанция или сущность» (*De Trin.* I, 2, 4). Ставшие к тому времени неотъемлемой частью христианского вероучения формулы никейской ортодоксии обрели здесь свое высшее воплощение. И все же, опираясь именно на учение о единосущии божественных Лиц с целью на нем построить свое тринитарное богословие, св. Августин делает выбор в пользу теологической позиции, сыгравшей в истории богословия огромную роль и повлекшей за собой бесконечное множество следствий. Избрав божественную консубстанциальность в качестве перспективы, из которой он рассматривает и интерпретирует самооткровение Бога в Иисусе

Христе, Августин обретает выгодную позицию для защиты божественного единства. Однако эта же логика неизбежно приводит к тому, что понятие божественной Троицы становится для Августина проблематичным. Внезапно оказывается, что в обосновании нуждается не сущность Бога, а различие Его Лиц. Таким образом, ясно, что выбор в пользу перспективы, заданной никейским учением о единосущии, не предполагает никакого «эссенциализма». Позиция, на которую становится Августин, не вовсе была неизвестна восточному богословию, но не была характерна и для западного. Вместе с тем, приверженность св. Августина этой позиции не безусловна, он не абсолютизирует собственную мысль, позволяя ей сохранить и разносторонность, и глубину. Тем не менее, именно этот подход, воплощенный св. Августином в систематической, логически связанной конструкции подобного масштаба, задал направление всей позднейшей истории богословия на Западе и определил ее облик. Первый опыт его применения можно найти в исповедании веры под названием «*Quicumque*» (D. S. 75-76). Авторитет тринитарной мысли Августина оставался незыблемым на протяжении многих столетий. Ее влияние, ее доминирующее положение в западной интеллектуальной культуре сохраняются до наших дней. Так, в Средние века на латинском Западе все тринитарное богословие было лишь вариацией на тему триадологии Августина, поправкой к нему, а вовсе не сколько-нибудь существенной ее ревизией. Разумеется, история рецепции привела к огрублению и радикализации исходного замысла «О Троице», но в общем и целом сохранила ему верность. Если бы тринитарное богословие Доктора благодати (*Doctor gratiae*) и в самом деле ничем не отличалось от общей веры древней Церкви, как западной, так и восточной, это означало бы только то, что его «богословие» вовсе – или почти – не предполагало сколько-нибудь оригинального переосмысления «веры», а потому не было ни началом, ни сколько-нибудь важной вехой истории западного богословия, причем не только тринитарного.

Однако и этих соображений, как кажется, недостаточно. Историю тринитарного богословия нельзя ни сводить к тривиальностям, ни упрощать. Как было показано в рецензируемой книге, результатом культурной прививки веры к античной традиции как на Востоке,

так и на Западе, в особенности же в контексте борьбы с арианством и постепенного – и неизбежного – усвоения философских идей, постоянно расширявшегося и делавшегося все более утонченным, не стало выдвижение на первый план единства сущности или различия Лиц. Результатом этой прививки стало то, что «онтологический» момент в конечном счете возобладал над «икономическим» в рефлексии над истинами вероучения. Следствием этого процесса сделалась фаворизация восприятия божественного «бытия» из перспективы вечности (*ab aeterno*), как оно есть в себе, а не для нас (см. гл. 7). Именно так в конечном итоге наш поиск спасения утратил всякую связь с нашим постижением внутритроической жизни и нашим пониманием крестной жертвы Христа. Большее значение, чем выбор между эссенциалистской или персоналистской позицией в тринитарном богословии, имеет вопрос о том, как следует рассматривать и оценивать икономию в ее связи с теологией – если воспользоваться схемой, столь любимой восточными Отцами. Следует понять, каково отношение между, если пользоваться формулировкой Карла Ранера, «Троицей, рассматриваемой с точки зрения икономии», и «Троицей, рассматриваемой с точки зрения образующих Ее внутренних отношений». По мнению автора рецензируемой книги, необходимо в точности понять, что именно означает то Откровение, которое «есть» Иисус Христос, а также Его деяния (*gesta*) и Его слова (*verba*), для нашего понимания триединого Бога.

Если мы теперь вернемся к св. Августину, то, чтобы реконструировать ход его тринитарной мысли, представляется целесообразным установить, является ли отправной точкой и краеугольным камнем его богословия – и если да, то в каком смысле – скорее, божественная сущность, чем Бог-Отец, понимаемый как источник божественности. Однако прежде всего и в первую очередь следовало бы исследовать, «есть» ли – и в каком смысле – Иисус Христос Откровение Бога, притом Бога триединого. Так вот, для св. Августина – и, к сожалению, не только для него одного, – Иисус Христос и в самом деле является Откровением Бога, но только в том смысле, что Он «высказывает», Кто есть Бог¹. Принимать же Воплощение всерьез

¹ С этой точки зрения представляется недостаточно убедительной даже блистательная и страстная апология Г. Мадека, его «Отчизна и путь» («*La patria*

и во всей полноте означало бы отыскать «речения», но также и деяния, в которых Христос говорит о Боге: прежде всего это означает воспринять во всей полноте событие Его жизни, в котором переплетаются друг с другом и неразрывно связываются слова и деяния (ср. *Dei Verbum*, 2), как манифестация триединого Бога в истории и вместе с тем – как сообщение Себя миру, осуществляемое триедным Богом. Если Иисус Христос – поистине Слово Божье, ставшее плотью, то Он свидетельствует о Боге как тем, что Он говорит, так и тем, что Он делает. В Нем все «есть» Откровение и все – спасение. Также и крест, а более всего Его Пасха есть вместе Откровение и искупление. Именно так Иисус Христос исполняет смысл имени Эммануил, то есть С-нами-Бог, являя и, если можно так выразиться, приводя в действие Бога Троицу (*Deus Trinitas*). Но был ли за два тысячелетия истории христианства хоть один богослов, будь то на Западе или на Востоке, который сумел бы построить свое тринитарное богословие в систематической форме на таком основании?

7. Вокруг Боэция

Связующим звеном между классической древностью и Средними веками послужил не только Августин, но и Боэций, которому принадлежит немалая заслуга в превращении термина *persona* в неотъемлемое достояние интеллектуальной культуры Запада¹.

е la via»), потому что хорошо известные ограничения Августиновой христологии не могли не оказать влияния на специфику его тринитарного учения. См. выше гл. 11.1.

¹ Современные издания текстов Боэция см. в: *Boethius A. M. S.* Die theologischen Traktate, Lateinisch – deutsch / übersetzt, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von M. Elsässer. Hamburg, 1988; *Boezio S.* La consolazione della filosofia, con testo latino a fronte / a cura di C. Moreschini. Torino, 1994. Новейшие исследования о Боэции см. в: *Lutz-Bachmann M.* «Natura» und «Persona» in den «Opuscula sacra» des A. M. S. Boethius // *ThPhil.* Vol. LVIII. 1983. S. 48–70. *Fuhrmann M., Grüber Y.* Boethius. Darmstadt, 1984; *Daley E.* Boethius' Theological Tracts and Early Byzantine Scholasticism // *Medieval Studies.* Vol. XLVI. 1984. P. 158–191; *Micaelli C.* Studi sui trattati teologici di Boezio. Napoli, 1988; *Obertello L.* Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedievale. Firenze, 1989; *Lluch-Baixaoli M.* La teología de Boecio en la transición del mundo clásico al mundo medieval. Pamplona, 1990. Последний из перечисленных нами авторов, поставивший перед собой задачу реконструировать

Пространная глава книги, посвященная Боэцию, образует собой, по замечанию Сесбоюэ, настоящую «монографию». По Де Алле, автор обнаруживает явную симпатию к Боэцию, «экуменический» замысел которого ему удалось органично встроить в политическую и религиозную ситуацию 512–523 гг. Автор рассматривает хрестоматийное определение *persona* в контексте религиозной и политической истории VI в., а также соотносит его с новым пониманием богословского исследования у Боэция. Боэций обращает себе на пользу все ресурсы, которые предоставляет в его распоряжение философская традиция: он опирается на Аристотеля, Платона, но также и на Порфирия. Как известно, Платон и Аристотель не придавали большого значения частному и индивидуальному. Но Боэций – христианин, и он не подвергал сомнению прирожденное достоинство индивидуальных существ, а тем более – достоинство человеческое. Поэтому он говорит, что *persona* не принадлежит к числу акциденций – она относится к порядку индивидуальных субстанций. Утверждая это, он трансформирует «древо Порфирия». Коль скоро *persona* понимается отныне как наделенная автономным существованием, то есть бытием в себе и для себя, Боэций получает право определить ее как *индивидуальную субстанцию разумной природы* (*rationalis naturae individua substantia*).

В книге, как подчеркивает Сесбоюэ, анализируются логические и онтологические предпосылки этого определения, первого строгого формального определения этого термина в истории христианского богословия, а равно и философии. Тот же Сесбоюэ отмечает, вместе с тем, что автор книги проявляет настойчивость в критике недостатков «Порфириево древо». В самом деле, Боэциево определение включает *persona* в понятийную структуру, цель которой –

систематически «всеобъемлющий теологический синтез» («*síntesis completa de Teología*») Боэция (с. 19), не уделяет специального внимания его определению *persona* (с. 169–170, 187–188, 284–285). Он цитирует «*Persona in teologia*» в списке использованной литературы, но, как кажется, не опирается на нашу книгу в своем исследовании. К. Леонарди, как представляется, также не был знаком с нашей работой, так как мы не находим упоминания о ней в посвященной Боэцию библиографии, которую он приводит в III томе цитировавшегося выше его труда (*II Cristo. Testi teologici e spirituali in lingua latina da Agostino ad Anselmo di Canterbury... P. 136–137*).

привести в систему все возможные категории, объяв собой небо и землю: людей, ангелов и Бога. В этой схеме Бог занимает место в конце цепи: природа – субстанция – телесная – одушевленная – наделенная чувством – разумная – неизменяемая. Выходит, что мы должны определить Бога как телесную субстанцию? Более того: разве не кажется странным, что даже в случае с Богом этот проект универсальной классификации обнаруживает «малый изъян в самом начале» (*parvus error in principio*), который заявит о себе во всем учении Боэция о *persona*?

Относительно того, что автор книги именует «рациональным» подходом Боэция к определению *persona*, К. Микаэлли замечает, что, не желая никоим образом отрицать влияние на Боэция Порфириевой логики, он все же считает необходимым указать и на согласие его учения с положениями христианской догматики: «Боэций в действительности не обсуждает истинность догматов, а только ищет наиболее удобные философские инструменты для того, чтобы углубить их содержание и защитить их»¹. Тот же ученый добавляет, однако, что в этом отношении автор остается на позициях «поссибилизма». Здесь нужно внести ясность. Разумеется, мы вполне согласны с тем утверждением Микаэлли, что «поиск ясного определения терминов *natura* и *persona* рождается из потребности показать всю шаткость онтологических оснований противоположных друг другу ересей Нестория и Евтихия»². Вместе с тем, представляется столь же верным и мнение автора рецензируемой книги: «Если первые два трактата “Против Евтихия и Нестория”, в которых создается и разрабатывается определение *persona*, представляют собой в определенном смысле самостоятельный и заверченный раздел, то все же задачей пятого трактата является разрешение именно христологического спора» (с. 397). Если так, то можно с полным правом сделать вывод, что в том, как Боэций задумал определение *persona* и как он этот замысел воплотил, «логические и метафизические инструменты оказались не вполне адаптированы к специфике богословских проблем, для решения которых они были предна-

¹ *Micaelli C. Studi sui trattati teologici di Boezio...* P. 46 (n. 6).

² *Ibid.* P. 45.

значены. Коварной опасности “рационализма” Боэцию не удалось избежать вполне» (с. 379). Этот вывод имеет силу, если добавить, что замысел Боэция мог сформироваться под влиянием св. Августина, который в «О Троице» писал: «Ведь *persona* – это имя в такой степени общее, что может сказываться даже о человеке, сколь бы ни было велико различие между человеком и Богом» (*nam persona generale nomen est in tantum ut etiam homo possit hoc dici, cum tantum intersit inter hominem et deum* – *De Trin.* XII, 6, 6: PL 42, 940). Нам следует отдавать себе отчет в том, что Боэций далеко еще не достиг достаточной утонченности в понимании того, что означает аналогия применительно к *persona*, – утонченности, которая будет именно благодаря ему достигнута спустя века, к примеру, в трудах св. Фомы Аквинского.

Относительно же собственно христологической концепции Боэция Микаэлли отмечает: не совсем корректно утверждать, как делает автор рецензируемой книги, что в «Против Евтихия и Нестория» Боэцию удастся удалить «монофизитский привкус» из формулы «из двух природ и в двух природах» (*ex duabus et in duabus naturis*). По мнению этого исследователя, Боэций исследовал «христологическую формулу с полным сознанием ее теологических импликаций»¹. Любопытно, однако, наблюдать, как тот же Микаэлли, в остальном безукоризненно точный, несколькими строками ниже высказывает утверждение, противоречащее собственным его словам. Заявляя, что текст Боэциева труда «сам по себе кажется достаточно ясным», Микаэлли добавляет, однако, что «используемые автором выражения выдают отсутствие точности мысли». Было бы и в самом деле непросто «избавиться от впечатления, что *persona* Христа в понимании ее у Боэция является своего рода *tertium quid*, образованным из соединения двух элементов [...] трудности, испытываемые читателем, проистекают из объективной ограниченности Боэциевой христологии, а именно из свойственного ему непонимания того, что *persona* Христа есть от века сущая *persona* Слова»². Но разве не это же утверждает и автор рецензируемой книги? На той странице, на которую ссылается Микаэлли и к которой мог бы обра-

¹ Ibid. P. 85–86 и прим. 180.

² Ibid. P. 86–87.

таться благосклонный и терпеливый читатель, чтобы ознакомиться с ней и оценить ее самостоятельно (с. 400), как раз и предпринимается попытка нащупать границы Боэциевой христологии – его неспособности понять то, что можно обозначить как «асимметрию», характерную для отношения Лица и природы во Христе.

В самом деле, Боэций утверждает: Христос – «одно Лицо, ибо Он есть Бог и Человек»; хуже того – Он «становится Лицом вследствие объединения двух природ» (*persona fit adunatione utrarum [personarum]*) (*Contra Eut. VII, 69; 27-29*). Здесь было бы неуместно пространно обосновывать, почему эти выражения представляются не слишком удачными, тем более что мы уже сделали это в книге (с. 399–400). Разве не очевидно, что если Христос поистине есть воплощенное Слово и, следовательно, «Один из Лиц Троицы» (*unus de Trinitate*), то Он есть *persona* до и независимо от воплощения? И разве утверждение о том, что Христос есть *persona* в силу того, что Он ею становится (*fit*) из двух Своих природ (*ex duabus naturis*), не является монофизитским?

Разумеется, можно было бы даже и в этом случае предположить, что Боэций пытался каким-то образом и здесь опереться на авторитет св. Августина. Однако, если бы дело действительно обстояло таким образом, нам пришлось бы также признать, что Боэцию был не вполне понятен доктринальный замысел автора «О Троице». Св. Августин, рассуждая о воплощении Слова, говорил, что «человеческая природа смогла так соединиться с Богом, что из двух субстанций возникло одно лицо» (*sic Deo coniungi potuit humana natura, ut ex duabus substantiis fieret una persona* – *De Trin. 13, 17, 22: 42. PL 1031*)¹. При первом прочтении трудов гиппонского

¹ См. также у Августина: «состоящий, таким образом, из обеих природ, сиречь божественной и человеческой» (*sic ex natura utraque constantem, divina scilicet atque humana* – *Contr. serm. ar. 8, 6: PL 42, 688*); «единое Лицо, состоящее из двух субстанций, божественной и человеческой» (*personam unam ex duabus substantiis divina humanaque constantem* – *In Io. 99, 1: PL 35, 1886*); «Сам Бог Богом остается: человек сочетается с Богом, и возникает единое Лицо – не полубог, как бы Бог в своей божественной части и человек – в человеческой, но всецело Бог и всецело человек» (*Ipse Deus, Deus manet: accedit homo Deo, et fit una persona, ut sit non semideus, quasi parte Dei Deus, et parte hominis homo; sed totus Deus et totus homo* – *Ench. 10, 35: CCL 46, 69, 48*); «Он (Христос – *пер.*) есть оба, и Бог, и человек, и из

святителя могло бы, следовательно, возникнуть впечатление, будто он одобрял как выражение «из двух природ» (*ex duabus naturis*), так и выражение «становится лицом» (*fit persona*). Однако при внимательном изучении текстов Августина становится, как мы полагаем, ясно, что святитель, с одной стороны, считал бытие Христа от века целокупным, а не образованным из двух природ, с другой же стороны, ему важно было обосновать единство, а не формирование, *persona*. Как бы то ни было, после начала христологических споров и особенно после Халкидонского собора Бозций должен был куда лучше и профессиональнее владеть богословским языком, чем это было когда-то возможно для св. Августина.

8. Христологическая «асимметрия»

В этом месте нам кажется уместным вернуться немного назад. Как известно, формула «из двух природ» отсылает к некоторым текстам Кирилла Александрийского. Хотя он и писал, к примеру, что «из двух природ» (*ἐκ δύο φύσεων*) произошло «стечение (*συνδρομήν*) в единство» (Ep. 45 ad Succ., 6: ACO I, 1, 6, p. 156, 21), различие двух природ, соединенных во Христе, оставалось для него чисто теоретическим, абстрактным¹. Более всего александрийский святитель желал защитить единство Слова как конкретного субъекта единения природ. Вместе с тем, он хорошо знал, что человеческая природа не совечна божественной природе Христа и не существовала до момента их соединения. На Константинопольском соборе 448 г. Евтихий воспроизвел формулу Кирилла, перетолковав ее, однако, в чисто монофизитском смысле: «Исповедую, – изрек ересиарх, – в Господе нашем две природы (*ἐκ δύο φύσεων*) до соединения, но после соединения исповедую в Нем одну природу» (*Gesta Chalced. 527*: ACO II, 1, 1, p. 143, 10 s).

В свою очередь, отцы Халкидонского собора после долгих дискуссий и в значительной мере под действием решительных аргу-

обоих – единый Христос» (*idem ipse utrumque, ex utroque unus Christus* – Serm. 293, 7: PL 38, 132).

¹ См. также у Кирилла Александрийского – Ep. ad mon., 18: ACO I, 1, 1. P. 18 s; Ep. 39 ad Ioh. ant. II: ACO I, 1, 1. P. 110, 6.

ментов, высказанных римскими легатами, исключили формулу «из двух природ» из окончательной редакции соборных определений. Было, напротив, провозглашено, что «следует признавать единство и тождество Господа нашего Христа, Сына Божия, в двух Его природах (ἐν δύο φύσεσιν)» (D. S. 302)¹. Тем самым в догматическое определение был включен текст исповедания веры, произнесенного на Соборе 448 г. Василием Селевкийским (АСО II, 1, 1, р. 177, 22), приведенный в согласие с требованиями Рима². Формулу «единство лица в обеих природах» (*unitas personae in utraque natura*) мы находим в «Томосе к Флавиану» Льва Великого (126; см. также Ер. 5 ad Iulianum: АСО 2, 4: р. 8, 21). Мы можем с полным правом утверждать, что, отстаивая эту формулу, папа Лев опирался на прочную и консолидированную традицию латинского богословия. В каком-то смысле истоки этой традиции восходят к Тертуллиану (Adv. Praх., 27, 11: CCL 2, 1199), однако, среди прочего, она подкреплялась также авторитетом св. Августина, который учил именно о «единстве лица» (*unitas personae*) Христа, «в обеих природах уразумеваемом» (*in utraque natura intelligendam* – Contr. serm. ar. 7, 8: PL 42, 688)³. Папа Лев, который, вероятно, следовал именно учению Августина, считал нечестивым утверждение о двух природах во Христе до воплощения по той очевидной причине, что человеческая природа, поскольку она была воспринята от Марии, не может, конечно,

¹ См.: *Camelot Th.* Ephèse et Chalcédoine // *Histoire des conciles oecuméniques* / éd. G. Dumeige. Vol. II. P., 1964. P. 127–130; *Perrone L.* Da Nicea (323) a Calcedonia (451)... P. 101. См. в связи с этим сюжетом также примечание в DS 302, в котором отвергается, как «ученое монофизитство» (*monophysitismum sapiens*), вариант ἐκ δύο φύσεων – «из двух природ», встречающийся в некоторых недоступных для меня греческих рукописях, в то время как все латинские манускрипты дают чтение *in duabus naturis* – «в двух природах».

² О Василии Селевкийском см.: *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. II/1... S. 241–244, 254–255 и в особенности 260–262.

³ См. также у Августина – Serm. 294, 9, 9: PL 38, 1340. Дробнер (*Drobner H. R.* Person-Exegese und Christologie bei Augustinus... S. 178, 189, 272–273) считал вероятным, что св. Августин был знаком с «Против Праксея» Тертуллиана, но пришел к христологической формуле «*una persona*» («одно лицо») под влиянием также и других факторов, среди которых ключевая роль принадлежала Person-Exegese. Именно благодаря изобретению им этой «магической формулы» (*Zauberformel*) мы по справедливости можем назвать св. Августина «халкидонитом до Халкидона» (А. К. Аутлер).

существовать до воплощения, каковое поэтому в собственном смысле не может быть из двух природ, а только в двух природах¹. Разумеется, для папы Льва были важны не столько терминология и дефиниции, сколько сами богословские положения с их содержанием. Для него Иисус Христос – это, прежде всего, конкретная личность. Тем не менее, папа Лев внимательно относился и к формулировкам, в которых недвусмысленно утверждалось как двойство природ, так и единство «лица как по божеству, так и по человечеству» (*deitatis humanitatisque persona* – tr. LXXII, 2: CCL 138 A, p. 442 f, 38-39)².

В то же время, формула «из двух природ» регулярно встречается у авторов-монофизитов, так что в конце концов она стала своего рода аналогом их знаменитого девиза – «одна природа» (*μία φύσις*). Достаточно вспомнить о Севире Антиохийском, позицию которого

¹ О св. Августине как источнике папы Льва см.: *Bavel T. J. van. Recherches sur la christologie de saint Augustin. Fribourg (Suisse), 1954. P. 13–26; Granata A. Note sulle fonti di S. Leone Magno // RStChIt. Vol. 14. 1960. P. 275–282; Studer B. Consubstantialis Patri – consubstantialis matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand // REAug. Vol. XVIII. 1972. P. 87–115; Id. Il concetto di consostanziale in Leone Magno // Aug. Vol. XIII. 1973. P. 599–607; Id. Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Grossen // Forma futuri. Studi in onore del cardinale M. Pellegrino. Torino, 1975. P. 915–930; Id. «Sacramentum et exemplum» chez St. Augustin // REAug. Vol. X. 1975. P. 87–141; Id. Una persona in Christo. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen // Aug. Vol. XXV. 1985. S. 453–487; Hudon H. Léon le Grand // DSp. Vol. IX. 1976. Coll. 453–487, part. 601; Gori F. Il simbolo apostolico e l'orientamento soteriologico della cristologia di Leone Magno // Bessarione. Quaderno n. 9. R., 1992. P. 29–49. См., однако, также *Drobner H. R. Person-Exegese und Christologie bei Augustinus... S. 175–189 passim. Рондо (Rondeau M.-J. Les commentateurs patristiques du Psautier (Ille – Ve siècles), 2: Exégèse prosopologique et théologie... P. 415–417) приводит также цитату из бл. Иеронима: «Мы не разделяем Иисуса и не выделяем в едином лице два, но именуем Иисусом Того же [...], Кто именуется и Востоком» (Non iam Iesum dividimus, nec duas personas in una possumus facere persona, sed ipse qui Iesus appellatur [...] et Oriens dicitur. – Zach. II, 6, 9–15: CCL 76 A. P. 799 = PL 25, 1458 A). По Рондо, Иероним пришел к формуле «una persona», отталкиваясь от Дидима, от которого он зависит и в своем комментарии на Захарию. Как у Амвросия, так и у Августина понимание термина persona было опосредовано грамматикой и экзегезой. Это же относится и к Амброзиастеру, который, впрочем, под влиянием грамматики позволяет себе говорить о «persona Christi» («Лице Христа»), но не об «una persona» («едином Лице»). См.: *Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. II/1... S. 185 (n. 149).***

² См.: *Ibid.* S. 182–189.

А. Грильмейер оценивал так: «Выражение “из двух” (природ) превращается в своего рода пароль (Schibboleth) антихалкидонской христологии, и отказ от этой формулы был для Севира капитальным заблуждением (πρῶτον ψεῦδος) Халкидонских Отцов»¹. Защитники православного учения будут, напротив, всеми силами подчеркивать, используя для этой цели самые утонченные лингвистические средства, что persona Христа не является результатом смешения (в противоположность мнению монофизитов) или соположения (в противоположность мнению несториан) двух «симметричных» друг другу природ: она есть от века сущая persona Бога-Слова. Разумеется, не было недостатка в попытках примирения между разными сторонами в христологических полемиках, и с этой целью многие стремились истолковать в удобном для себя смысле позицию Кирилла, подчинив ее принципам халкидонского дифизитства. В этом же направлении, как мы знаем, развивались и размышления скифских монахов, с историей которых, вероятно, было связано вступление Бозция на поприще богословия (см. с. 340–343). Юстиниан тоже отдал дань этой тенденции, так как и он использовал собственно богословские инструменты для достижения политических целей². По этой же причине и Отцы II Константинопольского собора 553 г. сочли для себя возможным принять формулу «из двух природ», твердо держась при этом принципа строгого единства, следующего из автономного бытия единого и самотождественного лица Христа (ἐκ δύο φύσεων <...> τῆς ἐνώσεως καθ' ὑπόστασιν – DS 429)³.

¹ Ibid. S. 170. Об употреблении формулы «из двух природ» у Севира Антиохийского см., в особенности, с. 101–102, 123–124, 169–170; о других авторах см. с. 453–454, 456, 478.

² О Юстиниане как богослове и политике см. впечатляющий синтетический анализ у А. Грильмейера: *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. II/2...* S. 329–498 (здесь рассказывается, конечно, и о казусе скифских монахов – см. с. 336–359).

³ Идя навстречу пожеланиям монофизитов, но в то же время сохраняя верность халкидонской ортодоксии, Собор 553 г. дополнительно определил, что лишь в уме имеет место различие двух природ, «из которых» (ex quibus – ἐξ ὧν) состоит воплощенное Слово, однако различие природ вовсе не упраздняется, ибо Христос «един из двух природ, и обе природы в Нем пребывают через единство» (unus enim ex utroque, et per unum utraque – εἷς γὰρ ἐξ ἀμφοῖν, καὶ δι' ἐνός ἀμφοτέρα – DS 428). О II Константинопольском соборе 553 г. см. *Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. II/1...* S. 459–484.

Именно в этом и следует видеть то явление, которое автор книги вслед за прот. Иоанном Мейендорфом (с. 247) называет «асимметрией» православной христологии: единое и тождественное Себе Лицо Бога-Слова, воспринимающее в событии Воплощения во времени человеческую природу вместе с божественной, которой Оно обладало от века. Таким образом, если *persona* Христа есть в собственном смысле и исключительно *persona* Бога-Слова, из этого следует, что, строго говоря, некорректно считать, будто она происходит «из двух природ», симметричных друг другу. Напротив: совершенно справедливо говорить, что *persona* Христа существует «в двух природах». Так мы оказываемся перед лицом «парадокса», который Боэций в свое время не сумел увидеть, что признает и Микаэлли. Насколько мы могли понять, Боэций не был уверен в том, что *persona* Христа тождественна предвечной *persona* Бога-Слова. Именно в силу этой ограниченности его христологии Боэцию не удалось различить в обманчиво экуменической формуле «из двух природ и в двух природах» (*ex et in duabus naturis*), как он ее понимал, «осадок монофизитства».

Конечно, Боэций мог бы привести в собственное оправдание то соображение, что в конечном счете и для св. Августина, как прежде него для св. Льва Великого, единая и тождественная себе *persona* Христа «является результатом соединения природ, а не абсолютной предпосылкой»¹. Сколь бы ни были авторитетны эти святые мужи и сколь бы благими ни были их намерения, все же нельзя отрицать, что Боэций писал многими десятилетиями позже них, когда, среди прочего, неохалкидонское учение Леонтия Иерусалимского позволило христологии выйти на совершенно новые рубежи (см. с. 209–215). Что касается Боэция, то он настаивал на том, что «кафолическая вера [...] с полным основанием исповедует, что Христос есть в двух природах и из двух природ: [...] из двух природ, потому что единое Лицо Христа образуется из соединения обеих природ, которые и после соединения продолжают существовать в Нем в качестве таковых» (*Contra Eut. VII, 24-29*) (см. с. 349). Однако нам следует задаться вопросом: если единая *persona* Христа

¹ *Studer B.* Dio salvatore nei padri della chiesa... P. 302. Ср.: *Id.* Una persona Christi... P. 483 ss. См. также выше, с. 394 и прим. 44.

поистине тождественна от века сущей *persona* Бога-Слова, что тогда позволяет утверждать, что она «образована соединением обеих природ», как хотел думать Боэций? Кроме того, разве не истинно, что одна из природ Христа, а именно Его человеческая природа, действительно может «продолжать существовать» только после того, как она начала существовать, то есть с момента Воплощения? Убежденный в своей способности открыть «срединный путь между двумя ересями [евтихиевой и несториевой], ибо и добродетели всегда держатся середины» (*Contra Eut.* VII, 70–71), Боэций позволил увлечь себя свойственной учению о двух природах красотой «симметрии», за которой стояли, очевидно, халкидонская традиция и традиция латинского богословия. Он, кроме того, попытался легитимировать формулу «из двух природ и в двух природах» (*ex et in duabus naturis*), богословское основание которой представляется весьма шатким, именно потому, что она казалась ему созвучной его прекраснодушной экуменической мечте о религиозной и политической гармонии между Востоком и Западом. Однако не всегда в истории христианского богословия «золотая середина» является средним путем добродетели.

Можно было бы, наверное, сказать, перефразируя Леонтия Иерусалимского, что Слово наделяет личным бытием человеческую и божественную природы в Своей *persona* (см. с. 210–211). В действительности природа Христа – не составная, как хотели думать монофизиты: она представляет собой единую составную *persona* (ὁλόκληρος), если воспользоваться выражением Максима Исповедника (см. с. 237)¹. Правда, если уж быть до конца честными, то следует вспомнить, что именно Максим Исповедник составил из разрозненных элементов совершенно особую, авторскую формулу и стал говорить о природах, «из которых, в которых и которые есть Христос» (*Amb.* 1, 5: PG 91, 1052 D)². Богословская концепция Максима, однако, разительно отличается от концепции Боэция. Первый

¹ См. *Piret P.* Le Christ et la Trinité... P. 157–201. Это учение унаследует Иоанн Дамаскин (*De fide orth.* 3, 4: PG 94, 997), и через его посредство оно станет достоянием латинского Средневековья: его можно найти, к примеру, у св. Фомы Аквинского (*S. Th.*, III, q. 2, a. 4 sed c. e resp.).

² Об этой и других подобных формулах у Максима Исповедника см. *Piret P.* Le Christ et la Trinité... P. 203–239.

член процитированной нами формулы, «из природ», для исповедника Православия означал, с одной стороны, различие природ во Христе и вместе с тем – следствия этого различия, сохраняющиеся и после соединения их в единой ипостаси; с другой стороны, он указывал на источник происхождения этих природ: божественная природа свое начало имеет в вечности Отца и единосущна Ему, в то время как природа человеческая была рождена во времени от Девы Марии и единосущна нам. Следовательно, формула преп. Максима «из природ» (ἐκ φύσεων) свободна от любых обвинений в скрытом монофизитстве – по крайней мере, в том ее смысле, который хотел в нее вложить ее автор. Второй член его формулы, «в природах», имеет целью поставить на вид, что различие природ во Христе нельзя сбрасывать со счетов или приуменьшать, в согласии с тем, что заповедали Отцы Халкидонского, а впоследствии и II Константинопольского собора 553 г. Третий же член формулы представляет собой оригинальное изобретение самого преп. Максима и, как он дает нам понять, именно в нем следует видеть ключ к смыслу и, вместе с тем, легитимацию того «коллажа», в состав которого она включается. Максим не говорит, что божественная и человеческая природы «суть» Христос: иначе он попался бы в ловушку монофизитства. Напротив: он говорит, что природы «есть» Христос. Единственное число глагола «быть», стоящее в позиции предиката при субъекте «Христос», имело целью свидетельствовать о единстве и единственности Его ипостаси как принципа идентичности каждой из природ и вместе с тем – их различия: «Христос есть из этих природ и в этих природах; в двух Своих природах есть Христос, и Он есть сами эти природы. Христос есть равно Бог и человек; Он есть по божеству и по человечеству и есть единство божества и человечества» (Opusc. theol. pol. 19: PG 91, 224 AB).

Вернемся теперь снова к Боэцию. Как напоминает нам Сесбойэ, два существительных из его тринитарной формулы «*una substantia, tres substantiae*» соответствуют греческим терминам οὐσίωσις и ὑπόστασις. Однако речь идет о терминологии, разительно контрастирующей со всей предшествующей традицией латинского богословия и приведшей к немалой путанице в языке ранней схоластики. Работая над переводом греческой философской лексики, Боэций

идет по другому пути, чем, к примеру, Викторин. Использование термина *substantiae* для обозначения Лиц Троицы неизбежно приводило к недоразумениям. Но Боэций отдавал себе отчет в том, что он наделяет термин *substantia* новым, собственным смыслом, помещая его внутрь создаваемого им семантического пространства, пусть даже он и не опирается при этом на традиции церковного словоупотребления. Как отмечал Дж. Грассо, «было бы не лишено интереса, сопоставив друг с другом метафизические и сотериологические задачи Боэция, пересмотреть наши привычные о них представления: может оказаться, что связь между ними гораздо теснее, чем может показаться на первый взгляд, ведь в действительности метафизика не несет в себе угрозы для веры». Сесбоюэ отмечает также, что автор рецензируемой книги справедливо указывает на неразработанность учения о Святом Духе у Боэция. Хотя Микаэлли и считает, что Боэций использовал, может быть, «слишком резкие формулировки», он все же соглашается с тем, что в тринитарном богословии Боэция мы не найдем развитой рефлексии пневматологической проблематики: в этой области он не захотел опереться на учение того, кого избрал себе наставником в богословии – св. Августина¹. Вместе с тем, по Дж. Грассо, автору книги удалось показать причины, по которым влияние Боэция на позднейшую историю богословия оказалось столь велико, а также указать основные вехи того пути развития, который его тринитарное богословие прошло в последующую эпоху: значение его оказалось столь велико, что Средние века по праву именуют «веком Боэция» (*aetas boethiana*).

9. Persona: автономия и включенность в систему отношений

В своем одновременно историческом и систематическом труде, написанном с целью защитить понятие *persona* в богословии, Б. Й. Хильберат, отмечая удачное совмещение в этом понятии онтологической семантики и значений, описывающих интерперсональные отношения, высказался в поддержку тезиса, согласно которому «классическое» понятие *persona* является синонимом понятия «ипостаси» и в текстах вероучительного характера означает

¹ *Micaelli C. Studi sui trattati teologici di Boezio... P. 14 (n. 24).*

не что иное, как «определенный способ существования»¹. Пытаясь приуменьшить разнородность западной традиции в сравнении с кажущимся единством традиции восточной, этот исследователь всячески настаивает, тем не менее, на различии между до- и постникейским богословием. По его мнению, до принятия никейского догмата о единосущии в семантике *persona* обыкновенно подчеркивали аспект «богоявления», связанный с проблематикой отношений и интерперсонального взаимодействия. В постникейскую эпоху, и в особенности после Халкионского собора, под влиянием новой христологической понятийности в этом термине вышли на первый план моменты «автономного существования» и «индивидуальности» личности/лица.

Глобальная реинтерпретация западной традиции позволила бы уточнить этот вывод. Хильберат полагает, что изначальное значение *persona* как «роли» в интерактивном взаимодействии, бытовавшее в повседневной речи, а также в языке риторов и грамматиков, значение, которое мы находим у Тертуллиана, постепенно утрачивается, в особенности же после Никейского собора. Вот почему латинское богословие, на которое неистребимое влияние оказал Боэций, оказалось неспособно без противоречий соединить принцип индивидуальности с принципом отношения. Исключением из общего правила стал один лишь Рихард Сен-Викторский, который именно поэтому рассматривается как недостижимый «образец» в истории западной теологии. По Рихарду, Троица божественных Лиц живет в единстве разделенной любви, и именно в этом – глубинный смысл речения из Евангелия от Иоанна «Бог есть любовь». Так как доникейское богословие содержало в себе, по крайней мере, в зародыше, *in nuce*, эту многоуровневость понятия *persona*, которая впоследствии оказалась утраченной, а именно то сочетание «индивидуального» и «социального» измерений, которое должно наличествовать в любой настоящей онтологии отношений, Хильберат предлагает совершить

¹ Hilberath B. J. Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean». Innsbruck; Wien, 1986. В своем труде, в других отношениях весьма основательном, Хильберат не упоминает «*Persona in teologia*» – может быть, потому, что, хотя его работа вышла в свет в 1986 г., закончена она была, как следует из предисловия к ней, в 1984-ом.

своего рода возвращение к истокам тринитарной теологии, прежде всего к Тертуллиану, значение которого немецкий исследователь всячески подчеркивает, не сбрасывая при этом со счетов и достижения никейского богословия. Хотя Хильберат и присоединяется к некоторым выводам, полученным Муаном в результате его исследований, он все же дистанцируется от этого специалиста, упрекая его в том, что он рассматривает взгляды Тертуллиана сквозь призму постникийского догматического языка, вследствие чего выказывает определенную односторонность своих предпочтений, склоняясь к модели индивидуальности, явно вдохновленной Ранером. По мнению Хильберата, следовало бы, напротив, выдвинуть на первый план «коммуникативный аспект» *persona*. Главной полемической мишенью Хильберата остается, в действительности, Ранер и его определение понятия *persona*, отвечающее духу философии Нового времени и, к сожалению, содержащее в себе значительные ограничения. Разумеется, Ранер внес неоценимый вклад в теологию своей знаменитой, хотя и небесспорной, «фундаментальной аксиомой» («Троица “в икономическом смысле” есть “Троица в имманентном смысле” и наоборот»), однако он пошел слишком далеко, попытавшись заменить понятие *persona* в тринитарной теологии на другое, с его точки зрения, менее двусмысленное: «особый способ существования» (*modo distinto di sussistenza*). В стремлении преодолеть сомнения Ранера в отношении «классического» понятия *persona* Хильберат, не посягая на создание нового «трактата о Троице», разрабатывал предпосылки для написания такового трактата, переосмысляя и приводя в систему наследие богословской традиции. Ранер, по его собственному признанию, был убежден в том, что, коль скоро «классическое» и «нововременное» значения понятия *persona* не имеют ничего общего между собой, и в наши дни оно обозначает «субъекта, наделенного самосознанием», то использование его в триадологии неизбежно будет приводить к тритеизму.

Хильберат, со своей стороны, определяет понятие *persona*, опираясь, между прочим, на некоторые течения в современной антропологии, и потому настаивает как на моменте радикальной автономии, так и на реляционном аспекте *persona*. Он полагает, что именно так можно избежать как противопоставления друг другу «классического»

и «нововременного» понятий *persona* (что делает Ранер), так и скоропалительного отождествления их друг с другом (как поступают Бэнтл и Линч), что позволило бы богословскому исследованию артикулировать «индивидуальное» измерение этого термина наряду с «социальным» в рамках новой онтологий отношений: «Автономия и отношение, “бытие-для-себя” (*Für-Sich-Sein*) и “бытие-от-другого” (*Vom-anderen-her-Sein*) суть два момента понятия *persona*, не только параллельных друг другу, но и соотносящихся друг с другом в соответствии с четко установленными приоритетами»¹.

Можно, однако, отметить, что речь в действительности не идет о возвращении к доникейской эпохе, конкретнее даже, к Тертуллиану, или отказе от этого возвращения, а равно и не об опровержении или приятии аргументов Ранера. Повторим еще раз: история богословия в целом и тринитарного учения в частности противится любым схематизациям и поспешным выводам. Того, что Тертуллиан в самом деле мог предвосхитить все те элементы определения *persona*, которые впоследствии будут обозначены и получают свою трактовку, мы не можем утверждать, не проводя необходимых дистинкций (см. с. 99–107). Всякий раз, когда мы пытаемся понять, зародыши каких идей можно найти у того или иного автора, следует осознавать опасность того, что у этого же автора мы можем найти и прямо противоположные идеи. Мы должны углублять и уточнять наши представления о конкретных эпохах и конкретных авторах во всех деталях, которые могут быть удостоверены посредством филологического анализа. Нам следует также устанавливать связи между явлениями прошлого, принимая в расчет как преемственность, так и разрывы между ними. Учитывая сказанное, мы могли бы добавить, что периодизация истории древнего христианского богословия, которой мы придерживались в нашей книге, широко распространена в исследовательской литературе – из новейших авторов ее можно найти, например, у Грильмейера. По мнению этого прирожденного историка высшей пробы, переломными моментами в развитии христианского богословия после завершения новозаветного периода стали Никейский, а потом Халкидонский соборы, пусть даже время от времени и случались повороты вспять, а весь

¹ Hilberath B. J. Der Personbegriff der Trinitätstheologie... S. 321.

процесс завершился только к IX в. На протяжении этого длительного периода движущим началом истории богословия и катализатором разработки всеобъемлющего метода в этой области выступал «вопрос о Христе» (Christus-Problem)¹.

Однако разве Христос не всегда являл Собой «путь» к «истине» христианского богословия? И разве в перспективе «христианского» богословия теоретическое знание о persona не должно приводить нас не столько к Тертуллиану, сколько снова и снова возвращать к библейскому Откровению и тем самым – к той «мере всех вещей», которая есть Христос, как о Нем свидетельствует Новый Завет? Конечно, в наши дни может показаться почти тривиальной идея, что любое неполное и однобокое определение persona обречено на неудачу, так же как очевидной и совершенно ясной кажется необходимость установить прочную связь между моментом *несообщимости* (incommunicabilitas на схоластическом языке) и моментом открытости другому (или relatio), конститутивным для понятия persona. Следует, однако, различать сферы компетенций: не нужно, конечно, возводить между ними непреодолимые преграды – скорее, нужно налаживать сотрудничество. Исследовательская манера теолога-систематика – иная, чем манера историка богословия. Таким образом, если в качестве историка автор «Persona in teologia» ставил перед собой цель проследить основные направления рефлексии о persona не только в древнем христианстве, но также и в христианской культуре Средних веков и Нового времени (о чем речь пойдет в следующей книге, «Троица богословов и философов»), то в качестве теолога-систематика он сосредоточился на анализе понятийного содержания persona, схематический набросок коего он предпосылает более пространному и глубокому исследованию этой проблемы, опираясь при этом на скрупулезный анализ ее исторического пути².

10. Открытое произведение

Э. Каттанео, подводя итоги своей рецензии на нашу книгу, отмечает, что в «Persona in teologia» нельзя найти ничего существенно

¹ Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. II/1... S. 21.

² См. Persona // Filosofia e Teologia. Vol. III. 1989. P. 590–598; La persona nella novità cristiana dell'Incarnazione e della Trinità // Studium. Vol. XCI. 1995. No. 4–5.

нового с точки зрения истории догматов, хотя автор ее и прослеживает с глубоким знанием дела и совершенной ясностью взгляда *iter* (путь) термина *persona*, ведущий сквозь дебри тринитарных и христологических споров от Тертуллиана к Иоанну Дамаскину. Хотелось бы, однако, понимать, что разумеет рецензент под «существенно новым» в сфере истории догматов. Разве прежде кто-нибудь уже пытался взглянуть на эту историю *sub specie personae* – из перспективы *persona*, применяя те же методы и приходя к тем же выводам, что и автор рецензируемой книги? Кажется, нет. Л. Сартори отмечал, что в фокусе книги – почти исключительно понятие *persona* в его глубинной связи с терминами, эксплицитно служащими для обозначения этого понятия, а также с дискуссиями, которые так или иначе вовлекли в свою орбиту богословие как дискурс о Боге. В задачи исследования не входит обсуждение того, в какой мере и как именно тема понятия и термина *persona* оказала влияние на эволюцию антропологических представлений. Однако Л. Сартори интересуется именно этот сюжет. Для него решающее значение имеет более широкий культурный контекст, наделяющий термины и понятия (а равно и прения о них) смыслом и конкретным содержанием. Это происходит вопреки множеству препятствий: тем предпосылкам, из которых эти понятия и термины произрастают, тем отклонениям, которые они претерпевают, тем связям, что устанавливаются между ними. Рецензируемый труд, продолжает Л. Сартори, быть может, вследствие объективной невозможности объять рассматриваемый предмет, начинается не с библейского текста, а приступает почти без какой-либо предыстории, *ex abrupto*, к исследованию более позднего периода в истории богословия и догматов. Кажется, однако, очень важным строить любое такого рода исследование на прочном камне библейской веры – ведь только так можно проникнуть к самым корням церковной традиции, которая включает в себя не только специально-теологическое измерение, но также и литургическое служение, и миссию возвещения Слова Божьего¹.

¹ До некоторой степени в этом направлении развивается логика исследования Сепе: *Sepe C. Persona e storia. Per una teologia della persona*. Cinisello Balsamo (Milano), 1990.

В действительности попытка включить в наше рассмотрение собственно библейский аспект вопроса о *persona* (*quaestio de persona*) потребовала бы радикального изменения, прежде всего, метода работы. В этом случае нам бы не удалась задача реконструировать именно историю термина – термина *persona*, а также проследить складывание семантического поля, которое вокруг этого термина сформировалось. А ведь именно постановка этой задачи, как мы отмечали выше, составляет специфическую и даже, если угодно, оригинальную черту этого труда. Если бы мы хотели исследовать историю *понятия* *persona*, мы должны были бы проанализировать его значение и способы употребления в книгах Ветхого Завета, а также то, как содержание его трансформируется со временем, пока не достигает полноты в евангельских текстах. Отказавшись от привязки к самому *термину* *persona*, мы по необходимости должны были бы обратиться и к другим текстам и проблемным полям. Разве философия и право не проявляют интереса к *понятию* *persona*? Тогда было бы совершенно непонятно, как исключить из нашего исследования более или менее пространные экскурсы в эти области знания, если значение их столь велико, а связь с богословием не подлежит сомнению¹. Если бы мы избрали своей целью исследовать историю *понятия*, лингвистический аспект сделался бы для нас маргинальным, если не вовсе неважным, а необходимый уровень научной строгости в исследовании нашего предмета оказался бы недостижим. Композиционная завершенность и логическая связность текста оказались бы в этом случае под угрозой. Переход от экзегезы Писания к истории толкования библейского текста, а отсюда – к истории догматов и богословских споров представляет

¹ Вопрос об отношениях между правом и теологией еще только предстоит всерьез поставить. О категории *persona* в праве и истории см. богатую деталями и глубокую статью в: *Enciclopedia del Diritto* XXXIII (1983), а также *Cotta S.* *Filosofia del Diritto...* P. 159–169; *Albanese B.* *Diritto romano...* P. 169–181; *Campietelli A.* *Diritto intermedio...* P. 181–193; *Duff P. W.* *Personality in Roman Private Law.* Cambridge, 1983; *Castellano D.* *Il problema della persona umana nell'esperienza giuridico-politica: (1) profili filosofici // Diritto e società.* 1988. P. 107–154; *Persona e diritto.* Udine, 1990; *Gaudemet J.* *La personne. Droit et morale au Bas-empire // Atti dell'Accademia romanistica costantiniana. VIII Convegno internazionale.* R., 1990. P. 65–94; *Cattaneo M. A.* *Persona e stato di diritto.* Torino, 1995.

собой, очевидно, «скачок в чуждый род исследования», μεταβασις εἰς ἄλλο γένος. Вместе с тем, Писание было и остается основанием любых попыток разумного постижения Откровения, сколько бы их ни предпринималось на протяжении столетий христианской истории. В том числе и потому, что именно герменевтике священного текста отдают себя в послушание как богословие, так и самая догматика Церкви, поверяя себя ею как «правилом, полагающим правила» (*norma normans*), нам кажется целесообразным вынести за скобки как совершенно отдельную задачу специальное исследование понятия *persona* в Писании.

По мнению Ж. Матона, в работе недостаточно внимания уделяется экклезиологическому измерению вероучительных споров. С этим можно, пожалуй, согласиться, даже если остается не до конца понятным, как можно вместить громаду богословия в строгие рамки исследования, ограниченного своим предметом. Так же трудно нам понять и другое замечание рецензента, а именно его утверждение, что в книге следовало дать оценку тому прогрессу, который совершила христианская мысль, работая над предметами доктринальных споров. Разве не этому была посвящена вся наша книга, пусть даже ее перспектива и была ограничена проблематикой *persona*? Замечания, которые время от времени позволяет себе делать Де Алле, по собственному его признанию, имеют целью не столько подвергнуть критике наше исследование, преисполненное учености и воодушевляющее на дальнейшие разыскания в нашей области, сколько точнее определить его настоящий смысл. Главный урок, который, по мнению этого ученого, можно извлечь из этой книги, заключается в том, что корни христианского персонализма следует искать, скорее, в христологии, чем в тринитарном богословии. Как бы то ни было, по тому же Де Алле, тринитарная модель межличностного диалога чревата определенными опасностями для интерпретации самой христианской догматики. Труд наш, отмечает Сесбоюэ, «принесет немалые плоды. Даже если мы не согласны со многими конкретными утверждениями автора, — продолжает он, — нельзя не признать верным его замысел в целом. Достоинство этой книги — не только в изобилии ценнейших сведений, которые она в себе заключает, но также и в избранном ее автором предме-

те, который теснейшим образом связан с вопросом о рождении западной культуры. Автор толкует свой материал с позиции человека сегодняшнего дня, постоянно озабоченного тем, чтобы выявить связь между метафизическими конструкциями древних и последовательной конкретизацией понятия *persona* в философии и богословии Нового времени». Говоря об «обширности замысла автора» и «глубине освещаемых им проблем», известный присущей ему особой чувствительностью к проблемам антропологии С. Палумбьери подчеркивает, что в результате предпринятых автором изысканий *persona* характеризуется как «ни к чему иному не сводимая и конкретная автономно сущая индивидуальность и вместе с тем – как сущность реляционная. Согласно с самим собой “бытие-в-себе” (*inseitas*) есть основание “бытия-для-другого” (*perseitas*). Бытие ин-дивидуумом (*in-dividuum*), то есть не-раздельным, но внутренне единым, является онтологическим основанием имеющей конститутивное значение открытости вовне (*ad extra*)». Из этого следует, что таковая уникальность *persona* и внутренняя ее цельность и нередуцируемость суть основания человеческого достоинства, в то время как ее открытость есть основание диалогичности, а значит, и зрелости. Л. Яммароне подчеркивает, что рецензируемый труд «кажется солидным, ладно скроенным, богатым на подробные и глубокие размышления»: «Отныне всякий, кто захочет посвятить свое исследование теме *persona*, должен будет считаться с этой книгой». По Дж. Аллегро, монография являет собой «детальный и написанный ясным языком историко-богословский обзор авторов и эпох, внесших свой вклад в разработку и определение догматического значения *persona*», она «может служить ценным путеводителем для того, кто захотел бы проследить извилистые пути истории богословия в первые века христианской эры». Т. Федеричи восторженно приветствует «талантливый, насыщенный и глубокомысленный труд», «серьезную книгу», «образцовое исследование, которому придает особую ценность обширная библиография и подробные указатели (библейских цитат, терминов, упомянутых текстов, авторов), а также многочисленные и весьма информативные сноски,» – к этим похвалам присоединяются также Ж. Ансальди, Ж. Матон,

М. Симон и А. Ваттио. «Основательный труд, – прибавляет к этому Л. Больоло, – плод скрупулезных изысканий и глубоких размышлений», эта книга принадлежит многим дисциплинам, но прежде всего – богословию и философии. Исследование, посвященное *persona*, «содержит в зародыше смысл всех течений западной мысли от св. Августина до наших дней» и возвращает «коперниканский переворот», возведенный Кантом, к его подлинным, христианским основаниям, указывая на причины перехода от космоцентризма к антропоцентризму. «Эрудиция автора, – утверждает М. Симон, – безупречна. [...] Нельзя не согласиться с тем, что, когда мы столь настойчиво характеризуем человека Нового времени как личность, мы выступаем наследниками традиции, облик которой был сформирован христианским богословием». М. Д. Санчес характеризует книгу как «пример очень удачной работы, достоинства которой делают ее востребованной одновременно в самых разных научных областях». Ф. Мартинес Фреснеда говорит о «совершенстве слога и ясности изложения», отличающих книгу, стилю которой присущи «уравновешенность и умеренность», благодаря чему книга может быть названа, «в конечном счете, исследованием, верным своему материалу и проливающим свет на многие темные места». Ж. Ансальди утверждает, что речь идет «о скрупулезном, тщательном, богатом деталями труде: жанр рецензии не позволяет составить о нем верное впечатление, так что мы ограничимся тем, что посоветуем читателю самому с ним ознакомиться. Обширный список литературы и подробные указатели делают эту книгу незаменимым подспорьем для научной работы». А. Ваттио добавляет, что перед нами – «солидный богословский труд», в котором указатели библейских цитат и ключевых понятий составляют «дополнительные преимущества мощного, скрупулезного и покоящегося на прочном основании исследования».

«Чем же призвана стать эта книга, столь многоуровневая и многоаспектная, каковой ее признает сам автор и каковой она и в самом деле кажется?» – задается вопросом П. Джустиниани. И не без колебаний отвечает: «В общем и целом, как мне представляется, перед нами – история христианских доктрин, рассмотренная из специфической перспективы термина/понятия *persona*; однако эта

история, рассказанная со всей возможной филологической и методологической безукоризненностью, бросает вызов цивилизации современного Запада, ибо герменевтический горизонт ее определен именно теми старинными спорами, о которых повествует книга». Достоинства и возможные недостатки этой книги связаны, согласно тому же П. Джустиниани, «именно с этим ее характером историко-критической эпопеи. Она, с одной стороны, подвергает критической проверке гипотезу о богословских истоках антропологического поворота в Новое время и в наши дни, исходя из того принципа, что “все, что может быть высказано о Боге, всегда имеет значение и ценность также для человека”; с другой стороны, несмотря на внутренние переклички и периодическое подведение итогов проделанной работы, текст книги порой рассыпается, создавая у читателя впечатление, будто автор предлагает ему пространные экскурсы в различные области патристики, своего рода “монографии внутри монографии”, что вызывает порой ощущение некоторой избыточности». По мнению Х.-Й. Хёна, монография «свидетельствует о тщательной работе автора с источниками и прекрасном знании им исследовательской литературы. Разумеется, всегда сохраняется опасность превратить исследование в снабженный комментариями конкорданс упоминаний понятия *persona* в святоотеческих текстах. Однако автор этой книги берется за нелегкую задачу по созданию истории богословия, вооружившись всеми необходимыми инструментами научного анализа и демонстрируя способность к критическому исследованию текстов, и ему удастся сделать свой труд и убедительным, и достойным прочтения». Итогом этого труда, написанного по канонам «самой строгой филологической акрибии», является, как полагает П. Ванзан, то, что «в этой книге мы обретаем не просто ученую историю христианских воззрений на *persona* (божественную, ангельскую, человеческую), но также – и прежде всего – вызов нашей постхристианской современности, которая хоть и существует в пространстве, открытом древними спорами, но не помнит и не сознает этого. С этим связано, быть может, главное достоинство книги: она помогает нам увидеть более глубокие причины как своеобразного постхристианского атеизма, так и ложно понимаемого персонализма – этих антиподов христианского пони-

мания политической жизни». В этом смысле наша книга «весьма актуальна и, прежде всего, открыта для наполнения новыми смыслами, каковую возможность допускает и сам автор». Книга дает нам, добавляет Т. Федеричи, «суровый урок, торжественный и важный, и мы должны его усвоить»: ведь только на *persona* «и можно уповать в надежде изменить мир, в чем и состоит наш долг, — не только созерцать мир, но делать его *человеческим* в согласии с Божьим замыслом».

Эта монография, включает Сесбоюэ, «несомненно, долго еще будет настольной книгой всех, кто проявляет интерес к рассмотренному в ней предмету». Однако чрезвычайно важно также и наблюдение Джустиниани, согласно которому, она навсегда останется «открытым произведением»: открытым для продолжения как в диахроническом плане (почему бы не рассмотреть, как развивался этот же сюжет и в эпоху после Боэция?) и в синхроническом (почему бы не исследовать также и литургический язык первых веков христианства?), но одновременно и в том смысле «открытым», что едва ли не в каждом параграфе ее автор, пусть даже это не всегда сразу очевидно, предлагает читателю новые ракурсы интерпретации и ставит под вопрос устоявшиеся гипотезы. «Высокое качество исследования, — утверждает, со своей стороны, Сесбоюэ, — заставляет сожалеть о том, что автор остановился на полпути. Хотелось бы, чтобы появился и второй, и третий том, в которых был бы принят анализ понятия *persona* в Средние века и Новое время, а также было бы показано, как философы и богословы, размышляя о Лицах Троицы, пришли к открытию человеческой личности».

Нашим ответом на предложение продолжить исследования стал труд под названием «Троица богословов и философов», новое издание которого, как мы уже упоминали, выйдет из печати в самом скором времени. Как бы то ни было, новое издание «*Persona*», которое держит в руках читатель, стало ответом на широкое признание нашей книги и живые отклики читателей: автор попытался учесть все реакции на свою книгу и просит читательского снисхождения, если он в чем-то превысил должную меру. Основной целью, побудившей его взяться за этот текст, было лишь стремление снабдить читателя необходимой, достаточно ясной и полной информацией,

которая поможет ему с пользой для себя прочесть новое издание нашей книги. *Fragmenta ne pereant* – «да не погибнет ничтоже»¹! Остается лишь пожелать, чтобы это издание удостоилось, по меньшей мере, столь же внимательного прочтения, как предыдущее.

Великий и вечно современный св. Августин однажды написал: «Человек есть чудо, превысшее всякого чуда, через человека совершающегося» (*De civ.*, X, 12: PL 41, 291). В мире, утратившем всякий страх и уставшем от разочарований, утешением нам может служить надежда, что мы хотя бы на шаг приблизились к разгадке той тайны, которую являет собою человек сам по себе, но вместе с ней – и упование на то, что переоткрытие человека как *persona* позволяет узреть в нем еще более глубокую и удивительную тайну Божью.

Андреа Милано
январь 1986 г.,
Неаполь

¹ Ин. 6, 12 – *прим. пер.*

Список сокращений

AAT	Atti e Memorie dell'Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze morali, storiche e filosofiche, Torino.
ACO	Acta Conciliorum Oecumenicorum / ed. E. Schwartz – J. Straub. B., 1914 ss.
AFLFM	Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Macerata.
ALMA	Archivum Latinitatis Medii Aevi, Bruxelles.
AnalBibl	Analecta Biblica, Roma.
AnalGreg	Analecta Gregoriana, Roma.
ArchRel	Archiv für Religionswissenschaft, Leipzig.
Aspr	Asprenas, Napoli.
Aug	Augustinianum, Roma.
BAGB	Bulletin de l'Association G. Budé, Paris.
BiblCarm	Bibliotheca Carmelitana, Roma.
BiblSal	Biblioteca di Salesianum, Roma.
BS	Bibliotheca Sanctorum / a cura dell'Istituto Giovanni XXIII, Pont. Università Lateranense. R., 1961–1970.
Cath	Catholicisme, Paris 1948 ss.
CCL	Corpus Christianorum. Series Latina. Turnhout, 1953 ss.
ChHist	Church History. American Society of Church History, Chicago.
COeD	Conciliorum Oecumenicorum Decreta, Istituto per le Scienze Religiose. Bologna, 1973.
Conc	Concilium, Brescia.
CorPatr	Corona Patrum Salesiana. R., 1960 ss.
CrSt	Cristianesimo nella storia, Bologna.
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum. Wien, 1865 ss.
DBI	Dizionario Biografico degli Italiani, Roma.
DCBNT	Dizionario dei concetti biblici del N.T. / a cura di L. Coenen – E. Beyreuther – H. Bietenhard. Bologna, 1976 (= Theologisches Begriffslexicon zum NT, Wuppertal 1970).
DHGE	Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique. P., 1909 ss.
DPAC	Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane: 3 voll. Torino, 1984–1988.
DS	Denzinger H., Schönmetzer A. Enchiridion Symbolorum. Freiburg-Barcellona, 1973 ³⁵ .
DSp	Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique. P., 1933 ss.
DThC	Dictionnaire de Théologie catholique. P., 1903–1970.
DTI	Dizionario Teologico Interdisciplinare: 3 voll. Torino, 1977.
EstTrin	Estudios Trinitarios, Salamanca.
ETHL	Ephemerides Theologicae Louvanienses, Louvain.
FF	Forschungen und Fortschritte, Berlin.

FZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie, Freiburg (Schweiz).
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Leipzig-B., 1897 ss.
GLNT	Grande Lessico del Nuovo Testamento: 15 voll. Brescia, 1965–1988 (= Th WN T).
HCOe	Histoire des Conciles Oecuméniques, Paris.
HDG	Handbuch der Dogmengeschichte. Freiburg i.Br., 1951 ss.
HWPh	Historisches Wörterbuch der Philosophie, Basel.
Ist	Istina, Boulogne-sur-Seine.
IR	Irénikon, Chevetogne
JThS	Journal of Theological Studies, Oxford.
LThK	Lexikon für Theologie und Kirche. Freiburg i.Br., 1957–1965 ² .
Mansi	Mansi J. D. Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio (rist. anast., Graz 1960–1962).
MiscLater	Miscellanea Lateranense, Roma.
MGH	Monumenta Germaniae Historica. Hannover-Berlin, 1826 ss.
MSR	Mélanges de Science Religieuse, Lille.
MystSal	Mysterium Salutis. Einsiedeln, 1965-1976 (trad. it. Brescia 1967–1978).
NDid	Nuovo Didaskaleion, Catania.
NDT	Nuovo Dizionario di Teologia. Alba, 1977.
NGWGPh	Nachrichten (1884–1893: von) der Gesellschaft der Wissenschaften in (1884–1893: zu) Göttingen, Phil.-hist. Klasse (1894-1933).
NRT	Nouvelle Revue Théologique, Louvain.
OCA	Orientalia Christiana Analecta, Roma.
OCP	Orientalia Christiana Periodica, Roma.
PG	Patrologiae cursus completus / Accurante Jacques Paul Migne, Series Graeca. P., 1857–1866; Ind. 1928–1936.
PL	Patrologiae cursus completes / Accurante Jacques-Paul Migne, Series Latina. P., 1841–1864.
PLS	Patrologiae latinae Supplementum / ed. A. Hammann. P., 1957–1971.
PWK	Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft / ed. G. Wissowa-W. Kroll-K. Mittelhaus-K. Ziegler. Stuttgart, 1893 ss.
RAAN	Rendiconti dell'Accademia di archeologia, lettere e belle arti di Napoli, Napoli.
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum. Stuttgart, 1950 ss.
RAM	Revue d'ascétique et de mystique, Toulouse.
RAscMist	Rivista di ascetica e mistica, Firenze.
RCCM	Rivista di cultura classica e medievale, Roma.
REAug	Revue des Études Augustiniennes, Paris.
RechAug	Recherches Augustiniennes (Supplément à REAug), Paris.
REByz	Revue des Études Byzantines, Paris.

RechSR	Recherches de Science Religieuse, Paris.
RevThom	Revue Thomiste, Paris.
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Tübingen, 1957–1965 ³ .
RHE	Revue d'histoire ecclésiastique, Louvain.
RHEF	Revue d'histoire de l'Église de France, Paris.
RSLR	Rivista di Storia e Letteratura religiosa, Firenze.
RSPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, Paris.
RSR	Revue des Sciences Religieuses, Strasbourg.
RStChIt	Rivista di Storia della Chiesa in Italia, Roma.
RTAM	Recherches de Théologie ancienne et médiévale, Louvain.
RTL	Revue Théologique de Louvain, Louvain.
Sai	Salesianum, Roma.
Sap	Sapienza, Napoli.
SC	La Scuola Cattolica, Milano.
SCh	Sources Chrétiennes. P., 1941 ss.
Schol	Scholastik, Freiburg i.Br.
SP	Studia Patristica (in TU) / ed. K. Aland – F.L. Gross. B., 1957 ss.
SPB	Studia Patristica et Byzantina, Ettal.
StAnsel	Studia Anselmiana, Roma.
StEphAug	Studia Ephemeridis Augustinianum, Roma.
StudUrb	Studi Urbinati di storia, filosofia e letteratura, Urbino.
SussidiPat	Sussidi Patristici.
Teol	Teologia, Milano.
ThGl	Theologie und Glaube, Paderborn.
ThéolHist	Théologie Historique, Paris.
TheoIPhiJ	Theologie und Philosophie, Freiburg i.Br.
ThRu	Theologische Rundschau, Tübingen.
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament: 10 Bde. Stuttgart, 1933–1978 (= GLNT).
ThZeit	Theologische Zeitschrift, Basel.
TRE	Theologische Realenzyklopädie. B.-N.-Y., 1976 ss.
TU	Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur. Leipzig-B., 1882 ss.
VerCar	Verbum Caro. Revue théologique et oecuménique, Neuchâtel.
VerbSen	Verba Seniorum, Roma.
VCh	Vetera Christianorum, Bari.
VCHr	Vigiliae Christianae. A Review of Early Christian Life and Language, Amsterdam.
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie, Wien.
ZNTW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche, Berlin.
ZSSRRA	Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte (Romanistische Abteilung), Weimar.

Указатель библейских цитат

<i>Бытие (Быт.)</i>		28, 18	56
1, 1 и далее	47	28, 19	284
1, 26	85	<i>Евангелие от Марка (Мк.)</i>	
1, 26-27	325	12, 14	84
3, 22	85	<i>Евангелие от Иоанна (Ин.)</i>	
<i>Исход (Исх.)</i>		<i>Пролог</i>	173
3, 14	129, 134	1, 3	86
3, 14 и далее	47	1, 18	45, 69, 159
20, 2	134	3, 13	370
<i>Числа (Числ.)</i>		4, 24	98
6, 25	68	6, 12	472
<i>Второзаконие (Втор.)</i>		6, 46	69
1, 17	84	8, 42	159
4, 6	114	10, 30	72, 129, 134, 159
6, 4	56	10, 38	129
16, 11	84	14, 10-11	159
<i>Псалмы (Пс.)</i>		17, 3	57
12, 2	68	18, 38	159
33, 17	69	<i>Деяния Апостолов (Деян.)</i>	
110, 1	85	10, 34	84
138, 15	272	<i>Послание Иакова (Иак.)</i>	
<i>Книга Притч (Притч.)</i>		2, 1	84
24, 23	84	<i>Первое Послание Петра (1 Петр.)</i>	
<i>Книга Премудрости</i>		3, 12	69
7, 26	86	1, 17	84
<i>Исайя (Ис.)</i>		<i>Первое послание Иоанна (1 Ин.)</i>	
45, 15	47	1, 1	55
<i>Иеремия (Иер.)</i>		3, 2	43
23, 22	114	3, 20	42
<i>Иезекииль (Иез.)</i>		4, 10	47
19, 5	114	4, 12	69
<i>Евангелие от Матфея (Мф.)</i>		4, 19	47
11, 27	46, 329	<i>Послание Иуды (Иуд.)</i>	
22, 16	84	25	57

Послания ап. Павла:

– Послание к Римлянам (Рим.)

1, 11	84
1, 19	305
3, 29	57
8, 29	86
11, 36	167
15, 16	56
16, 27	57

*– Первое послание к Коринфянам
(1 Кор.)*

1, 23	57
8, 6	167, 422
13, 12	42, 70
15, 28	38

*– Второе послание к Коринфянам
(2 Кор.)*

1, 11	69
2, 11	88
4, 6	69
9, 4	115
11, 17	115
13, 13	56

– Послание к Галатам (Гал.)

2, 6	84
3, 20	57
4, 6	56

– Послание к Ефессянам (Еф.)

4, 5-6	167
4, 6	57, 422
6, 9	84

– Послание к Филиппийцам (Фил.)

2, 5-11	173
---------	-----

– Послание к Колоссянам (Кол.)

1, 15	69
1, 15-17	86
1, 15-20	173
3, 25	84

– Первое послание к Тимофею (1 Тим.)

2, 5	57, 422
------	---------

– Послание к Евреям (Евр.)

1, 1-3	86
1, 3	115, 116, 117
3, 14	115
7, 3	119
11, 1	115, 116, 272

Указатель терминов

- аполлинаризм 183 (прим.), 191
арианство 59, 60, 130, 138, 140, 146, 180, 183(прим.), 184, 199, 255, 259, 267, 287, 284, 293, 309, 310, 313, 343, 346, 421(прим.), 444, 445, 447
воипостазирование 209, 246-248
единосушие (см. ὁμοουσία) 133, 147, 155, 161, 162, 258, 266, 267, 269, 270, 271, 281, 291, 294, 296, 309, 314, 317, 331, 414, 421, 436, 445, 446, 461
дифизитство 414, 456
домостроительство (икономия; см. οἰκονομία) 62, 64, 72, 94, 95, 106, 107, 117, 121, 122, 157, 165, 169, 175, 188, 203, 214, 224, 226, 230, 252, 274, 289, 308, 310-312, 328, 330, 398, 420, 440, 445, 447, 473
донатизм 254
ипостась (см. ὑπόστασις) 8, 38, 71, 115, 126, 127, 131, 142, 145, 146, 147, 149, 150, 152, 153, 159, 161, 166, 176, 183, 195, 197, 207, 209, 210, 211, 213, 214, 217, 224, 229, 230, 238, 246, 247, 248, 254, 255, 261(прим.), 306, 335, 396, 414, 443, 459, 460
кенозис 240
керигма 12, 50, 57, 167, 168, 170, 171, 172, 175, 176, 200, 221, 311, 328, 340, 370, 374, 427, 440, 474
Лицо (в Боге) 14, 22, 25, 38, 41, 59, 62, 63, 65, 66, 70-72, 82, 87, 89, 90, 98, 99, 102, 103, 105, 106, 109, 132, 141, 145, 146, 148, 150, 154-156, 159, 160, 166, 180, 183, 187, 194, 197, 198, 200, 207, 225, 238, 242, 243, 249, 252, 254, 255, 257, 266, 267, 271, 286-288, 291, 294, 295, 298-301, 303, 308-311, 313, 314, 316-318, 322, 323, 325, 327, 328, 329, 330, 383, 389, 390, 391, 392, 394, 395, 396, 398-400, 405, 416, 424, 425, 432(прим.), 438, 442, 443, 445-447, 452-457, 460, 461, 471
модализм 65, 82, 106, 169, 329, 435
монархианство 92, 94, 138, 270, 281, 287, 435, 437
монофелитство 220, 223, 225, 226, 237
монофизитство 196, 223, 226, 349, 414, 454, 457, 459
моноэнергизм 220, 225, 226
монтанизм 93, 94
несторианство 196, 197, 226, 339, 341, 342
пайдейя 152, 153
парусия 171
пелагианство 254
перихореза (см. περιχώρησις) 12, 14, 158-160, 241, 266, 270, 283, 323, 414, 437, 474
персонализм 34(прим.), 412, 467, 470
подобосушие (см. ὁμοιουσία) 147, 281
патрипассианство 65, 267
присциллианство 254
савеллианство 59, 130, 131, 146, 166, 264, 267, 287, 435
субординационизм 106, 119, 122, 126, 140, 142, 169, 252, 256, 291, 313, 420, 421(прим.), 431, 435
субсистенция (см. subsistentia) 157, 261(прим.), 262, 272, 290, 361, 382, 383, 387, 389, 391-393
субстанция (см. substantia) 25, 41, 60, 98, 99, 102, 105, 109, 114, 117, 125, 135, 144, 148, 157, 158, 220, 253, 256, 260-263, 266, 267, 269, 285,

- 286, 294, 301-303, 313, 316, 317, 321-323, 331, 338, 350, 352-357, 360-362, 364, 365, 367, 376-379, 381-383, 386, 387, 389-391, 394, 395, 398, 400-402, 405, 406, 414, 421-423, 440, 445, 449, 450, 452
- теопасхизм 209, 212, 213, 340, 341, 342, 343, 344, 349, 399, 474
- тритеизм 140, 435, 462
- энергия (см. ἐνέργεια) 183, 218, 226, 229, 230, 233, 236, 237, 239, 242, 244, 248
- absconditus (Deus) 46, 164
- acceptio (personae) 83, 252
- accidens 316, 354, 382-384
- actio 81, 264
- actus 361; (essendi) 242, 362, 388
- adiumentum 373
- adtributa (personae) 269
- aequalitas (personarum) 443
- aeternitas 275
- aeternus 122, 169, 252, 261, 283, 284, 310, 447
- agere 263
- anima 277, 301, 302, 321, 402, 432
- antiquitas 196
- ascensio 265
- aseitas 387
- assumptus (см. homo)
- auctoritas 109, 282
- beatitudo 359
- bonum 122
- carnalis 51
- Christianismus 177, 396, 427
- Christus 178, 185, 265, 275, 283, 301, 432, 453, 464
- circumincessio (circuminsessio) 158 (см. περιχώρησις)
- cogito 27, 33, 323, 324, 326, 333, 440, 441, 475
- communicatio (idiomatum) 182, 197, 207, 218, 342 (см. также ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων)
- communis 363, 392
- coniunctio 98, 101
- consensus (ecclesiae) 57
- consolatio (fidei), consolatio (theologiae) 358
- conspectus 83
- constitutio (ecclesiae) 423
- consubstantialis 53, 260, 436, 437
- contemptus (mundi) 232
- copula 265
- corpus 98, 105, 301, 321, 402, 432
- creatio 127
- Dasein 33
- definitio 363, 368, 374, 393
- deifer 198
- demonstratio 91
- descensio 265
- descriptio 374
- Deus 23, 42, 64, 98, 102, 126, 162, 164, 252, 257, 274, 283, 284, 289, 299, 300, 301, 308, 315, 322, 341, 379, 399, 432, 443, 444, 452; (christianorum) 76; (revelatus) 46, 164; (Trinitas) 313, 314, 316, 330, 333, 445, 448
- differentia (specifica) 368, 376; (naturalium) 197
- dilectio 51
- dispensatio 62
- dispositio 76, 106, 293, 296
- ecclesia 51, 57, 77, 184, 423
- egestas 53
- ens 368, (a se) 130; (concretum) 96, 97; (concretum physicum) 97; creatum (27); (realissimum) 264
- esprit 404
- esse 242, 264, 265, 325, 360-362, 368, 385, 387-389, 392; (ad aliud) 316; (ad se) 316; (esse-vivere-intellegerе) 263, 270, 272, 331; (ipsum) 381; (subsistens) 387

- essentia 41, 53, 69, 242, 285, 286, 295,
 309, 320, 322, 383-386, 388, 389,
 391, 393; 443 (cm. unitas)
 Evangelium 51, 257, 281, 283; (praepara-
 tio) 56
 exceptio (personae) 83
 excessus 44, 219
 existentia 263, 272, 384, 388
 existere 387
 exitus 265, 356
 extra (ad) 38, 153, 155, 230, 308, 314, 468
 facies 83
 facultas 319
 fides 52, 276, 282, 292, 306, 307, 326,
 373; (intellectus) 42, 45, 155, 170,
 199, 224, 260, 299, 304, 307, 308,
 310, 312, 317, 328, 344, 370, 372,
 404, 439, 440, 475; (consolatio) 358;
 (iudaica) 92; (nicaena) 128, 281; 93,
 94, 217, 307; (regula) 58, 65, 83, 90,
 93, 94, 99, 370, 372, 373, 404, 439,
 440, 475
 flatu (vocis) 118
 forma 190, 314, 364, 376, 98, 103, 104,
 107; (essendi) 360, 361, 362, 388;
 (mentis) 174
 genus 49, 98, 269, 285-287, 294, 345, 368
 Geschick 29
 gesta 447
 gradus 98, 103, 104
 gratia 446
 hellenismus 177, 427
 historia (salutis) 314
 homo 81, 185, 253, 299-301, 320, 321,
 328, 364, 367, 379, 402, 432, 451,
 452; (assumptus) 192, 257
 humanitas 198, 299, 364, 399
 ictus 333
 idioma (communicatio) 182, 197, 207,
 218, 342
 imitatio (Christi) 153
 imperium 244
 incommunicabilis 363, 364, 388, 423
 incommunicabilitas 464
 inconfusio 191
 individuatio (cm. principium)
 individuus 25, 102, 321, 354, 355, 357,
 360, 365, 381, 383, 384, 392, 402,
 449
 intellectus 306, 307, 326, 366, 367; (fidei)
 42, 45, 155, 170, 199, 224, 260, 261,
 304, 307, 308, 310, 312, 317, 328,
 370, 372, 404, 439, 440, 475
 intelligentia 276, 281, 284, 292, 293, 325
 intellegere 263, 265, 270, 272, 331
 intentio 325
 interior 312, 442
 interpretatio 401
 intra (ad) 38
 inventio 408
 iter 465
 itinerarium 292, 307, 358
 klimax 352
 larva 79, 80
 lectio (biblica) 374, 404
 lex (credendi, supplicandi) 145
 libertas 359; (romana) 346
 locus 81
 manifestus (Christus) 265
 materia (signata quantitate) 355
 meditatio 404
 memoria 325
 mens 174, 325, 363; (forma) 393;
 (itinerarium) 307
 motus 264, 265
 moveri 263
 mysterium 175; (logicum) 330; (ordina-
 tio) 277; (salutis) 275; (soteriologi-
 cum) 330
 natura 23, 25, 30, 41, 69, 80, 102, 167,
 172, 174, 176, 191, 197, 198, 212,
 214, 226, 236, 244, 249, 284, 284,
 286, 287, 291, 299, 300, 301, 335,
 338, 339, 340, 344, 349, 350, 365,
 374-376, 381, 392, 392, 397, 399,
 400, 403, 430, 449-454, 457, 458

nomen 272, 318, 363, 367, 451
 norma (normans) 467
 nosse 325
 numerus 76, 99, 162, 163(прим.), 372
 objectum 32
 occidens 396
 occultus 265
 operatio 263
 ordinatio (mysterii) 277
 ordo 163, 284, 328, 366, 367; (originis) 442
 origo 277, 286; (ordo) 442
 participans 127
 participatio 127
 particularis 364, 365
 particularitas 101
 patria 306, 312, 327, 328, 447(прим.)
 perseitas 387, 468
 Persephona (Persipnai) 79
 persona 7, 8, 18, 19, 22-27, 29, 31-38, 40-43, 52, 55, 66, 69, 70, 73-76, 78-92, 94-109, 111, 112, 118, 148, 156-158, 160, 167, 172, 174-176, 180, 181, 183, 196-198, 202, 212, 214, 220, 221, 224, 226, 242-244, 249-258, 266-271, 286-291, 293-301, 303, 313, 314, 318, 320-323, 325, 326(прим.), 333, 335, 337, 338, 340, 344, 349, 350, 354, 355, 357-360, 362-365, 367-369, 372, 374-389, 391, 392-406, 409-418, 420, 425(прим.), 428, 430, 432(прим.), 433, 435-440, 441(прим.), 443, 448-458, 460-475; (acceptio) 83, 252
 personalis 86
 personaliter 86, 296
 personare 78
 phersona 79
 Phersu 78-80
 platonitas 363, 364
 portio (totius) 105
 potentia 60, 263, 264, 270, 278, 295
 praeparatio (evangelii) 56
 praescriptio 91
 principium 228; (individuationis) 355
 proprietas 105, 197, 236, 286, 295, 387, 403
 proprius 80, 81, 355, 363, 364, 366, 392
 qualitas 363; (commuis) 363, 364; (singularis) 363
 quantitas 355
 ratio 258, 373; (ignava) 405
 rationalis 25, 102, 302, 321, 357, 365, 379, 381, 392, 402, 403, 449
 reditus 265, 356
 reductio 71, 351
 regula 317, 373; (fidei) 58, 65, 83, 90, 93, 94, 99, 217, 307; (veritatis) 251
 relatio 318, 323, 333, 395, 396, 464
 relative 317, 394
 repraesentatio 101, 102
 res 22, 36, 41, 59, 81, 97, 105, 271, 277, 285, 289, 291, 325, 365, 366, 367, 368, 384, 405, 437
 respectus (personae) 83
 sacramentum 284, 292; (doctrinae) 319
 salus 60, 275; (historia) 314; (mysterium) 275; (sponsores) 59
 salvator 51, 275
 sapientia 265, 299; (gentium) 57
 scala (praedicamentalis) 352
 scriptura 91, 258, 272, 282; (sola) 176
 sedes (apostolica) 344
 Seiendheit 129
 sententia 176
 separatio 76, 159
 sermo 53, 292, 324(прим.)
 Sermo 88
 significatio 284, 290, 292, 323, 366, 371, 402
 significatum 366, 374
 singularis (qualitas) 363, 364; (substantia) 423
 societas (christiana) 345
 species 98, 103, 104, 284, 321, 354, 376, 402, 436, 465
 specifica (см. differentia)

- spiritualis 51, 423
 spiritus 59, 60, 98, 148, 178, 253, 265, 277, 286, 289, 322, 338
 subiacere 385
 subiectum 30, 32, 382, 383, 386, 389
 sublatio 268
 subsistens 162, 286, 289-291, 384, 387, 403, 437
 subsistentia 53, 142, 167, 197, 256, 261, 262, 267, 270, 272, 279, 290, 335, 382-386, 389, 391-393, 396, 437, 459
 subsistere 285, 290, 382, 384, 385
 substantia 25, 38, 41, 60, 69, 76, 95, 97-99, 102-107, 109, 112, 115, 125, 142, 148, 167, 175, 196, 251, 253, 255, 256, 260, 261, 262, 264, 266, 267, 271, 272, 279, 283, 285-288, 290, 294, 301, 303, 320-323, 338, 350, 355, 357, 360, 364-367, 381-386, 389-394, 396, 402, 423, 436, 437, 449, 459, 460, 473
 substantialis 384
 substantialiter 317, 338
 substare 382, 383, 384, 385
 supersubstantialitas 391
 tempus 81, 163
 terminus 372, 373
 traditio (ecclesiae) 77
 transitus 177, 396, 427
 trinitas 60, 62, 76, 91, 252, 257, 301, 308, 313-316, 322, 330, 333, 341, 342, 344, 395, 399, 444, 445, 448, 452
 tripotens 263
 unitas 62, 294; (essentiae) 443; (generis) 287, 294; (personae) 287, 300, 301, 432(прим.), 454; (substantiae) 98, 125, 285, 287
 verbum 8, 46, 55, 65, 252, 253, 284, 292, 293, 296, 300, 329, 333, 341, 371, 380, 393, 402, 432(прим.), 447, 448
 via 306, 307, 312, 327, 328
 visio 325
 vita 341, 179
 vivere 33, 263, 265, 270, 272, 331
 voluntas 325
 vox 65, 87, 101, 118, 163(прим.), 348, 366, 367, 374
 vulgus 371
 Zuversicht 115
 ἀγάπη 51, 240
 ἀγεννησία 150
 ἀγέννητος 120, 126, 315
 ἁγιαστικός 145
 ἅγιος 145, 229
 ἀδιαιρέτως 197
 ἀληθινός 126
 ἀλλότριος 127
 ἀνακεφαλαίωσις (recapitulatio) 235
 ἄνθρωπος 181, 187
 ἀνόμοιος 127
 ἀντίδοσις (τῶν ἰδιωμάτων) 207, 226 (см. communicatio idiomatum)
 ἀντιπαρέκτασις 159(прим.)
 ἀνυπόστατος 207
 ἀόριστος 216, 309
 ἄπειρος 309
 ἀποκατάστασις 123
 ἀπολογία 22
 ἀριθμός 119, 161, 162
 ἀρχή 120, 121, 154, 228
 ἀσυγχύτως 188, 197
 ἄτομος 206, 248, 352(прим.); (οὐσία) 383
 ἀτρέπτως 188, 197
 αὐτεξούσιος 231; (κίνησις) 230
 αὐτόθεος 120
 αὐτοκίνησις 154
 ἄφαίρεσις 268
 ἀχωρίστως 197
 δεύτερος θεός 120
 διαίρεσις 63, 219
 διάλυσις 58
 δόξα 115
 δύναμις 63, 72, 145(прим.), 229
 εἶδος 96
 εἶναι 230, 231, 242, 243, 260, 272, 279, 385

- ἑκαστον 352(прим.)
 ἑκπεμψις 150
 ἐκπόρευσις 150, 425
 ἐν 178, 306
 ἐνέργεια 183, 225, 229, 230, 244
 ἐννοια 153
 ἐνότης 134
 ἐνούσιον 207
 ἐνυπόστασις 225
 ἐνυπόστατον 207, 208, 246, 401
 ἔνωσις 63, 219; (κατ'οὐσίαν) 206;
 (καθ'ὑπόστασιν) 187, 456;
 (ὑποστατική) 203; (φυσική) 187, 188
 ἐπίνοια 161
 ἔρω 240
 εὐαγγέλιον 96
 γένεσις 227, 228
 γέννησις 150
 γένος 49, 467
 γνώμη 230, 231, 233, 238-240, 243
 γνώρισμα 154
 θεῖον 162
 θέλημα 225, 231(прим.), 237, 238;
 (γνωμικόν) 230; (φυσικόν) 230, 231,
 233, 244
 θέλησις 231(прим.), 244
 θεολογία 203, 230, 275, 310
 θεοποιεῖν 60
 θεός 69, 134, 135, 153, 252; (δεύτερος)
 120
 θεότης 120, 134, 136, 166
 Θεοτόκος 182
 θέωσις 133
 ἰδιάζον 146, 154
 ἴδιον 143, 154, 206, 210, 217
 ιδιότης 96, 143, 145, 150, 154, 198, 244,
 286
 ἰδίωμα 144, 145(прим.), 154, 190, 211,
 246, 247; (ἀντίδοσις) 207
 ἰταλός 254
 Ἰουδαϊσμός 176
 κανών (τῆς παραδόσεως) 59;
 (τῆς πίστεως) 58
 κεχωρισμένον 206
 κίνησις 227, 228, 229; (αὐτεξούσιος) 230
 κοινός 143, 146, 153
 κοινότης 154
 κοινωνία 154
 κόσμος 28
 κρᾶσις 171, 184
 λόγος 55, 65, 182, 183, 186, 193, 217,
 324; (Λόγος-ἄνθρωπος) 184, 185,
 187, 189, 428; (Λόγος-σὰρξ) 184,
 185, 186, 187, 253, 428; (τοῦ εἶναι)
 231; (φύσεως) 229, 230, 233
 μέρος 211, 353(прим.)
 μετάβασις 467
 μετάνοια 50
 μετουσία 120
 μετοχή 229
 μίξις 171, 184(прим.)
 μονάς 162, 229
 μορμολύκειον 171
 μορφή 96, 154
 μόρφωσις 153
 νοῦς 178, 183, 191, 205, 306
 ξένος 127
 οἰκονομία 107, 121, 157, 203, 226, 230,
 275, 310
 ὅλον 28
 ὁμοιος 161, (κατ'οὐσίαν) 423
 ὁμοιουσία 147
 ὁμοουσία 135, 136, 155, 161, 166, 264,
 270, 309
 ὁμοούσιος 127-131, 133, 134, 135, 147,
 162, 165, 166, 169, 175, 176, 194,
 253, 260, 262, 266, 272, 281, 285,
 293, 421, 423, 436
 ὁμολογία (τῆς πίστεως) 216
 ὄν 28, 126, 268
 ὄντοτης (φυσική) 221
 οὐσία 25, 38, 41, 52, 69, 73, 74, 97, 108,
 113, 114, 117, 119, 120, 127-131,
 133, 134, 136, 137, 138, 140-146,
 149, 150, 153, 154, 156, 157, 158,
 160, 161, 163-167, 172, 174-176,

- 181, 186, 189, 190, 193, 194, 195, 196, 198, 202-206, 208, 209, 213, 214, 216, 219-222, 224, 229, 230, 242, 243, 249, 251, 254-256, 260-262, 272, 279, 285, 294, 309, 320, 335, 355, 356, 360, 383-386, 388, 389, 422-425, 443; (ὑπερκειμένη) 154
- οὐσιῶδες 207, 269, 384
- οὐσιῶσθαι 382, 384, 385, 389
- οὐσίωσις 382-386, 389, 459
- πᾶν 28
- παράδοσις 59
- παράδοξος 135, 219
- παράθεσις 184(prim.)
- πατρότης 145
- πέλαγος 309
- πενία 138
- περιχώρησις 158, 159(prim.), 160 (см. перихоре́за, circumcessio, circum-incessio)
- πηγή 120, 154
- πίστις 45, 52
- πνεῦμα 145, 329
- πνευματικός 51
- ποιός 143
- ποιότης (κοινή) 143
- πολυαρχία 138
- πράγμα 221, 119
- προβολή 106
- προσωπεῖον 70
- πρόσωπον 34, 41, 67-74, 79(prim.), 80-85, 96, 108, 111, 118, 136, 148, 150, 152, 166, 167, 183, 189-191, 193, 195-198, 203, 270, 415, 425 (prim.), 428, 429, 473
- πρῶτον (ψεῦδος) 456
- σαρκικός 51
- σάρξ (см. λόγος)
- σεσαρκωμένος 186, 217
- σημεῖον 154
- σκοπός 152, 229
- Σοφία 324
- στάσις 227, 228
- σύγχυσις 58, 184 (prim.)
- σύνδεσμος (φυσικός) 232
- συνδρομή 453
- σύνθεσις 184 (prim.)
- σύνθετος 216, 246; (φύσις) 217; (συνθετότερον) 211
- σχῆμα 143
- σχέσις 144, 315, 425
- σχετικός 238
- σωτήρ 51
- τάξις 63
- ταυτότης 134, 159, 161
- τέλος 228, 230
- τετράμορφος 96
- τριάς 62, 162, 219, 229,
- τριδύναμος 263
- τρόπος (ὑπάρξεως) 229, 230, 233, 237, 246
- υἱός 145
- υἱότης 145
- ὕλη 143
- ὑπαρξίς 108, 136, 144, 205, 229, 230, 233, 237, 242, 246, 272
- ὑποκείμενον 114, 119, 143, 386
- ὑποκεῖσθαι 385, 386
- ὑπόστασις 25, 34, 38, 41, 52, 69, 70, 71, 74, 108, 111-119, 121, 122, 124-128, 130, 131, 136, 137, 140-145, 147-161, 163-167, 172, 174-176, 181, 183, 186, 187, 189, 190, 191, 193-198, 202-214, 216-221, 224, 225, 229, 230, 234, 237-239, 242-244, 246-249, 251, 254, 255, 256, 261, 262, 270, 272, 279, 285, 286, 290, 293, 303, 320, 335, 341, 381-386, 389, 392, 415, 424, 425, 428, 432, 456, 458, 459, 473, 474; (σύνθετος) 246
- ὑφестηκέναι 384
- ὑφίσταμαι (ὑφιστάναι, ὑφίστασθαι) 111, 112, 285, 290, 382, 384-386, 389
- φρόνημα 138
- φυσικός 232, 244; (ἐνωσις) 187, 188;

(ὄντοτης) 221; (θέλημα) 230, 231, 233	χαρακτήρ 115, 116, 143, 154
φύσις 25, 29, 41, 69, 80, 137, 163, 167, 181-183, 186-190, 193-197, 203, 205-207, 210, 211, 212, 213, 216, 217, 220, 224, 225, 230, 233, 237, 243, 247, 249, 339, 382, 455; (σύνθετος) 217, 237	Χριστιανισμός 176
φωνή 194	χωρισμός 30, 122, 128
	ψυχή 178
	ךָ 55
	רַח 329
	הָפָה 83
	פָּנִים 68

Указатель сочинений античных и средневековых авторов

Абеляр Петр

(PL 178)

Theologia christiana (Theol. christ.)

3 393

Авл Геллий

(ed. M. Hertz-C. Hosius, Leipzig

1883–1885)

Noctes Atticae

V, 7 78

Аврелий Августин

(PL 32-48; CCL; CSEL)

Confessiones (Conf.)

VII, 9, 13, 14 306

VII, 17, 23 306

VII, 19, 25 299

VII, 21, 27 306

VIII, 2, 3 306

VIII, 2, 3-4 273

VIII, 2, 3-5 259

Contra Academicos (Contra Acad.)

II, 2, 5 305

III, 18, 41 305

Contra sermonem Arianorum (Contr.

serm. Ar.)

7, 8 454

8, 6 452(прим.)

De beata vita (De b. vita)

I, 1, 4 305

De civitate Dei (De civ.)

VIII, 12 305

X, 10 308

X, 12 472

X, 23 317

XI, 10, 1 394

XI, 10, 11 318

De diversis quaestionibus octoginta tribus

(De div. quaest.)

80 299

83 299

De fide et symbolo (De fide)

4, 10 302

De moribus ecclesiae catholicae (De mor.
eccl.)

I, 27, 5 302

De ordine (De ord.)

II, 11, 31 302

De Trinitate (De Trin.)

I, 2, 4 313, 445

I, 4, 7 315

I, 6, 10 308

II, 1, 2 313

II, 10, 18 314

IV, 21, 30 314

V, 3, 4 309

V, 4, 5 316

V, 8, 10 389

V, 8, 9 318

V, 9, 10 70, 320, 323, 389

V, 11, 12 321

V, 13, 15 313

VI, 2, 3 160

VI, 7, 9 160

VI, 10, 11 282

VII, 1, 2 394

VII, 4, 7 23, 319, 320, 384

VII, 4, 7-12 320

VII, 4, 9 394

VII, 5, 7 384

VII, 5, 10 322, 391

VII, 6, 11 320, 321, 322, 394,

402, 438

VIII, prooem.	389
IX, 1, 1	322
X, 8, 11	333
X, 9, 12	333
X, 10, 14	333
X, 11, 17-18	325
XI, 2, 2-5	325
XII, 6, 6	451
XIII, 17, 22	452
XIV, 4, 6	326
XIV, 8, 11	326
XV, 17, 29	442, 313
XV, 23, 43	325
XV, 28, 51	313, 444
XV, 7, 11	320, 321, 402

Enarrationes in Psalmos (In Ps.)

44, 24	319
--------	-----

Enchiridion (Ench.)

10, 35	452 (прим.)
--------	-------------

Epistulae (Ep.)

120, 17	308
137, 3, 9	300
137, 3, 11	301
137, 11	301
140, 4	302
169, 2, 8	301
169, 6	326
174	308
187, 2	299
224, 2	22

Expositio Epistulae ad Galatas (Exp. ep. ad Gal.)

27	299
----	-----

In Iohannis Evangelium Tractatus (In Io.)

19, 15	301
24, 2	47
99, 1	301, 452 (прим.)

Quaestiones in Heptateucum (Quaest. in Hept.)

II, 25	306
--------	-----

Retractationes (Retr.)

Prol. 3	21
I, 18	257

Sermones (Serm.)

119, 7	299
130, 3	301
186, 1, 1	300
212-215	308
293, 7	453 (прим.)
294, 9, 9	454 (прим.)

Альберт Великий

(Opera omnia, ed. A. Borgnet, 38 voll., Paris 1890–1899)

Scriptum super quattuor libros

Sententiarum (In Sent.)

In I Sent., d. 25, a. 1, sol. e ad. 2	393
---------------------------------------	-----

Амвросий Медиоланский

(PL 14-17; CSEL)

De incarnationis dominicae sacramento

(Inc.)

7, 77	295
-------	-----

De Spiritu Sancto (De Sp. S.)

(ed. C. Moersch, Milano-Roma 1979)

III, 11, 71-72	296
III, 12, 8	296
III, 13, 92	295

Explanatio super Psalmos (In Ps.)

61, 5	295
-------	-----

Ансельм Кентерберийский

(PL 158-159)

De processione Spiritus Sancti

(De proc. Sp. S.)

2	318
---	-----

Аполлинарий Лаодикийский

(ed. H. Lietzmann, Tübingen 1904)

De fide et incarnatione (De fide et incarn.)

6	183
---	-----

Fides secundum partem (Fid. sec. pt.)	9	133
15, 24-25	74	54
		60, 133
<i>Αρηῖ</i>		De Incarnatione et contra Arianos (Contra Ar.)
(PG 26; 42; ed. H. G. Opitz, Athanasius Werke, III/1, Berlin 1934)		
	1, 5	126
Epistula ad Alexandrum (Ep. ad Alex.)	1, 16	60
126,	1, 18	134-136
136	1, 29	159
Epistula ad Eusebium (Ep. ad Eus.)	1, 48	159
126	2, 33	115
Thalia	2, 43	159
126	3, 5	134
<i>Αρυστινὸς</i>	3, 24	159
(PL 6)	10	136
Apologia (Apol.)	21	237
2		
49		
<i>Αρυστομένης</i>		Epistula ad Adelphium (Ep. ad Adelph.)
(ed. I. Bekker, Berlin 1831–1870)	4	60
Categoriae (Cat.)		Epistula ad Afros episcopos (Ad Afr.)
VII, 8b, 21		4
316		134, 136
VII, 8a, 30-31		
316		Epistula ad Epictetum (Ep. ad Epict.)
Ethica Nicomachea (Eth. Nic.)	6	135
I, 4, 1906a, 21-22		
316		Epistula de synodis (De syn.)
Historia animalium (Hist. an.)	15	126
I, 8	16	136
67	51	133
Metaphysica (Met.)		
V, 1015a, 7-11		Epistulae ad Serapionem (Ad Serap.)
376	1, 20	135
VII, 1028a 29–31	1, 23	135
360	1, 24	60
Physica (Phys.)	1, 27-28	135
II, 193a, 28-31	1, 28	138
376	1, 32	136
<i>Αθανάσιος Ἀλεξανδρινός</i>	2, 3	134
(PG 25-26)		
De decretis nicaenae synodi (De decr. nic. syn.)		Tomus ad Antiochenos (Tom. ad Antioch.)
19		5-6
129 (прим.)		137
21		6
159		424
25		8
134		138
26		
435 (прим.)		<i>Αφίναγορος</i>
De incarnatione Verbi (De inc. Verb.)		(PG 6; ed. J. Geffcken, Leipzig 1907)

Legatio pro christianis (Leg.)	V, 81-82	399
10, 3	V, 95-96	399
63	VI, 80-81	398
<i>Бонавентура из Баньореджо</i>	VII, 24-29	349, 457
<i>Джованни ди Фиданца)</i>	VII, 26-29	399
(Opera omnia, Quaracchi 1882–1902)	VII, 27-29	452
Commentarius in libros Sententiarum	VII, 45-49	349
In I Sent., d. 23, a. 1, q. 1, resp.	VII, 47-51	399
404	VII, 51-53	399
<i>Боеций Аниций Манлий Торкват</i>	VII, 63-64	401
<i>Северин</i>	VII, 69	399, 452
(PL 63-64; In Cic. top., ed. J. C.	VII, 70-71	400, 458
Orellius – J. G. Baiterus, Turici 1837;	VII, 83-84	401
In De int., ed. C. Meiser, Lipsiae 1880;	VII, 96	400
In Isag., ed. S. Brandt, CSEL 48,	In Aristotelis «Peri hermeneias»	
Vindobonae-Lipsiae 1906; Cons., ed. L.	(In De int.)	
Bieler, CCL 94, Turnholti 1957; Opuscula	I	366, 367
sacra, ed. L. Pieper, Lipsiae 1871).	II	347, 356, 363, 364,
		395
Commentaria in Topica Ciceronis (In Cic.	In Categorias Aristotelis (In Cat. Arist.)	
Top.)	I	355, 382, 386
III		
268, 368	In Porphyrii Isagogen (In Isag.)	
Contra Eutychen et Nestorium (= Liber	III	352, 354, 377, 379,
de duabus naturis et una persona) (Contra		386
Eut.)		
Prooem.		
339	Opuscula sacra:	
Prooem. 29-43	De fide catholica (De fide)	
370		
Prooem. 55–57	35	397 (прим.)
349	39	397 (прим.)
I, 54-55		
376	De Trinitate (De Trin.)	
II, 1-2	Prooem. 9, 13-14	370
374	Prooem. 16-17	371
II, 37	Prooem. 31-32	394
379	I, 14-31	353
II, 12-28	II, 16-21	381
376, 377	IV, 7-11	377, 390
III, 1-6	V, 33-40	394
377	V, 39	397
III, 7-23	VI, 7-8	160
381	VI, 34-35	371
III, 49-50		
383	Philosophiae Consolatio (Cons.)	
III, 76-84		
386		
III, 86-87		
361		
III, 88		
385		
III, 92-93		
401		
III, 91-97		
389		
IV, 32-33		
398		
IV, 70-74		
398		
IV, 105-111		
398		

I, 3, 4	369	52, 1	154
I, 4, 125	359	138, 2	147
I, 5, 65	390	210, 4	157
I, 6, 8	389	210, 5	71
I, 6, 32-33	386	214, 3	71
II, 3, 18	345	214, 4	145
II, 5, 65	359, 386	234	229
III, 9, 28	389	236, 5	145
III, 10, 77-78	359	239, 2	147
IV, 7, 47-48	359	364	71
Quomodo substantiae (= De hebdomadibus) (De hebdomadibus)		Homiliae (Hom.)	
10	370	24	115
10-13	371	24, 4	145
14-15	373	<i>Гавий Басс</i>	
27-28	361	De origine vocabulorum	78
53-54	394	<i>Гай</i>	
119-121	361	(ed. B. Kübler, Leipzig 19286)	
Utrum Pater et Filius et Spiritus Sanctus		Institutionum Commentarii (Instit. Comment.)	
56	397	I, 8	81
58-59	397	I, 52-53	81
61	397	<i>Гормизд, папа римский</i>	
67	373	(PL 63)	
<i>Василий Кесарийский</i>		Ep. 79 «Inter ea quae» ad Iustinum imperatorem	343
(PG 29-32)		<i>Григорий Назианзин</i>	
Adversus Eunomium (Adv. Eun.)		(PG 35-37)	
1, 1	315	Carmina (Carm.)	
2, 9	144	2, 1, 6, 11	151
2, 12	144	2, 1, 34, 77-78	151
2, 28	144, 145, 150	Epistulae (Ep.)	
2, 29	145	101	152, 181
De Spiritu Sancto (De Sp. S.)		Orationes (Orat.)	
17	163 (прим.)	21, 26 (= Enc. Athanasii)	139
18, 45	145, 161	21, 36	255
18, 47	154	25, 16	150
30	132	30, 19	150
Epistulae (Ep.)		31, 8	150
8, 2, 3 (см. Евагрий Понтийский)	162		
9, 3	145		
38 (см. Григорий Нисский)			

31, 34	150
39, 12, In sancta lumina	150
40, in s. bapt.	151
33, 16	150
42, 16	150

Григорий Нисский

(PG 44-46; ed. W. Jaeger, Berlin 1921 ss)

Ad Eustatium de Trinitate (Trin.)	
3	152

Advenus Graecos ex communibus
notionibus (Comm. not)

1, 13-16	154
----------	-----

Contra Eunomium (Contra Eun.)	
5, 5	152

De divinitate Filii et Spiritus Sancti
(De div. Fil. et Sp. S.)

132

De oratione Dominica (Or.)

31, 15	161
--------	-----

Epistula 38 (Ep. 38) (= Псевдо-Василий)

142, 149 (прим.), 153, 154, 155, 159

2-4	154
-----	-----

4	142, 155
---	----------

8	159
---	-----

Quod non sint tres dii (Tres dii)	
	152, 153, 230

Григорий Эльвирский

(ed. M. Simonetti, Torino 1975)

De fide	294
3	260
7	294

Дамас I, папа римский

(PL 13)

Epistulae (Ep.)

I	148
---	-----

II, fragm. 1	148
--------------	-----

Tomus	60, 167
-------	---------

Дидим Слепец

(PG 39)

De Trinitate (De Trin.)

I, 16	159
-------	-----

II, 27	142
--------	-----

Диоген Лаэртций

(ed. H. S. Long, Oxford 1964)

Vitae

6, 10	84
-------	----

Дионисий, папа римский

(PG 25, 461 ss; ed. H. G. Opitz, Athanasius
Werke, 2/1, Berlin-Leipzig 1935, pp.
22ss)

Epistula ad Dyonisiium ep. Alex. (= Breve)	
	435

ис.-Дионисий Ареопагит

(PG 3)

De divinis nominibus (De div. nom.)

3	240
---	-----

13, 3	163
-------	-----

Евагрий Понтийский

(PG 40 e 79)

Epistula (Ep.) (= Pseudo-Basilus)

8, 2	162
------	-----

8, 3	162
------	-----

Евагрий Схоластик

(PG 86)

Historia ecclesiastica (Hist. eccl.)

5, 4	219
------	-----

Евсевий Кесарийский

(PG 24; ed. E. Klostermann, GCS 4)

De ecclesiastica Theologia (Eccl. theol.)

3, 6	71
------	----

Epistula ad Caesarienses (Ep. ad Caesar.)

7	129 (прим.)
---	-------------

<i>Евсевий Эмесский</i> (ed. E. M. Buytaert, 2 voll., Louvain 1953–1957)		In Psalmos tractatus (Tract. in psal.) 15, 7 257
Opuscula (Op.) V, 32 292		<i>Иларий Пиктавийский</i> (PL 9-10) Commentarium in Mattheum (In Mat.) 5, 1 109 12, 17 283 12, 18 283 16, 4 283 31, 3 283
<i>Игнатий Антиохийский</i> (ed. Th. Camelot, SCh 10)		Commentarii in Psalmos (In Ps.) 1, 3 282 61, 2 292
Epistula ad Magnesios (Ad Magn.) 11 176		De synodis (Syn.) 281 11 285 12 285 22 286, 287 23 286 32 286, 290 64 290 67 290 76 286, 287 91 281
<i>Иероним Стридонский</i> (PL 22-30; CCL 72-78; CSEL 49 e 54; Anecdota Maredsolana)		De Trinitate (Trin.) 258 I, 13 282 I, 38 292 II, 1 284, 285 II, 10 293 II, 29 289 IV, 24 287 IV, 30 290 IV, 33 286 IV, 42 287 V, 10 287 VII, 19 290 VII, 39 287 VII, 40 287 VII, 41 290
Altercatio Luciferiani et Orthodoxi (Dial. с./ Lucif.) 19 132		
Commentaria in Ep. ad Galatas (In Gal.) prol. 272 4, 7 257		
Commentaria in Ev. Matthaei (In Matth.) 26, 37 257		
Commentaria in Ezechielem (In Ez.) 13 277 (прим.)		
Commentaria in Zachariam (Zach.) II, 6, 9-15 455 (прим.)		
De viris illustribus (De vir.) 54 256 70 252 101 258, 259		
Epistulae (Ep.) 15 255 33 256 58, 10 110 70, 5 110 84, 2 110		
In Marcum tractatus (Tract. in Marc.) 11, 10 258		

XII, 8	286	Adversus haereses (Adv. haer.)	
XIII, 56	292	2, 9, 1	57
Libri ad Constantium (Ad Const.)		3, 11, 8	96
II, 8	282	3, 11, 9	96
<i>Иоанн Дамаскин</i>		<i>Иустин Мученик</i>	
(PG 94-96)		(PG 6)	
Contra Jacobitas (Contra Jacob.)		Apologiae (Apol.)	
52	246	I, 36	84
De duabus in Christo voluntatibus		I, 36	84
(De vol.)		I, 38	84
18-19	249	I, 49	84
De fide orthodoxa (De fide orth.)		Dialogus cum Triphone (Dial.)	
1, 1	46	42	85
1, 9	309	80, 3	58
2, 22	243	88	85
3, 2	247	<i>ис.-Иустин Мученик</i>	
3, 4	246, 458 (прим.)	(PG 6)	
3, 7	248	Cohortatio ad Graecos (Cohort. ad	
3, 11	248	Graecos)	
4, 18	247	38	44
De natura composita (De nat. comp.)		<i>Кассиодор</i>	
4	160	(ed. Th. Mommsen, MGH, Auct. ant. XII,	
Dialectica (Dial.)		1894)	
42	84, 85	Variae	
43	246		348
44	246	Anecdota Holderi (= Ordo generis	
<i>Инполит Римский</i>		Cassiodorum)	
(PG10 e 16; ed. P. Wendland, GCS 3;			348, 380
P. Nautin, Paris 1949)		<i>Квинтилиан</i>	
Contra Noëtum (Contra Noet.)		(ed. L. Rademacher, Leipzig 1907–1935)	
7	72	Institutiones oratoriae (Inst. Orat.)	
14	62, 72	II, 20, 9	84
Philosophumena (Philos.) (= Elenchos)		<i>Киприан Карфагенский</i>	
10, 27	73	(PL 4; CSEL 3, 1-2)	
<i>Иринеи Лионский</i>		Quod idola dii non sint (Quod idola)	
(PG 7; ed. W. W. Harvey, Cambridge		6	44
1857)			

Кирилл Александрийский

(PG 68-77)

Contra Julianum (Contra Jul.)

142

De recta fide ad Reginas (Rect. fid. ad Reg.)

1, 9 183

De Trinitate sancta et consubstantiali (De Trin.)

6 188

Epistulae (Ep.)

4 187

13, 3 187

17, anath. 3 187

17, 8 и anath. 4 187

18 ad mon. 453 (прим.)

39 185

39 ad Ioh. ant. II 453 (прим.)

40 ad Acac. 186

45 187

45 ad Succ. 6 453

46, 2 185

Климент, папа римский

(PG 1; ed. F. X. Funk, Tübingen 1901)

Epistola (I Clem)

59

Климент Александрийский

(PG 8-9; ed. O. Stählin, GCS 12, 19392)

Paedagogus (Paed.)

3, 2 70

Stromata (Strom.)

5, 14, 103 62

6, 5, 41 49

6, 10, 80 171

Лактанций

(PL 6-7)

Divinae Institutiones (Div. inst.)

VII, 5, 16 402

Лев Великий, папа римский

(PL 54-56; OLS III, 329-350)

Ep. 5 ad Iulianum

454

Tomus ad Flavianum

167, 342, 196, 197,

218, 342, 343, 381

126 454

Леонтий Византийский

(PG 86)

Contra argumenta Severi (Contra arg. Severi)

208

Contra Nestorianos et Eutychianos

(Contra Nest. et Eut.)

206-208

Epilysis

205

Леонтий Иерусалимский

(PG 86)

Adversus Nestorianos (Adv. Nest.)

1, 18 215

3, 8 214

5, 28 210

5, 29 211

7, 6 213

7, 9 214

Лукиан

(ed. E. Jacobitz, Leipzig 1836-1841)

Nigrinus (Nigr.)

11 84

Лютер Мартин

(Gesammelte Werke, Weimar 1883ss) (= W. A.)

29, 2 178

104, 24 178

Люцифер Кальярский

(PL 13)

De non convivendo cum haereticis (De non conv.)		Stangl, München 1888; P. Hadot, SCh 68-69; F. Gori, Torino 1981)
14	294	
<i>Максим Исповедник</i>		<i>Adversus Arium (Adv. Ar.)</i>
(CPG; PG 90 e 91)		I, 1 267
Ambiguorum liber (Amb.)		I, 13 265
	228, 229, 230-232,	I, 16 159, 290
	234-236, 240, 241	I, 18 263
1, 5	458	I, 23 261
7	239	I, 26 265
42	239	I, 29 264
Centuriae gnosticae (Cent. gnost.)		I, 30 290
1	235	I, 31 264
66, 67	235	I, 32 260
Disputatio cum Pirrho (Disp. cum Pirrho)		I, 41 267
	231, 239	I, 42 159
Epistulae (Ep.)		I, 43 261
1	237	I, 44 267
2	241	I, 46 274, 275
ad Mar.	243	I, 50 263
Mystagogia (Myst.)		I, 51 278
4	234	I, 54 264
6	231	I, 56 162
23	229	II, 4 162, 261, 262, 272, 290
Opuscula theologica et polemica (Opusc. theol. et pol.)		II, 10 260
	238	III, 1 162
9	227	III, 4 142, 272
19	459	III, 6 276
Orationis Dominicae brevis expositio (Expos. or. dom.)		III, 9 272, 290
	233	III, 11 162
Quaestiones ad Thalassium (Ad Thal.)		III, 14 265
Prooem.	234	III, 17 263, 264
48	236	IV, 7 265
64	241	IV, 19 162
<i>Марий Викторин</i>		IV, 21 261, 263
(PL 8; ed. C. Halm, Leipzig 1863; Th.		IV, 22 279
		IV, 26 278
		IV, 30 264
		<i>Candidi Epistulae (Ep.)</i>
		I, 7 260
		<i>Commentarii in Epistulas Pauli:</i>
		<i>In Ephesios (In Eph.)</i>

Prol.	266	Testimonia et fragmenta (Test.)	
1, 17-18	274	33	262
1, 21	277	<i>Ориген</i>	
1, 44-45	277	(PG 11-17; GCS; SCh)	
2, 8-9	276	Commentaria in Iohannem (In Io.)	
2, 16	275	2, 2	120
6	266	2, 5	119
In ad Galatas (In Gal.)		2, 10	119
Prol.	272	10, 37	119
2, 15-16	276	Commentaria in Mattheum (In Mat.)	
4, 24	274	12, 29	181
In ad Philippos (In Phil.)		Contra Celsum (Contra Cels.)	
2, 6-8	269	4, 29	181
2, 10	269	8, 12	57, 119
3, 4-7	269	De principiis (Princ.) (= Περὶ ἀρχῶν)	
3, 9-11	269	1, praef., 2	122
De definitionibus (De defin.)		1, praef., 7	123
268		1, 2, 8	115
Explanationes in Ciceronis Rhetoricam (In		1, 3, 5	60
Cic. Rhet.)		2, 9, 6	122
268, 277 (прим.)		4, 4, 1	121
Hymni de Trinitate (Hymn.)		Dialogus cum Heraclide (Dial. cum	
I, 3	265	Heracl.)	
I, 8	162	2	119
<i>Новациан</i>		7	181
(ed. V. Loi, Torino 1975)		Homiliae in Ieremiam (Hom. in Ier.)	
De Trinitate (De Trin.)		9, 4	121
12, 62	252	<i>Петр Пиктавийский</i>	
18, 106	252	(PL 211)	
20, 118	252	Libri quinque Sententiarum (In Sent.)	
21, 6	253	I, 32	404
21, 7	253	<i>Пиндар</i>	
26, 145	252	(ed. O. Schroeder, Leipzig 1914)	
26, 146	252	Carmina:	
27, 147	252	Nemea VI	30
29, 168	252	<i>Платон</i>	
31, 190	252	(ed. J. Burnet, Oxford 1952–1954 rist.)	
<i>Нумений Апамейский</i>			
(ed. E. A. Leemans, Bruxelles 1937)			

Gorgias		<i>Руфин Аквилейский</i>	
507e-508a	30	(PL 21)	
Phaedrus		Historia ecclesiastica (Hist. eccl.)	
53	170	I, 29	383
Timaeus		<i>Сенека</i>	
28c	44	(ed. F. Haase, Leipzig 1852-1862)	
<i>Плотин</i>		Epistulae (Ep.)	
(ed. P. Henry – H. R. Schwyzer, Paris 1951 ss)		94, 1	81
Enneades (Enn.)		<i>Тертуллиан</i>	
V, 2, 1, 1-2	279	Adversus Hermogenem (Adv. Hermog.)	
<i>Порфирий</i>		8, 3	177
(ed. A. Busse, Comm. in Arist. graeca, IV/1, Berlin 1887)		Ad nationes (Ad nat.)	
Isagoge et in Arist. Categorias		1, 8	49
Commentarium (In Cat. Arist.)		Adversus Marcionem (Adv. Marc.)	
89, 5-6	382	III, 22, 6	91
<i>Посидий</i>		IV, 10, 2	91
(ed. M. Pellegrino, Alba 1955)		Adversus Praxean (Adv. Prax.)	
Vita Augustini (Vita Aug.)		2, 1-4	62
28	305	2, 4	73, 76, 99
<i>Потамий Лиссабонский</i>		3	64
(PL 8)		6, 1	99
Epistula de substantia (Subst.)		7, 6	65
294		7, 8	98
<i>Рихард Сен-Викторский</i>		11, 4	76, 91
(PL 196; ed. G. Salet, SCh 63)		11, 7	99
De Trinitate (De Trin.)		12, 1	76
IV, 18	388	12, 3	99
IV, 19	387	12, 1-3	91
IV, 21	393	12, 7	99
<i>Рустик Римлянин</i>		18, 2	99
(PL 67)		22, 11	73
Contra Acephalos disputatio		24, 7	73
(Contra Aceph.)		25, 1	73
344, 392, 393, 399 (прим.)		27, 11	288, 454
		31, 1	92
		De baptismo (De bapt.)	
		6	59
		De carne Christi (De carne Chr.)	
		10, 1	185

De oratione (De or.)	I, d. 25, q. 1, a. 2, sol.	393
25		59
De praescriptione haereticorum (Praescr. Haer.)	Summa contra Gentiles (C. Gent.)	
7, 3	IV, 26	396
<i>Фебадий Агенский</i>	Summa Theologiae (S. Th.)	
(PL 20)	I, q. 2, prooem.	328
Contra Arianos (Contra Ar.) (= De fide)	I, q. 28, a. 3, sed c.	396
22	I, q. 29, aa. 1-2	393
<i>Феофил Антиохийский</i>	I, q. 29, a. 2	385, 387
(PG 6; ed. J. C. Th. Otto, Corpus apol. christ. saec. secundi, 9 voll., Jenae 1847–1872)	I, q. 29, a. 3	23, 403
Ad Autolycum (Autol.)	I, q. 29, a. 4	388, 395
2, 15	I, q. 29, a. 4, ad 4	393
<i>Филон Александрийский</i>	I, q. 29, a. 4, ad 1	323
(ed. L. Cohn – P. Wendland – J. Reiter, Berlin 1896–1930)	I, q. 30, a. 1	323, 395
Vita Moysi	I, q. 30, a. 3	163 (прим.)
II, 23	I, q. 44, a. 1	387
<i>Фома Аквинский</i>	III, q. 2, a. 4 sed c. e resp.	458 (прим.)
(Opera omnia, 25 voll., Parmae 1852–1873, rist. New York 1948–1950; ed. Leonina, Romae 1882 ss; Marietti, Torino; In Sent., ed. P. Mandonnet – N. F. Moos, Paris 1929–1947)	<i>Цицерон Марк Туллий</i>	
Compendium Theologiae	(ed. J. G. Baiter – C. L. Kayser, Lipsiae 1860–1869)	
I, 2, 3	De finibus bonorum et malorum (De fin. bon. mal.)	
De potentia	V, 12, 34	402
q. 9, a. 7	De inventione (Inv.)	
Scriptum super libros Sententiarum (In Sent.)	I, 52, 59	84
I, d. 24, q. 1	De officiis (De off.)	
	I, 2	367
	I, 107	80
	I, 110	80
	<i>Юстиниан</i>	
	(PG 86; ACO 3)	
	Edictum (cfr. Evagrio Scol., Hist. eccl.)	
		219
	Liber adv. Origenem ad Menam	
		218

Указатель имен (кириллица)

- Абеляр П. 393
Августин Гиппонский 22, 33, 36, 39, 41, 44, 47, 70, 105, 110, 160, 256, 257, 260, 273-275, 278-280, 282, 293, 297-334, 347, 357, 359, 373, 384, 389, 391, 394-397, 401-403, 416, 432, 437-448, 451-455, 457, 460, 469, 472
Авиценна 362
Авксенций 148
Авл Геллий 78
Адам 85, 233, 239
Адо П. (Hadot P.) 259 (прим.), 268 (прим.), 278, 279, 436, 437
Акакий (патриарх) 337
Аллегро Дж. (Allegro G.) 468
Аль-Фараби 362
Альберт Великий 393
Альтюссер Л. 28 (прим.), 35
Аманн Э. (Amann É.) 428
Амвросий Медиоланский 254, 274, 279, 293, 295-296, 321, 455 (прим.)
Амброзиастер 455 (прим.)
Аммоний 384,
Анастасий I (император Византии) 338
Андрей Самосатский 196 (прим.)
Андресен К. (Andresen C.) 414, 415 (прим.)
Аниции (римский род) 345
Ансальди Ж. (Ansaldi J.) 468, 469
Ансельм Кентерберийский 318, 395
Аполлинарий Лаодикийский 73, 74, 183-185, 195 (прим.), 257
Апулей 305
Арата К. (Arata C.) 34 (прим.)
Арий 125-128, 131, 136, 137, 259, 286, 421 (прим.)
Аристотель 67, 112, 113, 221, 222, 278, 279, 316, 328, 347, 348, 351, 352, 355, 360, 362-366, 368, 373, 375, 376, 379, 382, 383, 385, 386, 388, 402, 404, 405, 449
Арль М. (Harl M.) 124
Аутлер А.К. (Outler A.C.) 454 (прим.)
Афанасий Александрийский 36, 60, 71, 74, 111, 129 (прим.), 130, 133-140, 147, 159, 183, 187, 213, 237, 243, 261, 280, 281, 283, 294, 423, 424, 435 (прим.), 444
Афинагор 63
Бальтазар Х.У. фон (Balthasar H.U. von) 124, 222, 224 (прим.), 227, 228, 232, 235, 243, 433
Барт К. (Barth K.) 9, 10, 37, 44, 61 (прим.), 110
Барт Р. (Barthes R.) 408
Берто К. (Berto C.) 35 (прим.)
Билер Л. (Bieler L.) 336 (прим.)
Блез А. (Blaise A.) 78 (прим.)
Больоло Л. (Bogliolo L.) 469
Бонавентура из Баньореджо 44, 403
Бозций Аниций Манлий Торкват Северин 25, 36, 102, 268, 279, 291, 303, 321, 323, 335, 336-340, 343-406, 411, 415 (прим.), 437, 448-453, 456, 457-461, 471
Браун Р. (Braun R.) 82, 86, 97, 419
Буйе Л. (Bouyer L.) 45, 124, 192, 239
Бэнтл Ф. Кс. (Bantle F.X.) 463
Булгаков С.Н. (Bulgakov S.) 171
Бюде Г. (Budé G.) 177, 427
Ванзан П. (Vanzan P.) 470
Василий Анкирский 259, 283
Василий Кесарийский 70, 71, 74, 132, 140-150, 152-154, 157, 159, 161, 163 (прим.), 170, 203, 209, 211,

- 229, 243, 247, 313, 315, 424, 425,
439, 444,
Василий Селевкийский 454
Ваттио А. (Wattiaux H.) 469
Вебер М. 31, 429
Вейль Э. (Weil E.) 98
Вернер М. (Werner M.) 171
Висс Б. (Wyss B.) 426 (прим.)
Витгенштейн Л. 39, 48, 413
Вольфсон Г.О. (Wolfson H.A.) 172
- Гавий Басс 78
Гадамер Х.Г. (Gadamer H.G.) 46, 47
Гай 81
Гайгер Г. 260
Гарнак А. фон (Harnack A. von) 9, 10,
89, 97, 100, 147, 155, 171, 192, 218,
278, 329 (прим.), 416, 426, 428
Гегель Г. В. Ф. 33, 37, 41, 228, 280, 334
Гийомон А. (Guillaumont A.) 205
Гильберт Порретанский 404
Гильом Оксеррский 243
Гиппократ 112
Гомер 67
Гораций Флакк, Квинт 380
Гормизд (папа римский) 340, 342, 343,
346
Готфрид Сен-Викторский 357
Грассо Дж. (Grasso G.) 410, 419, 428,
429, 460
Грибомон Ж. (Gribomont J.) 425 (прим.),
426 (прим.)
Григорий Великий (папа римский) 418
(прим.)
Григорий Назианзин 139, 149-152, 160,
181, 208, 235, 254, 315, 424, 425,
426 (прим.), 444
Григорий Нисский 132, 141, 149, 152-
154, 159, 161, 229, 230, 315, 424,
425 (прим.)
Григорий Эльвирский 260, 294, 295
Грильмейер А. (Grillmeier A.) 142
(прим.), 151 (прим.), 178, 182, 184,
188, 192, 195 (прим.), 393, 418,
427, 431, 434 (прим.), 456, 463
Гуссерль Э. 334
Гюнтер А. (Günther A.) 41 (прим.)
- Дальме И.-А. (Dalmais I.-H.) 222
Дамас I (папа римский) 60 147, 148, 167,
185, 255, 256
Даниелу Ж. (Daniélou J.) 51, 90 (прим.),
91, 92, 94, 98, 110
Данте Алигьери 14, 216
Де Алле А. (De Halleux A.) 148 (прим.),
411, 413, 418, 419, 424, 425, 430,
431, 433, 434, 436-439, 449, 467
Де Геллинк Ж. (De Ghellink J.) 397
Де Любак А. (De Lubac H.) 124
Де Реньон Т. (De Régnon Th.) 309, 443
Де Фогель К. Дж. (De Vogel C.J.) 29
Декарт Р. 33, 41, 334
Джосса Дж. (Jossa G.) 417
Джустиниани П. (Giustiniani P.) 410,
411, 413, 426, 433, 469-471
Дидим Слепец 142, 159, 306, 444, 455
(прим.)
Диодор Тарсийский 182
Дионисий (папа римский) 253, 435
Дионисий Александрийский 435
Дионисий Ареопагит 162-164, 223, 229,
240, 245, 362
Дробнер Х.Р. (Drobner H.R.) 415, 416,
454 (прим.)
Дуссель Э. (Dussel E.) 339 (прим.), 394
(прим.)
Дюканж Ш. (Du Cange Ch. du Fresne) 78
(прим.)
Дюлль Р. (Duell R.) 79 (прим.)
Дю Руа О. (Du Roy O.) 304, 327, 439
Дюшен Л. (Duchesne L.) 192, 428
- Евагрий Понтийский 161, 205, 223
Евгипп 198 (прим.)
Евномий Кизический 144, 152, 315
Евсевий Кесарийский 71, 129 (прим.)

- Евсевий Эмесский 292, 293
 Евстафий Антиохийский 73
 Евтихий 59, 194, 398, 399, 430, 453
 Енох 173
 Епифанович С.Л. 222
- Жак Кс. (Jacques X.) 412, 413, 440,
 Жильсон Э. (Gilson É.) 358
- Зенон (император Византии) 337, 338
 Зефирин (папа римский) 65, 72 (прим.),
 435
- Иванка Э. фон (Ivanka E. von) 164
 Иванова Ю. В. 7
 Игнатий Антиохийский 176, 428
 Иероним Стридонский 110, 132, 250,
 252, 254-259, 272, 274, 277 (прим.),
 286, 293, 299, 320, 455 (прим.)
 Иларий Пиктавийский 36, 44, 102, 105,
 109, 254, 258, 261, 280-294, 296,
 320, 384, 423, 437, 444
 Иоанн II (патриарх Константинополь-
 ский) 343
 Иоанн Дамаскин 36, 46, 70, 159, 160,
 184 (прим.), 204, 243, 245-249, 309,
 373, 458 (прим.), 465
 Иоанн (Евангелист) 43, 46, 72, 86, 159,
 259, 273, 275, 278, 306, 461
 Иоанн Златоуст 182
 Иоанн Креститель 274
 Иосиф Флавий 68
 Ипполит Римский 62, 70, 72, 73, 82, 85,
 121, 252, 253
 Иринеи Лионский 57, 64, 93, 96, 235
 Исидор Пелусиот 195-196
 Иустин Философ 44 (прим.), 58, 84, 85
- Йегер В. (Jaeger W.) 152, 177
- Кавальканти Э. (Cavalcanti E.) 425
 (прим.)
 Каиафа 138
- Каллист I (папа римский) 65, 72 (прим.),
 435
 Канар П. (Canart P.) 222
 Кандид – см. Марий Викторин
 Кант И. 33, 42, 43 (прим.), 405, 469
 Канталамесса Р. (Cantalamessa R.) 94,
 176, 200
 Кассиодор 348
 Каттанео Э. (Cattaneo E.) 464
 Каттани А. (Cattani A.) 32
 Киприан Карфагенский 252, 283
 Кирилл Александрийский 44 (прим.),
 180, 182, 185-199, 208-214, 217, 246,
 304, 339, 341, 342, 428-430, 453, 456
 Клеомен 64
 Климент Александрийский 44 (прим.),
 62, 70, 74, 85, 133, 282
 Константин I Великий (римский импе-
 ратор) 215
 Кречмар Г. (Kretschmar G.) 89, 90 (прим.)
 Ксенофан 45
 Кун Т. 419
 Кутшау П. (Koetschau P.) 124
 Кьеркегор С. 30, 37, 334
- Ладария Л.Ф. (Ladaria L.F.) 289
 Лактанций Луций Цецилий Фирмиан
 402
 Лаланд А. (Lalande A.) 24-26, 338
 (прим.)
 Лебон Ж. (Lebon J.) 202
 Лебретон Ж. (Lebreton J.) 93
 Лев I Великий (папа римский) 167, 192,
 196, 197, 218, 342, 343, 381, 430,
 454, 455, 457
 Леви-Стросс К. (Lévi-Strauss C.) 35
 Леонарди К. (Leonardi C.) 449
 Леонтий Византийский 108, 122, 202-
 210, 214, 220, 223, 236, 242, 246,
 336, 373, 393, 431, 432, 434 (прим.),
 Леонтий Иерусалимский 108, 204, 209-
 216, 220, 223, 236, 247, 336, 342,
 399, 431, 432, 457, 458

- Лёвит К. (Löwith K.) 27, 33 (прим.)
 Линч Дж.Дж. (Lynch J.J.) 463
 Лоофс Ф. (Loofs F.) 147, 155
 Лосский В.Н. 164, 168, 169 (прим.), 230 (прим.)
 Лютер М. 110, 115, 163 (прим.), 178, 276
 Люцифер Кальярский 294
- М**
 Мадек Г. (Madec G.) 447 (прим.)
 МакЛюэн М. (Mc Luhan M.) 55
 Максим Исповедник 36, 204, 212, 221-224, 226-245, 373, 433, 458, 459
 Марий Викторин Афр, Гай 36, 105, 142, 159, 162, 254, 258-280, 282, 287, 288, 290, 293, 295, 321, 327, 331, 332, 368, 373, 380, 384, 391, 436, 437, 460
 Маритен Жак (Maritain J.) 20
 Мария Дева 65, 182, 183, 214, 216, 239, 314, 454, 459
 Марк Пустынник 195 (прим.)
 Маркс К. 9, 28
 Маркус В. (Markus W.) 421 (прим.)
 Маркион 88
 Маркиш С.П. 30
 Марру А.-И. (Marrou H.-I.) 416
 Марцелл Анкирский 283
 Матон Ж. (Mathon G.) 411, 413, 419, 426, 438, 467, 468
 Мейе П.Ж.А. (Meillet P.J.A.) 78 (прим.)
 Мейендорф И.Ф. 124, 163, 199 (прим.), 206, 207 (прим.), 208 (прим.), 210 (прим.), 211, 212 (прим.), 213 (прим.), 218 (прим.), 222 (прим.), 223, 230, 231 (прим.), 234 (прим.), 238 (прим.), 242 (прим.), 245, 247, 418, 431, 457,
 Меланхтон Ф. 115
 Меслен М. (Meslin M.) 293
 Микаэлли К. (Micaelli C.) 450, 451, 457, 460
 Милано А. (Milano A.) 15, 20
 Михайлов П.Б. 7
- Моденато Ф. (Modenato F.) 32 (прим.)
 Моисей 84, 173
 Мондин Б. (Mondin B.) 409 (прим.)
 Мондольфо Р. (Mondolfo R.) 29
 Монтан 93
 Морманн К. (Mohrmann Ch.) 48, 52, 413 (прим.)
 Мосс М. (Mauss M.) 26
 Муан Ж. (Moingt J.) 65, 83, 94, 97, 419, 420, 462
- Н**
 Недонсель М. (Nédoncelle M.) 327 (прим.), 340, 354, 356, 372, 397, 419
 Несторий 59, 182, 184 (прим.), 187, 189-194, 196, 198, 213, 220, 304, 339, 398, 428, 429, 450
 Нигрен А. (Nygren A.) 241, 242 (прим.)
 Нимайер Й.Ф. (Niemeyer J.F.) 78 (прим.)
 Ницше Ф. В. 28, 42
 Новациан 250-253, 283, 291, 295, 320
 Нотен П. (Nautin P.) 72
 Ноэт Смирнский 64, 65, 93, 94
 Нумений Апамейский 262
- О**
 Обертелло Л. (Obertello L.) 336, 400
 Одоакр 346
 Ориген 36, 59, 66, 74, 77, 85, 111, 118-125, 127, 131, 138, 140, 142, 169, 170, 180, 182, 184, 205, 219, 223, 227, 228, 229, 256, 277, 282, 283, 330, 420, 421 (прим.), 433
 Офферманс Г. (Offermanns H.) 410
- П**
 Павел (апостол) 86, 115, 119 (прим.), 259, 269, 273, 274, 276, 278, 304, 306, 329 (прим.), 422
 Палумбьери С. (Palumbieri S.) 468
 Панетий Родосский 80
 Парейзон Л. (Pareyson L.) 34 (прим.)
 Паскаль Блез 43, 110, 334
 Пеллегрини М. (Pellegrino M.) 405
 Петр Пиктавийский 404
 Пиндар 30

- Платон 30, 39, 44, 152, 162, 170, 219, 221, 305, 306, 347, 348, 351, 352, 355, 363, 364, 375, 402, 449
- Плотин 45, 156, 162, 279, 304 (прим.), 305-307, 356, 402
- Плутарх 359
- Поппер К.Р. 419
- Порталье Э. (Portalié E.) 432
- Порфирий 142, 268, 278, 279, 304 (прим.), 305, 351-354, 356, 365, 377, 379, 382, 384, 386, 388, 402, 449
- Посидоний 112, 113
- Поссидий 305
- Потамий Лиссабонский 294
- Праксей 64, 65, 87, 88, 92-95, 107, 270,
- Престидж Дж.Л. (Prestige G.L.) 158, 190, 200, 220, 221, 226, 242, 249, 310 (прим.), 434
- Прокл (неоплатоник) 375, 384
- Прокл (патриарх Константинопольский) 195, 196
- Псевдо-Кирилл 245
- Ранд Э. К. (Rand E.K.) 279
- Ранер К. (Rahner K.) 41, 44, 72, 447, 462, 463
- Ремигий Оксеррский 404
- Рикер П. (Ricoeur P.) 55 (прим.)
- Рихард Сен-Викторский 387, 388, 393, 461
- Риу А. (Riou A.) 222
- Риус-Кампс Ж. (Rius-Camps J.) 121
- Ришар М. (Richard M.) 183 (прим.), 431
- Рондо М.-Ж. (Rondeau M.-J.) 414, 455 (прим.)
- Рустик 344, 392, 393, 399 (прим.)
- Руфин Аквилейский 254, 383
- Савеллий 65, 127, 137, 146, 149, 286
- Санчес М.Д. (Sánchez M.D.) 412, 469
- Сартори Л. (Sartori L.) 465
- Сартр Ж.П. 28, 33
- Севир Антиохийский 455, 456
- Сенека, Луций Анней 52, 81, 359, 407 (прим.)
- Сесбоюэ Б. (Sesboüé B.) 412, 413, 420, 421, 424-428, 431-433, 436, 439, 449, 459, 460, 467, 471
- Симмах (папа римский) 338, 339, 348
- Симмах, Квинт Аврелий Меммий 345, 373
- Симон М. (Simon M.) 407, 469
- Симонетти М. 121, 125, 130, 131 (прим.), 137, 142, 144, 165 (прим.), 244 (прим.), 270 (прим.), 418, 425 (прим.), 429, 437, 60 (прим.)
- Симпликий 384
- Соколов П.В. 7
- Соссюр Ф. де 41
- Софроний Иерусалимский 226, 236
- Стефанини Л. (Stefanini L.) 34
- Стюдер Б. (Studer B.) 443, 444
- Схиллебекс Э. (Schillebeeckx E.) 41 (прим.)
- Схоненберг П. (Schoonenberg P.) 41 (прим.)
- Схрейнен Й. (Schrijnen J.) 48
- Танберг Л. (Thunberg L.) 222, 231
- Темистий 384
- Теодорих Великий (король остготов) 345-348
- Тертуллиан 36, 59, 62, 64, 73, 75, 76, 77, 82, 83, 86-92, 93 (прим.), 94-110, 121, 125, 143, 156, 177, 184 (прим.), 185, 196, 250-253, 256, 266, 267, 270, 271, 283, 285, 287, 288, 291, 293, 295, 296, 300, 303, 313, 320, 324 (прим.), 416, 419, 420, 437, 454, 461, 462, 463, 464, 473
- Тремонтан Ш. (Tresmontant Ch.) 124
- Трифоллий 343, 344
- Туччимеи Э. (Tuccimei E.) 412
- Феодор Мопсуестийский 182, 187
- Феодорит Кирский 44 (прим.), 182

- Феофил Антиохийский 62
 Фёлькер В. (Völker W.) 164, 222
 Фома Аквинский 8, 44, 105, 163 (прим.),
 243, 323, 328, 362, 385, 387, 388,
 393, 395, 396, 403, 404, 440, 451,
 458 (прим.)
 Хайдеггер М. 8, 27, 29, 32 (прим.), 33,
 40, 41
 Халкидий 359
 Хён Х.-Й. (Höhn H.-J.) 416, 470
 Хильберат Б.Й. (Hilberath B.J.) 460-462
 Хрисипп 112
 Цан Т. (Zahn T.) 147
 Цицерон, Марк Туллий 52, 80, 269, 278,
 367, 368, 402
 Чедвик Г. (Chadwick H.) 351 (прим.)
 Череза-Гастальдо А. (Ceresa-Gastaldo
 A.) 222
 Фариас Д. (Farias D.) 55 (прим.)
 Фебадий Агенский 260, 293
 Федеричи Т. (Federici T.) 410, 413, 414,
 468, 471
 Фейербах Л. 9, 37, 61 (прим.)
 Феликс III (папа римский) 337
 Филон Александрийский 68, 84, 115,
 172
 Филопон 384
 Флавиан (патриарх Константинополь-
 ский) 192, 195, 196, 342
 Флоровский Г.В. 192
 Форчеллини Э. (Forcellini E.) 78 (прим.)
 Фрача И. (Fracea I.) 431
 Фуко М. 8, 28, 31, 35, 38, 41, 42 (прим.)
 Хаймзут Х. (Heimsoeth H.) 156
 Хаусхерр И. (Hausherr I.) 222
 Хейнеманн Ф. 275
 Шелер М. 33
 Шеллинг Ф.В.Й. 31, 280
 Шервуд П. (Sherwood P.) 222
 Шмаус М. (Schmaus M.) 311
 Штангл Т. (Stangl Th.) 268
 Штирнер М. 28
 Шурр Ф. (Schurr V.) 338
 Эванс Д.Б. (Evans D.B.) 97, 431 (прим.)
 Эпигон 64
 Эрну А. (Ernout A.) 78 (прим.)
 Юсим М.А. 7
 Юстин I (император Византии) 338,
 340, 342, 434, 346
 Юстиниан Флавий Пётр Савватий I Ве-
 ликий (император Византии) 205,
 215-219, 336, 338, 340, 456
 Яммароне Л. (Iammarone L.) 410, 412,
 421, 422, 428, 435, 441, 442, 468
 Ямвлих 305

Упомянутые в основном тексте имена издателей сочинений античных авторов (латиница)

Baiter (Baiterus) J.G. 368
Brandt S. 352, 354, 386
Busse A. 382
Funk F.X. 59
Gori F. 269, 274, 275, 276, 277
Hadot P. 268
Harvey W. W. 96
Jaeger W. 230
Leemans E.A. 262
Lietzmann H. 74, 183
Loi V. 65, 252, 253

Meiser C. 347, 356, 363, 364, 366, 367,
Mommensen Th. 348
Moreschini C. 295, 296
Opitz H.G. 126
Orelli (Orellius) J.C. 368
Otto J. C.Th. 62
Pellegrino M. 305
Simonetti M. 260, 294, 295
Stangl Th. 268
Wendland P. 73

Указатель имен авторов научных работ, упоминаемых в сносках (латиница)

Abramowski L. 195
Alberigo G. 421
Albert M. 423
Alfonsi L. 360
Allegro G. 407
Alszeghy Z. 61
Altaner B. 315
Altenburger M. 149, 425
Altheim F. 78
Amann É. 212, 218
Anacker U. 32
Andresen C. 85, 171, 297
Angelini G. 61, 317, 403
Ansaldi J. 407
Apel K.O. 39
Arens H. 430
Armstrong A. H. 304
Augé M. 25
Azzali Bernardelli G. 425

Bachelard G. 28
Bacht H. 129, 194, 434
Bailleux E. 298

Baiter (Baiterus) J.G. 337, 368
Baker D. 58
Balthasar H. U. von 118, 124, 149, 222,
224, 227, 232, 235, 243
Barbel J. 151
Bardy G. 60, 133, 292
Barnes T.D. 75
Barth K. 33, 37
Barthes R. 408
Bartolomei M. C. 426
Basterò J. L. 426
Baumgartner H.M. 25
Baus H. 218
Bavel T.J. van 297, 298, 299, 300, 455
Beck H.G. 204, 218, 245
Beinert W. 409
Bellincioni M. – см. Scarpata Bellin-
cioni M.
Bellini E. 149, 181
Berg H.G. 216, 218
Bergeron M. 100, 403
Berti E. 407
Bertolini O. 346

Béranger L. 142
 Biolo S. 332
 Bof G. 47
 Bogliolo L. 407
 Boigelot R. 297
 Bois J. 218, 244
 Bolgiani F. 146, 170
 Boscherini S. 414
 Bosio G. 418
 Bouillard H. 33
 Boularand E. 125, 130
 Bouyer L. 45, 119, 124, 222, 239
 Brandt S. 336
 Braun C. 410
 Braun R. 62, 76, 82, 84, 86, 96, 320, 324, 420
 Brennecke H.C. 423, 437
 Breuning W. 409
 Brugger W. 25
 Bruning B. 298
 Budé G. 427
 Bulgakov S. 171
 Burnell D.B. 324
 Butterworth R. 72

 Cacciari M. 32
 Camelot Th. 193, 195, 245, 454
 Campanini G. 34
 Campenhausen H.V. 422
 Canart P. 222
 Canevet M. 149
 Canivet P. 44
 Cantalamessa R. 54, 57, 63, 75, 88, 94, 96, 170, 171, 176, 181, 200
 Cappuyns M. 336, 340, 387
 Caracciolo A. 35
 Caravaggi G. 39
 Carrinthers M. 441
 Casale Marcheselli C. 37, 58
 Castellano D. 466
 Cattaneo E. 183, 407, 415, 466
 Cavalcanti E. 140, 146
 Cavallera F. 258

 Ceresa-Gastaldo A. 222, 433
 Chadwick H. 336, 347, 351, 359
 Chang D.-C. 424
 Chenu M.-D. 403
 Chevalier I. 315, 394
 Chiocchetta P. 54
 Chiodi P. 29
 Clark M.T. 259
 Cochrane Ch.N. 170
 Colli G. 42
 Collins S. 441
 Colombo A. 37
 Colombo G. 171
 Compagnoni F. 409
 Congar Y. M. 423
 Cooper L. 397
 Corsini E. 163
 Costa I. 426
 Courcelle P. 255, 351
 Courth F. 418
 Courtonne Y. 140
 Cracco Ruggini L. 345
 Crimi C. 426
 Crocco A. 336, 367
 Crouzel H. 118, 119, 421
 Cullmann O. 56

 Dal Covolo E. 418, 419
 Daley E. 448
 Dalmais I.-H. 60, 222, 244
 Danders A.F. 441
 Daniélou J. 44, 51, 56, 63, 76, 86, 91, 94, 95, 98, 110, 118, 149, 280
 De Ghellinck J. 387, 397
 De Halleux A. 148, 165, 195, 407, 423, 424, 425
 De Lubac H. 63, 118, 124
 De Margerie B. 255, 280, 415
 De Mauro T. 39
 De Régnon Th. 62, 310
 De Rijk L.M. 360, 365
 De Simone C. 79
 De Simone R.J. 57, 251

- De Vogel C.J. 29, 100, 390, 426
 Dewart L. 171
 Di Berardino A. 185, 418
 Diaz C. 34
 Dodds E.R. 178
 Doignon J. 280, 320, 438
 Domenach J.-M. 34
 Dörrie H. 111, 115, 149, 195
 Dörries H. 146
 Dossetti G.L. 128
 Drobner H.R. 415, 416, 426, 432, 454, 455
 Ducrot O. 39
 Duff P.W. 466
 Dumeige G. 129, 454
 Du Roy O. 297, 304, 306-308, 310, 311, 324, 327, 329, 330, 332
 Dussel E. 336, 394

 Ebeling G. 47
 Eicher P. 409
 Elsässer M. 448
 Erharter H. 25
 Evans D.B. 204, 431
 Evdokimov P. 176

 Fabro C. 362
 Farias D. 55
 Farina R. 119, 215
 Federici T. 407
 Fedwick P.J. 140, 149
 Felici S. 146, 426
 Festugière A.-J. 44, 431
 Fierro A. 280, 282
 Fisichella R. 421
 Flick M. 61
 Fohrer G. 86
 Folch Gomes C. 41, 297
 Fontaine J. 149, 414
 Foucault M. 31, 38, 41, 42
 Fracea I. 431
 Francesconi G. 409
 Franklin Penham D. 427
 Frattallone R. 409

 Fredouille J.-Cl. 75, 420
 Fries H. 25
 Fritz G. 244
 Fuhrmann M. 448

 Gabus J.-P. 47
 Gadamer H.G. 47
 Gahbauer F.R. 432
 Gain B. 424
 Galeazzi U. 25
 Gallay P. 149
 Galtier P. 280
 Gargani A. 39
 Garrigues J.-M. 222, 244
 Gatti M.L. 433
 Gaudemet J. 466
 Garanderie M.-M. de La 427
 Geest J.E.L. van der 88
 Gentile M. 360
 Gentz G. 133
 Gilson É. 350, 357, 358, 363
 Giustiniani P. 407
 Gonzales S. 149
 Gori F. 269, 273, 455
 Goudsblom J. 35
 Grabmann M. 374, 387
 Gracia J.J.E. 351, 352
 Granata A. 455
 Grant R.M. 62
 Grasso G. 407
 Gray P.T.R. 430
 Gregg R.C. 421
 Gribomont J. 140, 205, 255, 426
 Grillmeier A. 25, 72, 88, 125, 128, 130, 133, 142, 151, 171, 179, 181, 182, 183, 186, 187, 191, 192, 193, 194, 195, 196, 198, 201, 205, 251, 256, 275, 288, 298, 301, 336, 344, 393, 418, 430, 431, 432, 434, 454, 455, 456, 464
 Groh D.E. 421
 Grossi V. 58, 435
 Grüber Y. 448

- Guggenberger A. 25
 Guillaumont A. 205
 Guillaumont C. 205
 Guzzo A. 32
- Hadot P. 259, 260, 262, 263, 268, 269,
 271, 275, 277, 278, 279, 298, 331,
 332, 334
 Hagendahl H. 413, 420
 Hainthaler Th. 418
 Halder A. 25
 Hallet G. 39
 Halm C. 268
 Hanson R.P.C. 56, 146, 421
 Harder G. 111
 Harl M. 124, 149
 Harnack A. von 62, 171, 329, 426
 Hauschild W.D. 140
 Hausherr I. 222
 Haykin M.A.G. 425
 Heimsoeth H. 156, 355
 Heinzer F. 433
 Henry P. 259, 297, 305, 316, 330, 331
 Herzog R. 438
 Hilberath B.J. 420, 461, 463
 Höhn H.-J. 407
 Horn S.O. 430
 Hudon H. 455
 Hübner R.M. 149
- Iammarone L. 407
 Ivanka E. von 177, 426
- Jacob E. 33, 68
 Jacques X. 407
 Jaeger W. 153, 177
 Jansen W. 387
 Jeannin R. 216, 218
 Jedin H. 216
 Jossa G. 417
 Jouassard G. 186
- Kannengiesser Ch. 130, 133, 149, 165,
 183, 280, 422
 Kasper W. 195
 Kelly J.N.D. 56, 63, 71, 72, 120, 130, 131,
 255, 422, 423
 Kippenberg H.G. 441
 Klock C. 426
 Kopecek Th.A. 423
 Köster H. 111, 115
 Kretschmar G. 90, 146, 422
 Krings H. 25
 Kuiper Y.B. 441
- Lachenschmid R. 212
 Ladaria L.F. 171, 180, 289, 315, 438
 Lafont G. 328
 Lalande A. 24
 Lampe G.W.H. 67, 70, 115, 128, 130, 145,
 159, 207, 230, 384
 Langemeyer G. 409
 Latourelle R. 421
 Laudizi G. 426
 Lavatori R. 425
 Lebon J. 204
 Lebreton J. 62, 93
 Lecourt D. 28
 Leonardi C. 338, 346, 349, 369, 372
 Leone L. 63
 Levasti A. 205
 Levi-Strauss C. 26
 Lies L. 407
 Liébaert J. 181, 186
 Lilla S. 143, 163
 Lluch-Baixaui M. 448
 Lodovici E.S. 297
 Lohse E. 67, 68
 Loi V. 251
 Lomiento G. 118
 Lonergan B. 324
 Longobardo L. 280, 285, 438
 Loofs F. 189
 Lotz J.B. 25
 Löfstedt E. 413

Löwith K. 27, 33, 43
 Lukes S. 441
 Lutz-Bachmann M. 448
 Lynch J.J. 425

 Maas W. 212
 Madec G. 433
 Magris C. 35
 Maioli B. 360
 Malet A. 310
 Malten L. 67
 Mancini I. 34, 37, 43
 Mann F. 425
 Marconi D. 39
 Margaritti E.A. 21
 Marin M. 415
 Maritano M. 418
 Marouzeau J. 53
 Marranzini A. 54
 Martin A. 423
 Martinet A. 39
 Martini M. 34
 Martínez Fresneda F. 408
 Maschio G. 255
 Mateo-Seco L.F. 426
 Mathieu V. 32
 Mathon G. 407
 Mauro L. 359
 Mauss M. 26
 Mazza M. 178
 Meiser C. 337
 Melchiorre V. 34
 Menestrina G. 426
 Metz J.B. 29, 32
 Micaelli C. 373, 382, 386, 448, 450, 460
 Michel A. 111
 Milano A. 28, 30, 35, 37, 56, 396
 Minio-Paluello L. 380
 Miroux G. 251
 Moeller Ch. 204, 210, 218, 434
 Mohrmann Ch. 48, 52, 53, 54, 75, 108, 414
 Moingt J. 65, 76, 83, 84, 87, 93, 94, 97,
 100, 101, 109, 288, 324, 420

 Molari C. 47, 61
 Moltmann J. 330
 Momigliano A. 178
 Mondolfo R. 29
 Montinari M. 42
 Morandi F. 408
 Morán J. 315
 Moreschini C. 280, 286, 290, 369, 419,
 426, 448
 Mossay J. 426
 Mühlen H. 129, 135, 326
 Müller M. 25

 Nacke E. 186
 Nau F. 191
 Nautin P. 72, 119, 142
 Nepi P. 409
 Neufeld K.H. 171, 409
 Nédoncelle M. 67, 68, 69, 78, 327, 336,
 340, 354, 356, 357, 358, 359, 372,
 389, 390, 395, 397, 404
 Nock A.D. 178
 Norelli E. 419
 Nygren A. 275

 O'Carrol M. 409
 O'Leary J.S. 426
 O'Meara J.J. 304
 Obertello L. 336, 338, 347, 348, 351, 358,
 359, 360, 361, 362, 365, 367, 385,
 387, 448
 Ogden C.K. 39
 Opitz H.G. 435
 Orelli (Orellius) J.C. 337
 Ortall J. 408
 Ortiz de Urbina I. 129, 130, 424
 Osculati R. 32
 Otto S. 204, 215, 434

 Paissac H. 324
 Palla R. 414, 426
 Palumbieri S. 408
 Pannenberg W. 25, 37, 57

Pattin A. 408
 Peiper R. 336
 Pellegrino M. 170, 305, 455
 Péllicier A. 285
 Penco G. 346
 Penna A. 255
 Penzo G. 25, 35
 Peroli E. 426
 Perrone L. 218, 421, 431, 454
 Person R.E. 422
 Petitmengin P. 420
 Philipsborn A. 100
 Piana G. 409
 Pieretti A. 35
 Pierini F. 418
 Pietri Ch. 185
 Pikaza X. 409
 Piret P. 433, 458
 Pizzani U. 336
 Pizzolato L.F. 96
 Podskalsky G. 215
 Pohlenz M. 96
 Portalié E. 297
 Prestige G.L. 62, 63, 71, 159, 200, 220, 249, 310
 Prieto L.J. 39
 Provitera S. 409
 Pruche B. 146

 Quacquarelli A. 76, 341, 401, 415
 Quasten J. 48, 58, 72, 75, 118, 140, 142, 149, 151, 183, 185, 186, 195, 196, 205, 251, 255, 259, 265, 270, 274, 280, 297
 Quine W.V.O. 39
 Quintanilla M.A. 34
 Quinzio S. 35

 Rahner H. 216
 Rahner K. 444
 Rand E.K. 374, 387
 Reale G. 426
 Rheinfelder H. 67, 78

 Richard M. 111, 151, 183, 187, 195, 204, 341
 Richards A. 39
 Richter G. 245
 Ricken F. 128, 423
 Ricoeur P. 37
 Riesenhuber R. 35
 Riggi C. 58
 Rigobello A. 34, 409
 Rinngren H. 111
 Riou A. 222
 Ritter A.M. 128, 165, 421
 Rius-Camps J. 118, 121
 Riva G. 25
 Verso E. 39
 Roej A. van 185
 Romaniuk K. 329
 Romano F. 417
 Rondeau M-J. 415, 455
 Roques R. 163
 Rovira-Belloso I.M. 409
 Rozemond K. 245
 Rudasso F. 151

 Saffrey H.D. 282, 292
 Sartori L. 408
 Saumagne C. 58
 Sánchez M.D. 408
 Scanzillo C. 186
 Scarpat Bellincioni M. 417
 Scarpat G. 420
 Scazzoso P. 140, 163
 Scheffczyk L. 155
 Scheps G. 336
 Schindler A. 318
 Schmaus M. 311
 Schönborn Ch. von 226, 433
 Schramm U. 149
 Schrijnen J. 48, 413
 Schrimpf G. 387
 Schurr V. 336, 338, 362, 372, 384, 401
 Scipioni L.I. 142, 182, 186, 189, 191, 193
 Senofonte C. 39

- Sesan M. 58
 Sesboüé B. 195, 408, 418, 431
 Severino E. 35
 Sherwood P. 222
 Sieben H. J. 58, 67, 78, 97, 111, 128, 130, 285, 423
 Silanes N. 409
 Simon M. 58, 408
 Simonetti M. 74, 118, 121, 124, 125, 128, 130, 131, 134, 136, 137, 141-144, 165, 170, 181, 185, 186, 193, 195, 196, 244, 252, 253, 259, 265, 270, 274, 280, 287, 297, 344, 399, 415, 421, 429, 435
 Siniscalco P. 75, 77, 420
 Sjöberg E. 86
 Slusser M. 415
 Smulders P. 181, 280, 286, 288, 290, 293
 Sorrentino S. 408
 Spada D. 435
 Spanneut M. 95, 98
 Stangl Th. 268, 269, 277
 Starnes C.J. 358, 360
 Stasi A. 47
 Stead G.C. 97, 98, 126, 128, 133, 137
 Stefanini L. 25
 Stiernon D. 204, 210
 Stockmeier P. 426, 430
 Studer B. 60, 67, 100, 111, 165, 171, 245, 249, 253, 297, 299, 318, 409, 418, 421, 431, 434, 443, 455, 457
 Szemerényi O. 78

 Taormina D. P. 417
 Taylor Ch. 442
 Tezzo G. 280
 Thunberg L. 222, 231
 Tibiletti C. 96
 Tiedtke E. 67, 68
 Tixeront J. 62
 Todorov T. 39
 Toffanin G. 360
 Torrance T. F. 422

 Trapé A. 297, 394
 Tresmontant Ch. 122, 124, 219
 Tuccimei E. 408
 Turner H.E.W. 56, 58

 Usener H. 348

 Vallese G. 360
 Vanzan P. 408
 Vattimo G. 32, 47
 Venanzi V. 54
 Verra V. 35
 Vilanova E. 418, 434
 Vogt H.I. 251
 Vossenkühl W. 25
 Völker W. 149, 163, 222

 Wainwright G. 408
 Walinski J. 418
 Wattiaux H. 408
 Weil E. 98
 Welte B. 35, 423
 Werbick J. 409
 Werner M. 172
 Wickam L.R. 195
 Wilckens U. 86
 Wild C. 25
 Wilken R.L. 186
 Williams M.E. 387
 Williams R. 421
 Windelband W. 95
 Winslow D.F. 151
 Wittgenstein L. 39
 Wolfson H.A. 63, 137, 143, 159, 172, 184, 330
 Wyb B. 149
 Wyss B. 426

 Yanguas Sanz J.M. 424

 Zecchini G. 345
 Ziegenhaus A. 259

Список использованных переводов¹

Aristoteles

Historia animalium – Аристотель. История животных / Пер. с древнегреч. В. П. Карпова. М., 1996.

Metaphysica – Аристотель. Метафизика / Пер. с древнегреч. А. Кубицкого. М., 1934.

Athenagoras Atheniensis

Legatio pro christianis – Афинагор Афинский. Прошение о христианах [пер. прот. Петра Преображенского] // Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1998. С. 410–449.

Athanasius Alexandrinus

Athanasius Alexandrinus, Epistula ad Adelphium – Свт. Афанасий Великий. Послание Епископу и исповеднику Адельфию, против ариан // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Часть третья / Пер. под ред. проф. П. С. Делицына. М., 1994. С. 302–310.

Athanasius Alexandrinus, Epistula ad Serapionem – Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийского. Часть третья. Издание второе исправленное и дополненное. М., 1994. С. 3–49. (Репр. изд.: СТСЛ, 1903). Пер. под ред. проф. П. С. Делицына. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Afanasij_Velikij/poslanija-k-serapionu-episkopu-tmuisskomu/1.

Aurelius Augustinus

Confessiones – Блаженный Августин. Исповедь / Пер. М. Е. Сергеев, отв. Ред. Н. Н. Казанский. СПб., 2013.

Contra academicos – Блаженный Августин. Против академиков // Творения. Т. 1. СПб., 1998. С. 5–85.

De beata vita – Блаженный Августин. О блаженной жизни // Творения Блаженного Августина, епископа Иппонийского. Киев, 1914.

De civitate Dei – Блаженный Августин. О граде Божием. Мн.: Харвест, М., 2000.

De Trinitate – Блаженный Августин. О Троице / Пер. с лат. А. А. Тащиана. М., 2017.

Basiliius Caesariensis

De Spiritu Sancto – Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. Ч. 3. М., 1891. С. 189–293. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/o_svyatom_duhe/.

Epistula 8 – Письмо 8 к кесарийским монахам https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma/8.

¹ Кроме указанных, переводы цитат из других латинских и греческих авторов выполнены нами – прим. пер.

Epistula 202 – Письмо 202 к неокесарийским ученым. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Vasilij_Velikij/pisma/202 .

Boethius A.M.T.

Philosophiae Consolatio – Бозций. Утешение Философией и другие трактаты / Пер. с лат. В. И. Уколовой и М. Н. Цейтлина. М., 1990.

Clemens Alexandrinus

Stromata – Климент Александрийский. Строматы / Пер. с древнегреч. Е.В. Афонасина. СПб., 2003.

Cyrillus Alexandrinus

Epistula 4 – Послание к Несторию // Восточные отцы и учителя Церкви V века. М., 2000. С. 35–37. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_Aleksandrijskij/nestoriu_1/

Enchiridion Symbolorum

Н. Denzinger – А. Schönmetzer, Enchiridion Symbolorum (Freiburg-Barcellona 1973³⁵) – Кирилл Александрийский. 12 анафематизмов // Восточные отцы и учителя церкви V века. М., 2000. С. 40–48.

Gregorius Nazianzenus

Orationes 30, 37, 42 – по изд.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, Архиепископа Константинопольского. Том 1. СПб, 1912. С. 586–602. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/slovo/42 .

Epistula 101 – Послание 3. К пресвитеру Кледонию против Аполлинария – первое https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Bogoslov/poslaniya/#0_3

Gregorius Nyssenus

Liber de Filii et Spiritus Sancti divinitate – Слово о божестве Сына и Духа и похвала праведному Аврааму // Творения Святого Григория Нисского. Часть четвертая. Москва, 1862 (Творения Святых Отцев в русском переводе, издаваемые при Московской Духовной Академии. Том сороковый). URL: https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/slovo-o-bozhestve-syna-i-dukha-i-pokhvala-pravednomu-avraamu/.

Epistula 38 – Письмо 38, приписывавшееся Василию Великому https://azbyka.ru/otechnik/Grigorij_Nisskij/pisma/#0_32

Ignatius Antiochensis

Игнатий Антиохийский. Послание к магнезийцам // Ранние Отцы Церкви. Антология. Брюссель, 1998. С. 111-116. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Ignatij_Antiohijskij/poslanie-k-magnezijtsam/#0_11

Irenaeus Lugdunensis

Adversus haereses – Иринеи Лионский. Обличение и опровержение лжеименного знания (Против ересей) / пер. прот. Петра Преображенского. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Irinej_Lionskij/protiv-eresej/ .

Iustinianus

Epistula ad Menam – СЛОВО благочестивейшего императора Юстиниана, посланное к Мине, святейшему и блаженнейшему архиепископу благополучного города и патриарху, против нечестивого Оригена и непотребных его мнений. URL: https://azbyka.ru/otechnik/pravila/dejanija-vselsenskih-soborov-tom5/1_8_1.

Iustinus Martyr

Apologia – Иустин Философ. Апологии / пер. прот. Петра Преображенского. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Iustin_Filosof/apologia/.

Leontius Byzantinus

Contra Nestorianos et Eutychianos – Леонтий Византийский. Против Нестория и Евтихия / пер. С. Н. Говоруна https://azbyka.ru/otechnik/Leontij_Vizantijskij/protiv_nestoriya_i_evthiya/.

Maximus Confessor

Ambiguorum liber – Амбигвы к Иоанну // Максим Исповедник. Избранные творения. М., 2014.

Disputatio cum Pirrho – Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / пер. с др.-греч. Д. Е. Афиногенова, пер. с сир. А. В. Муравьева, ст. Д. А. Поспелова и иером. Дионисия (Шлёнова), подг. критич. греч. текста А. Ю. Виноградова и Д. А. Поспелова, науч. комм. Д. А. Поспелова и Д. Е. Афиногенова, отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004.

Origenes

De principiis – О началах, сочинение Оригена, учителя Александрийского / пер. и прим. Н. Петрова. Казань, 1899.

Tertullianus

Adversus Praxeam – пер. В. Баскаковой, В. Бычковой, Я. Козлова, И. Можаровой, М. Монаховой, Е. Негановой, А. Одайского, А. Пономарева, А. Селезневой при участии и под ред. А.Р. Фокина. URL: <https://azbyka.ru/otechnik/Tertullian/protiv-prakseja/>.

De carne Christi – Тертуллиан. О плоти Христа. Пер. с лат. / Общ. ред. и сост. А. А. Столярова. М., 1994. С. 161–187. <http://www.wco.ru/biblio/books/tertull1/Main.htm>.

Библиография

Arianism. Historical and Theological Reassessments / ed. R. C. Gregg. Philadelphia, 1985.

Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic / ed. P. J. Fedwick: 2 voll. Toronto, 1981.

Basilio di Cesarea: la sua età, la sua opera e il basilianesimo in Sicilia. Atti del Congresso internazionale (Messina, 3–6 dicembre 1979): 2 voll. Messina, 1983.

Boezio A.M.T. Severino // DBI. Vol. XI (1969). P. 142–164.

The Category of Person. Anthropology, Philosophy, History / ed. M. Carrinthers, S. Collins, S. Lukes. Cambridge, 1985.

Concepts of Person in Religion and Thought / ed. H.G. Kippenberg, Y.B. Kuiper, A.F. Danders. B. – N.-Y., 1990.

Concetti fondamentali di Filosofia / a cura di Fl. Krings, H.M. Baumgartner, Ch. Wild, ed. it. a cura di G. Penzo: 3 voll. Brescia, 1981–1982.

The Conflict between Paganism and Christianity in the fourth Century. L., 1963 (Il conflitto tra paganesimo e cristianesimo nel IV secolo / a cura di A. Momigliano, tr. A. D. Morpurgo. Torino, 1968).

Congresso internazionale di studi boeziani (Pavia, 3–8 ott. 1980) / Atti a cura di L. Obertello. R., 1981.

El *Contra Eunomium* en la producción literaria de Gregorio de Nisa. VI Coloquio internacional sobre Gregorio de Nisa / ed. par L. F. Mateo-Seco y J. L. Bastero. Pamplona, 1988.

Il Cristo. Testi teologici e spirituali dal I al XV secolo: 5 voll. Fondazione Lorenzo Valla – Arnoldo Mondadori Editore, 1985–1992.

Dizionario teológico El Dios cristiano / dir. X. Pikaza y N. Silanes. Salamanca, 1992.

Dimensione antropologica della teologia. IV Congresso Nazionale A. T. I. (Ariccia, 2–3 gennaio 1971) / a cura di A. Marranzini. Milano, 1971.

Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition. In honorem R. M. Grant. P., 1979.

Ebraismo, ellenismo, cristianesimo. Atti del Colloquio internazionale (Roma, 4–7 gennaio 1984). Padova, 1985.

Écriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse. Acte du Colloque de Chevetogne, 22–26 sept. 1969 / éd. M. Harl. Leiden, 1971.

Explorations personalistes. P., 1970.

Gregor von Nyssa und die Philosophie. Zweites internat. Kolloquium über Gregor von Nyssa / hrsg. von H. Dörrie, M. Altenburger, U. Schramm. Leiden, 1976.

Handbuch der Kirchengeschichte / hrsg. von H. Jedin. Freiburg im Breisgau, 1962–1979 (Storia della Chiesa / ed. it. a cura di E. Guerriero: 10 tomi, 12 voll. Milano, 1972–1980).

Handbuch philosophischer Grundbegriffe / hrsg. von H. Krings, H. M. Baumgartner, Ch. Wild: 3 Bde. München, 1973–1974 (Concetti fondamentali di filosofia / ed. it. a cura di G. Penzo: 3 voll. Brescia, 1981).

Hilaire et son temps (Actes du Colloque de Poitiers, 29 sept. – 3 oct. 1968). P., 1969.

«Hyparxis» e «hypostasis» nel neoplatonismo (Atti del I Colloquio internazionale del «Centro di ricerca sul neoplatonismo». Catania, 1–3 ottobre 1992) (Lessico Intellettuale Europeo, vol. 64) / a cura di F. Romano e D.P. Taorinia. Firenze, 1994.

The Incarnation. Ecumenical Studies in the Nicene-Constantinopolitan Creed, A. D. 381 / ed. T.F. Torrance. Edinburg, 1981.

Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart / hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht: 3 Bde. Würzburg, 1951–1954 (rist. 1962).

Lego // ThWNT IV (1942). Coll. 69–140 [= GLNT VI (1970). Coll. 199–380].

Il linguaggio teologico oggi. III Congresso Nazionale A.T.I. (Sestri Levante, 2–4 genn. 1969) / a cura di A. Marranzini. Milano, 1970.

Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur (Fribourg 2–5 septembre 1980) / éd. F. Heinzer, Ch. von Schönborn. Fribourg (Suisse), 1982.

Mysterium salutis. Grundriss heilsgeschichtlicher Dogmatik / hrsg. von J. Feiner, M. Löhrer: 5 Bde. Einsiedeln, 1965–1976 (Mysterium Salutis. Nuovo Corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza / ed. it. a cura di D. Pezzetta: XI voll. Brescia, 1968–1978).

Nichilismo e nichilismi. Napoli, 1981 [= Riscontri. Vol. III (1981). No. 2–3].

Origeniana. Premier Colloque international des études origénienes (Monserrat, 18–21 sept. 1973) / dir. H. Crouzel, G. Lomiento, J. Rius Camps (Quaderni di VCh. Vol. XII). Bari 1975.

L'origenismo: apologie e polemiche intorno ad Origene. XIV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana (9–11/V/1985) // Aug. Vol. XXVI. (1986). P. 1–312.

Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie (Actes du Colloque de Chantilly, 23–25 sept. 1973) (ThéolHist. Vol. XXVII) / éd. Ch. Kannengiesser, P., 1974.

Il problema cristologico oggi. V Congresso Nazionale A.T.I. (Assisi 2–5 gennaio 1973). Assisi, 1973.

Problemi e prospettive di teologia dogmatica / a cura di K.H. Neufeld. Brescia, 1983.

Problemi del nichilismo / a cura di C. Magris, W. Kaempfer. Milano, 1981.

Ricerche su Ippolito (StudEphAug. Vol. XIII). R., 1977.

La signification et l'actualité du II Concile oecuménique pour le monde chrétien d'aujourd'hui. Chambésy-Genève, 1982.

Studien zu Gregor von Nyssa und der christlichen Spätantike / ed. H.R. Drobner, C. Klock. Leiden, N.-Y., 1990.

II Symposium Nazianzenum. Actes du Colloque International (Louvain-la-Neuve, 25–28 août 1981) / ed. J. Mossay. Paderborn, 1983.

I teologi del Dio vivo. La trattazione teologica di Dio oggi. II Congresso Nazionale A.T.I. (Firenze, 1968) / a cura di A. Marranzini. Milano, 1968.

La teologia per l'unità d'Europa / a cura di I. Sanna. Bologna, 1991.

La terminologia esegetica dell'antichità. Bari, 1987.

Бальтазар Х. У. фон. Вселенская Литургия. Прп. Максим Исповедник // Альфа и Омега. Ученые записки Общества для распространения Священного Писания в России. № 3 (14). 1997.

Булгаков С. Н. О богочеловечестве. Ч. II: Утешитель. Париж, 1936. (Il Paraclito / intr. di P. C. Bori, tr. F. Marchese. Bologna, 1971).

Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. Киев, 1915.

Кант И. Логика // Он же. Трактаты и письма. М., 1980. С. 313–444.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви: догматическое богословие / Пер. с фр. В. А. Решиковой. М., 1991.

Мейендорф И. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000.

Мосс М. Об одной категории человеческого духа: понятие личности, понятие «Я» // Он же. Общества, обмен, личность. Труды по социальной антропологии / Сост., пер. с фр., предисловие и вступит. статья А. Б. Гофмана. М., 2011. С. 326–352.

Фуко М. Слова и вещи. Археология гуманитарных наук / Пер. с фр. и вступ. ст. Н. С. Автономовой. СПб.: 1994.

Хайдеггер М. Введение в метафизику / Пер. с нем. Н. О. Гучинской. СПб., 1997.

Хайдеггер М. Время картины мира // Время и бытие: статьи и выступления / Пер. с нем. В. В. Бибихина. М., 1993.

Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики / Пер. с нем. О. В. Никифорова. М., 1997.

Abramowski L. Drei christologische Untersuchungen. B., 1981.

Albanese B. Persona II, Storia, A (Diritto romano) // Enciclopedia del Diritto. Vol. XXXIII. 1983. P. 169–181.

Alfonsi L. L'umanesimo boeziano della «Consolatio» // Atti della riunione costitutiva della Sodalitas erasmiana / a cura di G. Toffanin, M. Gentile, G. Vallese. Napoli, 1950.

Allegro G. [rec.] // Giornale di Metafisica. 1986. No. 3. P. 393–394.

Altaner B. Kleine patristische Schriften (TU. Vol. LXXXIII). B., 1967.

Amann É. Théopaschisme // DThC. Vol. XV/1. 1946. Coll. 505–512.

Id. Trois-Chapitres (Affaire des) // DThC. XV/2. 1950. Coll. 1880–1884.

Altenburger M., Mann F. Bibliographie zur Gregor von Nyssa. Editionen, Übersetzungen, Literatur. Leiden, 1988.

Althelm F. Persona // ArchRel. Vol. XXVII. 1929. P. 35–52.

Anacker V. Soggetto // Concetti fondamentali di filosofia. Vol. III. P. 1979–1988.

Andresen C. Zur Entstehung und Geschichte des trinitarischen Personbegriffs // ZNTW. Bd. LII. 1961. S. 1–39 [= SP. Vol. VI. 1961. P. 3–5].

- Andresen C.* (ed.) *Bibliographia Augustiniana*. Darmstadt, 1963.
- Angelini G.* L'ortodossia e la grammatica. Analisi di struttura e deduzione storica della teologia trinitaria di Prepositino (AG. Vol. CLXXXIII). R., 1972.
- Id.* Quale «svolta antropologica» e perché? // *Teologia del presente*. Vol. I. 1973. P. 4–20.
- Id.* La «svolta antropologica». Orientamenti bibliografici // *Teologia del presente*. Vol. I. 1973. P. 221–239.
- Apel K.O.* Linguaggio // *Concetti fondamentali di filosofia*. Vol. II. P. 1174–1194.
- Arens H.* Die christologische Sprache Leos des Grossen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. Freiburg-Basel-Wien, 1982.
- Armstrong A.H.* Plotinian and Christian Studies. L., 1979.
- Augé M.* Persona // *Enciclopedia Einaudi*. Vol. X. Torino, 1980. P. 651–672.
- Bachelard G.* Epistemologia. Antologia di scritti epistemologici. Bari, 1975.
- Bailleur E.* La Christologie de saint Augustin dans le «De Trinitate» // *RecAug*. Vol. I. 1971. P. 219–243.
- B.J.-P. [rec.] // *Bulletin Augustinien pour 1985–1986*. P. 349.
- Balthasar H.U. von.* Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse. P., 1942.
- Id.* Parole et mystère chez Origène. P., 1957 (Origene. Il mondo Cristo la chiesa, brani scelti da H. U. von Balthasar con un suo saggio: «Parola e mistero in Origene» / tr. M. Martini. Milano, 1972).
- Id.* Kosmische Liturgie. Das Weltbild Maximus des Bekennen. Einsiedeln, 1961² (Liturgia cosmica. L'immagine dell'universo in Massimo il Confessore / tr. L. Tosti. R., 1976).
- Barbel J.* Gregor von Nazianz. Die fünf theologischen Reden (Testimonia, 3) / Text, Übersetzung, Einführung und Kommentar. Düsseldorf, 1963.
- Bardy G.* Un humaniste chrétien saint Hilaire de Poitiers // *RHEF*. Vol. XXVI. 1941. P. 5–25.
- Id.* Athanase // *Cath*. Vol. I 1954. Coll. 974–980.
- Barnes T.D.* Tertullian. A Historical and Literary Study. Oxford, 1971.
- Barth K.* Die kirchliche Dogmatik: 4 Bde (12 voll). Zollikon-Zürich, 1932–1967.
- Id.* Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert. Zürich, 1946 (La teologia protestante del XIX secolo / intr. a cura di I. Mancini, tr. G. Bof: 2 voll. Milano, 1980).
- Barthes R.* La retorica antica (1971). Milano, 1972. P. 59.
- Bartolomei M.C.* Ellenizzazione del cristianesimo. Linee di critica filosofica e teologica per una interpretazione del problema storico. L'Aquila, 1984.
- Baus H.* Ökumen. Konzilien // *LThK*. Bd. VI. 1961². Coll. 495–497.
- Bavel van T.J.* Recherches sur la Christologie de saint Augustin (Paradosis, 1). Fribourg (Suisse), 1954.
- Id.* Répertoire bibliographique de St. Augustin (1950–1960). Steenbrugge, 1963.
- Bavel T.J. van, Bruning B.* Die Einheit des «Totus Christus» bei Augustin // *Scientia Augustiniana*. Studien über Augustinus, den Augustinianismus und Augustinerorden. Festschrift A. Zumkeller (Cassiciacum, 30). Würzburg, 1975. S. 43–75.

- Beck H.G.* Konstantinopel Konzile // RGG. Bd. III. 1959³. Coll. 1789–1790.
- Id.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1977².
- Bellincioni M.* Studi senecani e altri scritti. Paideia, Brescia, 1986. P. 35–102 (= Il termine «persona» da Cicerone a Seneca // Quattro studi latini. Parma, 1981. P. 37–115).
- Bellini E.* Il dogma trinitario nei primi discorsi di Gregorio Nazianzeno // Aug. Vol. XIII. 1973. P. 525–534.
- Id.* Su Cristo. Il grande dibattito del quarto secolo. Milano, 1977.
- Béranger L.* Sur deux énigmes du «De Trinitate» de Dydime l'Aveugle // RSR. Vol. LI. 1963. P. 255–267.
- Berg H.G.* La Chiesa protobizantina // Storia della Chiesa / dir. da H. Jedin. Vol. III. Milano, 1978. P. 1–225.
- Bergeron M.* La structure du concept latin de personne // Études d'histoire littéraire et doctrinale du XIII^e siècle: 2^e serie. P.-Ottawa, 1932.
- Berti E.* Genesi e sviluppo del concetto di persona nella storia del pensiero occidentale // Persona e diritto. Udine, 1990. P. 17–34.
- Id.* Un concetto di persona nella storia del pensiero filosofico // Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici / a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Sezione di Padova. Padova, 1992. P. 41–74.
- Bertolini O.* «Gothia» e «Romania» // I Goti in Occidente. Problemi (Settimane di studio del Centro di studi sull'Alto Medioevo, III, 29 marzo – 5 aprile 1955). Spoleto, 1956.
- Biolo S.* La coscienza nel «De Trinitate» di S. Agostino (Anal Greg. Vol. CLXXII). R., 1969.
- Bof G., Stasi A.,* La teologia come scienza. Saggio sullo statuto epistemologico della teologia. Bologna, 1982.
- Bogliolo L.* [rec.] // Doctor Communis. Vol. XXXIX. 1986. P. 217–219.
- Boigelot R.* Le mot «personne» dans les écrits trinitaires de st. Augustin // NRTh. Vol. LVII. 1930. P. 516.
- Bois J.* Constantinople (II Concile de) // DThC. Vol. III. 1958. Coll. 1231–1259.
- Id.* Constantinople (III Concile de) // DThC. Vol. III. 1938. Coll. 1259–1274.
- Bolgiani F.* La théologie de l'Esprit-Saint. De la fin du 1^{er} siècle après Jésus-Christ au Concile de Constantinople (381) // Les quatre fleuves. Vol. IX. 1979. P. 33–72.
- Id.* Le origini della cultura «cristiana». Posizioni di principio e problemi di metodo per una ricerca // Aug. Vol. XIX. 1979. P. 33–72.
- Id.* Spirito Santo // DPAC. Vol. II. Coll. 3285–3298.
- Bosio G., Dal Covolo E., Maritano M.* Introduzione ai Padri della Chiesa: Vol. I-III. Torino, 1990–1993.
- Bouillard H.* Karl Barth: 3 voll. P., 1957.
- Boularand E.* L'hérésie d'Arius et la foi de Nicée: 2 voll. P., 1972–1973.
- Bouyer L.* La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères. P., 1966 (La spiritualità dei Padri. Storia della spiritualità. Vol. II. Bologna, 1968).
- Id.* Le Fils Eternel. P., 1974 (= Figlio eterno. Teologia della Parola di Dio e cristologia / tr. L. Rollo. R., 1977).

- Id.* Le Père invisible. Approches du mystère de la Divinité. P., 1976 (= Padre invisibile. Approcci al mistero della Divinità / tr. L. Ruggeri. R., 1979).
- Id.* Le Consolateur. Esprit Saint et vie de grâce. P., 1980 (Il Consolatore. Spirito Santo e vita di grazia / tr. G. Vendrame. R., 1983).
- Braun C.* Der Begriff «Person» in seiner Anwendung auf die Lehre der Trinität und Inkarnation. Mainz, 1876.
- Braun R.* Tertullien et la philosophie païenne // BAGB. Vol. II. 1971. P. 231–251.
- Id.* Deus Christianorum. Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien. P., 1977².
- Brennecke H.C.* Hilarius von Poitiers und die Bischofsopposition gegen Konstantes II. Untersuchungen zur dritten Phase des arianischen Streites (337–361). B., 1984.
- Id.* Hilarius von Poitiers // TRE. Bd. XV. 1986. S. 315–322.
- Id.* Studien zur Geschichte der Homöer. Der Osten bis zum Ende der homöischen Reichskirche. Tübingen, 1988.
- Breuning W.* Personalità di Dio // Lessico di teologia sistematica (1987, 1988²) / a cura di W. Beinert, ed. it. a cura di G. Francesconi. Brescia, 1990. P. 498.
- Id.* Persone in Dio // Lessico di teologia sistematica... P. 499–500.
- Budé G.* Le Passage de l'hellénisme au christianisme (Les classiques de l'humanisme) / Intr., tr. et annotations par M.-M. de La Garanderie et D. Franklin Penham. P., 1993.
- Butterworth R.* Hyppolitus of Rome, Contra Noetum, Text introduced, edited and translated (Heythrop Monographs, 2). L., 1977.
- Cacciari M.* Krisis. Saggi sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein. Milano, 1976.
- Camelot Th.* Ephèse et Chalcédoine (HCOe. Vol. II). P., 1962.
- Id.* Jean Damascène // Cath. Vol. VI. 1964. Coll. 451–455.
- Campanini G.* La rivoluzione cristiana. Il pensiero politico di Emmanuel Mounier. Brescia, 1968.
- Campenhausen H.V.* Das Bekenntnis Eusebs von Cäsarea (Nicaea 323) // Urchristliches und Altkirchliches. Vorträge und Aufsätze. Tübingen, 1979. S. 278–299.
- Campitelli A.* Persona II, A (Diritto intermedio) // Enciclopedia del Diritto. Vol. XXXIII. 1983. P. 181–193.
- Canart P.* La 2^e lettre à Thomas de St. Maxime le Confesseur // Byzantion. Vol. XXXIV. 1964. P. 415–445.
- Canevet M.* Grégoire de Nysse (Saint) // DSp. Vol. VI. 1967. Coll. 971–1011.
- Canivet P.* Histoire d'une entreprise apologétique au V^e siècle. P., 1957.
- Id.* Théodoret de Cyr. Thérapeutique des maladies helléniques (SCh 57): 2 voll. P., 1958.
- Cantalamessa R.* La cristologia di Tertulliano. Fribourg (Suisse), 1962.
- Id.* Prassea e l'eresia monarchiana // SC. Vol. IX. 1962. P. 23–50.
- Id.* Il Cristo Padre negli scritti del II e III secolo // RSLR. Vol. III. 1967. P. 1–27.
- Id.* La tematica di Dio nei Padri // I teologi del Dio vivo... P. 127–148.
- Id.* Cristianesimo primitivo e filosofia greca // Il cristianesimo e le filosofie / a cura di R. Cantalamessa. Milano, 1971. P. 26–57.

- Id.* Dal Cristo del N.T. al Cristo della Chiesa. Tentativo di interpretazione della cristologia patristica // Il problema cristologico... P. 154–166.
- Id.* Cristianesimo e cultura. Le esperienze della chiesa antica // Cristianesimo e valori terreni. Milano, 1976. P. 142–169.
- Cappuyns M.* Le plus ancien commentaire des «Opuscula sacra» et son origine // RTAM. Vol. III. 1931. P. 237–272.
- Id.* Boèce // DHGE. Vol. IX. 1937. Coll. 348–380.
- Caracciolo A.* Pensiero contemporaneo e nichilismo. Napoli, 1976.
- Castellano D.* Il problema della persona umana nell'esperienza giuridico-politica: (1) profili filosofici // Diritto e società. 1988. P. 107–154.
- Cattaneo E.* Trois homélies pseudo-chrysostomiennes comme oeuvre d'Apollinaire de Laodicée (ThéolHist. Vol. 58). P., 1980.
- Id.* Commenti patristici al Salterio. Rassegna bibliografica // Rassegna di teologia. No. XXV. 1984. P. 269–279.
- Id.* [rec.] // Rassegna di Teologia. No. 1985. P. 472–473.
- Cattaneo M.A.* Persona e stato di diritto. Torino, 1995.
- Cavalcanti E.* Studi eunomiani. R., 1976.
- Id.* L'esperienza di Dio nei Padri greci. Il trattato «Sullo Spirito Santo» di Basilio di Cesarea. R., 1984.
- Id.* Il problema del linguaggio teologico nell'*Adv. Eunomium* di Basilio Magno // Aug. Vol. XIV. 1974. P. 527–539.
- Id.* «Theognosia» per mezzo dello Spirito e inconoscibilità dello Spirito nel «De Spiritu Sancto» di Basilio di Cesarea // Aug. Vol. XIX. 1979. P. 1–12.
- Id.* Lineamenti del dibattito sullo Spirito Santo di S. Basilio al concilio di Costantinopoli del 381 // Spirito Santo e catechesi patristica. Convegno di studio e di aggiornamento, Fac. Lettere cristiane e classiche (Roma, 6–7 marzo 1982) / a cura di S. Felici. R., 1983. P. 75–92.
- Cavallera F.* Saint Jérôme et la vie parfaite // RAM. Vol. II. 1921. P. 101–127.
- Ceresa-Gastaldo A.* Capitoli sulla carità (Verb. Sen.). R., 1963.
- Id.* Massimo il Confessore // DPAC. Vol. II. P. 2169–2172.
- Chadwick H.* Boethius. The Consolations of Music, Logic, Theology and Philosophy. Oxford, 1981.
- Chang D.-C.* The Doctrine on the Holy Spirit in the Thought of Cappadocian Fathers. Madison (New York), 1983 (diss.).
- Chenu M.D.* La Théologie au douzième siècle. P., 1966² (La teologia nel Medio Evo. La teologia nel secolo XII. Milano, 1972).
- Chevalier I.* Saint Augustin et la pensée greque. Les relations trinitaires. Fribourg (Suisse), 1940.
- Chiocchetta P.* Il linguaggio della Patristica. Orientamenti di fondo e suggestioni // Il linguaggio teologico oggi... P. 116–169.
- Clark M.T.* The Psychology of Marius Victorinus // AugSt. Vol. V. 1974. P. 149–166.
- Cochrane C.N.* Christianity and Classical Culture. N.-Y., 1957 (Cristianesimo e cultura classica / tr. M. Gallino Michels. Bologna, 1969).

- Colombo G.* La problematica del dogma nella teologia // Teol. Vol. III. 1978. P. 203–225; 301–331.
- Congar Y.M.* Il primato dei primi quattro concili ecumenici // Il concilio e i concili. Contributo alla storia della vita conciliare della chiesa (1960). R., 1961. P. 117–166.
- Cooper L.* A Concordance of Boethius. The five Theological Tractates and the Consolation of Philosophy (The Medieval Academy of America). Cambridge (Mass.), 1928.
- Corsini E.* La questione areopagita: contributi alla cronologia dello Pseudo-Dionigi // AAT. Vol. XCIII. 1958/59. P. 28–227.
- Id.* Il trattato «De divinis nominibus» dello Pseudo-Dionigi e i commenti neoplatonici al Parmenide. Torino, 1962.
- Cotta S.* Persona I (Filosofia del Diritto) // Enciclopedia del Diritto. Vol. XXIII. 1983. P. 159–169.
- Courcelle P.* Les lettres grecques en occident. De Macrobie à Cassiodore, P., 1943.
- Id.* La Consolation de la philosophie dans la tradition littéraire. Antécédents et postérité. P., 1967.
- Courth F.* Trinität in der Scholastik (HDG II/lb). Freiburg-Basel-Wien, 1985.
- Id.* Trinität in der Schrift und Patristik (HDG II/la). Freiburg-Basel-Wien, 1988.
- Courtonne Y.* Saint Basile. Lettres: 2 voll. P., 1957.
- Id.* Un témoin du IV^e siècle. Saint Basile et son temps d'après sa correspondance. P., 1973.
- Cracco Ruggini L.* Nobiltà romana e potere nell'età di Boezio // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 73–96.
- Crocco A.* Introduzione a Boezio. Napoli, 1975².
- Crouzel H.* Origène et la philosophie. P., 1962.
- Id.* Bibliographie critique d'Origène (Instrumenta patristica, 8). Steenbrughis, 1971.
- Id.* Origene (1985) / tr. it. L. Fatica. R., 1986.
- Id.* Origene e l'origenismo: Le condanne di Origene // RSLR. Vol. 25. 1989. P. 295–303.
- Id.* Origene // Dizionario di teologia fondamentale / dir. da R. Latourelle, R. Fisichella. Assisi, 1990. P. 829–838.
- Id.* La scuola alessandrina e le sue vicissitudini // Istituto Patristico Augustinianum. Storia della teologia. Vol. I. P. 179–223.
- Cullmann O.* La foi et le culte de l'Eglise primitive. Neuchâtel, 1974 (La fede e il culto della Chiesa primitiva / tr. D. Olmetti. R., 1974).
- Daley E.* Boethius' Theological Tracts and Early Byzantine Scholasticism // Medieval Studies. Vol. XLVI. 1984. P. 158–191.
- Dalmais J.H.* La doctrine ascétique de St. Maxime le Confesseur // Ir. Vol. XXVI. 1953. P. 17–39.
- Id.* Maxime le Confesseur // DSp. Vol. X. 1980. Coll. 836–847.
- Dalmais J.H., Bardy G.* Divinisation // DSp. Vol. III. 1967. Coll. 1376–1398.
- Daniélou J.* Platonisme et théologie mystique. P., 1944.
- Id.* Origène. P., 1950.

Id. Théologie du Judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée. Vol. I. Tournai, 1958 (La teologia del Giudeo-cristianesimo / tr. C. Prandi. Bologna, 1974).

Id. Les symboles chrétiens primitifs. P., 1961.

Id. Message évangélique et culture hellénistique au II^e et III^e siècle. Tournai, 1961.

Id. St. Hilaire évêque et docteur. P., 1968.

De Ghellinck J. Littérature latine au moyen âge. P., 1939.

Id. L'entrée d'*essentia*, *substantia* et autres mots apparentés dans le latin médiéval // ALMA. Vol. XVI. 1941. P. 77–112.

De Halleux A. La définition christologique à Chalcédoine // RTL. Vol. VII. 1976. P. 3–23; 155–170.

Id. «Hypostase» et «personne» dans la formation du dogme trinitaire (ca. 375–381) // RHE. Vol. LXXIX. 1984. P. 313–369, 625–670.

Id. La réception du symbole oecuménique, de Nicée à Chalcédoine // EThL. LXI. 1985. P. 5–47.

Id. Le II concile oecuménique. Une évaluation dogmatique et ecclésiologique // CrSt. Vol. III. 1982) pp. 297–327.

Id. [rec.] // EThL. Vol. LXI. 1985. P. 403–406.

De Lubac H. Histoire et Esprit, L'Intelligence de l'Écriture d'après Origène. P., 1950 (Storia e spirito. La comprensione della Scrittura secondo Origene / tr. C. Benincasa, F. Scorza Barcellona. R., 1971).

Id. La foi chrétienne. Essai sur la structure du symbole des Apôtres. P., 1970 (La fede nel Padre, in Cristo, nello Spirito. Saggio sulla struttura del simbolo apostolico / tr. Geridono. Torino, 1970).

De Margerie B. Introduction à l'histoire de l'exégèse: 3 voll. P., 1983 (Introduzione alla storia dell'esegesi / E. Peretto, G. Maschio. 3 voll. R., 1983–1986).

De Mauro T. Semantica // Enciclopedia del Novecento. Vol. VI. R., 1982, P. 471–491.

De Régnon Th. Études de théologie positive sur la Sainte Trinité: 5 voll. P., 1892–1900.

De Rijk L.M. Boèce logicien et philosophe: ses positions sémantiques et sa métaphysique de l'être // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 141–156.

De Simone R.J. The Treatise of Novatian the Roman Presbyter on the Trinity. A study of the Text and the Doctrine (StEphAug. Vol. IV). R., 1970.

Id. Filosofia e i Padri // DPAG. Vol. I. Coll. 1371–1372.

De Simone C. Die griechischen Entlehnungen im Etruskischen: 2 voll. München, 1970.

De Vogel C.J. The Concept of Personality in Creek and Christian Thought // Studies in Philosophy and the History of Philosophy. Vol. II. Washington, 1963. P. 20–60.

Id. «Amor quo coelum regitur»: Quel amour et quel Dieu? // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 193–200.

Id. Platonismo e cristianesimo. Antagonismo o comuni fondamenti? / Intr. di G. Reale, tr., saggio complementare c appendici di E. Peroli. Milano, 1993.

- Dewart L.* The Future of Belief. Theism in a World Come of Age. N.-Y., 1966 (Il futuro della fede. Il teismo in un mondo divenuto adulto / tr. G. Riva, Brescia 1968).
- Diaz C.* Personalismo // Dizionario di filosofia contemporanea / dir. da M. A. Quintanilla, ed. it. a cura di M. Martini, presentazione di I. Mancini. Assisi, 1979. P. 420–422.
- Di Berardino A.* La poesia cristiana // Quasten J. Patrologia. Vol. III. Torino, 1979. P. 243–321.
- Dodds E.R.* Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Cambridge, 1965 (Pagani e cristiani in un'epoca di angoscia. Aspetti dell'esperienza religiosa da Marco Aurelio a Costantino / tr. G. Lavata. Firenze, 1970).
- Doignon J.* Hilaire de Poitiers avant l'exil. P., 1971.
- Id.* Hilarius von Poitiers // Restauration und Erneuerung. Die lateinische Literatur von 284 bis 374 n. Chr. / hrsg. R. Herzog. München, 1991. S. 447–480.
- Id.* Hilarius von Poitiers // RAC. Bd. XV. 1991. Coll. 139–167.
- Domenach J. M.* Emmanuel Mounier. P., 1972.
- Id.* Personalismo // Enciclopedia del Novecento. Vol. V. R., 1980. P. 311–318.
- Dörrie H.* Hypóstasis. Wort-und Bedeutungsgeschichte // NGWGPh. Bd. III. 1955. S. 35–92 (= Platonica Minora. München, 1976. S. 13–69).
- Id.* Gregorius von Nyssa // RAC. Bd. XII. 1983. Coll. 863–895.
- Dörries H.* De Spiritu Sancto. Der Beitrag des Basilus zum Abschluss des trinitarischen Dogmas. Göttingen, 1956.
- Dossetti G.L.* Il simbolo di Nicea e di Costantinopoli. R., 1967.
- Drobner H. R.* Person-Exegese und Christologie bei Augustinus. Zur Herkunft der Formel *Una Persona*. Leiden, 1986.
- Ducrot O.-T.* Todorov. Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage. P., 1972 (Dizionario enciclopedico delle scienze del linguaggio / tr. G. Caravaggi. Milano, 1972).
- Duff P. W.* Personality in Roman Private Law. Cambridge, 1983.
- Düll R.* Persona // PWK. Vol. XXXVII. 1937. Coll. 1036–1041.
- Du Roy O.* L'intelligence de la foi en la Trinité selon saint Augustin. Genèse de sa théologie Trinitaire jusqu'en 391. P., 1966.
- Dussel E.* La doctrina de la persona en Boccio: solución cristológica // Sapienza. Vol. XXII. 1967. P. 101–126.
- Ebeling G.* Einführung in theologische Sprachlehre. Tübingen, 1971 (Introduzione allo studio del linguaggio teologico / tr. L. Tosti. Brescia, 1981).
- Evans D.* Leontius of Byzantium. An Origenist Christology. Washington, 1969.
- Id.* Leontius von Bysanz // TRE. Bd. XXI. 1991. P. 5–10.
- Evdokimov P.* L'Orthodoxie. Neuchâtel-P., 1959 (L'ortodossia / tr. M. Girardet. Bologna, 1965).
- Fabro C.* La nozione metafisica di partecipazione secondo San Tommaso d'Aquino. Torino, 1950².
- Id.* Partecipazione e causalità secondo San Tommaso d'Aquino. Torino, 1960.
- Fabris D.* Idealità e indeterminatezza dei principi costituzionali. Milano, 1981.

- Farina R.* L'impero e l'imperatore cristiano in Eusebio di Cesarea. La prima teologia politica del cristianesimo. Zürich, 1966.
- Id.* Bibliografia origeniana 1960–1970 (BiblSal). Torino, 1971.
- Fedwich P. J.* A Commentary on the 38th Letter of Basil of Caesarea // OCP. Vol. XLIV. 1978. P. 31–51.
- Id.* The Church and the Charisma of Leadership in Basil of Caesarea. Toronto, 1979.
- Federici T.* [rec.] // L'Osservatore Romano (6 aprile 1986). P. 3.
- Festugière A. J.* Le Dieu inconnu et la gnose. P., 1954.
- Id.* Actes du concile de Chalcédoine. Sessions III–IV. Genève, 1983.
- Fierro A.* Sobre la gloria en San Hilario. Una síntesis doctrinal sobre la noción bíblica de «doxa» (AnalGreg. Vol. CXLIV). R., 1964.
- Flick M., Alszeghy Z.* Antropologia // NDT... P. 12–29.
- Folch Gomes C.* A doutrina da Trindade eterna. O significado da expressão «Três Pessoas». Rio de Janeiro, 1979.
- Fontaine J.* Naissance de la poésie dans l'occident chrétien. Esquisse d'une histoire de la poésie chrétienne du III^e au VI^e siècle. P., 1981.
- Foucault M.* Les mots et les choses. P., 1966 (Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane / tr. E. Panaitescu. Milano, 1978).
- Fracea L.* Ho Leonzios Byzantios. Bios kai syngrammata (Kritiké Theòrese). Atene, 1984 (на греч. яз.).
- Frattallone R.* Persona e atto umano // Nuovo Dizionario di teologia morale / a cura di F. Compagnoni, G. Piana, S. Provitera. Cinisello Balsamo, 1990. P. 932–952.
- Fredouille J.-C.* Tertullien et la conversion de la culture antique. P., 1972.
- Fritz G.* Nicée (II Concile de) // DThC. Vol. II/1. 1931. Coll. 417–441.
- Fuhrmann M., Grüber Y.* Boethius. Darmstadt, 1984.
- Gadamer H. G.* Wahrheit und Methode. Tübingen, 1965² (Verità e metodo / a cura di G. Vattimo, Milano 1972).
- Gabus J. P.* Critique du discours théologique. Neuchâtel, 1977.
- Gahbauer F. R.* Das anthropologische Modell. Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon. Würzburg, 1984.
- Gain B.* L'Église de Cappadoce au IV^e siècle d'après la correspondance de Basile de Césarée (330–379). R., 1985.
- Galeazzi U.* Persona // DTI. Vol. II. 1977. P. 706–710.
- Gallay P.* Grégoire de Naziane. P., 1959.
- Galtier P.* Saint Hilaire de Poitiers le premier docteur de l'Église latine. P., 1960.
- Gargani A.* Linguaggio ed esperienza in Ludwig Wittgenstein. Firenze, 1966.
- Garrigues I. M.* Le Christ dans la théologie byzantine // Ist. Vol. XV. 1970. P. 351–361.
- Id.* La personne composée du Christ d'après St. Maxime le Confesseur // RevThom. Vol. LXXIV. 1974. P. 181–204.
- Id.* Maxime le Confesseur. La charité, avenir divin de l'homme (ThéolHist. Vol. XXXVIII). P., 1976.

Gatti M. L. Massimo il Confessore. Saggio di bibliografia generale ragionata e contributi per una ricostruzione scientifica del suo pensiero metafisico e religioso. Milano, 1987.

Gaudemet J. La personne. Droit et morale au Bas-empire // Atti dell'Accademia romanistica costantiniana. VIII Convegno internazionale. R., 1990. P. 65–94.

Geerlings W. Christus Exemplum. Studien zur Christologie und Christusverkündigung Augustins. Mainz, 1978.

Geest J.E.L. van der. Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien. Recherche terminologique. Nijmegen, 1972.

Gentz G. Athanasius // RAC. Vol. I. 1950. Coll. 860–866.

Gilson É. La philosophie au Moyen Âge. Des origines patristiques à la fin du XIV^e siècle. P., 1962².

Gonzales S. La formula «mia ousia treis hypostâseis» en Gregorio de Nisa. R., 1939.

Gori F. Il simbolo apostolico e l'orientamento soteriologico della cristologia di Leone Magno // Bessarione. Quaderno n. 9. R., 1992. P. 29–49.

Goudsblom I. Nihilism and Culture. Amsterdam, 1960 (Nichilismo e cultura / tr. A. Bertoni, U. Di Raimo. Bologna, 1982).

Grabmann M. Die Geschichte der scholastischen Methode: 2 Bde. Freiburg-im-Breisgau, 1909–1911.

Id. Die theologische Erkenntnis- und Einleitungslehre des heiligen Thomas von Aquin auf Grund seiner Schrift *In Boethium de Trinitate*, Freiburg-im-Breisgau, 1948.

Gracia J. J. E. Boethius and the Problem of Individuation in the Commentaries on the «Isagoge» // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 169–182.

Granata A. Note sulle fonti di S. Leone Magno // RStChlt. Vol. XIV. 1960. P. 275–282.

Grant R. M. The Early Christian Doctrine of God. Charlottesville, 1966 (Le Dieu des premiers chrétiens / tr. A.-M. Giroudot. P., 1971).

Grasso G. [rec.] // Angelicum. 1986. P. 136–138.

Gray P. T. R. The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979.

Gregg R. C., Groh D. E. Early Arianism. A View of Salvation. Philadelphia-L., 1984.

Gribomont J. Jérôme // Dsp. Vol. VIII. 1974. Coll. 901–918.

Id. Le traduzioni. Girolamo e Rufino // Quasten J. Patrologia. Vol. III... P. 203–233.

Id. Basilio di Cesarea di Cappadocia // DPAC. Vol. I. Coll. 491–497.

Id. Evagrio Pontico // DPAC. Vol. I. Coll. 1313–1314.

Id. Girolamo // DPAC. Vol. II. Coll. 1538–1588.

Id. Gregorio di Nazianzo // DPAC. Vol. II. Coll. 1707–1711.

Id. Gregorio di Nissa // DPAC. Vol. II. Coll. 1712–1719.

Grillmeier A. Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neuchalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius zu Gregor dem Grossen // Das Konzil von Chalkedon. Vol. II... P. 791–839.

- Id.* Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutenprinzipien der Geschichte des kirchlichen Dogmas // Schol. Vol. XXXIII. 1958. P. 321–355; 528–558.
- Id.* Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg-Basel-Wien, 1978².
- Id.* «Christus licet vobis invitis deus». Ein Beitrag zur Diskussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft // Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum (C. Andresen Festschrift). Göttingen, 1979.
- Id.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. I. Oxford, 1982 (Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Voll. I/1-I/2 / tr. E. Norelli, S. Olivieri. Brescia, 1982).
- Id.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 1: Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalkedon (451). Freiburg-im-Breisgau-Basel-Wien, 1982². (Gesù il Cristo nella fede della Chiesa. Voll. I/1-I/2 / tr. E. Norelli, S. Olivieri, Brescia 1982); Band I/1: Das Konzil von Chalkedon (451), Rezeption und Widerspruch (45-518) / unter Mitarbeit von Th. Hainthaler. 2., verb. und erg. Aufl., 1991; Band II/2, Die Kirche von Konstantinopel im 6. Jahrhundert / unter mitarbeit von Th. Hainthaler, 1989; Band II/4, Die Kirche von Alexandrien mit Nubien und Äthiopien nach 451 / unter mitarbeit von Th. Hainthaler, 1990.
- Grossi V.* La ricerca cristiana della verità nel sec. III: Problemi di metodo // Parola e spirito. Studi in onore di S. Cipriani / a cura di C. Casale Marcheselli. Vol. I. Brescia, 1982. P. 832–846.
- Id.* Eresia-Eretico // DPAC. Vol. I. Coll. 1187–1191.
- Id.* La categoria teologica di persona nei primi secoli del cristianesimo // La teologia per l'unità d'Europa... P. 11–45.
- Guggenberger A.* Persona // Dizionario teologico / dir. da H. Fries, ed. it. a cura di G. Riva. Vol. II. Brescia, 1967. P. 637–649.
- Guillaumont A.* Evagre le Pontique // DSp. Vol. IV/2. 1961. Coll. 1731–1744.
- Id.* Les «Kephalaia gnostika» d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les grecs et les syriens (PatrSorb. Vol. V). P., 1962.
- Id.* Evagrius Ponticus // RAC. Vol. VI. 1966. Coll. 1088–1107.
- Guzzo A., Mathieu V.* Soggetto // Enciclopedia Filosofica. Vol. II. R., 1979. Coll. 874–879.
- Hadot P.* Être, vie, pensée chez Plotin et avant Plotin // Entretiens sur l'Antiquité classique. Vol. V. Les sources de Plotin. Vandoeuvres-Génève, 1960. P. 107–157.
- Id.* La structure de l'âme image la Trinité chez Victorinus et chez Augustin // SP. Vol. VI. 1959. P. 408–442 (TU, 81, 1962).
- Id.* Citations de Porphyre chez Augustin (à propos d'un ouvrage récent) // REAug. Vol. VI. 1960. P. 205–244.
- Id.* Porphyre et Victorinus: 2 voll. P., 1968.
- Id.* Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres. P., 1971.
- Hagendahl H.* Cristianesimo latino e cultura classica. Da Tertulliano a Cassiodoro (1983) / tr. it. D. Gianotti. R., 1988.

- Halder A., Grillmeier A., Erharter H.* Person // LThK. Vol. VIII. 1963². Coll. 287–292.
- Hallet G.* Wittgenstein's Definition of Meaning as Use. L., 1967.
- Halm C.* Rhetores latini minores. Leipzig, 1863 (rist. anast. Frankfurt a.M., 1964).
- Hanson R.P.C.* Basile et la doctrine de la tradition en relation avec le Saint-Esprit // VerCaro. Vol. XXII. 1968. P. 56–71.
- Id.* Confessioni e simboli di fede // DPAC. Vol. I. Coll. 757–765.
- Id.* The Search for Christian Doctrine of God. The Arian Controversy 318–381 A. D. Edinburgh, 1988.
- Harder G.* Hypóstasis // DCBNT. 1976. P. 716–720.
- Harl M.* Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné. P., 1958.
- Harnack von A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte: 3 Bde. Tübingen, 1909⁴ (rist. anast. Darmstadt, 1964).
- Hausherr I.* Philautie. De la tendresse pour soi à la charité selon St. Maxime le Confesseur (OCA. Vol. CXXXVII. R., 1952).
- Hauschild W.D.* Basilus von Caesarea // TRE. Bd. V. 1980. P. 301–313.
- Haykin M.A.G.* And who is the Spirit? Basil of Caesarea's Letters to the Church at Tarsus // VChr. Vol. XLI. 1987. P. 377–385.
- Heidegger M.* Kant und das Problem der Metaphysik. Bonn, 1951² (Kant e il problema della Metafisica / tr. it. M. E. Regina. Milano, 1962).
- Id.* Die Zeit des Weltbildes // Holzwege. Frankfurt am Main, 1950 (L'epoca dell'immagine del mondo // Sentieri interrotti / tr. it. P. Chiodi. Firenze, 1968. P. 71–101).
- Id.* Einführung in die Metaphysik. Tübingen, 1966 (Introduzione alla metafisica, presentazione di G. Vattimo / tr. G. Masi. Milano, 1968).
- Heimosoeth H.* Die sechs grossen Themen der abendländischen Metaphysik. Darmstadt, 1954 (I grandi temi della metafisica occidentale / tr. F. Moiso. Milano, 1973).
- Heinzer F.* Gottes Sohn als Mensch. Die Stuktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. Freiburg (Schweiz), 1980.
- Helmer S.* Der Neuchalkedonismus. Bonn, 1962.
- Henry P.* Plotin et l'Occident. Louvain, 1934.
- Id.* The «Adversus Arium» of Marius Victorinus the First Systematic Exposition of the Doctrine of the Trinity // JThS, N.S. Vol. I. 1950. P. 42–55.
- Id.* Saint Augustine on Personality. N.-Y., 1960.
- Hilberath B.J.*, Der Personbegriff der Trinitätstheologie in Rückfrage von Karl Rahner zu Tertullians «Adversus Praxean». Innsbruck-Wien, 1986.
- Höhn H.-J.* [rec.] // TheolPhil. 1986. No. 2. P. 260–261.
- Hors S.O.* Petrou Kathedra. Der Bischof von Rom und die Synoden von Ephesus (449) und Chalkedon. Paderborn, 1982.
- Hübner R.* Gregor von Nyssa als Verfasser der sogenannten Ep. 38 des Basilus: Zum unterschiedlichen Verständnis der *ousia* bei den kappadozischen Brüdern // Epektasis. Mélanges patristiques offerts au Card. J. Daniélou / ed. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser. P., 1972. P. 463–490.
- Hudon H.* Léon le Grand // DSp. Vol. IX. 1976. Coll. 453–487.

- Iammarone L.* [rec.] // *Divus Thomas (Plac.)*. Voll. LXXXIX–CX. 1988. P. 383–400.
- Istituto Patristico Augustinianum*. Storia della teologia. Vol. I: Epoca patristica / dir. A. Di Berardino, B. Studer. Casale Monferrato, 1993.
- Ivanka E. von*. Hellenisches und Christliches im frühbyzantinischen Geistesleben. Wien, 1948.
- Id.* Platonismo cristiano. Recezione e trasformazione del Platonismo nella Patristica (1964) / Presentazione di G. Reale, intr. di W. Beierwaltes, tr. di E. Peroli. Milano, 1992.
- Jacob E.* Théologie de l'Ancien Testament. Neuchâtel, 1968².
- Jacques X.* [rec.] // *Les Études Classiques*. 1986. P. 311–312.
- Jaeger W.* Early Christianity and Greek Paideia. Cambridge (Mass.), 1961 (Cristianesimo primitivo e paideia greca, con una bibl. degli scritti di W. Jaeger / a cura di H. Bloch, tr. it. S. Boscherini. Firenze, 1966).
- Jansen W.* Der Kommentar des Clarenbaldus von Arras zu Boethius, *De Trinitate*. Ein Werk aus der Schule von Chartres im 12. Jahrhundert (Breslauer Stud. z. hist. Theol., 8). Breslau, 1926.
- Jeannin R.* Constantinople (Concile de) // *DHGE*. Vol. XIII. 1956. Coll. 754–768.
- Id.* Justinien // *Cath.* Vol. VI. 1967. Coll. 1335–1339.
- Jossa G.* La storia della chiesa antica // *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni*. Vol. I: Antichità e medioevo. Bari, 1989. P. 127–165.
- Jouassard G.* Un problème d'anthropologie et de christologie chez Saint Cyrille d'Alexandrie // *RechSR*. Vol. XLIII. 1955. P. 361–379.
- Id.* Saint Cyrille d'Alexandrie et le schéma de l'incarnation Verbe-chair // *RechSR*. Vol. XLIV. 1956. P. 234–242.
- Kannengiesser Ch.* Hilaire de Poitiers // *DSP*. Vol. VII/1. 1968. Coll. 466–469.
- Id.* Nicea (323) nella storia del Cristianesimo // *Conc.* Vol. VIII. 1978. P. 54–65.
- Id.* Athanase, Evêque et écrivain. P., 1981.
- Id.* Apollinare di Laodicea (apollinarismo) // *DPAC*. Vol. I. Coll. 281–285.
- Id.* Costantinopoli, II Concili // *DPAC*. Vol. I. Coll. 813–816.
- Id.* The Athanasian Decade 1974–84: A Bibliography Report // *ThS*. Vol. XLVI. 1986. P. 524–521.
- Id.* Le Verbe de Dieu selon Athanase d'Alexandrie. P., 1990.
- Id.* Arius and Athanasius. Two Alexandrian Theologians. Aldershot, 1991.
- Kant I.* Gesammelte Schriften: 28 Bde / hrsg. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften. B., 1912–1968.
- Kasper W.* Il dogma cristologico di Calcedonio // *Aspr.* Vol. XXXI. 1984. P. 117–130.
- Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. L., 1968 (Il pensiero cristiano delle origini / tr. M. Girardet. Bologna, 1972).
- Id.* Early Christian Creeds. L., 1972³. (I simboli di fede della chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo / tr. it. B. Maresca. Napoli, 1987).
- Id.* Jerome. His Life, Writings, and Controversies. L., 1975.
- Kopecek Th. A.* A History of Neo-Arianism: 2 voll. Philadelphia, 1979.

- Köster H.* Hypóstasis // ThWNT. Vol. VIII. 1969. Coll. 570–588 [= GLNT. Vol. XIV. 1984. Coll. 703–750].
- Kretschmar G.* Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie. Tübingen, 1956.
- Id.* Le développement de la doctrine du Saint-Esprit du Nouveau Testament à Nicée // VerCaro. Vol. XXII. 1968. P. 5–55.
- Id.* Die Wahrheit der Kirche im Streit der Theologen Überlegungen zum Verlauf des Arianischen Streits // Vernunft des Glaubens. Festschrift zum 60. Geburtstag von W. Pannenberg. Göttingen, 1988. S. 289–321.
- Lachenschmid R.* Theopaschismus // LThK. Bd. X. 1966². Col. 83.
- Ladaria L.F.* Persona y relación en el *De Trinitate* de san Augustin // Miscelanea Comillas. Vol. XXX. 1972. P. 245–291.
- Id.* El Espíritu Santo en San Hilario de Poitiers. Madrid, 1977.
- Id.* Che cos'è un dogma? Il problema del dogma nella teologia attuale // Problemi e prospettive di teologia dogmatica... P. 97–119.
- Id.* La Cristologia de Hilario de Poitiers. R., 1989.
- Id.* Dios Padre en Hilario de Poitiers // EstTrin. Vol. XXIV. 1990. P. 443–479.
- Lafont G.* Structure et méthode dans la *Somme Théologique* de Saint Thomas d'Aquin. Bruges, 1961.
- Lalande A.* Vocabulaire technique et critique de la philosophie. P., 1962⁹.
- Lampe G.W.H.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961.
- Langemeyer G.* Personalità dell'uomo // Lessico di teologia sistematica (1987, 1988²) / a cura di W. Beinert, ed. it. a cura di G. Francesconi. Brescia, 1990. P. 496–497.
- Lavatori R.* Lo Spirito Santo e il suo dinamismo. Esperienza e teologia nel trattato «Sullo Spirito Santo» di Basilio. Città del Vaticano, 1986.
- Lebon J.* Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. Louvain, 1909.
- Id.* La christologie du monophysisme syrien // Das Konzil von Chalkedon. Vol. I... P. 425–580.
- Lebreton J.* Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'Église chrétienne du III^e siècle // RHE. Vol. XIX. 1919. P. 481–506 (= Il disaccordo tra fede popolare e teologia dotta nella chiesa cristiana del terzo secolo / tr. R. Mazzarol. Milano, 1972. P. 1–68).
- Id.* Histoire du dogme de la Trinité des origines au concile de Nicée: 2 voll. P., 1927–1928⁴.
- Leonardi C.* Boezio // DBI. Vol. XI. 1969. P. 142–149.
- Id.* La controversia trinitaria nell'epoca e nell'opera di Boezio // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 110–111.
- Leone L.* Il concetto di Dio nei Padri apostolici // RAAN. Vol. XLIII. 1968. P. 60–102.
- Levasti A.* Il più grande mistico del deserto: Evagrio Pontico // RAscMist. Vol. XIII. 1968. P. 242–264.

- Liébaert J.* La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951.
- Id.* L'Incarnation. Des origines au concile de Chalcédoine. P., 1966.
- Lies L.* [rec.] // ZKTh. 1989. P. 107.
- Lilla S.* Terminologia trinitaria nello Pseudo-Dionigi l'Areopagita. Suoi antecedenti e sua influenza sugli autori successivi // Aug. Vol. XIII. 1973. P. 609–623.
- Id.* Introduzione allo studio dello Ps. Dionigi Areopagita // Aug. Vol. XXII. 1982. P. 533–577.
- Id.* Aristotelismo // DPAC. Vol. I. Coll. 358–361.
- Id.* Dionigi Areopagita (Pseudo) // DPAC. Vol. I. Coll. 971–980.
- Lluch-Baixaoli M.* La teologia de Boccio en la transición del mundo clásico al mundo medieval. Pamplona, 1990.
- Lohse E.* Prósopon // ThWNT. Vol. VI. 1964. Coll. 769–781 [= GLNT. Vol. XI. 1977. Coll. 405–438].
- Löfstedt E.* Syntactica. Vol. II. Lund, 1933.
- Loi V.* La problematica storico-letteraria su Ippolito di Roma // Ricerche su Ippolito (StudEphAug. Vol. XIII). R., 1977. P. 9–16.
- Id.* Attività letteraria d'Ippolito di Roma // Ricerche su Ippolito... P. 67–88.
- Lonergan B.* Verbum. Word and Idea in Aquinas / ed. D. B. Burnell. University of the Notre Dame Press, 1970².
- Longobardo L.* Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers (Pars. diss. ad doct. in Theol. et Sc. patr.). Napoli, 1982.
- Loofs F.* Nestoriana. Halle, 1905.
- Lossky V.* Théologie mystique de l'Église d'Orient. P., 1944 (La Teologia mistica della chiesa d'Oriente / tr. M. Girardet. Bologna, 1967).
- Lotz J.B.* Person // Philosophisches Wörterbuch / hrsg. von W. Brugger. Freiburg-Basel-Wien, 1963¹⁰. P. 230–231.
- Löwith K.* Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche. Napoli, 1966.
- Lutz-Bachmann M.* «Natura» und «Persona» in den «Opuscula sacra» des A.M.S. Boethius // ThPhil. Vol. LVIII. 1983. P. 48–738.
- Lynch J.J.* Prosopon in Gregory of Nyssa: A theological Word in Transition // Theological Studies. Vol. XL. 1979. P. 729–738.
- Maas W.* Unveränderlichkeit Gottes. Zum Verhältnis von griechisch-philosophischer und christlicher Gotteslehre. München, 1974.
- Madec G.* La patria e la via. Cristo nella vita e nel pensiero di sant'Agostino (1989). R., 1993.
- Maioli B.* Teoria dell'essere e dell'esistente e classificazione delle scienze in M. S. Boezio. Una delucidazione. R., 1978.
- Malet A.* Personne et amour dans la théologie trinitaire de saint Thomas d'Aquin. P., 1956.
- Malten L.* Die Sprache des menschlichen Antlitzes in der Antike // FF. Vol. XXVII. 1953. S. 24–28.
- Mancini I.* Kant e la teologia. Assisi, 1975.

- Marconi D.* Il mito del linguaggio scientifico. Studio su Wittgenstein, Milano, 1971.
- Margaritti E.A.* Per una ricerca sulla svolta antropologica in teologia // La teologia in Italia oggi. Ricerca dedicata a C. Colombo a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale. Brescia, 1979. P. 245–267.
- Marin M.* Orientamenti di esegesi biblica dei Padri // Complementi interdisciplinari di patrologia / a cura di A. Quacquarelli. R., 1989. P. 273–317.
- Markus W.* Der Subordinatianismus als historiologisches Phänomen. München, 1963.
- Marouzeau J.* Quelques aspects de la formation du latin littéraire. P., 1949.
- Martinet A.* Linguistica // Enciclopedia del Novecento. Vol. VI. R., 1982. P. 1021–1033.
- Martínez Fresneda F.* [rec.] // Carthaginensia. Vol. IV. 1988. No. 5. P. 191–192.
- Mathon G.* [rec.] // Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale (janv.-déc. 1988). P. 412–413.
- Mauro L.* Il problema del fato in Boezio e S. Tommaso // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 355–365.
- Mauss M.* Une catégorie de l'esprit humain: la notion de persone, celle de «moi» // Sociologie et anthropologie. P., 1950. P. 333–361 (Una categoria dello spirito umano, la nozione di persona, quella di «Io» // Teoria generale della magia e altri saggi / con intr. di C. Lévi-Strauss, tr. F. Zannino. Torino, 1965. P. 351–380).
- Meijring E.P.* Hilary of Poitiers on the Trinity. Leiden, 1982.
- Id.* Die Hellenisierung des Christentums im Urteil Adolf von Harnacks. Amsterdam, 1985.
- Melchiorre V.* Il metodo di Mounier. Milano, 1960.
- Meslin M.* Les Ariens d'occident (335–430). P., 1967.
- Metz J.B.* Christliche Antropozentrik. Über Denkform des Thomas von Aquin. München, 1962 (Antropocentrismo cristiano. Studio sulla mentalità di Tommaso d'Aquino / tr. A. Audisio. Torino, 1969).
- Meyendorff J.* Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. N.-Y., 1974 (La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali / tr. it. Casale Monferrato, 1984).
- Id.* Christ in Eastern Christian Thought. Washington, 1969 (Cristologia ortodossa / tr. G. Guala. R., 1974).
- Id.* Greek Philosophy and Christian Theology in the Early Church // La théologie dans l'Église et dans le monde. Chambésy-Genève, 1984. P. 65–76.
- Micaelli C.* «Natura» e «Persona» nel «Contra Eutychen et Nestorium» di Boezio: osservazioni su alcuni problemi filosofici e linguistici // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 327–336.
- Id.* Studi sui trattati teologici di Boezio. Napoli, 1988.
- Michel A.* Hypostase // DThC. Vol. VII/1. 1922. Coll. 369–437.
- Milano A.* Il divenire di Dio. Sulla «teologia naturale» dei primi pensatori greci // Aspr. Vol. XX. 1973. P. 5–59.
- Id.* Trinità // DTI. Vol. III. Torino, 1977. P. 472–498.

- Id.* Padre // NDT. P. 1067–1096.
- Id.* Secolarizzazione // NDT. P. 1438–1468.
- Id.* Spirito Santo // NDT. P. 1533–1558.
- Id.* Trinità // NDT. P. 1782–1808.
- Id.* La pneumatologia del N.T. Considerazioni metodologiche // Aug. Vol. XX. 1980. P. 429–469.
- Id.* Freud o del nichilismo incompiuto // Sap. Vol. XXXV. 1982. P. 195–215.
- Id.* L'infinita differenza qualitativa e l'immutabilità di Dio in Kierkegaard // Parola e Spirito. Studi in onore di S. Cipriani. Vol. II. Brescia, 1982. P. 1451–1478.
- Id.* Teologia e ragione in W. Pannenberg // Aspr. Vol. XXIX. 1982. P. 157–162.
- Id.* Filosofia della religione come ermeneutica del kerygma // Religione istituzione liberazione. Studi sul fatto religioso / a cura di A. Colombo. R., 1983. P. 73–103.
- Id.* Persona // Filosofia e teologia. Vol. III. 1989. P. 590–598.
- Id.* La persona nella novità cristiana dell'Incarnazione e della Trinità // Studium. Vol. XCI. 1995. No. 4–5.
- Minio-Paluello L.* Boezio // DBI. Vol XI. 1969. P. 149–153.
- Miroux G.* Novatien, théologien de la Trinité. P., 1964.
- Moeller Ch.* Le V^e Concile oecuménique et le magistère ordinaire au VI^e siècle // RSPHTh. Vol. XXXIV. 1951. P. 413–423.
- Id.* Le Chalcédonisme et le Néo-Chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VI^e siècle // Das Konzil von Chalkedon. Bd. I... P. 637–720.
- Mohrmann Ch.* Études sur le latin des chrétiens: 4 voll. R., 1958–1977.
- Moingt J.* Théologie trinitaire de Tertullien: 4 voll. P., 1966–1969.
- Id.* La théologie trinitaire de St. Hilaire de Poitiers // Hilaire et son temps. P., 1969. P. 159–173.
- Molari C.* Linguaggio // NDT. P. 778–814.
- Id.* La fede e il suo linguaggio. Assisi, 1972.
- Moltmann J.* Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre. München, 1980 (Trinità e regno di Dio. La dottrina su Dio / tr. D. Pezzetta. Brescia, 1983).
- Mondin B.* Persona // Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino. Bologna, 1991. P. 464–469.
- Id.* La persona e le sue proprietà essenziali // Sap. Vol. XLI. 1988. P. 361–381.
- Mondolfo R.* La comprensione del soggetto umano nell'antichità classica. Firenze, 1958.
- Morán J.* Las relaciones divinas según Augustin // Augustinus. Vol. IV. 1959. P. 352–372.
- Morandi F.* [rec.] // Avvenire (10 agosto 1985). P. 3.
- Moreschini C.* Il linguaggio teologico di Ilario di Poitiers // SC. Vol. CIII. 1975. P. 338–375.
- Id.* Introduzione a Sant'Ambrogio, *Lo Spirito Santo* (Opere dogmatiche, II). R.-Milano, 1979. P. 9–45.
- Id.* Boezio e la tradizione del neoplatonismo latino // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 297–310.

- Id.* Poesia e cultura in Gregorio Nazianzeno // Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri (età postnicena) / a cura di S. Felici. R., 1988. P. 51–63.
- Id.* Introduzione a Gregorio di Nissa, Opere. Torino 1992. P. 7–115 (con nota bio- e bibliografica).
- Id.* Introduzione a Gregorio di Nissa, Teologia trinitaria. Contro Eunomio, Confutazione della Professione di fede di Eunomio. Milano, 1994. P. XI–LXXII.
- Id.* Introduzione a Gregorio di Nissa, Poesie/1 / tr. e note a cura di C. Moreschini, I. Costa, C. Crimi, G. Laudizi. R., 1994. P. 5–44.
- Moreschini C., Menestrina G.* (a cura di). Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore. Bologna, 1992.
- Moreschini C.-Norelli E.* Storia della Letteratura cristiana antica greca e Latina. Vol. I: Da Paolo all'età costantiniana. Brescia, 1995.
- Mühlen H.* Una mystica persona. Die Kirche als das Mysterium der Identität des heiligen Geistes in Christus und den Christen: eine Person in vielen Personen. Paderborn, 1967² (Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone / tr. G. Corti. R., 1968).
- Id.* Die Veränderlichkeit Gottes als Horizont einer zukünftigen Christologie. Auf dem Wege zu einer Kreuzestheologie in Auseinandersetzung mit der altkirchlichen Christologie. Münster, 1969 (La mutabilità di Dio come orizzonte di una cristologia futura. Verso una teologia della croce in discussione con la cristologia della chiesa antica / tr. R. Gibellini. Brescia, 1974).
- Müller M., Halder A.* Persona // Sacramentum Mundi. Vol. VI. 1976. Coll. 343–357.
- Müller M., Vossenkuhl W.* Persona // Concetti fondamentali di Filosofia. Vol. II... P. 1519–1531.
- Nacke E.* Das Zeugnis der Väter in der theologischen Beweisführung Cyrills von Alexandrien nach seinen Briefen und antinestorianischen Schriften. Münster, 1964.
- Nau F.* Nestorius, Le livre d'Héraclide de Damas, suivi du texte grec des trois homélies de Nestorius sur les tentations de Notre Seigneur. P., 1910.
- Nautin P.* Hippolyte et Josipe. P., 1947.
- Id.* Hippolyte, Contre les hérésies, Fragment. Étude et édition critique. P., 1949.
- Id.* Le dossier d'Hippolyte et de Méliton dans les florilèges dogmatiques et chez les historiens modernes (Patristica, 1). P., 1955.
- Id.* Origène. Sa vie et son oeuvre. P., 1978.
- Id.* Didimo il cieco d'Alessandria // DPAC. Vol. I. P. 951–952.
- Nédoncelle M.* Prósopon et persona dans l'antiquité classique. Essai de bilan linguistique // RSR. Vol. XXII. 1948. P. 277–299.
- Id.* L'intersubjectivité humaine est-elle pour saint Augustin une image de la Trinité? // Augustinus Magister. Vol. I. P., 1954. P. 594–562.
- Id.* La notion de personne dans l'oeuvre de Saint Anselme // Spicilegium Beccense. Vol. I. P., 1959. P. 31–43.
- Id.* Les variations de Boèce sur la personne // RSR. Vol. XXXIX. 1965. P. 201–238.

- Id.* Remarques sur l'expression de la personne en grec et en latin // Explorations personnalistes... P. 147–189.
- Id.* Intersubjectivité et ontologie. Le défi personnaliste. Louvain-P., 1970.
- Nepi P.* Persona, personalità, personalismo // Lessico della persona umana / a cura di A. Rigobello. R., 1986. P. 177–210.
- Neufeld K.-H.* Persona // Lessico di teologia sistematica (1987, 1988²) / a cura di W. Beinert, ed. it. a cura di G. Francesconi. Brescia, 1990. P. 492–495.
- Nietzsche F.* Crepuscolo degli idoli // Il Caso Wagner, Crepuscolo degli idoli, l'Anticristo, Scelta di frammenti postumi (1887–1888) / a cura di G. Colli, M. Montinari. Milano, 1975.
- Nock A. D.* Conversion. Oxford, 1961 (La conversione. Società e religione nel mondo antico / intr. di M. Mazza, tr. M. Carpitella. Bari, 1974).
- Nygren A.* Eros und Agape. Gestaltwandlungen der christlichen Liebe. B., 1955 (Eros e agape. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni / tr. N. Gay. Bologna, 1971).
- Obertello L.* Severino Boezio: 2 voll. Genova, 1974.
- Id.* La morte di Boezio e la verità storica // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 59–70.
- Id.* Boezio e dintorni. Ricerche sulla cultura altomedievale. Firenze, 1989.
- O'Carrol M.* Personality // Trinitas. A Theological Encyclopedia of the Holy Trinity, Wilmington (Delaware), 1987. P. 179–181.
- Offermanns H.* Die christologische und trinitarische Personbegriff der frühen Kirche. Ein Beitrag zum Verständnis von Dogmenentwicklung und Dogmengeschichte. Frankfurt a. M., 1976.
- Ogden C.K., Richards I.A.* The Meaning of the Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism. L., 1923 (Il significato del significato, Con saggi in app. di B. Malinowski e F.G. Crookshank / tr. L. Pavolini. Milano, 1966).
- O'Leary J. S.* Questioning Back. The Overcoming of Metaphysics in Christian Tradition. Minneapolis, 1985.
- O'Meara J. J.* The Neoplatonism of Saint Augustine. Neoplatonism and Christian Thought. N.-Y., 1981.
- Orbe A.* La teologia dei secoli II e III. Il confronto della Grande Chiesa con lo Gnosticismo. Vol. I: Temi veterotestamentari; II: Temi neotestamentari / ed. it. a cura di A. Zani. Casale Monferrato-Roma, 1995.
- Ortall J.* [rec.] // Augustinus. Vol. XXXIII. 1988. P. 412–413.
- Ortiz De Urbina I.* El simbolo niceno. Madrid, 1947.
- Id.* Nicée et Constantinople (HCOe. Vol. I). P., 1963 [= Nizäa und Konstantinopel (Geschichte der ökumenischen Konzilien, hrsg. von G. Dumeige, H. Bacht, 1). Mainz, 1964].
- Osculati R.* Fenomenologia e grazia. Il pieno compimento del soggetto umano in Hegel e nella teologia cattolica. R., 1968.

- Otto S.* Person und Subsistenz. Die philosophische Anthropologie des Leontius von Byzanz. Ein Beitrag zur spätantiken Geistesgeschichte. München, 1968.
- Id.* Die Antike im Umbruch. Politisches Denken zwischen hellenistischer Tradition und christlicher Offenbarung bis zur Reichstheologie Justinians. München, 1974.
- Paissac H.* Théologie du Verbe. Saint Augustin et saint Thomas. P., 1951.
- Palla R.* Ordinamento e polimetria delle poesie bibliche di Gregorio Nazianzeno // Wiener Studien. Bd. CII. 1989. P. 169–185.
- Id.* Aspetti e momenti della poesia cristiana latina del quarto secolo // La poesia. Origine e sviluppo delle forme poetiche nella letteratura occidentale. Vol. I. Pisa, 1991. P. 97–116.
- Palumbieri S.* [rec.] // Sai. Vol. XLVIII. 1987. P. 190–191.
- Pannenberg W.* Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze. Göttingen, 1971² (Questioni fondamentali di teologia sistematica. Raccolta di scritti / tr. D. Pezzetta. Brescia, 1975).
- Pattin A.* [rec.] // Tijdschrift voor Filosofie. 1987. P. 341.
- Pellegrino M.* Cristianesimo e cultura classica // DPAC. Vol. I. Coll. 839–847.
- Péllicier A.* Natura. Étude sémantique et historique du mot latin. P., 1966.
- Penco G.* Storia della chiesa in Italia: 2 voll. Milano, 1977.
- Penna A.* S. Girolamo. Torino-R., 1949.
- Penzo G.* Il nichilismo da Nietzsche a Sartre. R., 1976.
- Perrone L.* La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Brescia, 1980.
- Id.* Leonzio di Bisanzio // DPAC. Vol. II. Coll. 1928–1930.
- Id.* Leonzio di Gerusalemme // DPAC. Vol. II. Coll. 1931–1932.
- Id.* Da Nicea (325) a Calcedonia (451) // Storia dei concili ecumenici / a cura di G. Alberigo. Brescia, 1990. P. 11–118.
- Id.* L'impatto del dogma di Calcedonia sulla riflessione teologica fra IV e V Concilio ecumenico // Istituto Patristico Augustinianum. Storia della teologia. Vol. I... P. 515–581.
- Person R.E.* The Mode of Theological Decision Making at the Early Ecumenical Councils. An Inquiry into the Function of Scripture and Tradition at the Councils of Nicaea and Ephesus. Basel, 1978.
- Philipsborn A.* Der Begriff der juristischen Person im römischen Recht // ZSSRRA. Bd. LXXI. 1954. S. 41–70.
- Pieretii A.* Le forme dell'umanesimo contemporaneo. R., 1974.
- Id.* Lo strutturalismo e la «morte dell'uomo». R., 1977.
- Pierini F.* Mille anni di pensiero cristiano. Le letterature e i monumenti dei Padri. Vol. I: Alla ricerca dei padri. Introduzione e metodologia generale. Cinisello Balsamo, 1988.
- Pietri Ch.* Damaso // DPAC. Vol. I. Coll. 883–885.
- Piret P.* Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. P., 1983.
- Pizzani U.* Boezio // DPAC. Vol. I. Coll. 547–551.
- Pezolato L.F.* Tertulliano e la dialettica // Paradoxos Potiteia. Studi patristici in onore di G. Lazzari / a cura di R. Cantalamessa, L.F. Pizzolato. Milano, 1979. P. 145–177.

- Podskalski G.* Byzantinische Reicheschatologie. München, 1972.
- Id.* Theologie und Philosophie in Byzanz. München, 1977.
- Pohlenz M.* Die Stoa. Geschichte einer geistigen Bewegung: 2 Bde. Göttingen, 1959 (La stoa. Storia di un movimento spirituale / tr. O. De Gregorio, a cura di B. Proto. Firenze, 1967).
- Portalié E.* Augustin // DThC. Vol. I/2. 1931. Coll. 2268–2472.
- Prestige G.L.* God in Patristic Thought. L., 1952 (Dio nel pensiero dei Padri / tr. A. Comba. Bologna, 1969).
- Prieto L.J.* Lingua // Enciclopedia del Novecento. Vol. III. R., 1978. P. 1006–1020.
- Id.* Semiologia // Enciclopedia del Novecento. Vol. VI. R., 1982. P. 492–505.
- Pruche B.* Saint Basile de Césarée, Traité du Saint Esprit (Sch. Vol. XVII). P., 1968².
- Quacquarelli A.* L'antimonarchianesimo di Tertulliano e il suo presunto montanismo // VCh. Vol. X. 1973. P. 5–45.
- Id.* Spigolature boeziane // Congresso di studi boeziani... P. 227–245.
- Quasten J.* Patrology. Voll. I–II. Utrecht, 1967 (Patrologia. Voll. I–II / tr. N. Beginn; Vol. III / a cura di A. Berardino. Torino, 1967, 1978, 1980).
- Quine W.V.O.* From a Logical Point of View. Cambridge (USA), 1961 (Il problema del significato / tr. E. Mistretta. R., 1966).
- Quinzio S.* La croce e il nulla. Milano, 1984.
- Rahner H.* Kirche und Staat im frühen Christentum (Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung). München, 1961 (Chiesa e struttura politica nel cristianesimo primitivo. Documenti della chiesa dei primi secoli con introduzione e commento / tr. M. Morani, G. Regoliosi. Milano, 1970).
- Rahner K.* Geist in Welt. München, 1937 (L'esprit dans le monde. La métaphysique de la connaissance finie chez saint Thomas d'Aquin / tr. R. Givord, H. Rochais. Tours, 1968).
- Id.* Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Freiburg-im-Breisgau, 1976 (Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo / tr. C. Danna. Alba, 1977).
- Id.* Hörer des Wortes. München, 1963 (Uditori della parola / rielaborazione di J. B. Metz, presentazione di A. Marranzini, tr. A. Belardinelli. Torino, 1967).
- Id.* «Theòs» nel Nuovo Testamento // Saggi teologici. R., 1965. P. 467–587.
- Rand H.K.* Founders of the Middle Ages. Cambridge (Mass.), 1928, rist. N.-Y., 1957.
- Rheinfelder H.* Das Wort «Persona». Geschichte seiner Bedeutung mit besonderer Berücksichtigung des französischen und italienischen Mittelalters (Beiheft zur Zeitschrift für Romanische Philologie, 77). Halle, 1928.
- Richard M.* Le traité «De Sectis» et Léonce de Byzance // RHE. Vol. XXXV. 1939. P. 675–723.
- Id.* Proclus de Constantinople et le théopaschisme // RHE. Vol. XXXVIII. 1942. P. 303–331.
- Id.* Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // MSR. Vol. I. 1944. P. 35–88.

- Id.* L'introduction du mot «hyposlase» dans la théologie de l'incarnation // MSR. Vol. II. 1945. P 5–32; 243–270.
- Id.* Léonce de Byzance était-il origéniste? // REByz. Vol. V. 1947. P. 31–66.
- Id.* Opera Minora: Voll. I-III. Turnhout-Leuven, 1977.
- Richter G.* Die Dialektik des Johannes von Damaskos. Eine Untersuchung des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung (SPB. Vol. X). Ettal, 1964.
- Ricken Fr.* Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus // TheolPhil. Bd. XLIV. 1969. S. 321–351.
- Ricoeur P.* La métaphore vive. P., 1975.
- Riesenhuber R.* Nulla // Concetti fondamentali di filosofia. Vol. III... P. 1392–1412.
- Riggi C.* Il termine « AIREISIS » nell'accezione di Epifanio di Salamina // Sai. Vol. XXIX. 1967. P. 3–27.
- Rigobello A.* Personalismo // DTI. Vol. II. Torino, 1967. P. 710–714.
- Id.* Il personalismo. R., 1975,
- Ringgren H.* Hypóstasis // RGG. Vol. III. 1959³. Coll. 504–506.
- Riou A.* Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur (ThéolHist. Vol. XXII). P., 1973.
- Ritter A.M.* Das Konzil von Konstantinopel und sein Symbol. Studien zur Geschichte und Theologie des 2. ökumenischen Konzils. Göttingen. 1965
- Id.* Zum Homooúsios von Nizäa und Konstantinopel // Festschrift für C. Andresen. Göttingen, 1979. S. 404–423.
- Id.* Il secondo concilio ecumenico e la sua recezione: stato della ricerca // CrSt. Vol. II. 1981. P. 341–366.
- Id.* Arius redivivus? Ein Jahrzwölft Arianismusforschung // ThRu. Vol. LV. 1990. P. 153–187.
- Rius-Camps J.* El dinamismo trinitario de la divinización de los seres racionales según Orígenes (OCA. Vol. CLXXXVIII). R., 1970.
- Riverso E.* Il pensiero di Ludovico Wittgenstein. Napoli, 1970².
- Roey A. van.* Damase // DHGE. Vol. XIV. 1960. Coll. 48–53.
- Romaniuk K.* L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie de St. Paul (AnalBibl. Vol. XIVA). R., 1974.
- Rondeau M.-J.* Les commentateurs patristiques du Psautier (III^e-V^e siècles). 1: Les travaux des Pères grecs et latins sur le Psautier. Recherches et bilan; 2: Exégèse prosopologique et théologie. R., 1982–1985.
- Roques R.* L'univers dionysien. Structure hiérarchique du monde selon le Pseudo-Denys. P., 1954.
- Rovira-Belloso I.M.* Personas divinas // Diccionario teológico El Dios cristiano... P. 1094–1109.
- Rozemond K.* La christologie de St. Jean Damascène (SPB. Vol. VIII). Ettal, 1959.
- Rudasso F.* La figura di Cristo in S. Gregorio Nazianzeno (BiblCarm, Studia 8). R., 1968.
- Samek Lodovici E.* Agostino // Questioni di storiografia filosofica. Vol. I. Brescia, 1975. P. 445–501.

- Saffrey H.D.* St. Hilaire et la philosophie // Hilaire et son temps... P. 247–265.
- Sánchez M.D.* [rec.] // Ephemerides Carmeliticae. Vol. XXXVII. 1986. P. 513–514.
- Sanna I.* Indicazioni per una interpretazione del dogma di Calcedonia // MiscLater. Vol. L/LI. 1975. P. 226–253.
- Sartori L.* La persona nella storia della teologia // Persona e personalismo. Aspetti filosofici e teologici... P. 129–183.
- Saumagne C.* Du mot «AIREISIS» dans l'édit licinien de l'année 313 // ThZeit. Bd. X. 1954. S. 376–378.
- Scanzillo C.* Antropologia e cristologia di Cirillo d'Alessandria // Aspr. Vol. XXXI. 1984. P. 131–152.
- Scarpat G.* Introduzione a Q.S.F. Tertulliano, Contro Prassea. Torino, 1985. P. 7–122.
- Scarpat-Bellincioni M.* Il termine «persona» da Cicerone a Seneca // Quattro studi latini. Parma, 1981. P. 37–115 (= Studi senecani e altri scritti. Brescia, 1986. P. 35–102).
- Scazzoso P.* Ricerche sulla struttura del linguaggio dello Pseudo-Dionigi Areopagita. Milano, 1967.
- Id.* La componente ecclesiologica del linguaggio trinitario di S. Basilio // Aug. Vol. XIII. 1973. P. 507–514.
- Schindler A.* Wort und Analogie in Augustins Trinitätslehre. Tübingen, 1965.
- Schmaus M.* Die Denkform Augustins in seinem Werk «De Trinitate» // Bayerische Akademie der Wissenschaft, Philol.-Hist. Klasse, Sitzungberichte Jh. 6. Heft 6. München, 1962.
- Id.* Die Spannung von Metaphysik und Heilsgeschichte in der Trinitätslehre Augustins (SP. Vol. VI). B., 1962 (TU. Bd. LXXXI). S. 503–518.
- Schönborn Ch. von.* Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique (ThéolHist. Vol. XX). P., 1971.
- Schrumpf G.* Die Axiomenschrift des Boethius «De Hebdomadibus» als philosophisches Lehrbuch des Mittelalters. Leiden, 1966.
- Schrijnen J.* Charakteristik des altchristlichen Latein. Nijmegen, 1932 (I caratteri del latino cristiano antico, con un'Appendice di Ch. Normann / a cura di S. Boscherini. Bologna, 1977).
- Schurr V.* Die Trinitätslehre des Boethius im Lichte der «schytschen Kontroversen». Paderborn, 1935.
- Scipioni L.I.* Ricerche sulla cristologia del «Libro di Eraclide» di Nestorio. La formulazione teologica e il suo contesto filosofico (Paradosis. Vol. LXXVII). Fribourg (Suisse), 1956.
- Id.* Nestorio e il Concilio di Efeso. Storia, dogma, critica. Milano, 1974.
- Senofonte C.* Sociologia del linguaggio. Napoli, 1982.
- Sesan M.* «Orthodoxie». Histoire d'un mot et de sa signification // Ist. XV. 1970. P. 425–434.
- Sesboüé B.* Jésus-Christ dans la tradition de l'Eglise. Pour une actualisation de la christologie de Chalcédoine. P., 1982 (Gesù Cristo nella tradizione della Chiesa. Per una

- attualizzazione della cristologia di Calcedonia / tr. it. A. Poltronieri. Cinisello Balsamo, 1987).
- Id.* [rec.] // *Recherche de Science Religieuse*. Vol. LXXV/3. 1987. P. 452–458.
- Sesboüé B., Walinski J.* Histoire des dogmes. Vol. I: Le Dieu du salut. P., 1994.
- Severino E.* Essenza del nichilismo. Milano. 1981-2.
- Sheffczyk L.* Dichiarazioni del magistero e storia del dogma della Trinità // La storia della salvezza prima di Cristo (MystSal. Vol. III). Brescia, 1969. P. 187–278.
- Sherwood P.* An Annotated Date-List of the Works of Maximus the Confessor (StAnsel. Vol. XXX). R., 1952.
- Id.* The Earlier *Ambigua* of Saint Maximus (StAnsel. Vol. XXXVI). R., 1955.
- Sieben H.J.* Die Konzilsidee der Alten Kirche. Paderborn, 1979.
- Id.* Voces. Eine Bibliographie zu Worten und Begriffen aus der Patristik (1918–1978) (Bibi. Patristica, Suppl. 1). B., 1980.
- Simon M.* From Greek Hairesis to Christian Heresy. Early Christian Literature and the Classical Intellectual Tradition (ThéolHist. Vol. LIII). P., 1979.
- Id.* [rec.] // *Latomus*. Vol. XLVII. 1988. P. 234.
- Simonetti M.* Sulla paternità del «De incarnatione Dei Verbi et contra Arianos» // *NDid.* Vol. V. 1952. P. 5–19.
- Id.* Alcune osservazioni sul «De Trinitate» di Novaziano // *Studi in onore di Angelo Monteverdi*. Modena, 1959. P. 771–783.
- Id.* Note sul *Commento a Matteo* di Ilario di Poitiers // *VCh.* Vol. I. 1964. P. 35–64.
- Id.* Ilario e Novaziano // *RCCM.* Vol. VII. 1965 (Studi in onore di A. Schiffini). P. 1–3, 1035–1047.
- Id.* Note sulla struttura e la cronologia del «De Trinitate» di Ilario di Poitiers // *StudUrb.* Vol. XXXII. 1965. P. 274–300.
- Id.* S. Agostino e gli ariani // *REAug.* Vol. XIII. 1967. P. 55–84.
- Id.* I Principi di Origene. Torino, 1968.
- Id.* Note sulla teologia trinitaria di Origene // *VCh.* Vol. VIII. 1971. P. 273–307.
- Id.* Sull'origine della formula «una essenza – tre ipostasi» // *Aug.* Vol. XIV. 1974. P. 173–175.
- Id.* La crisi ariana nel IV secolo. R., 1975.
- Id.* Ilario di Poitiers e la crisi ariana in occidente. Polemisti ed eretici // *Quasten J.* *Patrologia*. Vol. III... P. 65–75.
- Id.* La «Disputatio contra Acephalos» del diacono Rustico // *Aug.* Vol. XXI. 1981. P. 259–289.
- Id.* Profilo storico dell'esegesi patristica (Sussidi Patr. Vol. I). R., 1981.
- Id.* Cristianesimo antico e cultura greca. R., 1983.
- Id.* Ario – Arianesimo // *DPAC.* Vol. I. Coll. 337–345.
- Id.* Calcedonia, II. Concilio // *DPAC.* Vol. I. Coll. 565–566.
- Id.* Cirillo di Alessandria // *DPAC.* Vol. I. Coll. 691–696.
- Id.* Costantinopoli, II. Concili // *DPAC.* Vol. I. Coll. 821–822.
- Id.* Cristologia // *DPAC.* Vol. I. Coll. 852–862.
- Id.* Efeso, II. Concili // *DPAC.* Vol. I. Coll. 1100–1101.

- Id.* Febadio // DPAC. Vol. I. Coll. 1338.
- Id.* Flaviano di Costantinopoli // DPAC. Vol. I. Coll. 1383–1384.
- Id.* Ilario di Poitiers // DPAC. Vol. II. Coll. 1748–1753.
- Id.* Lucifero // DPAC. Vol. II. Coll. 2047–2049.
- Id.* Mario Vittorino // DPAC. Vol. II. Coll. 2122–2125.
- Id.* Nestorio // DPAC. Vol. II. Coll. 2390–2394.
- Id.* Potamio // DPAC. Vol. II. Coll. 2880–2881.
- Id.* Rustico // DPAC. Vol. II. Col. 3038.
- Id.* Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica. R., 1985.
- Id.* Il problema dell'unità di Dio a Roma da Clemente a Dionigi // RSLR. Vol. XXII. 1986. P. 439–474.
- Id.* Il problema dell'unità di Dio in Oriente dopo Origene // RSLR. Vol. XXV. 1989. P. 189–233.
- Id.* L'oriente dopo Origene // Istituto Patristico Augustinianum. Storia della teologia. Vol. I... P. 233–247.
- Id.* Gli inizi della riflessione teologica in Occidente // Istituto Patristico Augustinianum. Storia della teologia. Vol. I. P. 249–271.
- Siniscalco P.* Ricerche sul «De Resurrectione» di Tertulliano. R., 1966.
- Id.* Tertulliano // DPAC. Vol. II. Coll. 3413–3424.
- Sjöberg E.* Pneuma // ThWNT. Bd. VI. 1959. Coll. 373–387 [= GLNT. Vol. X. 1975. Coll. 891–928].
- Slusser M.* The Exegetical Roots of Trinitarian Theology // Theological Studies. Vol. XLIX. 1988. P. 461–476.
- Smulders P.* La doctrine trinitaire de Saint Hilaire de Poitiers (AnalGreg. Vol. XXXIII). R., 1944.
- Id.* Eusèbe d'Émèse comme source d'Hilaire de Poitiers // Hilaire et son temps. P., 1969. P. 175–212.
- Id.* Sviluppo della cristologia nella storia dei dogmi e nel magistero // L'Evento Cristo (MystSal. Vol. III/I). Brescia, 1971. P. 493–597.
- Sorrentino S.* La valenza antropologica della persona tra teologia e politica // Fenomenologia e società. Vol. XIV. 1992. No. 2. P. 75–121.
- Spada D.* La fede dei padri. Tematiche, testi, riflessioni desunte dai padri preniceni, relativamente ai trattati su Dio Uno e Trino. R., 1985.
- Id.* Le formule trinitarie. Da Nicea a Costantinopoli. R., 1988.
- Spanneut M.* Le Stoïcisme des Pères de l'Église de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie. P., 1957.
- Starnes C.J.* Boethius and the Development of Christian Humanism: The Theology of the «Consolatio» // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 27–38.
- Stead G.C.* Divine Substance in Tertullian // JThS. Vol. XIV. 1963. P. 46–66.
- Id.* Divine Substance. Oxford, 1977.
- Id.* The *Thalia* of Arius and the Testimony of Athanasius // JThSt, N.S. Vol. XXIX. 1978. P. 20–52.
- Id.* Atanasio // DPAC. Vol. I. Coll. 423–432.

- Stefanini L.* Persona // Enciclopedia Filosofica. Vol. IV. Firenze, 1969². Coll. 1505–1511.
- Stiernon D.* Léonce de Byzance // Cath. Vol. VII. 1972. Coll. 383–387.
- Id.* Léonce de Jérusalem // Cath. Vol. VII. 1972. Col. 382.
- Id.* Léonce de Byzance // DSp. Vol. IX. 1976. Coll. 651–660.
- Id.* Léonce de Jérusalem // DSp. IX. 1976. Coll. 662–663.
- Stockmeier P.* Das Konzil von Chalkedon: Probleme der Erforschung // FZPhTh. BD XXIX. 1982. S. 140–156.
- Id.* Glaube und Kultur. Studien zur Begegnung von Christentum und Antike. Düsseldorf, 1983.
- Id.* Glaubenssymbol, Lehrschreiben und Dogma im Umfeld von Chalkedon // Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. Festschrift für Kard. Ratzinger zum 60. Geburtstag. Bd. I. St. Ottilien, 1987. S. 689–696.
- Studer B.* Die theologische Arbeitweise des Johannes von Damaskus (SPB. Bd. 2). Ettal, 1956.
- Id.* Spätantike lateinische Übertragungen griechischer christlicher Texte und Themen (SalzStudzurPhil). Salzburg, 1971.
- Id.* Consubstantialis Patri – consubstantialis matri. Une antithèse christologique chez Léon le Grand // REAug. Vol. XVIII. 1972. P. 87–115.
- Id.* Il concetto di consostanziale in Leone M. // Aug. Vol. XIII. 1973. P. 599–607.
- Id.* Hypostase // HWPh. Vol. III. 1974. Coll. 1255–1259.
- Id.* S. Jean Damascène // DSp. Vol. VIII. 1974. Coll. 452–466.
- Id.* «Sacramentum et exemplum» chez St. Augustin // REAug. Vol. X. 1975. P. 87–141.
- Id.* Die Einflüsse der Exegese Augustins auf die Predigten Leos des Grossen // Forma futuri. Studi in onore del cardinale M. Pellegrino. Torino, 1975. P. 915–930.
- Id.* Soteriologie der Kirchenväter (HDG. Bd. III/2a). Freiburg-im-Breisgau, 1978.
- Id.* Der Person-Begriff in der frühen kirchenamtlichen Trinitäts-Lehre // Theol-Phil. Bd. LVII. 1982. S. 161–177.
- Id.* Dionigi papa // DPAC. Vol. I. Coll. 984–985.
- Id.* Divinizzazione // DPAC. Vol. I. Coll. 995–999.
- Id.* Dogma // DPAC. Vol. I. Coll. 1002–1007.
- Id.* Giovanni Damasceno // DPAC. Vol. II. Coll. 1559–1562.
- Id.* Persona // DPAC. Vol. II. Coll. 2772.
- Id.* Zur Entwicklung der patristischen Trinitätslehre. Die äussere Faktoren in der Geschichte der frühchristlichen Lehre von der Drefaltigkeit // ThGI. Bd. LXXIV. 1984. S. 81–93.
- Id.* Una persona in Christo. Ein augustinisches Thema bei Leo dem Grossen // Aug. Vol. XXV. 1985. S. 453–48.
- Id.* Dio salvatore nei Padri della Chiesa. Trinità – cristologia – soteriologia. R., 1986.
- Id.* Augustin et la foi de Nicée // Dominus Salvator. Studien zur Christologie und Exegese der Kirchenväter (Studia Anselmiana. Vol. CVII). R., 1992 (= RechAug. Vol. XIX [1984]. P. 133–154).

Id. La teologia trinitaria in Agostino d'Ippona. Continuità nella tradizione occidentale? // Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino (sec. IV-VI). XXII Incontro di studiosi dell'antichità cristiana. (Roma 6-8 maggio 1991) (StEphAug. Vol. XLVI). R., 1994. P. 161-178.

Id. Una teologia patristica e Una teologia scolastica // Istituto Patristico Augustinianum. Storia della teologia. Vol. I... P. 583-622.

Szemerényi O. The Origins of Roman Drama and Greek Tragedy // Hermes. Vol. CIII. 1975. P. 300-332.

Taylor Ch. Radici dell'io. La costruzione dell'identità moderna (1989). Milano, 1993.

Tezzo G. La Tnità di S. Mano di Poitiers. Torino, 1971.

Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965.

Tibiletti C. Filosofia e cristianesimo in Tertulliano // AFLFM. Vol. III/IV. 1974/1. P. 97-133.

Tiedtke E. Volto // DCBNT. P. 2027-2029.

Tixeront J. Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne: 3 voll. P., 1930¹¹.

Torrance T.F. The Trinitarian Arian Faith. The Evangelical Theology of the Ancient Catholic Church. Edinburgh, 1988.

Trapé A. St. Agostino // BS. Vol. I. 1961. Coll. 428-596.

Id. I termini «natura» e «persona» nella teologia trinitaria di S. Agostino // Aug. Vol. XIII. 1973. P. 577-587.

Id. S. Agostino // Quasten J. Patrologia. Vol. III... P. 325-435.

Id. Boezio teologo e S. Agostino // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 15-25.

Id. Agostino d'Ippona // DPAC. Vol. I. Coll. 91-104.

Tresmontant Ch. La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. P., 1961.

Tuccimei E. [rec.] // Benedictina. 1988. P. 281-283.

Turner H. E. W. The Pattern of Christian Thruth. A Study in the Relations between Orthodoxy and Heresy in the Early Church. L., 1954.

Usener H. Anecdoton Holderi. Ein Breitrag zur Geschichte Roms in ostgothischer Zeit // Festschrift zur Begrüssung der XXXII. Versammlung Deutscher Philologen und Schulmänner zu Wiesbaden. Bonn, 1877.

Van Bavel T.J. Recherches sur la christologie de saint Augustin. Fribourg (Suisse), 1954.

Vanzan P. [rec.] // La Civiltà Cattolica. Vol. CXXXVII. 1986. P. 2997-2998.

Id. [rec.] // Labor (ottobre-dicembre 1986). No. 4. P. 168-170.

Vattimo G. Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione. Milano, 1979².

Id. Le avventure della differenza. Che cosa significa pensare dopo Nietzsche e Heidegger. Milano, 1980.

- Venanzi V.* Dogma e linguaggio trinitario nei Padri della Chiesa. Un panorama bibliografico (1960–1972) // Aug. Vol. XIII. 1973. P. 425–453.
- Verra V.* Nichilismo // Enciclopedia del Novecento. Vol. IV. R., 1979. P. 778–790.
- Vilanova E.* Storia della teologia. Vol. I: Dalle origini al XV secolo; Vol. II: Preriforma-Riforme-Controriforma. R., 1991–1994.
- Vogt H. J.* Novaziano // DPAC. Vol. II. Coll. 2436–2439.
- Völker W.* Gregor von Nyssa als Mystiker. Wiesbaden, 1955.
- Id.* Kontemplation und Ekstase bei Pseudo-Dionysios Areopagita. Wiesbaden, 1958.
- Id.* Maximus Confessor als Meister des geistlichen Lebens. Wiesbaden, 1965.
- Wainwright G.* [rec.] // Expository Times. 1987. P. 268–269.
- Wattiaux H.* [rec.] // RThL. Vol. XVIII. 1987. P. 510–511.
- Welte B.* Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung. Düsseldorf, 1980 (La luce del nulla. Sulla possibilità di una nuova esperienza religiosa / pref. G. Penzo, tr. G. Penzo, U. Penzo Kirsch. Brescia, 1983).
- Werbick J.* Persona // Enciclopedia teologica (1984–1985) / a cura di P. Eicher, ed. ital. a cura di G. Francesconi. Brescia, 1989. P. 716–724.
- Werner M.* Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt. Tübingen, 1954².
- Wickam L. R.* Chalkedon // TRE. Bd. VII. 1981. S. 668–675.
- Wilckens U., Führer G.* Sophia // ThWNT. Bd. VII. 1964. Coll. 465–529 [= GLNT. Vol. XII. 1979. Coll. 695–856].
- Wilken R.L.* Judaism and the Early Christian Mind. A Study of Cyril Alexandria's Exegesis and Theology (Yale PublRel. Vol. I). New Haven-L., 1971.
- Williams M.E.* The Teaching of Gilbert Porreta on the Trinity as found in his Commentaries on Boethius (AnalGreg. Vol. LVI). R., 1951.
- Williams R.* Arius. Heresy and Tradition. L., 1987.
- Windelband W.* Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum. München, 1923⁴.
- Winslow D.F.* Christology and Exegesis in the Cappadocians // ChHist. Vol. XL. 1971. P. 389–396.
- Wittgenstein L.* Philosophische Untersuchungen. Bde I–II / ed. G. E. M. Anscombe. Oxford, 1967³ (Ricerche filosofiche / a cura di M. Trinchero. Torino, 1967).
- Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers. Vol. I: Faith Trinity Incarnation. Cambridge (Mass.), 1956; 1964² (La filosofia dei Padri della Chiesa. Vol. I: Spirito Trinità Incarnazione / tr. L. Casolo Ginelli, ed. it. a cura di E. Maccagnolo. Brescia, 1978).
- Wyb B.* Gregorius von Nazianz // RAC. Bd. XII. 1983. Coll. 793–863.
- Wyss B.* Gregorius von Nazianz // RAC. Bd. XII. 1983. Coll. 793–863.
- Yanguas Sanz J.M.* Pneumatología de San Basilio. Pamplona, 1983.
- Zecchini G.* La politica degli Anicii nel V secolo // Congresso internazionale di studi boeziani... P. 73–96.
- Ziegenaus A.* Die trinitarische Ausprägung der göttlichen Seinsfülle nach Marius Victorinus. München, 1972.

СОДЕРЖАНИЕ

К русскому читателю и исследователю. Об истории и герменевтике христианского вероучения	5
Предисловие репринтному изданию 2017 года	16
Предисловие ко второму изданию	21
Введение. Истоки современного человека	24
1. Формирование собственного языка	44
1.1. Язык и воплощение	44
1.2. «Особый язык» христиан	48
1.3. Синтезирующая сила слова.	54
2. Монотеизм и тринитарный догмат. Христианство в поисках собственных вероучительных оснований	56
2.1. Истинная вера и парадокс.	56
2.2. Сотериологический принцип	59
2.3. Монархия и икономия	62
3. Случай «прόσωπον»	67
3.1. Сферы употребления понятия	67
3.2. Блестящая карьера	70
4. Вхождение понятия «persona» в тринитарное богословие: Тертуллиан.	75
4.1. Личность Тертуллиана и его труды	75
4.2. Этимологическая загадка	78
4.3. Свидетельства Библии и оправдание Писанием: просопографическая экзегеза	81
4.4. В атмосфере доктринальных полемик.	91
4.5. Контрапункт к substantia	95
4.6. Спекулятивное содержание	99
4.7. Наследие Тертуллиана.	108
5. Борьба вокруг языка тринитарного богословия на востоке: «ὁλόστασις» от Оригена до Афанасия.	111
5.1. Филология и философия	111

5.2. Роль Священного Писания	114
5.3. Ориген: величие и ограниченность его тринитарной концепции. . .	118
5.4. Арианский кризис и проблема языка Никейского богословия . . .	125
5.5. Афанасий: торжество православия	133
6. Каппадокийцы и формула тринитарной ортодоксии	140
6.1. Василий Кесарийский и систематизация языка тринитарного богословия	140
6.2. Григорий Назианзин и Григорий Нисский: исповедники тринитарной ортодоксии	149
6.3. Перихореза и число	158
6.4. Канонизация тринитарной формулы. I и II Константинопольские соборы	165
7. У истоков онтологизации Керигмы	168
8. Достижение согласия в понимании термина persona между языками тринитарного богословия и христологии	180
8.1. Несторианский кризис и Кирилл Александрийский	180
8.2. От Эфеса к Халкидону: в поисках христологической формулы. . .	193
9. Определение «ὁλότασις» в византийской христологии.	202
9.1. «Неохалкидонство» Леонтия Византийского	202
9.2. Леонтий Иерусалимский и «теопасхитский» вопрос.	209
9.3. Юстиниан и Собор 553 г.	215
9.4. Persona и свобода. Богословие Максима Исповедника	221
9.5. Иоанн Дамаскин: «учебник» византийского богословия	245
10. Вера Никейских отцов и учение о persona: вклад западных богословов	250
10.1. Пути латинского богословия от Новациана до Иеронима.	250
10.2. Тринитарный догмат в мысли неоплатоников: Марий Викторин и спор о «persona»	258
10.3. Православные речи и поклонение в молчании: Иларий Пиктавийский и рождение персоналистической онтологии	280
10.4. Другие антиарианские писатели	293
11. Persona и самосознание: богословие и антропология Августина в их развитии	297
11.1. Положение дел в христологии	297

11.2. Формирование тринитарного intellectus fidei	304
11.3. «Persona» в абсолютном и относительном смыслах	313
11.4. Тринитарное «cogito»	324
12. От патристики к Средним векам: Боэций и присвоение термина persona спекулятивной мыслью	335
12.1. Замысел Боэция в религиозном и политическом контексте его времени	335
12.2. Онтологические предпосылки	350
12.3. Логические предпосылки	363
12.4. Метод и структура определения понятия persona	369
12.5. «Persona» между небом и землей	380
12.6. Aetas boethiana – эпоха Боэция	401
 Послесловие	 407
 Список сокращений	 473
Указатель библейских цитат	476
Указатель терминов	478
Указатель сочинений античных и средневековых авторов	486
Указатель имен	499
Список использованных переводов	512
Библиография	514

Милано Андреа

Ипостась, Лицо, Личность:

генеалогия понятия в богословии Древней Церкви