В. Г. Галушко

АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФИЯ И ЛОГИКО-ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

Анализируется процесс вхождения терминов античной философии в христианскую философию и их переосмысление. Рассматриваются логико-терминологические основания использования терминов античной философии («сущность», «природа», «ипостась», «лицо» и др.) в формировании христианской философии.

Ключевые слова: античная философия, христианская философия, сущность, природа (бытие), ипостась, лицо (личность).

V. Galoushko

THE ANCIENT PHILOSOPHY AND TERMINOLOGICAL CONDITIONALITY OF THE CHRISTIAN PHILOSOPHY

The emergence of the ancient philosophy terms in the Christian philosophy and their reinterpretation are regarded. Logical and terminological foundations of ancient philosophy terms (essence, nature, face, etc.) in the formation of Christian philosophy are explained.

Keywords: Ancient philosophy, Christian philosophy, essence, the nature, hypostasis, the person.

Античная философия имела продолжение в Византии, благодаря чему мы сегодня знаем ее. Все (или почти все) издания текстов античных философов основаны на византийских рукописях, вся современная философская культура смогла развиваться в преемственности с античной лишь потому, что византийская цивилизация сделала античную философию своей собственной и сохранила ее как живую традицию.

Платон и Аристотель оставались основой философского образования в Византии, где их продолжали переписывать, изучать, комментировать и развивать их мысли. Как считает В. М. Лурье, — «историю византийской философии можно уверенно начинать со II в.» [17, с. 13].

Невозможно, пожалуй, точно указать на исторический момент, когда начался «диалог» между греческой философией и христианским учением. В некотором смысле он присутствует уже у св. апостола Павла. В любом случае христианские мыслители не были первыми, кто начал диалог такого рода. Многие аспекты логических исследований были глубоко укоренены в философии, отцам церкви пришлось потратить значительные усилия на то, чтобы соотнести христианское учение с греческой философией.

Филон Александрийский своим толкованием греческих трудов подготовил пути будущей встрече христианской церкви с греческой философской мыслью. Поначалу христианские апологеты вступили в диалог с греческой философией довольно фрагментарно, усваивая определенные интеллектуальные наработки эллинистической культуры. Историки определяют начало этого процесса второй половиной II века. Подход апологетов к греческой философии можно определить как несколько парадоксальный. С одной стороны, они приняли греческие идеи; с другой, — они узрели в них некоторую враждебность для себя.

Иустин Мученик признавал, что греческая философия содержит истины и ценные мысли, которые невозможно отрицать, но в то же время он утверждал, что она полна ошибок и искажений. Он стремился прояснить некоторые аспекты христианского учения, приспособив их к мировоззрению Платона, одновременно откорректировав его в соответствии с потребностями христианской веры. У Иустина и Афинагора, помимо критики заблуждений философов, есть попытка выявить параллели между философией и христианством, найти место для философского поиска внутри христианской религии и, наконец, создать собственно христианскую философию. Иустин, который обратился к христианству из неоплатонизма, даже после своего крещения продолжал носить мантию философа, подчеркивая тем самым, что, уверовав во Христа, не отверг философию. Для Афинагора и Иустина античная философия есть некое предвкушение

христианства. Иустин говорит о Логосе, который таинственным образом действовал в философах, и называет Сократа и Гераклита «христианами», жившими согласно Логосу [13]. Ириней Лионский вступил в диалог с греческой мыслью, так как он боролся с гностицизмом, который развивал мысли, параллельные греческой философии.

Многие отцы Церкви пришли к христианству через изучение философии или, по крайней мере, всегда относились с большим уважением к ней: Иустин Философ, Климент Александрийский, Августин, Григорий Нисский, Григорий Богослов. «В притворах древнехристианских храмов наряду с мучениками и святыми изображались Сократ, Платон и Аристотель как предтечи и провозвестники истины» [11, с. 18]. Некоторые раннехристианские писатели называли философию «христианством до Христа». «Итак, до пришествия Господа философия была необходима эллинам как учение праведности… Философия является пропедевтическим учением, пролагающим и выравнивающим путь к Христу…», — говорил пресвитер Климент Александрийский [14, с. 91–92].

Среди наиболее выдающихся авторов раннехристианской литературы можно назвать Оригена, Немесия Эмесского и псевдо-Дионисия. Они «предложили такие системы мышления, которые можно именовать христианскими вариантами греческой философии» [18, с. 49]. Климент Александрийский и Ориген в разное время возглавляли александрийское огласительное училище, в котором наряду со Священным Писанием и собственно христианским богословием преподавалась античная философия, риторика, диалектика, а также математика, геометрия, астрономия. Христианами были последние представители александрийской школы неоплатонизма Элиас, Давид и Стефан. Все трое писали обычные для позднего платонизма комментарии к логическим сочинениям Аристотеля и обеспечили в Византии непрерывность его школьного толкования. Ориген впоследствии создал школу подобного рода в Кесарии Палестинской.

Ямвлих систематически комментировал Аристотеля. Так проблема примирения Платона и Аристотеля и их доктринальная несогласованность снимается в институциональном аспекте: тексты Аристотеля прочно входят в образовательную программу платоновской школы [27, с. 244].

Проблему отношения к античной философии затрагивали почти все святые отцы. Однако Климент Александрийский внес такой вклад в это отношение, который изменил все будущее восприятие эллинистической философии, ее методики. Климент Александрийский считается основателем христианского богословия в современном понимании этого слова. Знание в классическом греческом смысле означает передачу фактов и суждений об этих фактах при помощи логического мышления и соответствующего языка. Такая форма знания в III веке рассматривалась как философия.

Фундаментальной новизной в учении Климента был перенос философского языка и методик в область веры. Именно посредством этих методик простая вера становится верой наглядной, то есть продемонстрированной, и обретает межсубъективные формы выражения, становясь формой знания. У Климента Александрийского философия Моисея в соответствии с Аристотелем делится на четыре части: этику, физику, теологию (которую, как замечает Климент, Аристотель называет метафизикой) и диалектику [14, с. 166].

Вероятно, Климента можно считать первым христианским писателем, настаивавшим на позитивной оценке древней культуры и философии как замеча-

тельного наследия, пригодного для христианства. Довод Климента в защиту полезности философии и наук основан на его понимании истины как чего-то всеохватывающего, включающего все разновидности истины; истина — одна. Поэтому философия у Климента в «Строматах» характеризуется как проникновение в истину и природу вещей [14, с. 95]. Когда Климент говорит о философии, он размышляет о ней как о целостной истине, которая кроется в каждой конкретной форме философской деятельности, но он никогда не отождествляет философскую истину с истиной божественной.

Климент считает, что греки посредством дара рассуждения, врученного им Богом, подошли к истине, но не смогли собрать воедино разрозненную истину и найти ее источник. Таким образом, функцию философии следует понимать как вспомогательную в познании истины. Климент утверждает, что философия полезна для христиан как некое упражнение к постижению истины.

Согласно Клименту, чтобы преодолеть недостаток необходимости и строгости обычного мнения в противоположность знанию, следует обратиться к методам античной философии. Климент использует метод Аристотеля, чтобы провести доказательство (демонстрацию) как средство. Это понимание демонстрации в аристотелевском смысле близко к силлогизму, где из установленных предпосылок выводится новое предложение, столь же очевидное, как и эти исходные предпосылки, несмотря на тот факт, что новое предложение не было очевидно до того, как был использован данный силлогизм.

Климент сформулировал методологический принцип, позволяющий рассматривать науку и философию как два разных пути к познанию, которые сотрудничают в поисках истины. Что бы наука и философия ни предлагали богословию, богословие легко может усвоить все это и тем самым расширить веру, оставаясь в рамках догматических определений. «Христианское богословие вполне допускает любую научную теорию мироздания в том случае, если она не пытается выйти за свои же рамки и начать дерзко отрицать вещи, находящиеся вне ее собственного поля зрения» [15, с. 81].

Из аристотелевского наследия постепенно выбирается то, что может войти в систему христианского образования. Поэтому Григорий Нисский не смущается применением аристотелевских понятий «потенции» и «энергии». Систематически включает диалектику Аристотеля в поле зрения христианской образованности и богословия Иоанн Дамаскин.

Первостепенный тезис Августина, ставший преобладающим мнением о науке в культурном контексте средневековья, состоял в том, что наука важна и неотъемлема для истолкования и защиты христианской веры. Подобно Клименту, Августин утверждает, что философию, столь важную для искусства размышлений и защиты веры, никоим образом не следует осуждать, ее нужно христианизировать.

Применение тринитарной терминологии каппадокийцами и ее позднейшие приложения к христологии в халкидонскую и послехалкидонскую эпохи ясно показывает, что такие понятия, как *усия*, *ипостась* или *фюсис* обретают совершенно новые значения, будучи употребляемы вне контекста платоновской или аристотелевской систем, внутри которых эти концепции в свое время родились. Ведь если три *ипостаси* соединяются в одной *сущности (усия),* а две природы *(фюсис)* объединяются в одной *ипостаси,* то понятно, что эти *ипостаси, усии, фюсисы* никак не могли бы входить в качестве элементов или составляющих в какую бы то ни было платоническую или же аристотелевскую систему мышления.

Более того, эти старые термины в новом контексте подразумевают новые персоналистские (то есть личностные и, следовательно, не эллинистические) метафизические предпосылки.

Исследователи обычно отмечают, что Аристотель вывел логику из древнегреческого языка. Аристотель пришел к выявлению логических законов в результате анализа соответствующих грамматических форм. «Категории устанавливаются Аристотелем на языковой базе» [16, с. 49]. Именно поэтому он «искал ключ к установлению различий в типах бытия, анализируя различия в языковых выражениях» [24, с. 92]. По этому поводу Э. Бенвенист замечает: «Какова природа отношений между категориями мысли и категориями языка? В той степени, в какой категории, выделенные Аристотелем, можно признать действительными для мышления, они оказываются транспозицией категорий языка». И далее: «Отсюда следует, что ... Аристотель дает нам лишь понятийное отражение одного определенного состояния языка» [5, с. 111].

В средневековой философии тексты осмысливались через экзегетический и дидактический методы, связанные с логико-грамматическими структурами, необходимыми «для прояснения *известного»* [19, с. 10], что в этом пункте существенно отличало средневековый способ философствования от античного, для последнего более характерно занятие поиском неизвестного.

Согласно Аристотелю, имеются два рода сущностей: первая сущность (υποστασις), называемая конкретным бытием, и вторая сущность (ουσια). Отцы и учителя христианской Церкви эти понятия применяют к пониманию троичности в Боге. Но понятия не просто берутся, им присваивается иное значение. В результате понятие ипостаси было связано с понятием личности — чуждой греческой философии, но основной для христианской веры.

Вопрос о сущности рассматривается Аристотелем не только в «Метафизике», но и едва ли не во всех сочинениях. Концентрированным изложением его взглядов на сущность являются VII и VIII книги «Метафизики» и 5-я гл. «Категорий». Основным в своей «Метафизике» («Первая философия», по авторскому названию) Аристотель сделал вопрос: «что такое бытие как бытие?» (что в средние века звучало как esse qua esse). После Парменида никто не выделял только бытие. У мегарцев это — благо, у Платона — идея. Платоновское «действительно сущее» есть смысловая определенность, причем одна из многих.

Если бытие, по Платону, — предикат и основа предикации, то позиция Аристотеля близка к кантовской: бытие не может быть предикатом; ни сущее, ни сущность не могут быть ничему приписаны как свойство или качество: сущее — потому, что оно есть лишь возможность самого акта соединения качеств; сущность — потому, что она есть действительность, которой присуще все остальное как ее свойства.

В качестве базисных предикатов Аристотель говорит о десяти категориях, отмечая особый статус категории *сущность*. В IV главе «Категорий» он перечисляет десять таких родов: сущность (ουσια), количество (ποσον), качество (ποιον), отношение (προς τι), место (που), время (ποτε), положение (κεισθαι), обладание (εχειν), действие (ποιειν), страдание, претерпевание (πασχειν). При рассмотрении этого перечня категорий напрашивается сравнение его с выделяемыми в языке лексико-грамматическими формами слов. Так, первые шесть категорий выражаются именными формами. Сущность — существительное, далее следуют числительное, прилагательное и различные формы наречий. А последним

четырем категориям соответствуют глагольные формы состояния, действительного и страдательного залогов.

«Наряду с онтологическим и сущностным аспектами понимания категорий допустима также их *логическая трактовка.* Все прочие категории высказываются о сущности в качестве ее акциденции, почему о категориях можно говорить как об общих типах предикатов в суждениях» [16, с. 30].

У Гомера *ουσια* означает нажитое имущество, приобретенное состояние. Аристотель также использует это слово для обозначения фамильного имущества [4]. Философское значение слова «сущность» возникло в тесной связи с его этимологическим и этическим смыслом. Субстанциальному смыслу термина *ουσια* соответствуют отдельные конкретные вещи (определенное нечто, как говорит Аристотель): они обладают самостоятельным бытием и им принадлежат другие категориальные определенности (количество, качество и т. п.). В 1-й главе VII книги «Метафизики» Аристотель понимает под *ουσια* единичный предмет. *Ουσια* в этом смысле «... есть в первичном смысле сущее, т. е. не в некотором отношении сущее, а безусловно сущее» [3].

Виндельбанд отмечал, что слово *ουσια* Платон относит к миру идей и противопоставляет слову *genesis* (происходящее), относимому к миру вещей. Аристотель же переворачивает их соотношение, наделяя безусловным бытием отдельные вещи [6, с. 211]. Сущность понимается как закон развития, определяющий данный предмет как отдельную самостоятельно существующую вещь.

Вещи, обозначаемые единичными именами, Аристотель называл «первыми сущностями», сущностями *по преимуществу,* так как им в самом полном смысле приписывается реальное существование. Общие имена отнесены к *первой* категории (субстанции). «Взгляд на сущность как нечто общее был закреплен в Средневековье» [26, с. 33].

Во многом точки зрения Платона и Аристотеля на первоначало совпадают. [9, с. 115]. Это начало, стоящее над идеями, не сводимое ни к субъективности, ни к объективности; начало, не имеющее основы и предпосылки, являющееся целью стремления всего остального материального и идеального мира, источником бытия и синонимом блага. Но есть и различия. «Благо» у Платона превосходит в сущность; аристотелевский «ум» — именно сущность, предел становления сущего, собирание в одну точку всех рассеянных на разных уровнях мира признаков истинного бытия.

По Аристотелю, первосущность — это то, что отвечает на вопрос, что есть сущее как таковое. Она — бытие, существующее в наибольшей степени. Далее, это то, что обладает умом, душой и жизнью. Следовательно, это не просто сущность, а живое сознательное существо. Оно уникально и индивидуально, все качества универсума являются его предикатами, но оно не сводимо ни к одному из них.

Исходя из этой обобщенной картины, трудно избежать применения к аристотелевскому абсолюту понятия «личность» Поэтому можно сказать, что учение Аристотеля о бытии есть учение об абсолютной личности. В платонизме все конкретное и «индивидуальное» отнесено, в конечном счете, к абстрактной идее, которая составляет его основание и предельное обоснование.

Аристотель, в отличие от Платона, ставит онтологический вопрос именно как вопрос о бытии вообще. Бытие становится непосредственным объектом исследования, а не признаком высшей реальности.

Аристотель доказывает, что бытие не есть род и не может участвовать в родо-

видовой иерархии, что бытие не является предикатом, что оно вообще не относится ни к какому типу абстракции. Бытие вообще — это, с его точки зрения, лишь бытие в возможности. Бытие в действительности должно быть и первичнее и содержательнее возможности, поэтому оно оказывается бытием чего-то, а не просто бытием. Чем выше и содержательнее «что» бытия, тем более оно подлинно.

Эпоху раннесредневековой философии объединяет то, что категория бытия, сформированная и получившая конкретный смысл в античном онтологическом методе, развивалась теперь в контексте принципиально иных методов. Это диктовало и нормы и задачи философского типа знания, причем онтологический метод не только не отбрасывался, но и наделялся важными функциями.

Проблема сущего была залогом чего-то гораздо более существенного, но, главное, это объясняет необычайную важность для средневековой философии проблемы универсалий. Эта проблема привела к необходимости вернуться к античному наследию, чтобы продумать его логику и метафизику применительно к собственной онтологии. [19, с. 14–15]

Фома Аквинский считал, что задача метафизика состоит в том, чтобы, понять бытие конечных вещей. Фома Аквинский полагал (вслед за Аристотелем), что первое, что мы узнаем и понимаем о любом предмете, — это то, что он существует. Понятие бытия — не результат дискурсивного мышления. Понимание бытия — основа и необходимое условие всякого другого познания и понимания.

Сущность, по Аквинату, — это то, что отвечает на вопрос, что такое вещь. Существование, со своей стороны, — это акт, посредством которого сущность или субстанция существует или имеет бытие. Или, иначе, сущность — это потенциальная метафизическая составляющая в вещи, она есть то, что существует или имеет бытие, тогда как существование — это акт, посредством которого сущность получает бытие.

Понимание бытия у Фомы Аквинского основано на различии между существованием и несуществованием, а не на различии между неизменным и изменяемым. Фома утверждает, что ни сущность, ни существование не являются вещами: это два метафизических принципа, лежащих в основе всех вещей.

Положение о том, что уровень бытия познающего соответствует уровню бытия объекта познания, можно считать основополагающим принципом философии Фомы. И в этом пункте аристотелизм становится практически не отличим от платонизма, если объект человеческого познания отождествляется с объектом интеллекта [26, с. 174–175]. Средневековый подход к бытию является онтическим, поскольку рассматривает бытие как вещь, и теологическим, поскольку рассматривает Бога как высшую вещь.

В эпоху становления христианской догматики богословие было весьма рационалистичным. Отцы церкви с большим пиететом относились к аристотелевской логике и старались согласовать с нею свои догматические положения. Между тем такие основополагающие догматы, как догмат о триединстве Бога и догмат о богочеловечестве Христа, согласовались с нею не так легко. Приходилось прилагать значительные усилия, входя в неочевидные логические тонкости, для того чтобы показать, что эти догматы в противоречии с логикой не находятся.

Сам термин «догмат» имеет дохристианскую историю, он использовался в античной греческой философии, где под понятием «догмат» понимались философские аксиомы, т. е. постулаты, не требующие доказательств, на которых строится философская система. Платон в

«Государстве» называет догматами правила и нормы, которые относятся к человеческим понятиям о справедливости и о прекрасном. Сенека этим же термином обозначал основы нравственного закона, которому должен следовать каждый человек. Этот термин содержал в себе еще оттенок обязательности, поэтому им обозначали постановления высшей государственной власти.

Не случайно против формулирования догматов выдвигалось серьезное обвинение, что христианство из-за них отказалось от своего религиозного призвания, превратилось из религии в богословие и в одну из областей знания, что оно чуть ли не полностью эллинизировалось.

Язык отцов и учителей Церкви «образовался главным образом на основании языка новозаветных писателей» [23, с. 1]. Появление ересей заставило подробнее и обстоятельнее раскрыть догматическую часть христианского учения. Отсюда возникла необходимость придать словам, уже употреблявшимся у классических писателей, новое значение. Например, слово τριας (троица) встречается в диалогах Платона в значении числа [20]. Этот термин находим в первом веке христианства — тут оно употребляется уже не как арифметическое число, но метонимически выражает предмет, им означаемый, — Троицу. В процессе «конвертирования» понятий, заимствованных из греческой философии, христианские писатели постоянно сталкиваются с проблемой «непереводимости» одних категорий в другие: взаимно-однозначного соответствия между ними провести нельзя.

Христологическая терминология никогда не представляла собой нечто застывшее и неизменное, напротив, она развивалась, значение основных богословских терминов постоянно уточнялось. Разрешение догматических вопросов в христологических спорах всегда было связано с определением точного смысла основных богословских терминов, таких как «сущность» (ουσια), «природа» (φυσις), «ипостась» (υποστασις), «лицо» (προσωπον).

Говоря о троичности Единого Бога, одни отцы древней Церкви употребляли слово προσωπον (лат. — persona), другие говорили, что в Боге — три ипостаси (υποστασις), третьи — понятие лица выражали словом ουσια или φυσις (лат. — substantia, natura), т. е. сущность, природа. История богословской мысли показывает, что путь к решению христологической проблемы лежал через приведение христологической терминологии в соответствие с троичной терминологией каппадокийцев, которые в своем учении о Троице пользовались терминами ουσια («сущность») и φυσις («природа», «бытие») как синонимами и отождествляли понятия «ипостаси» и «лица».

В самом широком смысле слово «природа» обозначает все, что существует объективно, независимо от нашего сознания. «Природа есть все то, что существует истинным образом… Церковь называет истинную реальность существующих (вещей) или же воосуществление их» [2, с. 74]. В более узком смысле «природа» означает некоторый род вещей (существ), обладающих тождественными качественными характеристиками. Иоанн Дамаскин определяет природу как вид, который не может быть разделен на другие виды. При этом как совокупность известных признаков природа может быть только умопостигаема, но свое реальное выражение находит только в отдельном.

Термин «природа» многоуровневый и содержит следующие значения: (а) множество вещей (существ), обладающих одними и теми же качественными характеристиками. Например, человеческая природа — все множество живших и живущих на земле людей, начиная с Адама; (б) конкретную реализацию общей при-

роды, по отношению к которой общая природа выступает как причина. Иоанн Дамаскин называет это естеством, созерцаемым в неделимом.

В силу тождества качественных определений между общим естеством и его конкретным выражением наименование общей природы прилагается и к ее конкретным реализациям. Природы отличаются одна от другой по своим качественным определениям. Таким образом, основное назначение термина «природа» — указывать на различие.

Изначально слово «ипостась» («стоящее в основании», от греческого глагола — «существовать») не имело философского значения и на разговорном языке могло обозначать все, что обладает действительным существованием. Специфическое значение, которое этот термин приобрел в христианском богословии, связано с деятельностью каппадокийцев. Василий Великий определил ипостась как сущность (природа), ограниченную особыми свойствами, а различие между понятиями «сущности» и «ипостаси» — как различие общего и частного. В нехристианской философии разграничение терминов «сущность» и «ипостась» впервые встречается у Плотина, различавшего *сущность* как *бытие вообще* от *ипостаси* как *определенного бытия* [8, с. 143].

В понимании ουσια святые отцы примыкают к классическому его истолкованию, по которому оно означает нечто общее в противоположность частному, видовому, обозначаемому впоследствии термином υποστασις. Афанасий Великий обозначает словом ουσια единство Божественное, а термином υποστασις — образ, или вид Божества; Василий Великий подразумевает под ουσια общее, а под υποστασις — частное. Такое же понимание находим и у Кирилла Александрийского и Иоанна Дамаскина. У Григория Назианзина ουσια есть общее, родовое, и заменяется словом φυσις, а υποστασις есть частное.

Соединяя эти два понятия — общее, или родовое, и частное, или индивидуальное, получаем риск попасть в одну из крайностей: признать реальными формы индивидуума, а общее считать лишь отвлечением мысли, или, наоборот, реально существующим считать только общее, субстанциональное, а индивидуальное — моментом, не имеющим собственного бытия. Иначе говоря, признать, что реально существует только индивидуум, а ουσια есть понятие, созданное в уме из рассмотрения отдельных индивидуумов, или, наоборот, что существует только природа — ουσια, а индивидуум есть нечто преходящее, возникающее из сущности ее.

Святые отцы избежали как той, так и другой крайности. Признавать реальное бытие только за общим значило бы превращать личности Святой Троицы только в проявляемые модусы и, таким образом, впасть в савеллианство (основное положение Савеллия — «Один и тот же есть Отец, и Сын, и Святой Дух, так что эти три наименования — одной ипостаси…» [21, с. 151]); признавать же реальность только за ипостасью, а общее считать лишь мысленным обобщением — значило бы впасть в тритеизм. Святые отцы признавали реальным как общее, так и индивидуальное бытие, как ουσια, так и υποστασις.

Необходимо было показать, чем ουσια отличается от υποστασις. Василий Великий говорит, что υποστασις есть то, в чем созерцается и открывается природа; υποστασις представляет и описывает то общее, неописуемое, что находится в природе. Григорий Назианзин определяет υποστασις как особенность разумную. Григорий Нисский понимает υποστασις как силу, обладающую свободой. Природа есть, следовательно, то, что может быть сообщено другому, а личное бытие

есть уже нечто абсолютное, не сообщающееся другому.

Иоанн Дамаскин, объединяя все сказанное святыми отцами об ипостаси, отличает υποστασις от ουσια тем, что ипостась сама в себе существует, а ουσια созерцается; ипостась есть властный субъект, а природа — то, чем субъект владеет. Если личность есть субъект созерцающий, а сущность — то, что созерцается, то в ипостаси должно быть то же самое содержание, что и в сущности. Следовательно, если Божественная сущность есть содержание Божества, то в каждой Личности Троицы содержанием будет та же самая Божественная сущность.

Но тут возникает следующая трудность: Божественная личность по содержанию совпадет с Божественной природой, а если так, то должно быть одно лицо в Троице. Чтобы показать различие между Лицами, нужно было внести новые признаки в понятие личности.

Значит, в ипостасях должны быть еще характеристические черты, которые отличали бы их от сущности. Это отличие обозначается словом ιδιωματα (особенности). Тем самым на вопрос: что же еще отличает υποστασις от ουσια, святые отцы отвечают: ιδιωματα (особенности). И здесь опять логическое препятствие. Особенности, характеристические черты не должны увеличивать содержание Божественной Личности. Ведь свойства содержания Божественной Личности совпадают с сущностью (ουσια), отражают в себе то, что существует в ней; содержание одного лица тождественно с содержанием другого лица. А это значит, что особенности (ιδιωματα) не должны увеличивать содержание Божества; если бы увеличивали, то принадлежали бы Божественной природе и должны были бы отражаться во всех личностях. Выход находится в том, что если особенности не могут увеличивать содержания, то, следовательно, они должны носить формальный характер. Одни и те же признаки созерцаются различно и получают разные образы с формальной стороны. Божественные Личности имеют одну природу и потому единосущны, но каждая созерцает ее особенным образом.

В ипостасном споре в период формулирования христианских догматов случалось объяснять, почему единство в Троице не отменяет различий между Богом-Отцом и Богом-Сыном и почему такие *различия* не разрушают единства, а это с необходимостью приводило к разъяснению понятий. На Никейском соборе был предложен термин *единосущный* (ομοουσιος) в намерении исповедать и то и другое — и единство и различия. Защитников Никеи стали впоследствии называть *омоусианами* [1, с. 264–273].

Одной из причин споров была неточность понятий, которые употреблялись в дискуссиях. Оба ключевых понятия ουσια и υποστασις особенно часто приводили к бесконечным недоразумениям. Выбор слова υποστασις для обозначения конкретно-единичного, для обозначения Божественного Лица первоначально имел филологические причины. Пока конкретно-единичное не найдет своих особых признаков, общее понятие о явлении еще не означает твердого «состояния» (στασις). В таком определении Лица на передний план выходит особое, уникальное естество *данного* человека. Более высоким теперь считается не всеобще-сущностное, а уникально-личностное. Особенности отдельного больше не расцениваются как нечто непременно несовершенное, как это было в греческой философии.

Практически все авторы эпохи христологических споров так или иначе принимали аристотелевскую аксиому, согласно которой не существует природы неипостасной. Действительным существованием обладают только единич-

ные вещи, то есть ипостаси, индивидуумы, природы же, обозначаемые общими понятиями, сами по себе не существуют, но реальны только в ипостасях. В этом смысле понятия «природы» и «ипостаси» различны и соотносятся между собой как общее и частное. Но в то же время в силу многозначности понятия-термины «природа» и «ипостась» могут употребляться как синонимы и обозначать индивидуальное существование, конкретную экзистенцию, особь.

Прежде чем был принят догмат о богочеловечестве Христа, шли ожесточенные споры по вопросу о соотношении природ и лиц во Христе. В богословской литературе в качестве синонимов употребляются термины «природа», «естество», «сущность», «субстанция». Другой синонимический ряд — это «лицо», «ипостась», «личность», «персона». Первый ряд терминов соответствует родам и видам аристотелевской логики; второй — индивидам, первым сущностям Аристотеля.

Четкое разграничение понятий «природа» и «ипостась», установилось благодаря новому термину «воипостасный», введенному в VI веке Леонтием Византийским. Леонтий Византийский, развивая богословие каппадокийцев, опирается на философию. Если раньше считалось, что Леонтий использует в своих трудах главным образом философию Аристотеля, то сейчас исследователями отмечается, что он был знаком с Аристотелем через неоплатонизм, в особенности через Порфирия [7, с. 215].

Леонтий делает очень существенное уточнение. Если нет безыпостасной природы, то отсюда вовсе не следует, что природа всегда существует только в собственных индивидуализациях, поскольку она может реализовываться и в ипостаси иного рода. Поэтому наряду с простыми, одноприродными ипостасями, или индивидуумами, существуют и сложные, состоящие из конкретных реализаций нескольких различных природ. Так, каждый человек есть единая ипостась, однако состоит из двух различных природ — души и тела.

Учение о воипостасности устанавливает четкое различие между термином «ипостась» и термином «природа», причем не только в значении природы как общего понятия, но и в смысле ее конкретной реализации, ведь и душа и тело в человеке, будучи индивидуализированными природами, в строгом смысле слова не являются ипостасями.

Благодаря умелому использованию аристотелевской логики, Леонтий Византийский доказал, что всякая природа (φυσις), сущность (ουσια), вид (ειδος) представляют собой лишь некие общие, абстрактные понятия. Всякая природа существует лишь в отдельной особи, в υποστασις, или ατομον. Во Христе две природы, но человеческая природа как включенная в жизнь Бога Слова в определенное время является превосшедшей, или, по определению Леонтия Византийского, воипостазированной (ενυποστατον). «Этим термином обозначается такое бытие, которое существует, хотя и не само по себе, а в особой ипостаси, но не как один только случайный признак (συμβεβηκος), а как реальная сущность» [10, с. 42].

Позиция Нестория состояла в том, что Христос не является Богом Словом ни по природе, ни ипостасно. Учение Нестория было осуждено на III Вселенском соборе в Эфесе (431 г.), признавшем Христа истинным Богом, Сыном Божьим воплотившимся. После Эфесского собора все согласились с тем, что Иисус Христос имеет одно лицо, а не два, как утверждал Несторий. Но по вопросу о числе природ во Христе снова разгорелись горячие споры. После жестокой борьбы Халкидонский собор провозгласил ипостасное соединение двух совершенных природ Христа в одном лице Бога Слова.

И кафолическая, и монофизитская позиции имели свои логические затруднения. В чем состоят эти затруднения и как обе стороны стараются их разрешить, хорошо видно, если рассмотреть ту полемику, которую ведет выдающийся церковный деятель Иоанн Дамаскин (VIII в.) в своем знаменитом «Источнике знания» с монофизитски настроенным писателем Иоанном Филопоном (V–IV вв.), обширные выдержки из сочинения которого под названием «Судия» он приводит в своем труде [13].

Монофизиты указывают на следующую логическую несообразность, которую допускают те, кто считает, что у Христа одна ипостась, но две природы. Ведь природа — это не что иное, как вид, аристотелевская вторая сущность. Как же может один и тот же индивид принадлежать сразу двум видам? Разве может что-нибудь быть, например, одновременно камнем и деревом или быком и лошадью?

У монофизитов имеются свои трудности. Если допустить, что у Христа только одна природа, то, согласно догмату о триединстве, это та же самая природа, что и у двух других Лиц Св. Троицы, Бога Отца и Бога Духа Святого. Но как тогда объяснить крестные муки Христа? Ведь по всем христианским канонам единая природа Бога не подвержена никаким страданиям. При этом получается, что если Христос претерпевал мучения на кресте, то вместе с ним страдал и Бог Отец. Однако утверждать такое — означает исповедовать ересь патрипассионизма. Значит, Иисус на кресте не испытывал страданий, и все, что происходило на Голгофе, было только видимостью? Но согласиться с этим — означает впасть в другую ересь — в ересь докетизма.

Проблему — Христос, имея две природы, принадлежит этим самым двум различным видам — Иоанн Дамаскин решает «весьма элегантно, чисто логическим путем» [22, с. 31]. Он строит свою аргументацию, опираясь на абсолютную уникальность Иисуса Христа. В «Источнике знания» Иоанн Дамаскин говорит: «В отношении же к Господу нашему Иисусу Христу нельзя найти общий вид, Ибо и не было, и нет, и никогда не будет другого Христа, Который состоял бы из Божества и человечества, Который по Божеству и человечеству — дин и тот же — был бы и Богом совершенным, и человеком совершенным» [12, с. 142].

Дамаскин доказывает, что верна формулировка Символа веры: божественная и человеческая природы существуют во Христе нераздельно и неслиянно. И доказательство его вполне корректно. В самом деле, в силу уникальности Христа по отношению к нему нельзя произвести то, что называется вариацией: ведь только варьируя различные индивиды, принадлежащие к одному и тому же виду, можно выявить сам вид как таковой. Поэтому для Христа нет общего вида, под который Его можно было бы подвести. А раз так, то с логической точки зрения вполне законно то, что те существенные признаки, которые в обычных обстоятельствах слились бы и образовали единую субстанцию, в данном случае не смешиваются и существуют в качестве независимых природ. Таким образом, здесь четко проведено методологическое разделение принципов сущностного познания на субстратные и субстанциональные. Субстратный принцип предполагает сведение уникального (единичного) к общему (родовому), тогда как субстанциональный — к системному, где единичное выступает как уникальность, не редуцируется к общему, а общее не поглощает уникальное.

Христианскими авторами первых веков термины «сущность» и «ипостась» практически не различались. Христологическое учение становится стройным и законченным после отождествления по-

нятий «сущность» и «природа», с одной стороны, «ипостась» и «лицо» — с другой, после установления четкого различия между двумя парами этих терминов.

Именно потому, что философия составляла с теологией «единый идейный комплекс», логика как способность различать являлась не только условием правильности рассуждений, «она мыслилась способной вывести к пределу сущего, к загадочной непостижимости истины» [19, с. 12].

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. *Grillmeier A. S. J.* Christ in Christian Tradition. — Atlanta, 1964. Vol. 1.
2. *Анастасий Синаит.* Путеводитель // Журнал Московской патриархии. 1993. № 7.
3. *Аристотель.* Метафизика. 1028a, 30–31.
4. *Аристотель.* Политика. IV, 4, 1290b 16 и II, 7, 1266b 11.
5. *Бенвенист Э.* Общая лингвистка. — М., 1974.
6. *Виндельбанд.* История древней философии. — СПб., 1908.
7. *Говорун С. Н.* Леонтий Византийский и его трактат против Нестория и Евтихия // Церковь и время. 2001. № 2 (15).
8. *Давыденков О.,* свящ. Традиционная христология нехалкидонитов. — М., 1998.
9. *Доброхотов А. Л.* Категория бытия в классической западноевропейской философии. — М.: МГУ, 1986.
10. *Епифанович С.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. — Киев, 1915.
11. *Иларион (Алфеев),* иером. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. — М.: Издательство Братства Святителя Тихона, 1996.
12. *Иоанн Дамаскин*. Полн. собр. творений. — СПб., 1913. Т. 1.
13. *Иустин*. Апология I, 46.
14. *Климент Александрийский*. Строматы. — СПб., 2003.
15. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. — М., 1991.
16. *Луканин Р. К.* «Органон» Аристотеля. — М.: Наука, 1984.
17. *Лурье В. М.* Византийская философия. — СПб., 2006.
18. *Мейендорф И.* Византийское богословие: Исторические направления и вероучение. — М.: Когелет, 2001.
19. *Неретина С.* Верующий разум. К истории средневековой философии. — Архангельск, 1995.
20. *Платон*. Федон. 104.
21. *Поснов М.* История христианской церкви (до разделения Церквей — 1054 г.). — Брюссель, 1964.
22. *Слинин Я. А.* Логика и христологическая проблема // Вестник СПбГУ. Сер. 6. 1992. Вып. 4 (№ 27).
23. *Смирнов С.,* прот. Терминология Отцев Церкви в учении о Боге. — М.: Тип. М. Г. Волчанинова, 1885.
24. *Стяжкин Н. И.* Формирование математической логики. — М.: Наука, 1967.
25. *Суини М.* Лекции по средневековой философии. Выпуск 1: Средневековая христианская философия Запада. — М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2001.
26. *Тульчинский Г. Л.* Сущность и существенность. Философско-логический анализ // Логико-философские штудии: Межвуз. сб. / Под ред. Я. А. Слинина. — СПб.: Изд-во СПбГУ, 2001.
27. *Шичалин Ю. А.* История античного платонизма в институциональном аспекте. — М.: Греко-латинский кабинет, 2001.