



Религиозное пространство личности

Олег Давыденков

БИБЛЕЙСКО-ПАТРИСТИЧЕСКИЕ ИСТОКИ ХРИСТИАНСКОГО ПЕРСОНАЛИЗМА *(философско-антропологический аспект христологических споров VI в.)*

Вопрос об истоках учения о личности в христианской культуре

Одним из важнейших элементов, отличающих европейскую культуру от иных типов культур, развивавшихся в лоне других религиозных традиций, является понятие «личность». Вопрос об истоках учения о личности в христианской культуре представляет огромный интерес с точки зрения как философской антропологии, так и психологии. Идея личности содержится, хотя и не в явном виде, в библейском откровении о личном триедином Боге, о боговоплощении и о человеке, сотворенном по образу Божию. Однако для того чтобы быть усвоенной греческой, по преимуществу философской, культурой, идея личного бытия неизбежно должна была получить философское осмысление и найти свое выражение в категориях греческой мысли. Такая рецепция не могла быть быстрой и безболезненной, поскольку для античной философии, многие элементы которой были органично усвоены христианской традицией, представления о едином личном Боге-Творце и о человеке как богообразном существе были совершенно чужды [1]. Истоки христианского персонализма обычно усматривают в триадологии Великих Каппадокийцев (IV в.), которые в своем учении об отношениях трех божественных лиц, «разумных, совершенных, самостоятельных, и раздельных по числу, но не по Божеству» [2], вплотную приблизились к тайне личного бытия. Необходимо, однако, отметить, что новое значение, которое каппадокийцы сообщили понятиям «ипостась» и «лицо», дол-

Антиномичность византийского религиозного сознания

гое время не выходило за пределы триадологического узуса. Поскольку трансляция идеи личного бытия из сферы собственно теологии на уровень антропологии в рамках византийского мировоззрения могла произойти только через посредство христологии, для ответа на вопрос об истоках христианского учения о личности особое значение приобретает изучение философского аспекта христологических дискуссий VI–VII вв.

Использование философских идей в богословских целях становится нормативным со времени Климента и Оригена (II–III вв.) и ярко проявляется в период триадологических споров IV столетия. Однако только в VI–VII вв. творческий синтез идей, заимствованный из античной философии и отчасти ранней патристики, привел к созданию того особого способа и стиля философствования, который и может быть определен как «византийская философия». Протопр. Иоанн Мейендорф отмечает, что в византийском христианстве «существовала антиномия в самом подходе к теологии». С одной стороны, греческие христиане считали, что человеческий язык не может выразить всю *полноту* богооткровенной истины. С другой стороны, им была присуща «оптимистическая уверенность в некоей фундаментальной адекватности» концептуального языка для выражения религиозных истин. Более того, византийцы полагали, что и само вечное спасение, в определенной степени, зависит «от точности слов и фраз» [3]. Этот греческий «гностицизм», вероятно, и является объяснением того факта, что византийцы признавали за человеческим разумом, а следовательно, и за философией, вполне определенные права в вопросах веры. Так, полагали они, если разум и неспособен во всей полноте выразить истину, он, тем не менее, вполне достаточен для того, чтобы точно отделить истину от заблуждения, и если содержание откровенной истины не может быть исчерпано средствами естественного разума, то сама ее истинность может быть рационально обоснована.

Патристика – первая форма религиозной философии в истории европейского мышления

В христологических дискуссиях VI в. традиционная богословская аргументация, то есть прямые ссылки на Священное Писание и мнения авторитетных авторов прошлого, в значительной степени утрачивает свое значение, поскольку спорящие стороны опирались фактически на один и тот же корпус авторитетных текстов. Сотериологическая аргументация и в этот период сохраняла свое значение, и нельзя забывать, что сами христологические споры имели своей причиной именно фундаментальный для христианства вопрос о спасении челове-

ка, а не те или иные вопросы философского характера как таковые. Однако и сотериологический метод не мог быть достаточным для решения всех христологических проблем, «два главных вопроса... – проблема единобожия и учение о вочеловечении – требовали философского осмысления. И оно оказалось возможным лишь на том пути, когда христианские богословы стали осваивать греческую ментальность и тем самым подвели христианское благовестие к встрече с греческим мышлением» [4]. Начиная с VI в., наблюдается широкое использование методов логического решения христологических вопросов, проникновение в богословие форм и методов философского мышления, что даже позволяло некоторым исследователям определять это столетие как «век византийской схоластики» [5]. С этого времени христологический вопрос «начал постепенно выходить уже из фазы... жизненного сотериологического освещения и переходить в фазу тонкой, но сухой диалектической борьбы» [6]. «Во всяком случае мы вправе констатировать, что в истории европейского мышления патристика явилась *первым* типом рефлексии, который по большинству параметров отвечает... понятию религиозной философии» [7].

Особенности византийской философии

Говоря о византийской философии, необходимо отметить особенности, которые отличают ее от философии позднейших эпох. Во-первых, философия в Византии II–VIII вв. не существовала как нечто самостоятельное и независимое от теологии. Византийские авторы этого периода мало интересовались философией как таковой, рассматривая представляемые философией средства главным образом как инструмент решения проблем теологического характера, «греческая патристическая мысль оставалась открытой к греческой же философской проблематике, но избегала пленения философскими *системами*...» [8]. Во-вторых, греческая патристика, в отличие от латинской схоластики, так и не смогла четко разграничить сферы богословия и философии. В самой средоточии христианской мысли в Византии «всегда находилась проблема соотношенности между философией и истинами христианского опыта, но отыскать сколь-либо надежное и постоянное равновесие между ними так и не удалось» [9]. Таким образом, представляется оправданным говорить о византийском богословско-философском мышлении, как о целостном феномене, в котором собственно философский элемент присутствует как пусть и немаловажный, но все же вспомогательный по своему значению момент. Эта особенность византийского мышления и создает основную

Соотношение
философии,
теологии и религии

трудность для изучения византийской философии, поскольку не позволяет полностью извлечь собственно философскую проблематику из соответствующего теологического контекста [10].

Однако это не означает, что сферы теологии и философии не могут быть различаемы. Для уяснения существа проблемы необходимо, во-первых, уточнить, что именно понимали под философией сами древние авторы, а во-вторых, постараться выяснить соотношение между религией, теологией и философией. Прежде всего, следует иметь в виду, что значение самого понятия «философия» в языке древних авторов существенно отличалось от современного и часто фактически отождествлялось с наукой вообще. Поэтому, говоря о проблеме соотношения богословия и философии в византийской мысли, следует уточнить, что под философией здесь понимается не философия в широком смысле слова, а то, что прп. Иоанн Дамаскин называет «логической частью философии», которая есть «скорее орудие философии, чем ее часть, ибо философия пользуется ей при всяком доказательстве» [11]. Замечание прп. Иоанна, с одной стороны, объясняет, почему древнехристианские авторы иногда фактически отождествляют философию с теологией или даже с христианской религией вообще [12], а с другой – показывает, что собственно философия, в узком смысле, не сливается с теологией и не является ее частью. Представляется, что можно согласиться со следующим утверждением А.А. Столярова: «Если представить себе структуру возможного симбиоза между религией, задающей посылки, и философским обращением с ними, то религиозная философия *по цели, посылкам и интуициям* совпадает с религией, *по объекту рефлексии – с теологией*, а *по рациональным методам – с «чистой» философией*» [13]. Впрочем, здесь следует сделать уточнение. Религиозная философия и теология действительно совпадают по цели, если под целью понимать стратегическую цель – спасение человека. Однако существуют и другие, «тактические» цели, которые правильнее было бы определить как задачи. Задачи же теологии и религиозной философии и в самом деле различны. Таким образом, теология и религиозная философия, практически полностью совпадая по посылкам, целям и объекту рефлексии, достаточно четко *различаются по своим методам и задачам*. Осознание этого различия методов и задач и является тем способом, посредством которого возможно вычленить собственно философский аспект христологических дискуссий.

Взаимовлияние философии и теологии в византийской культуре

Задачи теологии состоят в том, чтобы, используя экзегетический и патристический методы, систематизировать религиозный опыт, источником которого является откровение, выразить этот опыт в универсально-значимых формах и указать человеку сотериологическую связь между содержанием вероучительных истин и проблемой его личного спасения. Задача же философии, как она понималась в патристический период, заключается в том, чтобы, не подвергая сомнению предлагаемые теологией истины, сообщать им рациональное обоснование, дабы то, что уже было принято верой, могло быть представлено и в свете разума. Для этого древние христианские авторы применяли «методы, выработанные благодаря знакомству с традициями греческой философии... При этом большая доля их деятельности была собственно философской, и они никоим образом не отбрасывали разум и не отрицали возможность рассуждения от первых принципов; но их философия и теология не может четко разделяться, потому что их разум в большой мере сознательно ставит себя в зависимость от... веры...» [14]. Таким образом, в Византии теология и философия находились в состоянии постоянного взаимного влияния. С одной стороны, теология ставила перед философией новые задачи, которые не могли быть решены теологическими методами, и тем самым способствовала развитию философской мысли, а с другой – философия оказывала влияние на теологию, заставляя последнюю усваивать философский терминологический и понятийный аппарат и уточнять свои формулировки. Как результат такого взаимного влияния и сформировался тот уникальный феномен византийского богословско-философского мышления, в котором «философские и религиозно-догматические элементы практически неотделимы друг от друга» [15]. При этом не следует считать, что подчеркнуто непривилегированное положение разума в системе византийского мышления «было для философии исключительно вредным». Ф. Коплстон отмечает, что «в Средние века главным внефилософским фактором, влиявшим на философию, была религиозная вера», которая «расширила спектр философской проблематики... иудео-христианская традиция оказывала мощное оплодотворяющее и стимулирующее влияние, предлагая свежие проблемы и точки зрения» [16]. А Э. Жильсон выразился еще более определенно: «На самом деле вовсе не философия поддерживала жизнь христианства... скорее, как раз христианство спасло философию от гибели» [17].

Методика исследования византийской философии

Осознание в полной мере того факта, что в рамках византийской культуры теология и философия представляют собой полностью неразделимые элементы единой органичной и динамичной системы мышления, должно привести к отказу от попыток исследования византийской философии по методикам, применяемым для исследования философии Нового времени [18]. Это обусловлено тем, что невозможна никакая искусственная реконструкция византийской философской системы, поскольку, как это видно, например, из слов прп. Иоанна Дамаскина, философия, в узком смысле, вообще не рассматривалась византийцами как отдельная наука, вполне осознающая собственные предмет и метод и тем самым отличающая себя от других научных дисциплин, в том числе и от теологии. Учитывая, что характерной чертой византийского мышления является *богословско-философское единство*, единственный путь изучения византийской философии должен состоять в систематическом описании христианских доктрин во всей их полноте и сложности, а затем уже в выделении из этих конструкций собственно философских элементов, в анализе той роли, которую они играют в общей структуре учений, и в определении их места и значения в составе той или иной системы. Методом сравнительного анализа конкурирующих доктрин и хронологического их рассмотрения может решаться и вопрос о философском развитии. Однако, с учетом отмеченной особенности византийского мировоззрения, необходимо подчеркнуть, что изучение византийской философской мысли совершенно невозможно без понимания современной ей теологической проблематики. Христологические системы эпохи Вселенских Соборов также представляют собой пример такого богословско-философского единства, и представляется глубоко ошибочным определять эти системы как чисто богословские. Такое определение изначально помещает исследователя в ложную перспективу, не позволяя ему взглянуть на предмет исследования не только с традиционно-богословской, но и с философской точки зрения. Поэтому правильным было бы определить христологические системы рассматриваемого периода как *догматическо-философские* или даже *философско-догматические*. Вероятно, отсутствием верного определения может быть объяснен тот факт, что при рассмотрении христологических споров VI–VII вв. их философский аспект обычно оказывается вне поля зрения исследователей и не получает достаточного освещения, а между тем вли-

Халкидонский собор и его последствия

яние философского фактора в христологической полемике нередко имело решающее значение.

Халкидонский собор 451 г., утвердивший учение о том, что во Христе две природы – божественная и человеческая – сходятся в одно лицо и в одну ипостась, а единый Христос пребывает в обеих нераздельно и неслиянно соединенных природах, явился причиной раскола Восточной Церкви. Большинство верующих в Египте, Сирии и Армении, получившие наименование «монофизиты», не приняли соборного постановления и к середине VI в. окончательно отделились от Вселенской Церкви, образовав отдельные церковные общины.

Начало христологических споров

Полемика между противниками и сторонниками Халкидона началась непосредственно после собора, однако серьезное философско-догматическое осмысление его решений начинается только в первые десятилетия VI в. Орос собора, утверждавший наличие двух природ в одной ипостаси, явился, несомненно, неслыханным новшеством, поэтому позиции сторон в споре были принципиально различны. Монофизиты выступали как защитники традиции, халкидониты же, прекрасно понимая, что традиционные средства недостаточны для теоретического обоснования халкидонской доктрины, вынуждены были генерировать новые философские идеи. По этой причине представляется методологически оправданным сначала определить философские предпосылки монофизитства, а затем рассмотреть те новые философские идеи, которые были предложены халкидонитской стороной. Христологические споры VI в. открываются полемикой между Иоанном Грамматиком и Севиром Антиохийским (ок. 465–538 гг.). Ответом на составленную Иоанном «Апологию» Халкидонского Собора стал фундаментальный труд Севира «Против нечестивого Грамматика». В центре полемики между древними учеными находился вопрос о характере соединившихся во Христе природ: были они общими или же частными? Грамматик, а за ним и вся последующая халкидонитская традиция рассматривали соединившиеся природы как общие, Севир же именно это положение находил наиболее слабым местом в учении своих оппонентов. Рассматривая полемику Севира с Иоанном Грамматиком, следует обратить внимание на то, что аргументация древних ученых носит не столько богословский, сколько философский характер. Грамматик в своих попытках решить христологическую проблему проявил себя как тонкий диалектик, предпочитающий метод логического определения понятий традиционным

Доктринальная
позиция
монофизитов

богословским методам. Севир, названный одним из его биографов истинным «христианским философом» [19], в трудах которого монофизитство предстает именно как философская доктрина [20], также не принимал позицию своего оппонента прежде всего потому, что она представлялась ему философски несостоятельной.

В чем, однако, заключается причина такого непонимания? Основная трудность в ответе на этот вопрос состоит в том, что Севир, используя философские аргументы, не излагал своих философских взглядов положительным образом. В силу этого представляется целесообразным обратиться к христологическому учению другого монофизитского ученого – Иоанна Филопона (ок. 490–ок. 575 гг.). В христологии он был последователем Севира, развивающим идеи последнего, близость их позиций проявляется как на уровне идей, так и в части, касающейся терминологии [21]. Поскольку философские взгляды Филопона известны значительно лучше, нежели севиры, рассмотрев философские предпосылки его христологии, можно постараться установить общий философский базис монофизитства, на котором основывался и сам Севир. Характерной чертой философствования Филопона является отождествление понятий «природа» и «ипостась». Этот принцип он последовательно выдерживает и в христологии: «Согласно пониманию отцов Церкви, в особенности по отношению ко Христу, природа и ипостась обозначают одно и то же» [22]. Так же как и Севир, Филопон строил свою систему, не испытывая необходимости в понятии воипостасной сущности. Он мыслил христологический синтез только в природных категориях, как непосредственное соединение двух природ и их свойств [23]. Наибольший же интерес представляет то, что Филопон был принципиальным противником учения об общем характере соединившихся во Христе природ [24]. Одной из особенностей его учения является то, что он проводил различие между понятиями частной сущности (природы) и ипостаси. Частная природа (*μερικὴ φύσις*), по Филопону, представляет собой реализацию общей природы, рассматриваемую без соответствующих ипостасных особенностей (акциденций). При этом число частных природ строго соответствует числу ипостасей, которые описываются формулой: ипостась = частная сущность + акциденции [25].

Халкидонитская
полемика
с монофизитством

Опровержению взглядов, близких к позиции Филопона, посвящена работа Леонтия Византийского «Эпилисис», которую можно рассматривать как ответ севирианам от лица всей халкидонитской традиции [26].

Впрочем, маловероятно, что Леонтий был знаком с монофизитскими сочинениями Филопона. Однако это обстоятельство не имеет принципиального значения, поскольку Леонтий полемизирует не с конкретным «акефалом», а с некоторым направлением христологической мысли, которое позднее нашло свое выражение в трудах Филопона. Другое название этого сочинения Леонтия – «Опровержение аргументов Севира» – означает, что опровергаемое учение представлялось ему вполне аутентичным выражением севирианского учения. Севириане указывали халкидонитам, что, исповедуя во Христе две природы, они оказываются перед лицом следующей дилеммы: если соединившиеся во Христе природы являются общими, то почему Бог-Слово не воплотился во всех индивидуумах человеческого рода? Если же эти природы частные, то, следовательно, необходимо признать во Христе и две соответствующие этим природам ипостаси, что равнозначно учению Нестория. Леонтий возражал, утверждая, что природа в каждом из участвующих в ней индивидуумов одна и та же. Более того, природа, созерцаемая в любом из индивидуумов, например, человеческого рода, тождественна общей природе человечества. Таким образом, каждый индивидуум представляет собой сочетание общей природы и акциденций. Что же касается бытия частного, то к таковому могут быть отнесены только ипостаси, но никак не природы. Иными словами, по Леонтию, частные природы в их филопоновском понимании метафизически невозможны. Далее перед Леонтием стояла задача объяснить, почему человечество Христа, будучи не отвлеченной абстракцией, а конкретной и живой человеческой экзистенцией, не является, тем не менее, второй ипостасью во Христе наряду с Логосом [27]. Для оппонентов Леонтия было само собой разумеющимся, что наличие в человечестве Христа индивидуализирующих акциденций означает также и ипостасный характер Его человечества, и потому единственный способ избежать несторианского разделения – принять севирианское учение о единой сложной природе (ипостаси) Богочеловека [28]. Однако определение ипостаси как природы с особыми свойствами ($\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma \mu\epsilon\tau\grave{\alpha} \iota\delta\iota\omega\mu\acute{\alpha}\tau\omega\nu$) «работает» не во всех случаях. Например, бильярдные шары, изготовленные из одного материала, имеющие одни и те же цвет и диаметр, являются совершенно одинаковыми и не могут быть различаемы по индивидуальным особенностям, но тем не менее они – несомненно различные ипостаси. В своем ответе Леонтий более глубоко, нежели его оппоненты, анализи-

рует понятие ипостаси и указывает, что наличие акциденций представляет собой необходимое, но не достаточное условие образования ипостаси. Таким условием является самобытность, т. е. самостоятельное и отдельное существование. Поскольку человечество Христа не было самобытным, но существовало, по выражению Леонтия, «в Слове» [29], оно не может рассматриваться как ипостась. Таким образом, Леонтий ввел четкое различие между понятиями ипостаси и индивидуальной природы, благодаря которому оказалось возможным объяснить, почему человечество Христа, будучи индивидуализированным, в то же время является не частной природой (ипостасью), а природой общей, поскольку, по Леонтию, общая природа в определенном смысле является частью природы индивидуальной. «Человечество во Христе ипостасируется в собственной ипостаси Слова, оно «воипостасно» Слову и потому Христос по человечеству Своему подобен людям, как иным нумерическим ипостасям человеческого рода, хотя в Нем нет человеческой ипостаси. И вместе с тем «воипостасно» Слову не индивидуализированное уже человеческое естество, так, чтобы смысл восприятия ограничивался пределами одной человеческой ипостаси... но человеческое естество в полноте его существенных определений, ипостасируемое и осуществляемое только силою Божественной ипостаси. Именно поэтому потенциально и динамически все, приобретенное Спасителем по человечеству, сообщимо и соразделимо со всем единосущным Ему человеческим родом. Человеческая ипостасность не полагает этому грани во Христе...» [30]. Представление о человечестве Христа как об индивидуализированном, созерцаемом в неделимом (*ἐν ἁτόμῳ*), но в то же время и общем, было воспринято такими халкидонитскими авторами, как прп. Феодор Студит [31], прп. Иоанн Дамаскин [32] и др.

Онтологические
схемы монофизитов
и халкидонитов

Таким образом, христологическим системам монофизитов и диофизитов соответствуют различные онтологические схемы.

Монофизитская схема

(по Иоанну Филопону)

Общая природа (сущность) – частная природа (сущность) – ипостась (= частная природа + акциденции).

Диюфизитская схема

(по Леонтию Византийскому)

Общая природа (сущность) – индивидуальная при-

рода (= общая природа + акциденции) – ипостась
(= самобытная индивидуальная природа).

Конечно, между учениями Севира и Иоанна Филопона имеются и определенные различия. Севир, вероятно, не проводил логического различия между понятиями ипостаси и частной сущности, что, впрочем, с точки зрения христологической проблематики не имеет принципиального значения. Значительно более существенными представляются те положения, по которым между Севиром и Филопоном имеет место очевидное согласие:

1 – для обоих монофизитских авторов «общее» и «индивидуальное» представляют собой взаимоисключающие понятия, в действительности «общее» и «индивидуальное» никогда «не пересекаются»;

2 – все индивидуализированное является самоипостасным, т. е. образует особую ипостась;

3 – действительное бытие общей природы обязательно мыслится как включающее в себя действительное бытие всего множества соответствующих этой общей природе частных природ (ипостасей).

Таким образом, можно установить основные философские предпосылки построения севирианской христологической системы:

1. Абсолютизация аристотелевского принципа, согласно которому не существует безыпостасной (безличной) природы.

Этот философский принцип использовался главным образом как аргумент в полемике с диофизитским учением о двух природах в единой ипостаси Христа.

2. Последовательное отождествление понятий «природа» и «ипостась» в христологии и антропологии.

Утверждение этого тождества представлялось необходимым для того, чтобы не допустить переноса на христологический и антропологический уровень каппадокийской триадологической терминологии, и тем самым исключить абсурдное, с точки зрения Севира, понимание ипостасного соединения как сочетания двух общих природ, то есть воплощения всей Троицы во всех ипостасях человеческого рода.

3. Установление различия между двумя типами ипостасей – самобытными и несамобытными, из которых последние являются также и лицами.

Устанавливая это различие Севир стремился к достижению сразу трех целей. Во-первых, определение человечества Христа как ипостаси необходимо для исключения понимания Его человеческой природы как общей. Во-вторых, такое определение подчеркивало ре-

Философские идеи, предложенные халкидонитской стороной

альность человечества и позволяло отводить обвинения в докетизме. В-третьих, это различие позволяло Севиру, не отказываясь от отождествления ипостаси и природы, «развести» в своей системе понятия ипостаси и лица с целью исключить подозрение в несторианстве [33].

В то же время можно указать основные философские моменты христологических дискуссий VI в., предопределившие разрыв между севирианством и византийской ортодоксией:

1. Введение в научный оборот понятия «воипостасная сущность».

Эта «революционная» идея коренным образом изменила всю систему традиционной онтологии, основывавшейся на восходящей к Аристотелю аксиоме, согласно которой не существует безыпостасной сущности, и потому всякая действительно существующая вещь необходимо является самоипостасной, то есть образует отдельную ипостась. Благодаря идее воипостасности удалось показать, что сущность может быть реализована в составе сложной, составившейся из нескольких выполняющих одна другую в бытии сущностей (душа и тело в человеке), или осуществиться в ипостаси другого рода, будучи воспринятой ранее существовавшей ипостасью (человечество Христа, воспринятое ипостасью Логоса).

2. Новое определение понятия «ипостась».

К началу христологических споров понятие «ипостась» имело единое общепринятое значение – индивидуализация общей сущности (частная сущность), природа с индивидуальными особенностями (φύσις μετὰ τῶν ἰδιότητων ἰδιότητων). Сторонники Халкидона редуцировали объем этого понятия, указав, что действительное бытие и наличие индивидуализирующих признаков являются необходимыми, но не достаточными условиями ипостасного бытия, для того, чтобы являться ипостасью, вещь должна характеризоваться еще отдельным и самобытным существованием (εἶναι περὶ οὗ; τὸ καθ' ἑαυτὸν τὸ εἶναι) [34].

3. Переосмысление соотношения между общим и частным.

Благодаря понятию «воипостасное» и новому определению ипостаси произошло переосмысление соотношения между общим и частным. Для халкидонитов общее и индивидуализированное не являются взаимоисключающими понятиями. Вещь, действительно существующая и имеющая индивидуализирующие признаки, если она при этом является не ипостасью, а воипостасной сущностью, может рассматриваться как общая

сущность, относящаяся к другим самоипостасным индивидуумам того же рода не как частное к частному, но как общее к частному. Таким образом оказывалось возможным говорить о человечестве Христа как об общей человеческой природе, а само ипостасное соединение понимать как сочетание не двух частных сущностей-ипостасей, но сущностей общих.

4. Создание новой понятийно-терминологической системы.

Появление вышеуказанных философских новшеств было бы невозможным без упорядочения терминологии. Переосмыслив понятие «ипостась» и по-новому взглянув на соотношение общего и частного, халкидониты отождествили в христологии и антропологии, с одной стороны, понятия «сущность» и «природа», а с другой – «ипостась» и «лицо». Тем самым халкидонитская христологическая терминология оказалась приведенной в соответствие с триадологической терминологией каппадокийцев. В результате халкидонитская мысль могла развиваться в едином философско-догматическом понятийно-терминологическом поле, отсутствие которого столь остро ощущается в севирианской системе. Создание принципиально новой понятийно-терминологической системы сделало неизбежным и переосмысление соотношения между понятиями «природа» и «ипостась». Ипостась стала мыслиться не просто как производное от общей сущности и тем более не как индивидуализирующий признак, но как самый принцип индивидуализации природы, определяющий способ существования или образ ее бытия (τρόλος ὑπόρξεως) [35], началом, в котором природа обретает действительное существование и созерцается. Природа же по отношению к ипостаси стала рассматриваться как ее внутреннее содержание.

Вопрос об онтологическом статусе личности – философская сущность христологических споров

Хорошо известен тот факт, что в Средние века некоторые по существу философские и научные вопросы ставились в теологической форме. Если рассмотреть проблему модуса соединения двух природ – конечной и бесконечной – во Христе с чисто философской точки зрения, то это будет вопрос об онтологическом статусе личности и ее отношении к природе. Авторы-халкидониты VI–VII вв. смогли показать, естественно на теологическом материале, что индивидуализация свободно-разумной природы не сводится к понятию индивидуума. В самом деле, когда мы имеем дело с природами свободно-разумными (Бог, человек), традиционное понимание лица (ипостаси) как природы с индивидуальными осо-

бенностями оказывается недостаточным, поскольку, например, люди различаются между собой не только нумерически и не только теми или иными случайными признаками своей душевной и телесной природы, но прежде всего тем, что каждый человек представляет собой личностный субъект, некое «я», которое отличает себя как от своей природы, так и от других «я», является единственным подлежащим всех действий и состояний своей природы, имеет имя собственное и способно вступать с другими «я» в межличностное общение. Тем самым, единичная реализация свободно-разумной природы есть не только «нечто», но также и несводимый к собственной природе «некто». Таким образом, в каждой такой индивидуализации различаются собственно природа, отвечающая на вопрос *что?*, и несводимое к природе личностное начало (*кто?*). Причем речь здесь может идти только о несводимости, а не о «чем-то несводимом», не о какой-то «иной природе», заставляющей человека быть к своей природе несводимой, но только о «ком-то», «кто содержит в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостасирует» и над которой непрестанно восходит...» [36]. В результате христологических споров этот библейский антропологический опыт получил философско-догматическое осмысление и обоснование. Хотя было бы преувеличением сказать, что в византийской философии существовало уже детально разработанное учение о личности, особенно о личности человеческой. В языке византийских авторов трудно даже отыскать специальный термин, точно соответствующий понятию «личность», для указания на тайну личного бытия они употребляли термины «лицо» и «ипостась», а также использовали другие, нетерминологические средства. И тем не менее, идея личностного бытия, несомненно, уже присутствовала здесь на уровне самых фундаментальных интуиций [37].

Понятие ипостаси как личностного бытия – ключ к пониманию православной христологии

Усмотрение личностного аспекта в ипостасном бытии свободно-разумной природы сделало возможным понимание сущности ипостасного соединения как сочетания двух общих природ в единой личности Логоса, которая после соединения стала общей для обеих природ, а также утверждение полноты и совершенства человечества Христа при отсутствии в Нем особой человеческой ипостаси. «И не может быть сомнений в том, – полагает протопр. Иоанн Мейендорф, – что выработан-

Христианский персонализм – разрыв с античным мировоззрением

ное Леонтием понятие *ипостаси*, как личного бытия, «бытия в себе», одно только способно дать возможность применения терминологии каппадокийцев к христологии. Ибо если определять *ипостась* просто как *индивидуальное* существование родового понятия природы, или как внутреннее выражение сущности, то неизбежно было бы признать во Христе две *ипостаси*, два индивидуума, два лица. Именно это видел Севир Антиохийский в халкидонском определении, поскольку он отказывался признавать различие между *ипостасью* и природой. Поэтому Христос Халкидонского Собора представлялся ему как синтез двух различных существ» [38].

Открытие личностного измерения человеческого бытия изменило не только систему традиционной онтологии, но и само мироощущение человека византийской эпохи. Человек смог совершенно по-новому взглянуть на окружающий мир, качественно по-новому осмыслить свое место и назначение во вселенной. Уже античные философы знали об особом, центральном положении человека в космосе и выражали это знание посредством понятия «микрокосм». Христианские авторы, не отрицая того, что человек в действительности есть некий малый космос, сжатая сумма мира, объединяющий в себе все стихии, существующие во Вселенной, тем не менее усматривали подлинное величие человека не в том, что роднит его с миром природы, а в том, что его из этого мира выделяет. Выделяет же человека образ его существования, который является личностным: в этом безличном мире человек есть единственный личный образ личного Бога. «Человек, как и Бог, существо личное, а не слепая природа. В этом характер Божественного образа в нем. Связь человека со вселенной оказывается как бы опрокинутой по сравнению с античными понятиями: вместо того, чтобы «деиндивидуализироваться», «космизироваться», и таким образом раствориться в некой безличной божественности, абсолютно личностный характер отношений человека к личному Богу должен дать ему возможность «персонализировать» мир. Уже не человек спасается вселенной, а вселенная человеком... И земля обретает свой личностный, ипостасный смысл в человеке...» [39]. Говоря о принципиальной несовместимости христианского и античного мировоззрений, А. Ф. Лосев отмечал, что античность – это «принцип вещи, тела, природы... чувственно-материального космоса», тогда как христианство – принцип личности, поскольку учит о сотворении космоса «сверхкосмической личностью» и

Православная христология – единственный способ обосновать достоинство человека как личностного существа

о спасении мира при помощи... *чисто личностного богочеловечества*» [40].

Православная антропология христоцентрична, поскольку христологический догмат представляет собой единственный способ обосновать учение о человеке как о несводимой к своей природе личности и тем самым утвердить абсолютный характер человеческой свободы, а следовательно, и ответственности за свои поступки [41]. Только в рамках христианского мировоззрения смогло сформироваться учение о личности, «которая не должна определяться природой, но сама может определять природу, уподобляя ее своему... Первообразу» [42]. Здесь мы видим разительное отличие христианской антропологии от, например, мусульманской. Отсутствие в этой монотеистической религии учения о личностном боговоплощении на уровне антропологии ведет к отрицанию реальности человеческой свободы, именно к такой точке зрения склонялось большинство виднейших мусульманских философов (Авиценна, аль-Газали и др.) [43]. Кроме того, христологический догмат – это и единственная возможность утвердить абсолютную ценность каждого человеческого существа, ценность, которая не может ставиться под сомнение на основании негативной оценки состояния его природы, ибо личность в своей глубине не может быть отождествлена ни с душой, ни с психикой. Вполне можно согласиться с архим. Киприаном (Керном), утверждающим, что христианские авторы эпохи Вселенских Соборов «дали... определение лица. Они нашли, благодаря этому, метафизическое обоснование для Ипостаси человека, ноумен человеческой личности, то есть осмыслили богословско-персоналистическую ценность человека...» [44]. Византийским ученым мы обязаны созданием тех философских конструкций, которые сделали возможным в позднейшей европейской философии разработку концепции личности, концепции, ставшей одной из основ всего здания европейской культуры. Таким образом, очевидно, что философско-догматические споры эпохи Вселенских Соборов непосредственным образом затрагивали не только вопросы онтологии, но и существенные антропологические проблемы [45].

Аристотелизм – философский принцип монофизитства

Однако в рассматриваемый период потенциал для творческого философского развития был обнаружен только одной из противоборствующих сторон – приверженцами халкидонитского диофизитства. Монофизиты, Севир и его последователи, категорически отказывались принимать какие-либо новые философские идеи, пред-

лагаемые их оппонентами. Нетрудно заметить, что в основе философско-догматического метода как Севира, так и Филопона лежит аристотелизм. На это указывают как древние полемисты [46], так и современные исследователи [47]. Можно сказать, что аристотелизм явился философским принципом монофизитства, который обусловил «имперсонализм» севирианской мысли, метафизическое нечувствие, неощущение монофизитами экзистенциального понимания личности, непонимание того, что ипостась свободно-разумной природы не равна понятию «индивидуум» (ἄτομον). В результате севириане вынуждены были искать способ выражать единство и двойственность во Христе, всегда оставаясь на одном онтологическом уровне – природном. Для Севира и его последователей отношение «божества и человечества в любом случае ограничено областью отношений природы к природе» [48], человеческое и божественное в его системе всегда встречаются в некоем естественном синтезе, который мыслится не как личная встреча, но как природное причастие низшего высшему, неизбежно приводящее к подавлению человечества божеством [49].

Отвержение монофизитства явилось преодолением аристотелизма в учении о человеке

В конечном счете Севиру так и не удалось найти решения философской проблемы, впервые поставленной еще Аполлинарием Лаодикийским (IV в.): как найти объяснение факту «сосуществования двух принципиально различных природ в одной субстанции» [50], каким образом обосновать во Христе реальное единство и реальную двойственность так, чтобы одно не утверждалось в ущерб другому? Путь к решению этой проблемы, намеченный уже в трудах св. Кирилла Александрийского, был указан в орсе Халкидонского Собора, предопределившем различие между понятиями «природа» и «ипостась» в христологии и антропологии и сделавшем возможным создание универсальной философско-догматической понятийно-терминологической системы, в рамках которой стал возможен качественно новый, персоналистический взгляд на человека. Тем самым отвержение монофизитства в византийской христологии одновременно явилось и преодолением аристотелизма в учении о человеке. Именно поэтому без тщательного изучения философского аспекта христологических дискуссий VI–VII вв. невозможно понимание последующего развития учения о личности в европейской культуре Средних веков и Нового времени, в том числе и феномена современного христианского персонализма.

1. Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию / Пер. с англ. СПб., 2006. С. 34.
2. Григорий Богослов, свт. Творения: В 2 т. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. 1: Слово 33. С. 490, 491.
3. Мейендорф И., протопр. Византийское богословие (Исторические направления и вероучение). М., 2001. С. 18.
4. Шенборн К. Бог послал Сына Своего (Христология). М., 2003. С. 90.
5. Moeller Ch. Le chalcédonisme et le Neo-chalcédonisme // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Bd. 1. Würzburg, 1951. S. 638, 639.
6. Епифанович С.Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 40.
7. Столяров А.А. Патрология и патристика. М., 2001. С. 66, 67.
8. Мейендорф И., протопр. Византийское богословие (Исторические направления и вероучение). М., 2001. С. 49.
9. Там же. С. 51.
10. Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский // Византийский Временник. 1988. Т. 49. С. 81, 82.
11. Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы. М., 1999. С. 42.
12. Сидоров А.И. Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II–VIII веков // преп. Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 461–476.
13. Столяров А.А. Патрология и патристика. М., 2001. С. 66, 67.
14. Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию / Пер. с англ. СПб., 2006. С. 174, 175; *Ierodiakonou K.* Introduction // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources.* Oxford, 2002. P. 2.
15. Столяров А. А. Патрология и патристика. М., 2001. С. 71.
16. Коллстон Ф. Ч. История средневековой философии. М, 1997. С. 14, 15.
17. *Gilson E.* History of Christian Philosophy in the Middle Ages. New York, 1965. P. 6.
18. Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский // Византийский Временник. 1988. Т. 49. С. 98, 99.
19. *Zacharie le Scholastique.* Vie de Sévère // PO 2, fasc. 1. Paris, 1903. P. 90.

20. *Wallace-Hadrill D. S.* Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East. Cambridge, 1982. P. 108, 109.
21. *Hainthaler Th.* Jean Philopon, philosophe et théologien à Alexandrie // A. Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne. Т. II / 4. Paris, 1996. P. 172–174.
22. *Chabot J. B.* Chronique de Michel le Syrien. Patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199). Paris, 1901. P. 106.
23. *Hainthaler Th.* Jean Philopon, philosophe et théologien à Alexandrie // Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne. Т. II / 4. Paris, 1996. P. 175.
24. *Sanda A.* Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi. Beryti Phoeniciorum, 1930. P. 175, 176.
25. *Cross R.* Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Early Christian Studies, 10. 2. 2002. P. 251.
26. *Соколов В., свящ.* Завершение Византийской христологии после Леонтия Византийского // Православие и монофизитство. Пермь, 2005. С. 81.
27. *Leontii Byzantini.* Epilysis. PG 86. II. Col. 1917a-d.
28. *Samuel V. C.* The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama, 1973. №4. P. 158–162.
29. *Leontii Byzantini.* Epilysis. PG 86. II. Col. 1944c.
30. *Флоровский Г., прот.* «Естественное богословие» Иоанна Дамаскина // Иоанн Дамаскин. Диалектика, или Философские главы. М., 1999. С. 22.
31. *Theodori Studitae.* Antirrheticus I. PG 99. Col. 332–333.
32. Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. ἑκδοσις ὑκριβήτης τῆς Ρρθοδ-᾽ξου πῆστεως. Θεσσαλονῆκη, 1976. Ὑ. 246–248.
33. ΓΕΩΡΓΙΟΣ, ΑΡΧΙΜ., ΛΟΥΚΑΣ ΓΡΗΓΟΡΙΑΤΗΣ, ΙΕΡΟΜΟΝ. ΔΙΟΣΚΟΡΟΣ ΚΑΙ ΣΕΒΗΡΟΣ ΟΙ ΑΝΤΙΧΑΛΚΙΔΟΝΙΟΙ ΑΙΡΕΣΙΑΡΧΑΙ. ΑΓΙΟΝ ΟΡΟΣ, 2003. Ὑ. 95–151.
34. *Leontii Byzantini.* Epilysis. PG 86. II. Col. 1933d; *Ioanni Damasceni.* Dialectica. PG 94. Col. 621b, 616b.
35. *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 123, 124.
36. *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // По образу и подобию. М., 1995. С. 114.
37. *Чурсанова С.А.* Учение о личности у православных богословов XX века как методологическая основа православной антропологии и гуманитарных исследований // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия I: «Богословие. Философия». М., 2006. № 15. С. 176.

38. Мейендорф И., *протопр.* Халкидониты и монофизиты после Халкидона // Вестник Рус. Зап.-Европейского Патриаршего Экзархата. 1965. № 52. С. 228.
39. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 241.
40. Лосев А.Ф. История античной эстетики. М., 1992. С. 62.
41. Буфеев С. В. Православное понимание личности // Развитие личности. М., 2004. № 2. С. 102–107.
42. Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 91.
43. Коллстон Ф. Ч. История средневековой философии. М., 1997. С. 125–149.
44. Киприан (Керн), *архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 139.
45. Дворецкая М. Я. Концепция человека в религиозно-философском учении Восточно-христианской Церкви эпохи Средневековья: Психологический аспект. СПб., 2004. С. 91.
46. *Leontii Byzantini.* De sectis. PG. 86. II. Col. 1232d; *Феодор Раифский.* Предуготовление // Преп. Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 416; *Anastasii Sinaitae.* Viae dux. PG 89. Col. 148bc.
47. Болотов В.В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 353; *Епифанович С.Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 44; Лосев А.Ф. История античной эстетики. М., 1992. С. 33, 34; *Hainthaler Th.* Jean Philopon, philosophe et théologien a Alexandrie // A. Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne. Т. II / 4. Paris, 1996. P. 201; *Дьяконов А. П.* Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 2006. С. 122.
48. *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. Т. II / 2. Paris, 1993. P. 227.
49. *Шенборн К.* Икона Христа (Богословские основы). Милан; М., 1999. С. 110–111; *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 31.
50. *Столяров А. А.* Патрология и патристика. М., 2001. С. 71.

