

# РЕЛИГИИ И РЕЛИГИОЗНОЕ ВОЗРОЖДЕНИЕ

Д.Н. Шульц

## ВЗАИМОСВЯЗЬ ВОПРОСА ОБ УНИВЕРСАЛИЯХ И РАЗЛИЧНЫХ ВОПРОСОВ ХРИСТИАНСКОЙ ФИЛОСОФИИ

**Аннотация.** В статье рассматривается формирование христианских доктрин с позиции средневекового спора об универсалиях. В результате установлено, что категории общего и частного являются краеугольными для христианской теологии, антропологии, сотериологии, экклезиологии. Показано, что при формировании церковного учения о Троице христианские авторы пытались избежать крайностей реализма и номинализма в философии и крайностей абсолютного монотеизма и многобожия в теологии. В результате сложилось специфическое понимание личности, ставшее основой христианской антропологии. Также различные христианские доктрины о спасении можно представить следствием из различных философских концепций: католическую и православную — умеренного реализма, реформаторскую (протестантскую) — номинализма. Наконец, в учении о церкви позиции католичества и православия расходятся кардинально: первое придерживается реалистических установок, второе — номиналистических. Таким образом, можно понять, почему спор об универсалиях играл ключевую роль в философии Средних веков — по сути, ответ на вопрос о соотношении общего и частного является философским базисом для всех христианских догматов.

**Ключевые слова:** Христианская философия, спор об универсалиях, Средневековая философия, личность, учение о Троице, учение о спасении, учение о церкви, христология, патристика, общее и частное.

Общеизвестно, что величайшие христианские мыслители и апологеты нередко апеллировали к крупнейшим нехристианским философским системам. Среди них особое влияние в первые века имели платонизм (неоплатонизм) и стоицизм, а позднее аристотелизм. Наибольшее влияние на христианских мыслителей оказала философия Платона, вначале — через Филона Александрийского, а затем — через апологетов, прежде всего Оригена и Тертуллиана. Через Григория Нисского на Востоке и Августина на Западе, а затем Дионисия Ареопага платонизм транслировался и оказывал существенное влияние на христианство и Средневековья, и Нового времени.

Нелюбовь христианских мыслителей к Аристотелю можно объяснить не только натурализмом его системы, но и тем обстоятельством, что за-

частую увлечение его философией и чрезмерное доверие ему со стороны богословов заканчивалось впадением в ересь (Арий, Евномий, Несторий, Абеляр). Лев Карсавин называет этого греческого философа «истинным отцом еретиков»<sup>1</sup>. Возможно, поэтому философия Аристотеля становится популярной на Западе лишь в эпоху схоластики, да и то через интерпретацию арабских мыслителей, в интерпретации Фомы Аквинского.

Для целей нашего исследования из всего многообразия вопросов христианской философии первых веков, первостепенное значение имеют диалектические категории общего и частного. Несмотря на то что этот спор об универсалиях проявился наиболее остро лишь в Средние века, мы

<sup>1</sup> Карсавин Л.П. Святые Отцы и Учителя Церкви. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 84.

постараемся показать, что данная философская проблема имела первостепенное значение уже на этапе формирования христианской догматики.

Та или иная позиция в споре об универсалиях подразумевает ответы на вопросы, сформулированные ещё Порфирием<sup>2</sup>, которые применительно к учению о Троице принимают следующую форму. Во-первых, существует ли Божественная природа самостоятельно или лишь в познающем уме? Во-вторых, существует ли Божественная природа отдельным бытием или в Ипостасях?

По учению Платона, представляющему собой крайнюю форму реализма, сущность есть то «одинаковое, что есть во множестве вещей»<sup>3</sup>. Она есть вечная<sup>4</sup>, «нерожденная и негибнущая, ничего не воспринимающая в себя откуда бы то ни было и сама ни во что не входящая, незримая и никак иначе не ощущаемая»<sup>5</sup>. Идея есть единая и тождественная, существует сама по себе и присутствует во множестве вещей<sup>6</sup>. Вещи созданы через идеи как через образец и как через форму<sup>7</sup> и «в силу причастности к ним получают свои имена»<sup>8</sup>.

Аристотель достаточно язвительно высмеивал эту концепцию и заключал, что конечной реальностью обладают лишь частные вещи, а общее «не существует отдельно, помимо единичных вещей»<sup>9</sup>. Исследователи<sup>10</sup> отмечают множество определений для понятия «сущность» в различных трудах Аристотеля<sup>11</sup>, среди них: «некий единый род»<sup>12</sup>, общее как вторая природа, противоположная индивидуальному (первая природа)<sup>13</sup>. Впоследствии такая позиция получила название умеренного реализма.

Также можно выделить и строго номиналистическую позицию. Каждая философская пози-

ция нашла отражение в развитии христианской философии.

Так, крайним реализмом отличается самое первое еретическое учение о Боге — модализм, сводящий различие Личностей к различным наименованиям и маскам, личинам абсолютно единого Бога, единой Личности с тремя именами Отца, Сына и Святого Духа.

В Средние века одним из крайних реалистов был Гийом из Шампо. По его убеждению, реальна только всеобщая сущность, а единичное различается лишь акциденциями<sup>14</sup>. А Гильберт из Пуатье утверждал, что Божественные Ипостаси должны разделять Божественную сущность и представлять, по сути, отдельные её части, что ведёт к разрушению Божественной простоты<sup>15</sup>. За это он был обвинен в разрушении божественной простоты. Позже он изменил свои взгляды и, придерживаясь одной из крайних форм реализма, пришел к мысли о различии божественной сущности и собственно Бога. Первая не есть Бог, но форма или свойства Бога, которые и делают Три Личности божественными потому, что Они принадлежат самостоятельно существующей общей природе. В итоге Троица сводится к четырехбожию, что также неприемлемо для христианской ортодоксии.

Другой философской крайностью, также неизбежно приводящей к еретическому богословию, является номинализм. Номиналисты, в первую очередь французский философ и теолог Росцелин, учитель, а впоследствии оппонент Абеяра, довели идею отрицания объективного существования общей природы до логического конца, считая, что универсалии присутствуют лишь в человеческом разуме, в мышлении как наименования. Таким образом, три Личности оказываются тремя различными индивидуальностями, едиными лишь по имени<sup>16</sup>. Их единство — лишь единство воли и силы. Только привычка мешает называть Их тремя различными Богами. Если это не так и Они действительно образуют некое реальное единство, то, с точки зрения номинализма, и Отец, и Сын, и Святой Дух должны были воплотиться в Иисусе Христе<sup>17</sup>. Иными словами, с позиции крайнего номинализма, Отец, Сын и

<sup>2</sup> Порфирий. Введение к «Категориям» Аристотеля // Аристотель. Категории. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1939. С. 53.

<sup>3</sup> Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1990. С. 580.

<sup>4</sup> Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 64.

<sup>5</sup> Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1990. С. 455.

<sup>6</sup> Платон. Собр. соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1990. С. 351.

<sup>7</sup> Там же. С. 65.

<sup>8</sup> Там же. С. 61.

<sup>9</sup> Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 220.

<sup>10</sup> См. напр.: Уильямс Р. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. С. 181.

<sup>11</sup> Принадлежность «Категорий» Аристотелю может подвергаться сомнению.

<sup>12</sup> Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 3. М.: Мысль, 1976. С. 74.

<sup>13</sup> Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1976. С. 55-56.

<sup>14</sup> Коплстон Ф. История философии. Средние века. М.: 2003. С. 114-115.

<sup>15</sup> Там же. С. 128.

<sup>16</sup> Беркхов Л. История христианских доктрин. СПб.: Библия для всех, 2000. С. 99.

<sup>17</sup> Рассел Б. История западной философии. СПб.: Азбука, 2001. С. 519.

Святой Дух являются Божественными лишь потому, что эти Трое вечны, всемогущи, всеведущи и т.д., и лишь человеческий ум обобщает эти свойства некой абстрактной и реально не существующей сущностью. В этом случае приходится говорить не о Троице, но либо о Трёх Сочетных, либо жертвовать Божеством Двух из Них.

С позиций христианской догматики Росцелину возражал Ансельм Кентерберийский, утверждая, что такой номинализм ставит под сомнение единство Божественной природы и ведёт к тритеизму. Ансельм не видел другой альтернативы в учении о Боге, кроме умеренного реализма. В итоге номинализм Росцелина был осужден на Суассонском соборе в 1092 г. А папа Бенедикт XV, опасаясь, что «социальная интерпретация» Троицы приведет к троебожию, запретил изображать Троицу на иконах в виде трёх отдельных фигур<sup>18</sup>. Таким образом, единственно приемлемым для христианского рассуждения о Боге остаётся умеренный вариант реализма.

Ортодоксальные теологи первых веков должны были сформулировать учение о Боге таким образом, чтобы не впасть в ту или иную крайность, и столкнулись при этом с отсутствием адекватной философии. Для противодействия арианству (утверждавшему, что есть только один Бог, а Христос есть низший бог), и обвинениям в тритеизме Афанасию Александрийскому необходимо было отстоять единственность Отца и Сына, доказать, что Божественная сущность есть больше, чем просто нечто общее, как общечеловеческая природа. Единство в Боге не есть просто родовое или видовое единство, а есть единство количественное, нумерическое. Личности Бога имеют не одинаковые сущности или части одной природы, но абсолютно единую и простую Божественную природу. Соответственно, Афанасий под сущностью понимает некое единое бытие, а под ипостасью — образ или вид божества<sup>19</sup>.

В таком понимании природы можно усмотреть определенные тенденции к реализму. Она как будто существует самостоятельно от Ипостасей, передаётся от Отца через Сына Святому Духу, из неё рождается Сын и исходит Святой Дух, благодаря чему Оба становятся причастными Божественности и являются Единым Богом.

<sup>18</sup> Каллист Диоклийский. Святая Троица — парадигма человеческой личности // Доклад на международной богословско-философской конференции “Пресвятая Троица”, Москва, 6-9 июня 2001 г. // URL: <http://www.pagez.ru/olb/117.php>.

<sup>19</sup> Грибановский М. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003. С. 128.

Аналогично на Западе начиная с первых веков под Божественной природой (субстанцией) понимается «основной субстрат отдельного бытийного существа и носителя своих особенных качеств»<sup>20</sup>. Так, у Тертуллиана Личности происходят из природы Отца, являясь её *derivatio* (истечение). Так, «Сын проистекает из сущности Отца»<sup>21</sup>. «Отец есть всецелая сущность. Сын есть истечение и часть сего всецелого»<sup>22</sup>.

Такая александрийско-латинская традиция позволяет участникам Никейского собора 325 г., а вслед за ними и всему латинскому Западу вплоть до высокой схоластики утверждать рождение Сына «из сущности» Отца, что невозможно для богословов, более склонных к номинализму. Для последних природа одинаково полностью принадлежит всем Лицам. Первичной оказывается именно личность — атомарная, индивидуальная «первая сущность» (в терминологии Аристотеля), а не усия Троицы — «вторая сущность», общая природа, скрывающаяся за отдельными ипостасями. Божественная природа не существует вне, отдельно или независимо от ипостасей, и более того — «нет природы невоипостазированной». То есть для восточных авторов природа является вторичной по отношению к Личностям, она — то общее, что есть в Личностях.

При таком подходе, чтобы сохранить Божественное единство и не впасть в тритеизм, необходимо делать определённую оговорку в пользу реализма, а именно, что «божественная усия гораздо более реальна и в гораздо более истинном смысле едина, чем другие универсалии»<sup>23</sup>. Но такая реалистичная оговорка «может восприниматься как её (усии) возвышение на более высокий уровень и, таким образом, как умаление реальности трёх Ипостасей»<sup>24</sup>. Средством сохранения единства в Боге могут служить принцип монархии Отца, утверждение единой энергии для Трёх Личностей, единого Их действия в мире (*ad extra*), а также Их «перехорезис». То есть Личности настолько тесно связаны, что можно говорить об Их пребывании Друг в Друге.

<sup>20</sup> Курт Ф. Бог троичной любви. М.: Христианская Россия, 2010. С. 178.

<sup>21</sup> Тертуллиан. Против Праксея // Творения Тертуллиана. Часть четвертая. СПб, 1850. С. 133.

<sup>22</sup> Там же. С. 143.

<sup>23</sup> Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции [100-600]. Т. 1. М.: Духовная библиотека, 2007. С. 211.

<sup>24</sup> Там же. С. 211.

Вопрос об универсалиях имеет первостепенное значение не только для учения о Боге, но и для христианского учения о личности. Ключевые христианские догматы («три Личности и одна природа в Боге» и «одна Личность и две природы во Христе») определили то обстоятельство, что проблема личности стала краеугольным камнем для всей средневековой философии.

При этом ни в античной, ни в современной философии невозможно отыскать термина, адекватно отражающего христианский взгляд на тайну личности<sup>25</sup>. У Аристотеля понятие «личность» (ипостась) использовалось для обозначения первой сущности, единичного сущего, самостоятельно существующего, сущности «в самом основном, первичном и безусловном смысле»<sup>26</sup>, а также как синоним «формы»<sup>27</sup>.

В. Лосский обращает внимание, что христианские авторы «для обозначения Божественных Лиц предпочли термину «*πρόσωπον*» термин «*πρόσωπον*»<sup>28</sup>. Это связано с тем, термин «*prosopon*» в античной мысли означал «маска»<sup>29</sup>, «театральная роль»<sup>30</sup>. То есть при использовании латинского «*persona*» или греческого «*prosopon*» «невольнo возникала склонность понимать “ипостаси”, или “лица” Пресв. Троицы как что-то внешнее, словно надеваемое на единую “сущность”, но не проникающее вглубь ее»<sup>31</sup>.

Термин же «личность» обозначал автономность, независимость бытия и индивидуальность, затем ему был придан личностный оттенок, оттенок субъективности. И здесь принципиальное значение имеет предпринятое каппадокийцами разведение терминов «сущность» и «личность», которые в античности, по сути, были синонимами<sup>32</sup> и означали просто «бытие». В итоге формула «три

Личности — одна природа» делает несостоятельным всякое обвинение в модализме и позволяет в значительной мере сблизить термины «лицо» и «личность».

Именно такое сближение понимания лица и личности, названное И. Зизиуласом «непредвиденной революцией»<sup>33</sup>, впоследствии было воспринято латинской и восточной традициями. А по утверждению Г. Г. Майорова, «именно христианство обогатило античную мысль идеей человеческой личности, неповторимой во всех своих способностях и свойствах»<sup>34</sup>. Также кардинал К. Шёнборн<sup>35</sup> отмечает, что новаторство каппадокийских отцов состояло в том, что в центр внимания они поставили личность. В христианстве индивидуальность, личность, особенность перестала рассматриваться как нечто несовершенное, ущербное по отношению к истинной сущности, как это было у античных авторов.

Само слово, содержащее «*per-*», означает некоторую соотнесенность, предполагает существование отношения с чем-либо. Греческий аналог термина «*persona*», термин «*πρόσωπον*», также «образуется из двух частей: *pros* — в направлении кого-либо, *ops* (*opos* в родительном падеже) — лицо или часть лица, относящаяся к глазам и взгляду»<sup>36</sup>.

Таким образом, уже в этимологии термина «личность» заложена идея не индивидуального, а относительного (социального)<sup>37</sup>. Боэций, в

<sup>25</sup> Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. М.: Христианская Россия, 1999. С. 21.

<sup>26</sup> Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 2. М.: Мысль, 1976. С. 56.

<sup>27</sup> Аристотель. Соч.: в 4 т. Т. 1. М.: Мысль, 1976. С. 198-200.

<sup>28</sup> Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Боговидение. Минск: Белорусский экзархат, 2007. С. 401.

<sup>29</sup> Завершинский Г. Богословие диалога: тринитарный подход // Церковь и время. 2005. № 2 (31). С. 66.

<sup>30</sup> Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. М.: Христианская Россия, 1999. С. 34.

<sup>31</sup> Карсавин Л. П. Святые Отцы и Учителя Церкви. М.: Изд-во МГУ, 1994. С. 111.

<sup>32</sup> Концепции человеческой личности в богословии и религиозном сознании Нового и Новейшего времени. М.: ИВИ РАН, 2008. С. 7.

<sup>33</sup> Зизиулас И. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 31.

<sup>34</sup> Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: УРСС, 2009. С. 181.

<sup>35</sup> Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. М.: Христианская Россия, 1999. С. 26-27.

<sup>36</sup> Завершинский Г. Богословие диалога: отношение людей в вещественном мире // Церковь и время. 2010. № 2 (51). С. 196.

<sup>37</sup> По мнению отечественных историков философии (см.: Зотов А. Ф. Современная западная философия. М.: Высшая школа, 2005. С. 678; Шишков И. З. Современная западная философия. М.: Едиториал УРСС, 2004. С. 102), такая социальная концепция личности не только стала основой для христианской антропологии, но нашла отражение в марксизме, в феноменологии и структурализме, в персоналистских и экзистенциальных направлениях современной философии. Существует точка зрения, что такая ассоциация понятия «личности» с отношением сложилась под влиянием римского права, где каждый человек, личность определяется через свои отношения с другими членами социума, через свою деятельность. Но можно предположить, что оно находит основание в Библии, в первом же стихе Евангелия от Иоанна. Синодальный перевод предлагает такой вариант: «Слово было у Бога». Но возможен перевод: «Слово было к (прос) Богу».

значительной мере воспринявший философию Аристотеля<sup>38</sup> так же, как и Григорий Назианский, отождествлял ипостаси и отношения. Такой подход употреблялся и ранее, но развёрнуто был представлен именно у Назианзина. Имена Отца, Сына и Святого Духа — это указания на взаимные отношения между Ними. Так, Отец — это «имя отношения, и оно показывает, каким образом Отец соотносится с Сыном, а Сын — с Отцом»<sup>39</sup>.

До Рихарда и схоластов, определявших личность через её социальные отношения, греческие авторы IV в. использовали схожий подход. Они отмечали, что каждой индивидуальности присущи особенности («идиомы»), которые есть не случайные свойства или акциденции, но постоянные отличительные, атрибутивные свойства. По Василию, идиомы есть формы бытия, отличительные свойства, которые позволяют не смешивать индивидуальности друг с другом<sup>40</sup>.

Этот релятивистский подход через Августина<sup>41</sup> и Аквината стал общепринятым в христианской философии вплоть до сегодняшних дней. А определение Боэцием лица (личности) стало классическим в западной философии, оно гласит: лицо «есть индивидуальная субстанция разумной природы»<sup>42</sup>.

Это определение было переработано Рихардом Сен-Викторским, поскольку, по его мнению,

<sup>38</sup> Рагулин И.Р., Самсонов В.В. О возможном влиянии на Боэция традиций каппадокийского богословия // URL: [www.trinitas.ru/rus/doc/0226/002a/02260030.htm](http://www.trinitas.ru/rus/doc/0226/002a/02260030.htm).

<sup>39</sup> Григорий Богослов. Слова // Творения. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2007. С. 360.

<sup>40</sup> Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Дух восточного христианства [600-1700]. Т. 2. М.: Духовная библиотека, 2009. С. 25.

<sup>41</sup> Хотя и отмечается, что «Августин приходит к гораздо более определенному, нежели каппадокийцы, употреблению понятия «отношение» в приложении к Божественным Лицам» (Хрестоматия по сравнительному богословию: учеб. пособие. М.: Подворье Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2005. С. 368). Если у Григория Богослова понятию «отношение» уделяется незначительное внимание, то «Августин возвысил его “до основы реальности” в понимании Троицы» (Курт Ф. Бог троичной любви. М.: Христианская Россия, 2010. С. 226). По мнению Ю. Мольтмана, для Запада личность вообще отождествляется с отношением (Moltman J. The Trinity and the Kingdom of God. The doctrine of God. London: SCM Press Ltd, 1981. P. 172-173).

Обзор различных мнений относительно влияния каппадокийцев на учение Августина об «отношении» см. в работе: Siecienski A.E. The Filioque: History of a Doctrinal Controversy. Oxford: Oxford University Press, 2010. P. 236.

<sup>42</sup> Боэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Изд-во ЛКИ, 2010. С. 172.

неприменимо к Богу. Природа означает общее и относится к «что», а личность означает индивидуальное и относится к субъекту, «кто». Поэтому определение Боэция заменяется следующим: «лицо есть индивидуальная экзистенция разумной природы»<sup>43</sup>. Экзистенция (существование) подчёркивает не только конститутивный элемент личности, но и связь по происхождению (*ek-sistieren*). То есть экзистенция означает бытие в себе самом и в то же время бытие откуда-то<sup>44</sup>. Иными словами, Ипостась есть «самобытие в непреходящем со-бытии»<sup>45</sup>.

Если у Боэция лицо понимается в сущностно-субстантивном смысле, то Фома Аквинский в понимание термина вкладывает субсистентные отношения. То есть эти отношения не есть нечто внешнее для Ипостаси, но представляют собой саму Её субсистенцию. Иначе говоря, каждая личность представляет собой отношение и существует в этих же отношениях. Личность изначально социальна и обращена к другим, как это изображено на иконе Андрея Рублева «Троица». В этом Аквинат отходит от платоновской философии Единого и от аристотелевской философии сущности. Личность находит основание в отношениях.

По мнению Р. Уильямса, каждая Личность представляет собой отношения и в этих же отношениях Личность обращена к Другим и представляет собой интенциональную категорию бытия (в терминологии феноменологии)<sup>46</sup>. Таким образом, новация Аквината заключается в психологизации понятия «личность» (*persona*) и отделении его от понятия «ипостась». Ипостась остаётся более общим понятием, тождественным «первой природе» Аристотеля, а личности приписываются интеллектуальные свойства, обладание свободой, знанием и любовью<sup>47</sup>.

С особой силой спор об универсалиях проявился в поздней схоластике применительно к сотериологии, когда постепенно на волне критики элементов греческой и арабской философии в христианстве (*via antiqua*) средневековые мыслители стали в большей степени склоняться к номинализму (*via moderna*). Номиналистская, индивидуалистская

<sup>43</sup> Richardus S. Victoris. De Trinitate Libri Sex // PL. V. 196. Col. 946.

<sup>44</sup> Там же. Col. 937-938.

<sup>45</sup> Курт Ф. Бог троичной любви. М.: Христианская Россия, 2010. С. 177.

<sup>46</sup> Уильямс Р. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. С. 107.

<sup>47</sup> Там же. С. 163.

и волюнтаристская философия *via moderna* стала предтечей Возрождения и Реформации.

Так, в моменте грехопадения первочеловека важную роль играл вопрос о том, насколько реальна общая человеческая природа и, следовательно, насколько справедливо можно говорить об общем грехопадении всего человечества вместе с Адамом. С точки зрения реализма, преступление Адама отражается на общечеловеческой природе, к которой причастно всё человечество.

С позиции номинализма, каждый человек представляет собою атомарную, субстанциональную индивидуальность, объективно никак не связанную с Адамом. Но сам Бог после грехопадения человека гневается на каждого, то есть на всех последующих поколениях лежит определенная юридическая вина Адама, ведь Бог, согласно ветхозаветному закону, наказывает детей за грехи отцов (Исх. 20:5). Таким образом получается, что люди грешны не по причине собственной греховности или испорченности, а по причине того, что Бог гневается на всех потомков Адама. Соответственно, и спасение заключается не столько в исцелении человека, сколько в изменении отношения Бога к нему.

Также решение вопроса о соотношении общего и единичного влияет на учение о благодати. Реалисты зачастую понимают под благодатью определенную субстанцию, вливаемую в души верующих, освящающую и исцеляющую их. Святость или греховность одного человека сказывается на судьбе связанных с ним людей, а Христос Своею жизнью исцеляет поврежденную человеческую природу.

Ультрареализм предполагает, что Христос спасает всё человечество, поскольку Он воспринял не отдельного человека Иисуса, а некую общую человеческую природу, разделяемую всеми людьми (Кирилл Александрийский, опираясь на 1 Кор. 15:22). Более умеренный взгляд предполагает, что как Глава Церкви Христос спасает верующих, составляющих его мистическое Тело через реальное единение, например в Евхаристии.

Номиналисты же видят в благодати лишь волевое решение Бога относительно праведности каждого человека. Христос не спасал человечество в целом, и каждый человек спасается сам по себе. Праведность Христа накладывается на каждого отдельного человека извне. Человек, оставаясь, по сути, грешником, признается праведным (оправданным) перед Богом как бы судебным решением.

Сотериология *via moderna* оказывается близкой учению о спасении в несторианстве. И здесь

очень важно показать взаимосвязь философского вопроса о диалектике общего и частного с тринитарными, христологическими и сотериологическими элементами догматики. Ярослав Пеликан провёл сравнительный обзор несторианского и монофизитского богословия, который очень полезен для нашего анализа.

Общепризнано, что существует определенный терминологический разрыв между тринитарным и христологическим богословием. Если для первого «ипостась» означает индивидуальный объект, то в христологии (Кирилл Александрийский) — субъект, центр воления. Несторианские богословы стремятся преодолеть это различие и использовать никейскую, докаппадокийскую терминологию в своих христологических построениях.

Если посленикейское богословие различает понятия «сущности» и «ипостаси», то несторианское настаивает на необходимости различения понятий «ипостась» и «лицо». Ипостась в триадологии и в антиохийской христологии, унаследовавшей аристотелевскую терминологию, означает уникальную, единичную сущность, индивида. Поэтому недопустимо говорить об одной ипостаси с двумя природами, а нужно говорить, что во Христе — по одному экземпляру двух природ, или две ипостаси, Божественная и человеческая. А лицо ипостаси — это то, что «сохраняет её от того, чтобы быть другой»<sup>48</sup>. Лицо Иисуса Христа обладает двумя природами в двух ипостасях.

Но поскольку Лицо Спасителя вмещает не всю человеческую природу, а одну конкретную человеческую ипостась, то обожение, о котором настойчиво говорил св. Кирилл, становится весьма условным. Для несторианства люди не соделываются храмом Божиим в силу связи с телом Христа, а лишь уподобляются Его ипостаси. То есть единение Христа и верующих возможно лишь «духовно». С точки зрения несторианства, Бог может «даровать вечную жизнь одним Своим повелением»<sup>49</sup>, а Христос представляет собой лишь нравственного учителя и образец для подражания. Более того, Евхаристия не есть Тело и Кровь Христа, пребывающего на небесах, а лишь «тайнство Его тела и крови»<sup>50</sup>, лишь «воспоминание Его страстей»<sup>51</sup>.

<sup>48</sup> Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции [100-600]. Т. 2. М.: Духовная библиотека, 2007. С. 42.

<sup>49</sup> Там же. С. 44.

<sup>50</sup> Там же. С. 45.

<sup>51</sup> Там же. С. 45.

Известны попытки совмещения различных подходов. В частности, В. Лосский предложил искупление отнести к природе, а спасение — к личности<sup>52</sup>. К первому применим реалистический подход, который указывает на теозис человеческой природы в целом, искупление всего человечества. Спасение же отдельной человеческой личности как усвоение искупительных деяний Христа происходит под действием благодати Святого Духа и при условии принятия её человеком.

И наконец, в экклесиологии спор об универсалиях находит отражение, когда говорят о строении Церкви и о папском примате. Делается ли акцент на автономности (автокефальности) поместных церквей или на единстве вселенской (кафолической) Церкви? Являются ли епископы единственными и равными между собой главами поместных церквей или же существует вполне реальное и функциональное, определяемое Божественной благодатью первенство на уровне Вселенской Церкви, а не номинальное (первенство чести)?

И. Зизиулас приходит к выводу, что католическая экклесиология (до II Ватиканского собора) склонялась к реализму и акцентировала внимание на «универсальности» Церкви, считая поместную церковь «частью» Церкви. В противоположность данному взгляду некоторые православные богословы отдают первенство поместной

церкви. Сам И. Зизиулас считает необходимым соблюдать равновесие между Церковью местной и универсальной<sup>53</sup>. Ранее В. Лосский усматривал крайности и нарушение равновесия в латинском интернационализме и германской конкретности, в тоталитаризме Рима и индивидуализме Реформации<sup>54</sup>.

Подводя итоги сказанному, можно отметить, что ортодоксальная церковь всегда стремилась найти баланс между крайними формами философского реализма и номинализма. Первый приводил к трудностям в определении трех Личностей в Боге, а также в понимании спасения — если во Христе воплощена вся человеческая природа и все люди уже спасены, то зачем нужны церковные таинства и добрые дела? А крайний номинализм в троичном учении приводит к многобожию, а в учении о Христе вообще делает бессмысленным воплощение Бога.

Как мы постарались показать, приверженность тому или иному взгляду по поводу проблемы универсалий во многом предопределяет ответы на самые различные теологические вопросы. Возможно, представленный обзор позволит лучше понять, что для средневековых философов спор об универсалиях представлял не некую отвлеченную абстракцию, а насущный для их религиозного мировоззрения и даже экзистенциальный вопрос.

### Список литературы:

1. Richardus S. Victoris. De Trinitate Libri Sex // PL. V. 196. Col. 0887-0992B. Paris, 1855.
2. Аристотель. Сочинения в четырех томах. М.: Мысль, 1976.
3. Афанасий Великий. 4 послания к Серапиону // Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, Архиепископа Александрийскаго. Часть третья. М.: Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1903. С. 3-91.
4. Бозэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М.: Изд-во ЛКИ, 2010.
5. Василий Великий. Против Евномия // Творения: в 2 т. Том первый. — М.: Сибирская благовонница, 2008. С.169 — 319.
6. Григорий Богослов. Слова // Творения. Т. 1. М.: Сибирская благовонница, 2007.
7. Платон. Собрание сочинений в 4 т. М.: Мысль, 1990.
8. Порфирий. Введение к «Категориям» Аристотеля // Аристотель. Категории. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1939.
9. Тертуллиан. Против Праксея // Творения Тертуллиана. Часть четвертая. СПб, 1850. С. 127-198.
10. Фома Аквинский. Сумма теологии. Киев: Ника-Центр, 2002-2013.
11. Армстронг А.Х. Истоки христианского богословия. Введение в античную философию. СПб: Изд-во Олега Абышко, 2006.

<sup>52</sup> Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Центр "СЭИ", 1991. С. 120.

<sup>53</sup> Зизиулас И. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006. С. 17-19.

<sup>54</sup> Уильямс Р. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009. С. 27.

12. Беркхов Л. История христианских доктрин. СПб: Библия для всех, 2000.
13. Бирюков Д.С. Проблема универсалий в византийской философии. СПб: ГУАП, 2011.
14. Брэдшоу Д. Аристотель на Востоке и на Западе: Метафизика и разделение христианского мира. М.: Языки славянских культур, 2012.
15. Грибановский М. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003.
16. Завершинский Г. Богословие диалога: отношение людей в вещественном мире // Церковь и время. 2010. № 2 (51). С. 195-208.
17. Завершинский Г. Богословие диалога: тринитарный подход // Церковь и время. 2005. № 2 (31). С. 62-77.
18. Зизиулас И. Бытие как общение: очерки о личности и Церкви. М.: Свято-Филаретовский православно-христианский институт, 2006.
19. Зотов А.Ф. Современная западная философия. М.: Высшая школа, 2005.
20. Карсавин Л.П. Святые Отцы и Учителя Церкви. М.: Изд-во МГУ, 1994.
21. Концепции человеческой личности в богословии и религиозном сознании Нового и Новейшего времени. М.: ИВИ РАН, 2008.
22. Коплстон Ф. История философии. Средние века. М., 2003.
23. Корень Р.В. Трехединные системы как метаязык картины мира // NB: Философские исследования. 2013. № 8. С. 70-116. (URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_722.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_722.html)).
24. Курт Ф. Бог троичной любви. М.: Христианская Россия, 2010.
25. Лосский В.Н. Богословское понятие человеческой личности // Боговидение. Минск: Белорусский экзархат, 2007. С.400-410.
26. Лосский В.Н. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М.: Центр "СЭИ", 1991.
27. Майоров Г.Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М.: УРСС, 2009.
28. Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Возникновение католической традиции [100-600]. Том 1. М.: Духовная библиотека, 2007.
29. Пеликан Я. Христианская традиция. История развития вероучения. Дух восточного христианства [600-1700]. Том 2. М.: Духовная библиотека, 2009.
30. Прохоров М.М. Онтология: «бытие и небытие» или «бытие и сущее»? // NB: Философские исследования. 2013. № 5. С. 1-102. (URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_284.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_284.html)).
31. Рагулин И.Р., Самсонов В.В. О возможном влиянии на Боснию традиций каппадокийского богословия ([www.trinitas.ru/rus/doc/0226/002a/02260030.htm](http://www.trinitas.ru/rus/doc/0226/002a/02260030.htm)).
32. Рассел Б. История западной философии. СПб: Азбука, 2001.
33. Суини М. Лекции по средневековой философии. М.: Греко-латинский кабинет, 2001.
34. Татаркевич В. История философии. Античная и средневековая философия. Пермь: Изд-во Перм. ун-та, 2000.
35. Уильямс Р. Богословие В.Н. Лосского: изложение и критика. Киев: ДУХ І ЛІТЕРА, 2009.
36. Фишер Н. Философское вопрошание о Боге. М.: Христианская Россия, 2004.
37. Чурсанов С.А. Понятие лица (*προσωπον*) в Священном Писании и в философско-терминологическом контексте начала эпохи Вселенских Соборов // Церковь и время. 2007. № 2 (39). С. 92-112.
38. Шёнборн К. Икона Христа. Богословские основы. М.: Христианская Россия, 1999.
39. Шишков А.М. Средневековая интеллектуальная культура. М.: Издатель Савин С.А., 2003.

### References (transliteration):

1. Richardus S. Victoris. De Trinitate Libri Sex // PL. V. 196. Col. 0887-0992B. Paris, 1855.
2. Aristotel'. Sochineniya v chetyrekh tomakh. M.: Mysl', 1976.
3. Afanasii Velikii. 4 poslaniya k Serapionu // Tvoreniya izhe vo svyatykh ottsa nashego Afanasiya Velikago, Arkhiepiskopa Aleksandriiskago. Chast' tret'ya. M.: Svyato-Troitskaya Sergeeva Lavra, 1903. С. 3-91.
4. Voetsii. «Uteshenie filosofiei» i drugie traktaty. M.: Izd-vo LKI, 2010.
5. Vasillii Velikii. Protiv Evnomiya // Tvoreniya: v 2 t. Tom pervyi. M.: Sibirskaya blagozvonitsa, 2008. S. 169-319.

6. Grigorii Bogoslov. Slova // Tvoreniya. T. 1. M.: Sibirskaya blagovonnitsa, 2007.
7. Platon. Sobranie sochinenii v 4 t. M.: Mysl', 1990.
8. Porfirii. Vvedenie k «Kategoriyam» Aristotelya // Aristotel'. Kategorii. M.: Gosudarstvennoe sotsial'no-ekonomicheskoe izdatel'stvo, 1939.
9. Tertullian. Protiv Prakseya // Tvoreniya Tertulliana. Chast' chetvertaya. SPb, 1850. S. 127-198.
10. Foma Akvinskii. Summa teologii. Kiev: Nika-Tsentr, 2002-2013.
11. Armstrong A.Kh. Istoki khristianskogo bogosloviya. Vvedenie v antichnyuyu filosofiyu. SPb: Izd-vo Olega Abyshko, 2006.
12. Berkkhov L. Istoriya khristianskikh doktrin. SPb: Bibliya dlya vsekh, 2000.
13. Biryukov D.S. Problema universalii v vizantiiskoi filosofii. SPb: GUAP, 2011.
14. Bredshou D. Aristotel' na Vostoke i na Zapade: Metafizika i razdelenie khristianskogo mira. M.: Yazyki slavyanskikh kul'tur, 2012.
15. Gribovskii M. Lektsii po vvedeniyu v krug bogoslovskikh nauk. Kiev: Prolog, 2003.
16. Zavershinskii G. Bogoslovie dialoga: otnoshenie lyudei v veshchestvennom mire // Tserkov' i vremya. 2010. № 2 (51). S. 195-208.
17. Zavershinskii G. Bogoslovie dialoga: trinitarnyi podkhod // Tserkov' i vremya. 2005. № 2 (31). S. 62-77.
18. Zizioulas I. Bytie kak obshchenie: ocherki o lichnosti i Tserkvi. M.: Svyato-Filaretovskii pravoslavno-khristianskii institut, 2006.
19. Zotov A.F. Sovremennaya zapadnaya filosofiya. M.: Vysshaya shkola, 2005.
20. Karsavin L.P. Svyatye Ottsy i Uchitelya Tserkvi. M.: Izd-vo MGU, 1994.
21. Kontseptsii chelovecheskoi lichnosti v bogoslovii i religioznom soznanii Novogo i Noveishego vremeni. M.: IVI RAN, 2008.
22. Koplston F. Istoriya filosofii. Srednie veka. M., 2003.
23. Koren' R.V. Triednye sistemy kak metayazyk kartiny mira // NB: Filosofskie issledovaniya. 2013. № 8. С. 70-116. (URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_722.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_722.html)).
24. Kurt F. Bog troichnoi lyubvi. M.: Khristianskaya Rossiya, 2010.
25. Losskii V.N. Bogoslovskoe ponyatie chelovecheskoi lichnosti // Bogovidenie. Minsk: Belorusskii ekzarkhat, 2007. S. 400-410.
26. Losskii V.N. Ocherk misticheskogo bogosloviya vostochnoi tserkvi. Dogmaticheskoe bogoslovie. M.: Tsentr "SEI", 1991.
27. Maiorov G.G. Formirovanie srednevekovoi filosofii. Latinskaya patristika. M.: URSS, 2009.
28. Pelikan Ya. Khristianskaya traditsiya. Istoriya razvitiya veroucheniya. Vozniknovenie kafolicheskoi traditsii [100-600]. Tom 1. M.: Dukhovnaya biblioteka, 2007.
29. Pelikan Ya. Khristianskaya traditsiya. Istoriya razvitiya veroucheniya. Dukh vostochnogo khristianstva [600-1700]. Tom 2. M.: Dukhovnaya biblioteka, 2009.
30. Prokhorov M.M. Ontologiya: «bytie i nebytie» ili «bytie i sushchee»? // NB: Filosofskie issledovaniya. 2013. № 5. С. 1-102. (URL: [http://www.e-notabene.ru/fr/article\\_284.html](http://www.e-notabene.ru/fr/article_284.html)).
31. Ragulin I.R., Samsonov V.V. O vozmozhnom vliyani na Boetsiya traditsii kappadokiiskogo bogosloviya ([www.trinitas.ru/rus/doc/0226/002a/02260030.htm](http://www.trinitas.ru/rus/doc/0226/002a/02260030.htm)).
32. Rassel B. Istoriya zapadnoi filosofii. SPb: Azbuka, 2001.
33. Suini M. Lektsii po srednevekovoi filosofii. M.: Greko-latinskii kabinet, 2001.
34. Tatarkevich V. Istoriya filosofii. Antichnaya i srednevekovaya filosofiya. Perm': Izd-vo Perm. un-ta, 2000.
35. Uil'yams R. Bogoslovie V.N. Losskogo: izlozhenie i kritika. Kiev: DUKh I LITERA, 2009.
36. Fisher N. Filosofskoe voproshanie o Boge. M.: Khristianskaya Rossiya, 2004.
37. Chursanov S.A. Ponyatie litsa (*προσωπον*) v Svyashchennom Pisanii i v filosofsko-terminologicheskom kontekste nachala epokhi Vselenskikh Soborov // Tserkov' i vremya. 2007. № 2 (39). S. 92-112.
38. Shenborn K. Ikona Khrista. Bogoslovskie osnovy. M.: Khristianskaya Rossiya, 1999.
39. Shishkov A.M. Srednevekovaya intellektual'naya kul'tura. M.: Izdatel' Savin S.A., 2003.