

А.Р. Фокин

**РАЦИОНАЛЬНЫЕ МЕТОДЫ
ОБОСНОВАНИЯ БОЖЕСТВЕННОЙ ТРОИЧНОСТИ
В ЗАПАДНОЙ И ВОСТОЧНОЙ ПАТРИСТИКЕ**

1. *Введение.* Вопрос о том, каким образом приблизить одну из величайших тайн библейского Откровения — тайну Божественной Троичности, или Троиединства Бога, — к человеческому разумению и выразить ее на понятном для людей языке, всегда был и остается актуальным как для богословов, так и для философов. Возникнув еще у раннехристианских апологетов — св. Иустина, Татиана, Афинагора, Феофила, Тертуллиана, — этот вопрос стал одной из важнейших тем в эпоху «тринитарных споров» (IV — нач. V в.). В это время святыми отцами и учителями Церкви были сформулированы основные рациональные подходы и способы познания и выражения тайны Божественного Троиединства, которые утвердились в последующие несколько столетий эпохи патристики (V–VIII вв.) и послужили образцом философствования о Боге–Троице для христианских мыслителей постпатристического и средневекового времени. Как представляется, не только в России и других православных странах, но и на христианском Западе до сих пор многое из того, что было сказано на эту тему святыми отцами и учителями Церкви первых столетий, остается предметом пристального внимания и углубленного изучения. В целом, как представляется, в патристическую эпоху было выработано несколько основных концептуальных «тринитарных моделей», или «схем», которые мы будем условно называть: «арифметической», «неоплатонической», «антропологической», «психологической», «социальной» и «формально-логической». При этом святые отцы Церкви, ясно осознавая богооткровенный характер тринитарного догмата, при построении своих схем в той или иной степени опирались на античную философскую традицию и использовали различные философские методы и концепции, характерные для той или иной философской школы. Далее мы рассмотрим указанные основные концептуальные «тринитарные схемы», не принимая во

внимание широко распространенные в патристической литературе различные «тварные аналогии» Божественной Троицы, взятые из тех или иных явлений физического мира (таких как «корень — ствол — плод», «источник — ручей — река», «солнце — луч — сияние» и т.п.), поскольку в своем большинстве они служат лишь простыми иллюстрациями тринитарного догмата, не имея под собой каких-либо философских оснований или концепций.

2. «Арифметическая схема». Эта наиболее абстрактная схема не так уж часто встречается у патристических авторов. Речь идет о попытке раскрыть «механизм» «тринитарной диалектики» с помощью пифагорейского учения о числах и их онтологических свойствах или значениях, о чем говорили уже самые ранние пифагорейцы¹. Одним из первых этот метод к тринитарной проблеме применил свт. Григорий Богослов. Действительно, согласно его знаменитой фразе:

«Единица, изначально двинувшись в Двоицу, остановилась в Троице. И это у нас — Отец, Сын и Святой Дух. Один — Родитель и Изводитель (γεννήτωρ καὶ προβολεύς), — я имею в виду, [рождающий] бесстрастно, вневременно и бестелесно, а Другие — Порождение и Изведение (τὸ μὲν γέννημα, τὸ δὲ πρόβλημα), или не знаю еще, как кто-нибудь Их может назвать, совершенно отрешаясь от видимых предметов»².

«Механизм» этой «тринитарной диалектики» раскрыт свт. Григорием в другом месте:

«Единица пришла в движение по причине [Своего] богатства (διὰ τὸ πλούσιον), превзошла Двоицу, потому что она выше материи и формы (ὑπὲρ γὰρ τὴν ὕλην καὶ τὸ εἶδος), из которых состоят тела, и определилась Троицей по причине совершенства (διὰ τὸ τέλειον), ибо она [т.е. Троица] первой превосходит сложность Двоицы (δυάδος σύνθεσιν), чтобы Божество не пребывало скудным (στενὴ) и не разлилось бы до бесконечности (εἰς ἀπειρον); первое [означало бы] необщительность (ἀφιλότιμον), а второе — беспорядочность (ἀτακτον); и первое вполне свойственно иудейскому [представлению], а второе — эллинскому политеизму»³.

При этом свт. Григорий стремится удалить из этой «тринитарной диалектики» всякое представление не только о телесно-временных

¹ См.: *Aristot. Metaphys. A 5. 985b23–987a9*; *Phys. Г 4. 202 b 36*; *Diogen. Laert. Vita phil. VIII 25*; *Aet. Placita. I.3.8*; *Sext. Emp. Adv. mathem. X 281* и др.

² *Greg. Naz. Or. 29. 2.*

³ *Or. 23. 8.*

категориях, но и о произвольном и природно-принудительном характере движения Божества от Единицы к Троице, свойственных платоновскому учению об эманации Единого как «преизлиянии Благодати» (ὑπέρχυσις ἀγαθότητος)⁴.

Впоследствии эту «философско-арифметическую» схему свт. Григория разделял некий Иов Монах, написавший книгу под названием «Домостроительный трактат» (Οἰκονομικὴ πραγματεία), о котором упоминает Фотий в «Библиотеке»⁵. К объяснению свт. Григория он добавляет, что число «три» есть «яснейший образ равновесия» (ζυγῶν τύπος σαφέστατος), а равновесие есть одновременно и результат, и символ равенства (ισότητος ἔργον ἅμα καὶ σύμβολον); по этой причине только число «три» среди всех остальных чисел занимает равное и неизменное среднее положение (τὸ μέσον) по отношению к их крайним пределам — единице и двойце, не будучи синтетическим числом⁶.

Другое, гносеологическое толкование слов свт. Григория предложил преп. Максим Исповедник, согласно которому движение от Единицы к Троице относится не к Богу Самому по Себе, а к тому, как мы познаем Его. В самом деле, сначала мы познаем то, что Бог *существует*, т.е. познаем единство Его сущности (или «принцип бытия», λόγος τοῦ εἶναι), а затем — то, как Он существует, т.е. трипостасный «способ Его существования» (τρόπος τοῦ ὑφἑστάναι)⁷. Поэтому можно сказать, что Бог–Троица движется в мыслящем Его уме, производящем исследование относительно способа Его существования⁸. Однако это вовсе не противоречит тому, что причина такого троичного способа существования заключается в Самом Боге и не зависит от познающего ума⁹.

3. «Неоплатонические схемы». Как мы видели, свт. Григорий при построении своей «тринитарной схемы» использовал пифагорейские представления о числах, а также знал неоплатоническое учение о Едином, порождающем другие онтологические уровни, хотя и не во всем соглашался с ним. Но существовал целый ряд христианских богословов, которые гораздо более тесно следовали логике неоплатонизма. Так, симпатизировавший арианству Евсевий Кесарийский в «Приготовлениях к Евангелию» расценивает учение о «трех царях» из так

⁴ Or. 29. 2.

⁵ Phot. Bibl. Cod. 222.

⁶ Phot. Bibl. Cod. 222 // Bekker. P. 192a 17–31.

⁷ Maxim. Confess. Ambigua ad Thomam, 1 // PG. 91. Col. 1036C.

⁸ Idem. Ambigua ad Joannem, 5 // PG. 91. Col. 1260D.

⁹ См.: Maxim. Confess. Quaest. et dub. 105. Подробнее об этом ниже.

называемого «второго платоновского письма» как предвосхищение христианского учения о Боге–Троице¹⁰. Такого взгляда не были чужды и православные отцы Церкви, такие как св. Кирилл Александрийский¹¹ и блаж. Феодорит Кирский. Последний для объяснения этого привлекал известную со времен раннехристианских апологетов «теорию заимствования», согласно которой

«эти философы [Плотин, Плутарх, Нумений], жившие после пришествия нашего Спасителя, заимствовали многое из христианского богословия в свои учения. Так, Плотин и Нумений, развивая мысль Платона, говорят, что, по его мнению, существуют три сверхвременных и вечных начала (τρία ὑπέρχρονα καὶ αἰδία): Благо, Ум и всеобщая Душа, [из которых] он именовал Благом того, кого мы называем Отцом, Умом — того, кого мы называем Сыном и Логосом, а Душой именовал силу, одушевляющую и оживотворяющую все сущее, которая в Божественных Писаниях называется Духом Святым. Это, как я сказал, они украли из философии и богословия евреев»¹².

Однако такое простое отождествление трех первых Божественных начал (или «ипостасей», как их назвал Порфирий и как это понимали христиане) неоплатонизма, расположенных «вертикально» одна над другой, неизбежно приводило к онтологической субординации ипостасей Божественной Троицы, что хорошо видно на примере доникейского и особенно арианского тринитарного богословия¹³. Поэтому многие христианские богословы либо вовсе отказывались от использования неоплатонических схем в своем учении о Св. Троице, либо искали иные тринитарные схемы и концепции внутри самого платонизма.

Как представляется, одним из первых принципиально иную «тринитарную схему», также восходящую к неоплатонизму, но имеющую «вертикальное» и координированное направление, в середине IV в. предложил латинский богослов Марий Викторин. Основываясь на восходящей к Платону¹⁴ неоплатонической теории «умопостигаемой триады» (νοητῆ τριάς): *бытие — жизнь — мышление* (ὄν — ζωή —

¹⁰ Euseb. *Caesar. Praep. Evang.* XI 20. 1–3.

¹¹ Cyrill. *Alex. Contra Julianum.* I 46–47; VIII 270–273.

¹² Theodoret. *Graec. affect. cur.* II 84–86.

¹³ Ср.: Cyrill. *Alex. Contra Julianum.* I 48.

¹⁴ См.: Plato. *Sophist.*, 248e–249a; *Tim.*, 39e. У Викторина упоминаются все *пять высших родов* бытия (μεγίστα γένη) из платоновского *Софиста* (254d): ὄντοτης ‘бытийность’, ζωότης ‘жизненность’, νοότης ‘мысленность’, ταυτοότης ‘тождество’, ἑτεροότης ‘различие’ (*Adv. Ar.*, IV.5.29–40).

νοῦς)¹⁵, а также на триадическом ритме возникновения всякой новой сущности: *пребывание — исхождение — возвращение* (μονή — πρόοδος — ἐπιστροφή)¹⁶, Викторин предложил следующую «тринитарную схему», согласно которой три Ипостаси Св. Троицы суть три неотъемлемых Божественных атрибута, которые логически и онтологически следуют друг за другом¹⁷:

Бытие (esse = Отец) → Жизнь (vivere = Сын) → Мышление (intelligere = Св. Дух)
 Пребывание (status) Исхождение (progressio) Возвращение (regressus)

Действительно, согласно Викторину, Бог как таковой есть высшее Бытие (т.е. Отец), которое не остается замкнутым в себе и неподвижным, но в вечности движется «двойным движением»: движением от Бытия, что есть Жизнь (т.е. Сын), и возвратным движением к Бытию, что есть Мышление или Самосознание (*sui ipsius cognoscentia*)¹⁸, т.е. Св. Дух). Ведь

«Логос и Святой Дух суть одно и то же движение (*unam motionem et eandem et λόγον et Sanctum Spiritum*), но Логос в отношении жизни, а Дух — в отношении познания и мышления»¹⁹. «Это движение, будучи одним, есть Жизнь и Премудрость (*et vita et sapientia*), т.е. Жизнь, обратившаяся в Премудрость (*vita conversa in sapientiam*), скорее же [вернувшаяся] в Отчее существование (*in existentiam patricam*), а еще точнее, как бы обратным движением [вернувшаяся] в Отчую потенцию (*retro motae motionis in patricam potentiam*)... И Жизнь — это нисхождение (*descensio enim vita*), а Премудрость — это восхождение (*ascension sapientia*); и Оба Они — Дух, Два в одном»²⁰.

¹⁵ Этот термин встречается у неоплатоника Дамаския (см.: *Damascius. De princ.*, 43. Vol. 1. P. 86.3–10). Само учение об «умопостигаемой триаде» было развито уже Плотинем, см.: *Enn.*, I.6.7.10–12; V.4.2.43–44; VI.6.18.35; VI.6.15.2; III.6.6; III.7.3; V.1.4; V.3.5; V.4.2; V.5.1; V.6.6; VI.6.15; VI.6.18; VI.9.2, а затем Порфирием, см.: *Com. in Parm.*, 14.16–26 и Проклом, см.: *Elem. theol.*, 101–104; *Com. in Tim.* T. III. P. 45.9.

¹⁶ См.: *Plotin. Enn.*, III.9.5; V.1.6; V.2.1; V.4.2; V.6.5; VI.7.16; *Porphyr. Com. in Parm.*, 14.16–26; *Procl. Elem. theol.*, 35.

¹⁷ См.: *Adv. Ar.*, I.63.11–14; III.4.6–17.9; IV.21.26–28; 25.44–45 и др.

¹⁸ *Adv. Ar.*, I.57.28–29.

¹⁹ *Adv. Ar.*, I.58.1–3; ср. II.2.31–32.

²⁰ *Adv. Ar.*, I.51.15–28. См. также *Adv. Ar.*, II.2.31–32; III.8.42–43; *Hymn.* I.75–78; *De gen.*, 31.3–13.

Это вечное движение, в котором Бог «Сам определяет Самого Себя», и «мыслит Самого Себя»²¹, есть круговое движение (*circularis motus*), осуществляющееся вокруг единого центра — Бога Отца²²:

«Пребывание — Исхождение — Возвращение:
О блаженная Троица!»²³

«В Трех одна сущность,
произошедшая от Отца к Сыну
и возвратившаяся Духом»²⁴.

Таким образом, рождение Сына и исхождение Духа есть не что иное, как свободное самополагание и самоопределение неопределенного Бога Отца как чистого Бытия, которое определяет себя сначала как Жизнь, исходящая от Него, а затем возвращается к Себе как Мышление, чем достигается полнота Божественного самосознания и самоопределения.

Подобная «неоплатоническая тринитарная схема» после Мария Викторина встречается у Синезия Киренского²⁵, Августина²⁶, преп. Максима Исповедника²⁷ и Иоанна Скота Эриугены²⁸. Следует также отметить, что у Мария Викторина «умопостигаемая триада» имеет свое отражение и на субъективном уровне души, т.е. он ставит «неплатоническую схему» в тесную связь с «антропологической схемой», о которой речь пойдет ниже. Действительно, по мнению Викторина, наша душа, будучи единой сущностью, то есть обладая самостоятельным существованием, или *бытием* (*esse*), не просто существует, но *живет* (*vivere*), и не просто живет, но живет, *размышляя* (*intellegere*) о своем бытии и жизни. Таким образом, душа — это «единое сущее» (*unum õv*), нераздельно соединившее в себе свое бытие, жизнь и мышление. В ней

²¹ ipse se ipsum circumterminavit... tu te ipsum intellegis, Adv. Ar., I.31.19–20; ср.: IV.18.44–33.25; Adv. Ar., IV.28.5–10; Com. Philip., 2.5, Col. 1207C.

²² Adv. Ar., I.60.1–61.3.

²³ Гимн. III.71. Ср.: Adv. Ar., I.51; I.57; Гимн. I.4–6. Образ окружности, центра, радиусов и периферии — один из любимых у Плотина. См., например: Enn., I.7.1; II.2.1; III.8.8; IV.2.1; IV.4.16; V.1.11; VI.8.18.

²⁴ tribus una substantia est, progressa a Patre Filio et regressa Spiritu. Гимн. I.4–6; I.75–76.

²⁵ См.: Synesius. Гимн. III.58–65.

²⁶ См.: August. De ver. rel., 31.57; Confess., XIII.11.12; 16.19; De civ. Dei, XI.26–28; De Trinit., X.10.13; X.11.17–12.19 и др.

²⁷ См.: Maxim. Confess. Quaest. et dub. 105; Quaest. ad Thal., 13; Cap. char., II.29; Cap. theol., II.1; Orat. Dom., 422; 440–445; Mystag., 23; Amb. ad Joann., 10/19 (23) // PG T. 91. Col. 1136BC; 1260D и др.

²⁸ Eriugena. De div. nat., I.13; II.19.

жизнь не есть что-то совершенно отличное от бытия, но является его высшей формой и проявлением, а мышление, в свою очередь, не есть что-то совершенно отличное от жизни, но является ее высшей формой и проявлением²⁹. Таким образом, для Викторина человеческая душа — это не просто образ Божий, но «образ вышней Троицы» (*superioris Triados imago*)³⁰ или «вторая единичная троица» (*trinitas unalis secunda*)³¹. Так мы переходим к следующей «тринитарной схеме».

4. «*Антропологическая схема*» Св. Троицы (ἐκ τῶν καθ' ἑμᾶς) — одна из самых ранних и самых распространенных в патристической мысли. Она была свойственна многим доникейским богословам, таким как Иустин, Татиан³², Афинагор³³, Феофил³⁴, Тертуллиан³⁵, Новациан³⁶, Лактанций³⁷, Ориген³⁸ и др. Однако у них она не была использована во всей полноте, поскольку, как правило, они ограничивались учением о первой и второй ипостаси — Боге Отце и Его Логосе (проходящем в Своем бытии две стадии: «внутреннюю» вечно в Отце и «произнесенную» в момент творения мира — учение, заимствованное из логики стоиков³⁹) и, за небольшим исключением, не находили в своей «тринитарной схеме» места для третьей ипостаси — Св. Духа⁴⁰.

Наиболее ясно и исчерпывающе «антропологическая схема» сформулирована свт. Григорием Нисским в его «Большом огласительном Слове»⁴¹. Согласно логике рассуждения свт. Григория, Бог по Своему определению не может быть «бессловесным» (ἄλογον — «неразумным»). А Тот, Кто не бессловесен, конечно же, имеет Слово (λόγον).

²⁹ См. Adv. Ar., I.32.16–78; 61.1–64.8; ср.: I.20.24–37.

³⁰ Adv. Ar., I.63.18.

³¹ Adv. Ar., I.64.5.

³² См.: *Tatian. Oratio adv. Graec.*, 5.

³³ См.: *Athenagor. Supplic.*, 10.

³⁴ См.: *Theophil. Alex. Ad Autol.*, II.22.

³⁵ См.: *Tertullian. Adv. Prax.*, 8; Adv. Herm., 45.

³⁶ См.: *Novatian. De Trinit.* 31.

³⁷ См.: *Lactant. Div. instit.* IV.9; Epit., 42.

³⁸ См.: *Orig. De princ.* I.2.6.

³⁹ См.: *Sext. Emp. Adversus Mathematicos*, VIII.275; 278; *Pyrrhoniae hupotyposes*, I.65; а также: *Braun. Op. cit.* P. 259–261.

⁴⁰ У доникейских греческих и особенно латинских богословов была устойчивая тенденция отождествлять Сына и Св. Духа — тенденция, впоследствии получившая название «бинитаризм», т.е. учение о двоице — Отце и Сыне. См., например: *Hermas. Pastor*, 58.2; 78.1–2; *Tertullian. Adv. Prax.* 26; *Victorin. Poetav. Comm. in Apos.* 6.9; 12.1–2; *Lactant. Div. Inst.*, IV.5–6; IV.12. Подробнее об этом см. в нашей книге: *Фокин А.Р. Латинская патрология. Том I. Период первый. Доникейская латинская патрология (150–325 гг.). М., 2005.*

⁴¹ См.: *Greg. Nyss. Or. Cat.*, 1–4; ср.: *De op. hom.* 5–6.

И так же как у нас слово происходит из ума (ἐκ τοῦ νοῦ εἶναι τὸν λόγον), так и в Боге Сын-Слово рождается от Отца-Ума, которые есть уже «истинные Ум и Слово» (ὁ ὄντως νοῦς τε καὶ λόγος)⁴². Далее, рассуждает свт. Григорий, в отличие от наших слов, Слово Божие не рассеивается в воздухе, но существует как «особая ипостась» (οὐσιωδῶς ὑφειστώς), т.е. обладает самостоятельным бытием; Оно разумное (νοερόν τι χρῆμα), живое (ζῶν), вечное, бестелесное, обладающее свободным произволением (προαιρετικόν, προαιρετική δύναμις), всемогущее (πανταδύναμον), не имеющее никакой склонности ко злу, но всегда устремленное к благу⁴³. Являя в Себе Отца, т.е. Божий Ум, Слово отлично от Него по ипостаси (ἕτερον τῇ ὑποστάσει), или по подлежащему (ὑποκειμένῳ), но едино с Ним по природе (ἐν κατὰ τὴν φύσιν)⁴⁴. При этом свт. Григорий, в отличие от апологетов, не допускает по отношению к Богу различия между ἐνδιάθετος λόγος («внутренним словом») и προφορικὸς λόγος («произнесенным словом»), т.е. различия между «сокрытой стадией» пребывания Слова в Боге Отце (ἀφανῆς ἦν ἐν τῷ πατρὶ κρυπτόμενος) и Его откровением в творении мира; но полагает, что Слово всегда было не столько «в Боге» (ἐν τῷ θεῷ, т.е. как непостасное), сколько «с Богом» (πρὸς τὸν θεόν), обладая «собственной ипостасью, происшедшей из Отчей сущности» (ἰδίαν ὑπόστασιν ἐκ πατρικῆς οὐσίας ὑφειστώσαν)⁴⁵.

Точно таким же способом (κατὰ τὸν αὐτὸν τρόπον) свт. Григорий Нисский доказывает необходимость существования в Боге третьей ипостаси — Святого Духа⁴⁶. В самом деле, как у нас слово при произнесении сопровождается дыханием, которое становится голосом (φωνή), являющим собой всю силу слова, так и в Божественной природе есть Дух Божий (τὸ πνεῦμα θεοῦ), Который сопровождает Слово (τὸ συμπαραρροτοῦν τῷ λόγῳ) и являет Его действие (φανεροῦν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν)⁴⁷. Подобно Слову Божию (καθ' ὁμοιότητα τοῦ θεοῦ λόγου), Св. Дух также обладает ипостасным бытием: Он есть «самосушая сила, которая созерцается в Своей особой ипостаси (ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει), но не может быть отделима от Бога, в Котором Она пребывает, или от Слова Божия, Которое сопровождает... Она ипостасна (καθ' ὑπόστασιν οὖσαν), обладает свободным произволением, самоподвижна, действительна, всегда избирает только бла-

⁴² См.: De op. hom. 5; Or. Cat. 1; Ad Simpl. // GNO. III.1. P. 64.23–65.8; C. Eun., III.6.29.1–6; Ref. conf. Eun., 58.2.

⁴³ Or. Cat., 1.

⁴⁴ Ibid.

⁴⁵ См.: Adv. Ar. et Sab. // GNO. III.1. P. 81.10–18.

⁴⁶ См.: Or. Cat., 2.

⁴⁷ См.: Or. Cat., 2.

го и для всякого намерения имеет соответствующую желанию силу»⁴⁸.

Подобную «тринитарную схему» воспроизводят многие последующие византийские богословы, в частности, преп. Анастасий Синаит, Максим Исповедник⁴⁹ и Иоанн Дамаскин. Последний в «Слове 3-м о святых иконах» рассматривает человека как

«третий вид образа [Божия] (τρίτος τρόπος εἰκόνας), который сотворен Богом по [Своему] подобию (κατὰ μίμησιν). Ибо каким же иным способом сотворенный будет одной и той же природы с Несотворенным, как не по подобию? Ведь как Ум (Отец), Слово (Сын) и Дух Святой [суть] один Бог (νοῦς (ὁ πατήρ) καὶ λόγος (ὁ υἱός) καὶ πνεῦμα τὸ ἅγιον εἰς θεός), так и ум, слово и дыхание [суть] один человек» (νοῦς καὶ λόγος καὶ πνεῦμα εἰς ἄνθρωπος)⁵⁰.

У преп. Анастасия Синаита эта схема несколько видоизменена, но суть ее в целом остается прежней. В «Первом слове о сотворении человека по образу и подобию Божию» он не просто проводит аналогию между устройством человеческой души и Божественной Троицей, но и усматривает в душе отражение так называемых ипостасных свойств. Действительно, подобно тому, как в Троице есть нерожденный и беспричинный Бог Отец, рожденное от Него Слово (λόγος) и исходящий от Него Дух (πνεῦμα), так же и в нас

«есть наша душа (ἡ ἡμετέρα ψυχή), ее разумное слово (ὁ νοερός λόγος) и ум (ὁ νοῦς), который апостол назвал духом, когда повелел нам быть святыми душой, телом и духом (ср.: 1 Кор. 7:34). Ибо душа — нерожденная [естественным способом] и беспричинная по образу беспричинного Бога Отца; но ее разумное слово не есть нерожденное, но рождающееся от нее неизреченно, невидимо, неизъяснимо и бесстрастно; а ум не есть ни беспричинный, ни нерожденный, но исходящий, всюду проникающий, все наблюдающий и невидимо осязающий по образу и подобию всесвятого и исходящего Духа [Божия]»⁵¹.

Так вопрос о человеческой душе и ее устройстве приводит нас к следующей «тринитарной схеме».

⁴⁸ Ibid.

⁴⁹ *Maxim. Confess. Quaest. et dub.* 105; *Ambigua ad Joannem*, 23 // PG. 91. Col. 1196A.

⁵⁰ *Joann. Damasc. De imag. Or.* 3. 20. 1–7; ср.: *De fide orth.* I 6–7.

⁵¹ *Anastas. Sinaita. Serm. in constit. hom.* 1.3 // PG. 44. Col. 1333BC.

5. «*Психологическая схема*», как мы видели на примере Мария Викторина и Анастасия Синаита, представляет собой одну из разновидностей «антропологической схемы». Ее возникновение обычно (и не без оснований) связывается с западной богословской традицией, конкретнее — с тринитарным учением блаж. Августина Иппонского. Действительно, Августин прямо указывает, что для понимания тайны Св. Троицы человеку следует обратиться прежде всего к самому себе, к своему «внутреннему человеку (*homo interior*), в котором обитает Истина», т.е. к своей душе, несущей в себе образ Божий (*imago Dei*), «образ, по его словам, неравный, даже далеко отличный, не совечный... не той же сущности, которой Бог, однако в созданных Им вещах наиболее близкий к Богу по своей природе»⁵². Августин замечает, что наша разумная душа представляет собой единство трех моментов: *бытие (esse)* — *мышление (nosse = intellegere)* — *воля (velle)*, очень напоминающих викториновскую триаду *бытие — жизнь — мышление*.

«Я хотел бы, — говорит Августин, — чтобы люди подумали над тремя (свойствами) (*haec tria*) в них самих (*in seipsis*). Эти три [свойства], конечно, совсем иное (*longe aliud*), чем [Св.] Троица. Я только указываю, в каком направлении люди должны мыслить, исследовать и понять, как далеки они от понимания. Вот эти три [свойства]: быть, знать, хотеть (*esse, nosse, velle*). Я есмь, я знаю и я хочу. Я есмь знающий и хотящий; я знаю, что я есмь и что я хочу; я хочу быть и знать. Таким образом, в этих трех [свойствах] пребывает нераздельная жизнь, единая жизнь, единый ум, единая сущность (*inseparabilis vita, et una vita, et una mens, et una essentia*), и хотя они различаются друг от друга нераздельно, но все-таки различаются (*inseparabilis distinctio, et tamen distinctio*)»⁵³.

Перенося это рассуждение на Бога как на Первообраз и внося необходимые поправки, Августин утверждает, что Бог также представляет Собой триединство высшего Бытия, Мышления и Воли, которые в Нем абсолютны, неизменны, вечны и суть три Лица — Отец, Сын и Св. Дух:

«То, как Ты существуешь, знаешь в полноте один только Ты, Который и существуешь неизменно, и знаешь неизменно, и волишь неизменно. И Твое Бытие (*essentia tua*) знает и волит неизменно, и

⁵² *August. De civ. Dei* XI.26; ср.: *De Trinit.*, X.12.19.

⁵³ *Confess.* XIII.11.12.

Твое Знание существует и волит неизменно, и Твоя Воля существует и знает неизменно»⁵⁴.

В более поздних трактатах, чем «Исповедь» (где «психологическая схема» впервые получает развернутое обоснование), блаж. Августин предложил несколько видоизмененные варианты своей основной «тринитарной схемы». Так, исходя из того, что воля в человеке полнее всего выражается в любви (*amor, charitas, dilectio*), он говорит также о таких необходимых свойствах человеческого духа, делающих его образом Божиим, как *бытие — мышление — любовь и вечность — истина — любовь*:

«Мы существуем (*sumus*), и знаем (*novimus*), что существуем, и любим (*diligimus*) это наше бытие и знание ... Мы, люди, созданы по образу своего Творца, у Которого Вечность истинна, Истина вечна и Любовь вечна и истинна, и Который Сам есть вечная, истинная и достолюбезная Троица, неслиянная и нераздельная»⁵⁵.

Далее, на основании того, что в человеке личное бытие сохраняется прежде всего благодаря памяти (*memoria*), способной удерживать прошлое и тем самым гарантировать самоидентичность нашего «я», Августин заключает, что и в Боге Его вечное Бытие есть то же, что и Память (т.е. Бог Отец). В связи с этим «тринитарная схема» предстает у Августина также в таком виде: *память — мышление — воля*:

«Как в нашем духе различаются память, мышление и воля, так следует различать невыразимое единство Св. Троицы»⁵⁶.

При этом указанные три свойства в Боге, так же как и в человеке, принадлежат одной и той же единичной сущности (*una substantia*) и теснейшим образом взаимосвязаны и соединяются друг с другом неслитно и нераздельно:

«Поскольку эти три [способности] — память, мышление и воля (*memoria, intelligentia, uoluntas*) — суть не три жизни, а одна жизнь (*una uita*), не три ума, но один ум (*una mens*), следовательно, они суть не три субстанции, а одна субстанция (*una substantia*)»⁵⁷.

⁵⁴ Confess. XIII.16.19; ср.: Confess. XIII.11.12.

⁵⁵ De civ. Dei XI.26–28.

⁵⁶ sic discernere ineffabilem trinitatis unitatem, sicut discernitur in animo nostro memoria, intellectus, uoluntas, Epist. 169. 2; ср.: De Trinit. X.10.13; X.11.17–12.19.

⁵⁷ De Trinit., X.11.18.

Исходя из своего отождествления воли и любви (*vountas = amor*), Августин говорит также, что Св. Троица — это триединство Божественной Памяти, Мышления и Любви, или Ума, Знания и Любви⁵⁸. Кроме того, Августин видит аналог Божественной Троицы не только во внутренних душевных способностях человека, но и в их внешней реализации в трех следующих моментах: *ум – учение – польза* (*ingenium, doctrina, usus*)⁵⁹, а также в трех частях науки (*scientia*): *логике, физике и этике*⁶⁰. Августин находит отражение образа Бога–Троицы (точнее, Его «следов», *vestigia Trinitatis*, так как «образ Божий», *imago Dei*, отражается только в человеческой душе) также и во внешнем человеке (*in exteriore homine*), т.е. в теле и телесных чувствах, и даже во внешнем мире вообще. Так, во внешнем человеке «следы Троицы» Августин усматривает в самом акте чувственного восприятия (*in his quae sentuntur extrinsecus*), в котором можно различить три взаимосвязанных момента: «воспринимаемое зрением тело» (*ex corpore quod videtur*), образ, или «форму тела, которая отпечатлевается в зрительной способности» (*forma quae inde in acie sententis imprimitur*), «устремлении воли, соединяющей то и другое» (*utrumque copulantis intentione voluntatis*)⁶¹. Если же обратить внимание на внутреннюю сторону восприятия, эти три момента суть: «воображение» (*imaginatio*) тела в памяти, «информирование» (*informatio*) души, когда к воображаемому предмету обращается взор познания, и, наконец, «устремление воли» (*intentio voluntatis*), соединяющей то и другое⁶². Наконец, во внешнем мире, по мнению Августина, можно обнаружить следующие «следы Троицы»: *бытие* вещей указывает на Отца как Источник всякого бытия и высшее Бытие, разнообразие *форм* и видов вещей указывают на Сына как Источник всякой формы и высшую Премудрость, наконец, *упорядоченность* вещей по отношению друг к другу и *согласованность* их с самими собой указывают на Св. Духа как Источник всякого порядка и любви⁶³.

В целом, как принято считать, тринитарное учение Августина (равно как и Мария Викторина), делающее сильный акцент на единстве Божественной сущности (субстанции), резко отличается от тринитарного учения восточных отцов Церкви, прежде всего, Каппадокийцев, которые, акцентируя момент триипостасного способа существования

⁵⁸ De Trinit. IX.3; XIV.15.

⁵⁹ De Trinit. X.17.

⁶⁰ De Trinit. X.17.

⁶¹ De Trinit. XI.2–5.

⁶² De Trinit. XI.4.

⁶³ De ordine 7; De Trinit. VI.12; De civ. Dei XI. 28; De divers. quaest. 83.

Бога, предложили так называемую «социальную модель» Божественной Троицы⁶⁴. Рассмотрим ее.

6. «Социальная схема» хотя и представляет собой одну из разновидностей «антропологической схемы», поскольку в ней проводится аналогия между Богом и человеком, но, строго говоря, ее следует рассматривать как одну из «формально-логических схем». Действительно, ее возникновение тесно связано с восходящим к Аристотелю логическим учением об общих понятиях (или «универсалиях») и их индивидуации в отдельных вещах. Впервые подробное обоснование «социальной схемы» получает в трудах св. Василия Великого и его брата свт. Григория Нисского, точнее — в их учении о различии между сущностью (*οὐσία*) и ипостасью (*ὑπόστασις*).

Так, согласно знаменитому определению св. Василия из письма к Амфилохию Иконийскому:

«Сущность и ипостась имеют такое различие, какое общее имеет по отношению к единичному. Например, так же, как „живое существо“ относится к „какому-то конкретному человеку“. Поэтому в Божестве мы признаем одну сущность, так что приписываем Ему один и тот же смысл бытия (*τὸν τοῦ εἶναι λόγον*), но [различаем каждую] особенную ипостась (*ὑπόστασιν ἰδιόζουσαν*), чтобы у нас сохранялось несмешанным и отчетливым представление об Отце, Сыне и Святом Духе»⁶⁵.

⁶⁴ Согласно широко распространенному мнению, для западного богословия Бог — это конкретная, единичная сущность, проявляющаяся в Трех Лицах, а для восточного — это Три Ипостаси, обладающие общей сущностью. Другими словами, западная мысль движется от сущности к Ипостасям, а восточная — от Ипостасей к сущности. Впервые на подобное различие между западным и восточным тринитарными подходами указал еще в 1892 г. Теодор де Реньон (см.: *Régnon T. de. Études de théologie positive sur la Trinité*. Paris, 1982. Vol. 1. P. 433), мысль которого подхватил наш о. Сергей Булгаков («Утешитель», гл. 41) и греч. богослов митр. Иоанн Зизиулас, хотя сегодня на Западе (особенно среди католиков) модно критиковать этот тезис и стирать различие в тринитарных подходах (см.: *Hart D.B. The Mirror of the Infinite: Gregory of Nyssa on the Vestigia Trinitatis // Modern Theology* 18/4 (2002). P. 541–542; *Coakley S. Introduction: Disputed Questions in Patristic Trinitarianism // Harvard Theological Review* 100 (2007). P. 125–140; *Orthodox Readings of Augustine / Ed. by G.E. Demacopoulos and A. Papanikolaou*. N.Y., 2008 passim.). В данной статье мы в целом разделяем тезис де Реньона, к которому мы пришли независимо от него. См. нашу статью: *Фокин А.Р. Тринитарное учение Августина в свете православной триадологии IV века // Материалы международной богословско-философской конференции «Пресвятая Троица»*. М., 2002.

⁶⁵ *Basil. Magn. Epist.* 236.6; ср.: *C. Eun.* 2.4. Характерно, что различие в Боге между сущностью как общим и ипостасью как индивидуальным не признавал Августин, см.: *De Trinit.* VII. 7–9.

Подробнее это учение о различии сущности и ипостаси развил брат св. Василия свт. Григорий Нисский, который прочно связывает познание Св. Троицы с познанием человеческой природы и способа ее существования. В самом деле, согласно свт. Григорию,

«какое понятие (λόγον) ты приобрел о различии сущности и ипостаси у нас (ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς), не ошибешься, если перенесешь его и на учение о Боге» (μετατιθεῖς καὶ ἐπὶ τῶν θεῶν δογμάτων οὐχ ἁμαρτήσῃ)⁶⁶.

Различие же сущности и ипостаси у нас состоит в следующем. Есть два класса имен (τῶν ὀνομάτων), или понятий (λόγων): *общие* (τὰ κοινά), высказываемые о многих и численно различных предметах и имеющие некое общее значение (καθολικωτέραν τινὰ τὴν σημασίαν), и *частные* (τὰ ἰδιάζοντα, τὰ ἴδια), высказываемые только о каком-либо одном конкретном предмете и имеющие частное значение (ἰδικωτέραν τὴν ἔνδειξιν). Первые означают *общую природу* (τὴν κοινὴν φύσιν), или *сущность* (τὴν οὐσίαν) многих предметов, попадающих под один общий класс. Вторые означают *некий конкретный предмет* (πρᾶγμα τι), имеющий свое отличительное свойство (τὸ ἰδιάζον), благодаря которому он отличается от других предметов данного класса. Примером первого класса имен может служить «человек вообще» (καθόλου ἄνθρωπος), а второго — «какой-то конкретный человек» (ὁ τις ἄνθρωπος), например, Павел или Тимофей⁶⁷. Подобное различие между классами имен восходит к логике Аристотеля⁶⁸; но если Аристотель называл первый класс имен «вторыми сущностями» (δεύτεραι οὐσίαι, родами и видами, γένος καὶ εἶδος), а второй — «первыми сущностями» (αἱ πρῶτως οὐσίαι λεγόμεναι, т.е. индивидами, которые являются подлежащими (ὑποκείμενον) родов и видов), то свт. Григорий Нисский вслед за св. Василием, как правило, называет первый класс имен *общими сущностями* (κοινὰ οὐσίαι, или *общими природами*, κοινὴ φύσις), а второй класс — *ипостасями* (ὑποστάσεις, или *лицами*, πρόσωπα), и очень редко — *частными сущностями* (μερικὰ οὐσίαι, ἰδικὰ οὐσίαι)⁶⁹:

«То, что говорится особенным образом (τὸ ἰδίως λεγόμενον), выражается словом *ипостась* (τῷ τῆς ὑποστάσεως ρήματι)... Вот что есть ипостась: не неопределенное понятие сущности (ἡ

⁶⁶ Greg. Nyss. De dif. essen. et hyp., 3.30–33.

⁶⁷ См.: De dif. essen. et hyp., 2.1–30; Ad Graec. // GNO. III.1. P. 30.20–32.5; Ad Abl. // GNO. III.1. P. 40.5–23; 54.1–4.

⁶⁸ См.: Aristot. Categoriae, 2 а 11–27.

⁶⁹ См.: Ad Graec. // GNO. III.1. P. 23.5–18.

ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια), ни на чем не останавливающееся из-за общности обозначаемого (ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαυομένου), но [такое понятие], которое видимыми отличительными свойствами (διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων) выявляет и ограничивает в каком-нибудь предмете (ἐν τῷ τινὶ πράγματι) общее и неопределенное» (τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον)⁷⁰.

Сущность свт. Григорий также отождествляет с понятием *вида* (εἶδος), а ипостась — с понятием *индивида* (ἄτομον) и *особого лица* (ἰδικόν πρόσωπον)⁷¹:

«Не одно и то же — вид и индивид (εἶδος καὶ ἄτομον), то есть сущность и ипостась (οὐσία καὶ ὑπόστασις). Ибо говорящий: «индивид», то есть ипостась, сразу обращает мысль к исследованию услышанного, [какой он]: курчавый, голубоглазый, сын, отец и тому подобное; а говорящий: «вид», то есть сущность, [обращает мысль] к выяснению [того, что это]: животное разумное, смертное, обладающее умом и знанием, или животное неразумное, смертное, издающее ржание и тому подобное. Если же не тождественны вид и индивид (т.е. ипостась), то не тождественны и особые свойства, характеризующие (τὰ χαρακτηρίζοντα) то и другое. Если же они не тождественны, то к ним нельзя применять одни и те же имена»⁷².

Как было сказано выше, такое представление о логическом различии между сущностью и ипостасью в тварном мире свт. Григорий распространяет и на Бога, в Котором есть единая общая сущность, или природа (μία οὐσία, μία φύσις), которой причастны (μετέχουσιν αὐτῆς) или к которой принадлежат (ἧς ἐστὶ) три особенные Ипостаси, или Лица (τρεῖς ὑποστάσεις, τρία πρόσωπα)⁷³. При этом каждая из трех Божественных Ипостасей характеризуется своими *особыми свойствами* (τὰ ἰδιώματα, τὰ ἰδιάζοντα σημεῖα, τὰ χαρακτηρίζοντα, αἱ ἰδιότητες, τὰ γνωρίσματα), которые не передаются и не сообщаются (ἀσύμβατα καὶ ἀκοινωνήτα) другим Ипостасям⁷⁴. Содержание ипостасных свойств, как правило, определяется греческими отцами

⁷⁰ См.: De dif. essen. et hyp., 3.1–12.

⁷¹ См.: Ad Graec. // GNO. III.1. P. 23.5–18.

⁷² Ad Graec. // GNO. III.1. P. 31.1–11.

⁷³ См.: Ad Abl. // GNO. III.1. P. 38.13–15; 40.24–41.7; 46.14–16; Ad Graec. // GNO. III.1. P. 19.15–16; 20.27–21.15; 22.13–24; 26.1–4; 29.9–11; 33.2–5; De dif. essen. et hyp., 4.2–21; 83–87; Ep. 5.9; см. также Cross. 2002. P. 280–281.

⁷⁴ См.: C. Eun., I.1.277.8–278.2; De dif. essen. et hyp., 4.38–44; Ref. conf. Eun., 12.4–13.8; De or. Dom., III // Oehler. S. 262.19–28.

Церкви в рамках категорий «причины и производного» (ὁ τοῦ αἰτίου λόγος, κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν) и «способа существования» ипостасей (ὁ τῆς ὑπάρξεως τρόπος), реже — в категории «отношения» (ἢ πρὸς ἄλληλα σχέσις). Так, согласно преп. Иоанну Дамаскину,

«мы знаем единого Бога, но мысленно представляем различие в одних только свойствах отечества, сыновства и исхождения (τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἰότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως), и это согласно причине и ее производному (κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατὸν), и совершенству ипостаси, т.е. способу существования» (καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως ἦτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον)⁷⁵.

В последнем случае имеется в виду то обстоятельство, что *тождество сущности* у ипостасей одного вида совместимо с различным образом их *прихождения в бытие*. Например, два человека или два дерева, тождественные по сущности, могут иметь различное происхождение, как в случае с Адамом и Авелем или с деревом, посаженным садовником и выросшим самопроизвольно⁷⁶. То же самое представление греческие отцы переносят и на триипостасный способ существования Бога. Действительно, подобно тому, как Адам не был рожден, но сотворен Богом, Ева была образована из ребра Адама, а Сиф произошел от них через естественное рождение, так и в Боге Отец, Сын и Дух отличаются друг от друга нерожденностью, рождением и исхождением, чем показывается различие Их не по сущности или достоинству, а по способу Их происхождения⁷⁷.

Однако выдвинутая Каппадокийцами и утвердившаяся в православном богословии «социальная модель» Св. Троицы не ограничивается этой формально-логической стороной. С этим у Каппадокийцев и других греческих отцов Церкви сочетается учение о так наз. «перихорезе» ипостасей, согласно которому Бог есть единая нераздельная жизнь, вечное общение (κοινωνία), связь (συνάφεια), сочетание (ἁχώριστον συνουσία) трех совершенных Божественных Ипостасей,

⁷⁵ Joann. Damasc. De fide oth. 8. 250–253; ср.: 8. 248–249; 10. 3–6; 49. 2–6; De recta sent. 1 // PG. T. 94. Col. 1421A; Greg. Nyss. Ad Abl. // GNO. III.1. P. 55.24–56.20; 57.4–10; С. Eun., I.1.497.3–4; I.1.690.5–691.10; II.1.386.11–13; III.5.60.8–10 и др.

⁷⁶ См.: Greg. Nyss. С. Eun., I.1.496.1–497.8; Ad. Simpl. // GNO. III.1. P. 65.12–24; Ad Abl. // GNO. III.1. P. 56.22–57.2.

⁷⁷ См.: Greg. Naz. Or. 31.11; 39.12; Joann. Damasc. De fide oth. 8. 114–122; Greg. Nyss. Ad Abl. // GNO. III.1. P. 55.24–56.19.

обладающих не только единой сущностью, но и единой волей, силой, действием и славой⁷⁸.

Для объяснения понятия о «взаимопроникновении» (περιχώρησις) Лиц Св. Троицы св. Иоанн Дамаскин, вслед за св. Григорием Богословом, проводит различие между знанием чего-то в действительности (πραγματι) и знанием чего-то в уме и мышлении (λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ). В том, как эти понятия прилагаются к Богу и творению, видно фундаментальное различие между нетварным Божеством и тварными вещами и между аристотелевской формальной логикой и «антиномичностью», свойственной Божественной реальности. В самом деле, в творении отдельные ипостаси представляют собой индивидуальные единицы, отделенные друг от друга в действительности. Всякое единство и общность одного человека с другими представляется только мысленно, в то время как конкретные человеческие личности отделены одна от другой, и то общее, что они имеют, — т.е. человеческая природа, — есть понятие, абстрагированное от реальных людей, отличающихся друг от друга местом, временем, желаниями, силой, внешностью, состоянием, привычками и т.п. Поэтому они и называются двумя, тремя или многими людьми⁷⁹. Совершенно противоположное соотношение между единством и множеством мы находим во Св. Троице:

«Там общность и единство усматриваются на самом деле из-за совечности [Лиц] и тождества Их сущности, действия и воли, и единодушия мнения, и тождества власти, силы и благости — я не сказал „подобия“, но „тождества“ (ταυτότητα), — а также из-за единого происхождения движения. Ибо одна сущность, одна благость, одна сила, одно желание, одно действие, одна власть, одна и та же, не три, подобные друг другу, но одно и то же движение трех Лиц. „Ибо каждое из Них в не меньшей степени имеет единство с другим, чем с Самим Собой“; то есть Отец, Сын и Святой Дух суть во всем одно (κατὰ πάντα ἓν), кроме нерожденности, рождения и исхождения; раздельность же [между Ними существует лишь] в промыслении (ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διηρημένον)»⁸⁰.

И поскольку применительно к безграничному Богу нельзя говорить ни о каком пространственном расстоянии, «ипостаси пребывают друг в друге (ἐν ἀλλήλαις εἰσίν), не так, что сливаются, но тесно соединя-

⁷⁸ См.: *Basil. Magn. De Sp.S.* 16.38.1–2; 16.40.44; 18.45.23; *Hom.* 24 // PG. 31. Col. 609; *Greg. Nyss. De inst. chr.* // GNO. VIII.1. P. 42.6–10.

⁷⁹ *Joann. Damasc. De fide orth.* 8. 223–237.

⁸⁰ *De fide orth.* 8. 240–250.

ются (ὥστε ἔχεσθαι), по слову Господа, сказавшего: «Я в Отце и Отец во Мне» (Ин. 14. 10)⁸¹. Они «тесно примыкают одна к другой (ἔχεσθαι ἀλλήλων) и имеют взаимное проникновение без всякого слияния и смешения» (τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν ἔχουσι δίχα πάσης συναλοιφῆς καὶ συμφύσεως)⁸². Так, преп. Иоанн Дамаскин, следуя терминологии «Ареопагитик»⁸³, говорит о

«пребывании и утверждении ипостасей друг в друге (ἡ ἐν ἀλλήλαις τῶν ὑποστάσεων μονὴ τε καὶ ἰδρυσις), ибо Они неразлучны и неотступны друг от друга (ἀδιάστατοι καὶ ἀνεκφοίτητοι ἀλλήλων), имея взаимное проникновение неслиянно (ἀσύγχυτον τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν); не так, чтобы Они смешивались или сливались, но так, что тесно примыкают один к другому. Ибо Сын есть в Отце и Духе, и Дух — в Отце и Сыне, и Отец — в Сыне и Духе, причем не происходит никакого Их стирания, смешения или слияния. И [у Них есть] единство и тождество движения (τὸ ἐν καὶ ταὐτὸν τῆς κινήσεως), ибо у трех ипостасей одно устремление, и одно движение, чего невозможно усмотреть в тварной природе»⁸⁴.

Таким образом, утвердившаяся на христианском Востоке «социальная тринитарная схема» не только подводит формально-логические основания под учение о различии в Боге между единой сущностью и тремя ипостасями, иллюстрируемое «социальной антропологической аналогией», но и показывает внутрибожественную жизнь как единство в познании, общении и любви между тремя уникальными и совершенными Божественными Лицами, не сводимыми ни друг ко другу, ни к Божественной сущности. Этого нельзя сказать о распространившейся на христианском Западе со времен Августина и Боэция «формально-логической схеме», в которой Лица Св. Троицы фактически перестают быть самостоятельными Лицами и по сути сводятся к сущностным функциям и логическим отношениям Бога к Себе Самому.

7. «Формально-логическая схема». Ее появлением мы обязаны Августину⁸⁵, а обоснованием и закреплением — Боэцию. При этом хотя метод, используемый Боэцием, как и Каппадокийцами, основывается на аристотелевской логике, Боэций, в отличие от последних, не выхо-

⁸¹ De fide orth. 8. 253–256.

⁸² Ibid. 263–264. Ср.: Greg. Nyss. Adv. Ar. et Sab. // GNO. III.1. P. 83.20–84.3; ср.: De dif. essen. et hyp., 8.24–26.

⁸³ См.: *Corpus Areopagiticum*. De div. nom. II 4.

⁸⁴ Ibid. 14. 11–18; ср.: Ibid. 49. 2–9; De recta sent. 1 // PG. T. 94. Col. 1421AB.

⁸⁵ См.: *August. De Trinit.* V.6.

дит за ее пределы. Прежде всего, Боэций различает два типа категорий:

Первые указывают на саму вещь (*rem monstrant*) и говорят о том, что она есть *нечто* (*esse aliquid*); это такие категории, как сущность, качество и количество.

Вторые указывают на сопутствующие этой вещи обстоятельства (*circumstantias rei*) и ничего не говорят о ее бытии, но только связывают ее каким-то образом с чем-то внешним (*extrinsecus*); это остальные семь категорий⁸⁶.

Первый тип категорий Боэций называет «категориями сообразно предмету» (*praedicationes secundum rem; secundum se*), или, применительно к Богу, «категориями сообразно сущности предмета» (*secundum substantiam rei praedicatio*), а второй – акциденциями⁸⁷.

Согласно этому представлению, Лица Св. Троицы – Отец, Сын и Святой Дух – не могут сказываться о Боге как категории первого типа, т.е. *по сущности* (*substantialiter*), поскольку в этом случае они привнесли бы в Божественную сущность различие или должны были бы сказываться безразлично о всех трех Лицах сразу⁸⁸. Значит, делает вывод Боэций, Лица Св. Троицы сказываются о Боге как категории второго типа, а точнее, как категория *отношения* (*relatio, ad aliquid*)⁸⁹. Действительно, «Отец» есть Отец кого-то, т.е. Сына; «Сын» тоже есть Сын кого-то, т.е. Отца; наконец, «Дух» тоже есть чей-то Дух, т.е. Дух Отца и Сына⁹⁰. Далее, категория отношения не может что-либо прибавить, отнять или изменить в вещи самой по себе (*secundum se*); она говорит не о том, что есть вещь по своей сути (*in eo quod est esse*), а о том, как вещь выступает в сравнении (*in eo quod est in comparatione aliquo modo se habere*), причем не всегда с чем-либо другим (*ad aliud*), но иногда и *с одним и тем же* (*ad idem*). Так отношение создает в Боге не различие сущности, а различие Лиц (*interpretatum est personarum*)⁹¹.

Таким образом, согласно Боэцию, множественность Св. Троицы (*trinitatis numerositas*) возникла в области категории отношения; в то же время в Боге сохраняется единство (*unitas*) в том, что касается неразличимости сущности, действия (*operationis*) и всего остального, что сказывается о Боге самом по себе⁹². Сущность сохраняет единство Бо-

⁸⁶ *Boeth. De Trinit. 4.*

⁸⁷ *Ibid., 4.*

⁸⁸ *Ibid., 5; Utrum Pater, PL t. 64, col. 1301B–1302B.*

⁸⁹ *De Trinit. 5; Utrum Pater, PL t. 64, col. 1302B.*

⁹⁰ *Utrum Pater, PL t. 64, col. 1302A.*

⁹¹ *De Trinit. 5.*

⁹² *Ibid., 6.*

га, а отношение размножает Его в Троицу⁹³. Наконец, Боэций поясняет, что отношение Лиц Св. Троицы друг к другу не есть отношение различных вещей, подобное отношению между господином и рабом. Оно подобно отношению *одного и того же к одному и тому же* (*eius quod est idem, ad id quod est idem*): ведь одно и то же тождественно тому же самому (*idem ei quod est idem idem est*)⁹⁴. При этом Боэций поясняет, что то обстоятельство, что ни в какой другой вещи, кроме Бога, нельзя найти такого же отношения, объясняется свойственному по природе всем преходящим вещам различию (*alteritas*)⁹⁵. Как представляется, мысль Боэция можно пояснить следующей формулой:

$$A' = A''$$

где A' – это Бог Отец,
A'' – Бог Сын,
= – это Бог Дух Святой.

То есть, в понимании Боэция, Св. Троица – это вечное и неизменное отношение Бога к *Самому Себе*: Тот, Кто тождественен – это Бог как Отец; Тот, Кому Он тождественен, — это Он Сам, но уже как Сын; наконец, само тождество, посредством которого Бог тождествен Самому Себе, — это Тот же Самый Бог, но уже как Святой Дух. Интересно, что подобное понимание Св. Троицы встречается на Западе вплоть до Николая Кузанского (XV в.), у которого мы находим следующие формально-логические «тринитарные схемы»:

это — оно — то же;
единство — оно — тождество;
*единство — равенство — связь*⁹⁶.

При этом общим источником и Боэция, и Кузанца был блаж. Августин, у которого встречается такая «тринитарная схема»:

единство — равенство — согласие (*unitas — aequalitas — concordia*)⁹⁷.

8. *Заключение.* Мы кратко рассмотрели основные рациональные методы обоснования тринитарного догмата, предложенные в западной

⁹³ Ita igitur substantia continet unitatem, relatio multiplicat trinitatem, *ibid.*, 6.

⁹⁴ *Ibid.*, 6.

⁹⁵ *Ibid.*, 6.

⁹⁶ См.: *Nicolaus Cusanus. De docta ignorantia*, I.9.

⁹⁷ *August. De doctrina christiana*, I.5; cf. *Cassiodorus. De anima* 12 (16): *parilitas — aequalitas — unitas*.

и восточной патристике II–VIII вв., и выяснили, что их можно свести, по крайней мере, к шести основным концептуальным «тринитарным моделям» или «схемам»: «арифметической» (свт. Григорий Богослов, Иов Монах, Максим Исповедник), «неоплатонической» (Ориген, Евсевий Кесарийский, Синезий Киренский, Марий Викторин), «антропологической» (апологеты, свт. Григорий Нисский, Максим Исповедник, Анастасий Синаит, Иоанн Дамаскин), «психологической» (Августин), «социальной» (Каппадокийцы, Иоанн Дамаскин) и «формально-логической» (Бозций). При том авторы патристической эпохи в той или иной степени опирались на предшествующую философскую традицию, представленную логикой и онтологией Аристотеля, пифагорейцев, неоплатоников и стоиков. Вместе с тем они по своему усмотрению трансформировали те или иные философские концепции, ставя их на службу церковного вероучения, основанного на библейском Откровении Бога–Троицы. Как представляется, хотя та или иная из рассмотренных «тринитарных схем» имеет свои достоинства и недостатки и ни одна из них, взятая в отдельности, не может претендовать на единственно правильную рациональную интерпретацию тринитарного догмата, однако все они вместе служат прекрасным образцом христианского философствования о Боге–Троице, оказавшего большое влияние на последующих христианских мыслителей как эпохи Средневековья, так и Нового и Новейшего времени.