

КАТЕГОРИЯ ОТНОШЕНИЯ В РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ТРИАДОЛОГИИ

Григорий Назианзин и Боэций создали теоретические модели отношений между Ипостасями Троицы с использованием философской категории отношения. При этом Григорий интерпретирует отношение как связь между Ипостасями и усматривает два вида отношений в Троице, а Боэций не вводит различия в отношениях и локализует отношение в самих Ипостасях. В результате модель Григория не позволяет вводить отношение между Сыном и Святым Духом, а модель Боэция не допускает исключения этого отношения.

Ключевые слова: категория отношения, Троица, Василий Кесарийский, Григорий Назианзин, Августин, Боэций, Фома Аквинский.

Одной из самых трудных философских задач, стоящей перед христианскими богословами, является построение рациональной аргументации для обоснования догмата о Троицестве Бога: Отца, Сына и Святого Духа. В течение двух тысячелетий христианские мыслители пытаются предложить самые разнообразные подходы, дающие возможность осмысления множественности в едином Божестве. В последнее десятилетие в мировой философской и богословской литературе наблюдается новый всплеск интереса к данной проблеме: делаются попытки более пристального анализа античных и средневековых триадологических концепций, а также идет поиск новых решений с использованием последних достижений в области логики и философии языка.

Одним из внешних факторов, обуславливающих актуальность этих исследований, является то обстоятельство, что разногласия в учении о Троице служат догматическим основанием для размежевания христианской церкви на Восточную и Западную, длящегося уже почти тысячу лет. Повод для раскола церкви сосредоточен в одном латинском слове – «*filioque*», присутствующем в Западном варианте Символа веры и отсутствующем в Восточном. Согласно Восточному прочтению Символа, Святой Дух исходит от

Отца, согласно Западному – от Отца и Сына (*filioque*). Другими словами, формальная сторона догматических разногласий сводится к тому, есть ли в Троице отношение исхождения между Сыном и Святым Духом, или нет. Ясно, что причина раскола церкви не ограничивается теоретическими расхождениями в триадологии, но включает целый комплекс политических, исторических, экзегетических, литургических и т. п. факторов. Тем не менее вопрос о *filioque* продолжает оставаться центральным в церковной полемике и требует также и историко-философского изучения данной проблемы.

В истории Восточной теологии ключевыми мыслителями, заложившими основание теоретического осмысления Троицеского догмата, по праву признаются Каппадокийцы: Василий Кесарийский и Григорий Назианзин. Западное учение о Троице начало формироваться в работах Августина и достигло формы законченной теоретической модели у Боэция. Философские рассуждения этих авторов, несмотря на некоторые немаловажные различия, сходны в том, что в каждом из них аргументация опирается на заимствованную из «Категорий» Аристотеля категорию отношения. Однако данная категория находит в их разработках различное применение, да и само понятие отноше-

ния эти авторы интерпретируют по-разному. В результате, полученные ими триадологические модели являются принципиально разными и несводимыми друг к другу. Причем Западная модель подразумевает наличие в Троице отношения исхождения между Сыном и Святым Духом (*filioque*), а в Восточной модели данное отношение отсутствует. В связи с этим нам представляется весьма важным изучить структуру этих двух моделей, обращая особое внимание на применение и трактовку категории отношения в каждой из них. Мы не ставим перед собой задачу выяснить, какая из теорий является истинной или наиболее адекватно отражающей христианское вероучение – это задача богословов и церковных соборов; цель данной работы состоит в историко-философском анализе и сопоставлении триадологических концепций указанных авторов, а также в выявлении роли философской категории отношения в созданных ими теоретических моделях.

Историю использования философской категории отношения в христианской триадологии следует начать с Тертуллиана. Несмотря на то, что у Тертуллиана еще нет ни полноценной триадологической модели, ни открытого заимствования категории отношения из философии, тем не менее, применяемый им аргумент станет основополагающим для последующей полемической традиции, где данная категория будет играть ключевую роль. Опровергая учение модалиста Праксея о том, что Бог-Отец и Бог-Сын – это одно и то же Лицо¹, Тертуллиан обосновывает различие между Отцом и Сыном через интерпретацию имен «отец» и «сын» как относительных понятий: «Отец предполагает Сына, а Сын – Отца, и Каждый из Них предполагает Другого... Для того чтобы Отец был Отцом, Ему необходимо иметь Сына, а чтобы Сын был Сыном, Ему [необходимо] иметь Отца»² (*Adv. Prax.* 10). Другими словами, сами имена

«Отец» и «Сын» подразумевают наличие множественности в Божестве.

Осмысление имен Ипостасей Троицы как относительных понятий открывало перед христианскими теологами и другие возможности. Так, например, благодаря Оригену появляется аргумент в пользу вечности Бога-Сына или Его со-вечности Отцу. Довод Оригена напоминает вышеупомянутое рассуждение Тертуллиана: коль скоро Бог-Отец неизменен и всегда является Отцом, следовательно, у Него всегда должен быть Сын, поэтому Сын вечен и не имеет начала во времени (*De princ.* I.2.2–3). Отличие аргумента Оригена от Тертуллиана состоит в том, что у Тертуллиана относительность понятия «отец» используется для доказательства различия Отца и Сына, а у Оригена – для доказательства вечности Сына.

Еще один известный пример аргументации, основанной на относительности имен Ипостасей, связан с антиарианскими спорами IV в. В отличие от ариан, утверждавших несходство сущностей Отца и Сына, их противники из партии омоусиан («единосущников»), представленные в первую очередь Афанасием Александрийским, и партии омиусиан («подобосущников») заявляли о том, что сами понятия отцовства и сыновства подразумевают единство или, как минимум, подобие сущности родителя и родившего. Как писал об этом Василий Кесарийский: «Тот Отец, кто дал другому начало бытия в естестве, подобном своему» (*Eun.* II.22). Позднее сходная аргументация будет использована и для обоснования божественности Святого Духа: в ней имя Духа будет рассмотрено как относительное понятие «дыхания», обязательно подразумевающего его источник.

До середины IV в. аргументация, основанная на относительности имен, строилась без развернутых теоретических моделей Троических отношений и без привлечения философского аппарата. Приводимые доводы не выходили за пределы здравого смысла, а слова истолковывались в их обыденном значении. Несмотря на все многообразие³

¹ Говоря о Западной триадологии, мы будем использовать термины «Лицо» и «субстанция», а говоря о Восточной – «Ипостась» и «сущность».

² Ссылки на произведения античных авторов приводятся в соответствии с общепринятой международной индексацией. Русские переводы цитируются по изданиям: [Тертуллиан, 2001; Василий Великий, 1993; Святитель Григорий Богослов..., 1994]. Греческие и латинские цитаты приводятся по патрологии Миня: [Migne, 1815–1875].

³ Помимо тех авторов III–IV вв., которые упоминаются в данной статье, рассуждения о Троических отношениях встречаются также у Дионисия Александрийского, Мефодия Олимпийского, Александра Александрийского, Ария, Василия Анкирского, Епифания Кипрского и Дидима Слепца [Turcescu, 2005. P. 81].

богословских аргументов, опиравшихся на относительность понятий «отец» и «сын», этот тип рассуждений еще не может рассматриваться как философский. В заключение нашего краткого экскурса в историю данного дофилософского этапа осмысления отношения между Отцом и Сыном следует сказать, что оно не ограничивалось лишь областью триадологии, но проникло и в другие разделы богословия, в частности, в сотериологические теории. Так, например, Ориген и Афанасий описывают спасение человека через его усыновление, т. е. вступление в такое же отношение с Богом-Отцом, в котором извечно пребывает Бог-Сын [Widdicombe, 2000. P. 90, 93, 117]. Подобные рассуждения затрагивают наиболее фундаментальные аспекты христианского вероучения, поэтому неудивительно, что христианские мыслители долгое время опасались смешения основ своей веры с языческой философией. Но полемика с арианами в IV в. показала, что богословам придется осваивать философскую территорию. Первым судьбоносным шагом стали внедрение в богословский лексикон вышеупомянутого философского термина «единосущный» и сопутствующее ему уточнение понятия «сущность». Вскоре дело дошло и до категории отношения.

Первым мыслителем, создавшим законченную теоретическую модель Троицеских отношений, стал Григорий Назианзин, за что он и вошел в историю с титулом «Богослов». Как пишет о нем К. Билей, «именно Григорий сделал его [термин “отношение”] программным понятием для Троицеской доктрины» [Beeley, 2008. P. 38]. Но прежде чем перейти к анализу учения Григория, следует сказать несколько слов о философских разработках его товарища Василия Кесарийского, с которым они вместе в юности обучались философии в Афинах. Василий вступил в полемику с арианами раньше Григория, и именно в его работах православное учение об отношениях в Троице начало приобретать философский характер. Оппонент Василия Евномий уже попытался использовать в своей «Апологии» Аристотелевские категории (*Eun.* I.9), да и сам философский технический термин «πρὸς τι σχέσις», обозначающий категорию отношения, уже был применен к именам Отца и Сына старшим современником Василия Георгием Лаодикийским [Ayres, 2006. P. 201].

Василий вооружается аристотелевской категорией отношения⁴, чтобы показать, что разница имен Отца и Сына не указывает на разницу Их сущности. Согласно Василию, любые собственные имена указывают не на сущность, как утверждал Евномий, а на индивидуальные отличительные свойства (ἰδιότητες) [DelCogliano, Radde-Gallwitz, 2011. P. 72], при этом, имена Отца и Сына являются лишь относительными понятиями⁵. Следовательно, наличие отношения в Боге не противоречит единству божественной сущности и позволяет нам идентифицировать Ипостаси.

После Василия Кесарийского, заложившего основание для построения триадологической теории через категорию отношения, к дальнейшей разработке этой схемы подключился его товарищ Григорий Назианзин. Он выстраивает теоретическую модель Троицы, основанную на единоначалии («монархии») Бога-Отца, т. е. полагает Ипостась Отца началом Божества и источником божественной сущности. Отец рождает Сына и источает Святого Духа, которые, по причине происхождения от Отца, целиком причастны Его сущности, и поэтому тоже божественны. Именно так Григорий доказывает и божественность Сына: «Самое естество родителя и его порождения требуют, чтобы порождение по естеству было тождественно с родившим»⁶ (*Or.* 29.10), и нетварность, а следовательно, божественность Духа: «Поскольку Он от Отца исходит, то не творение» (*Or.* 31.8).

Но модель Григория должна служить не только задаче обоснования божественности Ипостасей, но и позволять проводить различие между Ними. Отличие Сына и Духа от Отца очевидно: Отец является причиной, а Сын и Дух – следствиями, но в чем заключается разница между этими двумя следст-

⁴ Льюис Айрес, ссылаясь на мнение большинства исследователей, считает, что Василий заимствует эту категорию именно у Аристотеля, а не у стоиков [Ayres, 2006. P. 202].

⁵ «Эти имена, то есть, Отец и Сын... сами в себе взятые, показывают одно взаимное отношение» (τὴν πρὸς ἄλληλα σχέσιν ἐνδείκνυται μόνην) (*Eun.* II.22; PG 29 621).

⁶ Григорий повторяет тот же аргумент, который мы уже встречали у Василия, только у Василия отношение Отца и Сына подразумевает подобие сущности (κατὰ τὴν ὁμοίαν φύσιν) (*Eun.* II.22; PG 29 621), а у Григория – ее тождественность (ταυτὸν εἶναι τῷ γεγεννηκότι κατὰ τὴν φύσιν τὸ γέννημα) (PG 36 88).

виями, пока неясно: «Чего же не достает Духу, чтоб быть Сыном? Ибо если бы ни в чем не было недостатка, то он был бы Сыном» (Or. 31.9). Для того чтобы выйти из затруднительного положения, Григорию необходимо расширить свою схему ради возможности различать Ипостаси Сына и Духа. И вот, в качестве вынужденного дополнения Богослов берет на вооружение категорию отношения. Он утверждает, что в рассуждениях о Троице необходимо говорить не только о единой сущности и трех Ипостасях, но также и об отношениях между Ними, так как именно различие отношений и является основанием для различия Ипостасей. Для идентификации Ипостаси Сына Григорий предлагает использовать отношение «рождения», а для Ипостаси Духа – отношение «исхождения»: «Но разность... взаимного соотношения производит разность и Их наименований... Это самое – быть нерожденным, рождаться и исходить, дает наименования, первое – Отцу, второе – Сыну, третье – Святому Духу» (Or. 31.9).

После того как Богослов дополнил свою модель двумя отношениями, его теоретическая схема Троицы стала завершенной: Отец – это источник, а Сын и Дух происходят от Него, получая Его сущность, причём Сын связан с Отцом отношением рождения, а Дух – отношением исхождения. Сын отличается от Духа тем, что рождается от Отца, а Дух – не рождается, а исходит: «Поскольку Он [Святой Дух]... не есть рожденное, то не Сын» (Or. 31.8). При этом Григорий намеренно отказывается от дальнейшей разработки понятий «рождение» и «исхождение»⁷, так как это лишь усложнит его модель и лишит ее простоты и эффективности. По той же самой причине в его схеме нет нужды описывать отношение между Сыном и Духом: третье отношение в ней излишне⁸.

⁷ Тот же самый принципиальный отказ усложнять данную схему раскрытием понятий «рождения» и «исхождения» повторяет Иоанн Дамаскин через четыре столетия после Григория: «Сын же от Отца – по образу рождения; а Святой Дух и Сам также от Отца, но не по образу рождения, а по образу исхождения. И что, конечно, есть различие между рождением и исхождением, мы узнали, но какой образ различия, никак [не знаем]. Но и рождение Сына от Отца, и исхождение Святого Духа происходят одновременно» (De Fid. Orth. 1.8) [Иоанн Дамаскин, 2003. С. 42].

⁸ В самом начале Третьего Слова Григорий приводит иллюстрацию своей модели Троицы, когда пишет о «направлении к Единому Тех, Которые из Единого»

А если попытаться встроить в эту модель не просто какое-то третье отношение между Сыном и Духом, а именно отношение исхождения (*filioque*), то такая вставка будет не только лишней, но разрушительной, ведь тогда модель не позволит различать Отца и Сына.

В заключение анализа Троической модели Григория Назианзина следует отметить один важный нюанс в понимании им того, что же такое «отношение». Здесь особый интерес вызывает вопрос о том, является ли «отношение» описанием Ипостаси или описанием связи между Ипостасями. Другими словами, нас интересует, где в модели Григория локализованы отношения: в самих Ипостасях или между Ними. Для ответа на этот вопрос сначала рассмотрим то, как трактовал отношение (*σχέσις*) Василий Кесарийский – предшественник и вдохновитель Григория. Он писал, что относительные имена «показывают единственно *соприкосновение* одного имени с другим, которое с ним *связано* (*μόνης τῆς πρὸς τὸ συνεζευγμένον ὄνομα συναφείας ἐστὶ δηλωτικά*). Таким образом, кто слышит слово "порождение", тот не обращается мыслью к какой-нибудь сущности, а понимает только, что одно с другим *связано* (*ἀλλ' ὅτι ἐτέρῳ ἐστὶ συναπτόμενον ἐννοεῖ*)» (курсив наш. – П. Б.) (Eup. II.9; PG 29 588). Здесь наиболее показательными являются употребляемые Василием слова *συζεύγνυμι* (сопрягать), *συνάφεια*, *συναπτῶ* (связь, связывать), а также его акцент на том, что отношения указывают не на сущность, а на связь, как если бы речь действительно шла об упряжи или веревке. Григорий, вслед за Василием, также склонен рассматривать отношения как связи между Ипостасями. Подтверждением этому служит то, что Богослов для названия отношения Отца и Сына выбирает слово «рождение», а не более подходящие для категориального описания термины

(*πρὸς τὸ ἐν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις*) (Or. 29.2; PG 36 76). Здесь следует обратить внимание на то, что *σύννευσις* («склоненность», направленность к чему-то) приписывается не каждой Ипостаси Троицы, а только двум (Сыну и Духу), и склоняются они не друг к другу, а только к «Единому», т. е. к Отцу, из Которого один из них рождается, а другой – исходит. Если рассматривать эту «склоненность» (*σύννευσις*) как некий образ имеющихся в Троице отношений, то эта иллюстрация отчетливо показывает отсутствие в схеме Григория какого-либо отношения между Сыном и Духом, кроме их общей «склоненности» к Источнику.

«отцовство» и «сыновство». «Отцовство» было бы описанием лишь Отца, но не Сына, так же и «сыновство» относилось бы только к Сыну, но не к Отцу, но понятие «рождение» указывает на нечто, к чему одинаково причастны оба, и что не локализовано лишь на ком-то одном из Них. Кстати, не упомянутый нами ранее третий из Каппадокийцев – Григорий Нисский, – несмотря на то, что его Троическая схема существенно отличается от модели Григория Назианзина, также склонен описывать отношения в Троице не просто как статичные причинно-следственные статусы, но как «общение» (κοινωνία), происходящее *между* всеми тремя Ипостасями [Turcescu, 2008. P. 290]. Таким образом, можно утверждать, что в модели Григория Назианзина отношения локализованы не в Ипостасях, а между Ними, что соответствует общему для всех Каппадокийцев пониманию отношения как связи.

Еще раз кратко подытожим предложенную Григорием Назианзином теоретическую модель Троических отношений. Она включает в себя пять элементов: три Ипостаси и два отношения. Божественная сущность не является самостоятельным элементом данной схемы – она одинаково принадлежит каждой из Ипостасей, обеспечивая Их равенство. Что же касается отношений, то Григорий вовсе не пытается их гипостазировать, тем самым превращая Троицу в пятерицу. Но коль скоро в его модели отношения локализованы не в самих Ипостасях, а как бы между Ними, и, вдобавок, вся модель держится на различии двух отношений – рождения и исхождения, – то исключение отношений из этой схемы приведет к ее распаду. Не менее разрушительной будет и попытка внедрения в эту модель отношения исхождения между Сыном и Духом (*filioque*). Таким образом, триадологическая схема Григория Назианзина служит надежным теоретическим основанием для отказа Восточных богословов признавать Западное учение об исхождении Святого Духа от Отца и Сына.

Теперь можно перейти к краткому рассмотрению Западной философской триадологии. Речь идет о той модели, основание которой было заложено в работах Августина, и которая затем была уточнена и доведена до завершения Боэцием. Наконец, эта теологическая традиция была воспринята

и фактически кодифицирована Фомой Аквинским.

Подобно Восточным теологам⁹, Августин разрабатывает свою триадологию ради опровержения тезиса ариан о том, что множественность Лиц подразумевает множественность субстанций. Августин соглашается со своими оппонентами в том, что о сотворенных вещах можно высказываться двояко: согласно субстанции (*secundum substantiam*) и согласно акциденции (*secundum accidens*), а также в том, что к Богу акцидентальные высказывания не применимы, коль скоро акциденции изменчивы, а Бог неизменен. Но Августин не согласен с арианами в том, что все высказывания о Боге являются лишь высказываниями о Его субстанции. Среди Аристотелевских категорий Августин выделяет одну – отношение (*ad aliquid*), – которая, будучи примененной к Богу, не является ни акцидентальной, ни субстанциальной. «О Боге же ничего не говорится согласно акциденции, ибо нет в Нем ничего изменчивого; однако не все, что [о Нем] говорится, говорится согласно субстанции. Говорится же об отношении, как, например, Отец к Сыну и Сын к Отцу, что не есть акциденция: ибо Отец всегда Отец, а Сын всегда Сын»¹⁰ (*De Trin.* V.5.6; PL 42 914). Относительные имена Отца, Сына и Святого Духа не являются акцидентальными, т. е. случайными и изменчивыми, поэтому могут корректно говорить о неизменном Боге, а раз они не являются высказываниями о субстанции, то множественность имен не приводит к умножению сущностей, т. е. умножению Богов. Таким образом, применение

⁹ Вопрос о том, заимствует ли Августин свои идеи у Каппадокийцев, продолжает обсуждаться [Аугес, 2006. P. 376].

¹⁰ Мы приводим данный отрывок в собственном переводе, стараясь в точности передать содержание оригинала, так как единственный на сегодняшний день опубликованный русский перевод Пятой книги «О Троице» совершенно искажает мысль Августина: «Но в Боге нет ничего, что говорилось бы в отношении привходящего, ибо в нем нет ничего изменчивого. Однако же все, что [о Нем] говорится, говорится не в отношении сущности. Но [все], что говорится в отношении чего-либо, как говорится об Отце в отношении Сына и о Сыне в отношении Отца, не есть привходящие, ибо один – всегда Отец, а другой – всегда Сын» [Августин, 2004. С. 136]. Согласно этому переводу получается, что о Боге невозможен не только высказывания согласно акциденции, но и согласно субстанции, а также и то, что отношение никогда не является акциденцией, о чем бы ни шла речь.

категории отношения открывает возможность построения непротиворечивой триадологической схемы, где множественность Лиц сочетается с единством субстанции.

По-видимому, Августин не ставил перед собой задачу построения законченной и эффективной теоретической модели Троицы, так как в его работах мы встречаем лишь отдельные аргументы и возможные направления теологической мысли. К таким направлениям, в частности, относится его известная психологическая аналогия, в которой происхождение Сына и Духа сравнивается с действием ума и воли, а также представление о Духе как о взаимной связи любви между Отцом и Сыном, объясняющее Его происхождение от Отца и Сына. Столетие спустя идеи Августина будут подхвачены и оформлены в виде завершенной триадологической схемы Бозцием.

Главная цель, которую ставит перед собой Бозций, заключается в создании такой объяснительной модели Троицы, где различия Лиц были бы сведены к минимуму. Эти различия Лиц должны получиться такими, чтобы о них ничего нельзя было сказать кроме того, что они есть, иначе это может внести разделение в простую и неделимую божественную субстанцию. Поэтому ему не подходит Каппадокийская «монархическая» схема, где Отец выступает источником субстанции, а Сын и Святой Дух – ее восприимчивыми. Кроме сухой констатации того, что имена «Отец» и «Сын» указывают на отношение (*De Trin.* V), Бозций даже не пытается извлечь какой-либо дополнительный смысл из имен Отца и Сына и не строит свою модель на раскрытии значения «отцовства» или «рождения», так как все это чревато усложнением простой Троицы. Все, что ему нужно, это объяснить, как в Боге может быть различие, и для этого ему вполне достаточно анализа самой категории отношения.

Согласно Бозцию, отношение ничего не говорит о субстанции, зато требует существования иного; оно как бы состоит в сравнении (*in comparatione*) (*De Trin.* V) и не может указывать на само себя (*ad se ipsum*). Чтобы отсечь возможность введения каких-либо субстанциальных или акцидентальных различий, Бозций решает проиллюстрировать отношение в Троице отношением тождества. Несмотря на то, что отношение не указывает на само себя (*ad se ipsum*), оно

может указывать на то же самое (*ad idem*). Отношения Лиц Троицы подобны отношению тождественного к тождественному, «того же к тому, к чему оно то же» (*eius quod est idem ad id quod est idem*) (*De Trin.* VI; PL 64 1255–1256).

Здесь важно отметить то, что в модели Бозция категория отношения вводится не для того, чтобы обнаружить какие-то иные объективно существующие отношения и различия между Лицами. Категория отношения фактически сама задает единственное отношение и различие между Лицами, которое при этом больше всего напоминает отношение тождества. Получается, что Лица – это и есть отношения, так как, высказываясь об отношениях, мы говорим о тех, кто не *те же* самые (*ipsae*), хотя они – *то же* самое (*idem*), коль скоро их субстанция одна и та же.

Заложена ли в модели Бозция возможность не просто констатировать различие Лиц, но идентифицировать каждое Лицо? Ведь если Их отношения подобны отношению тождества, как же тогда можно наверняка сказать, кто из Них Отец, а кто Сын или Святой Дух? Бозций пишет: «В Троице отношение: Отца к Сыну и Их обоих к Святому Духу» (...in Trinitate relatio, Patris ad Filium et utriusque ad Spiritum sanctum) (*De Trin.* VI; PL 64 1255). Из этой фразы мы видим, что в данной модели отношение является как бы направленным: от Отца к Сыну, и от Них обоих к Святому Духу. Другими словами, на языке самой модели идентификация Лиц будет выглядеть примерно так: Отец – это Тот, от которого отношение направлено к двум другим; Сын – это тот, к которому направлено отношение от одного, и от которого отношение направлено к третьему; Святой Дух – это тот, к кому направлено отношение от двух других. Ту же мысль Бозций иллюстрирует при помощи богословского термина «происхождение»: Бог-Сын происходит от Бога-Отца, а Святой Дух происходит от Них обоих (*processisse quidem ex Deo Patre Filium Deum, et ex utrisque Spiritum sanctum*) (*De Trin.* V; PL 64 1254). Именно такое распределение происхождения в Троице необходимо для правильной идентификации Лиц. Подчеркнем, что термин «происхождение» для данной модели излишен: Бозций не проводит различия между видами отношений в Троице. Тем не менее сама схема направления от-

ношения (от одного к другому, и от них обоих – к третьему) является критичной для правильного функционирования модели.

Итак, триадологическая модель Боэция строится на единой субстанции и направленном отношении тождества. В ней нет анализа имен «Отец», «Сын» и «Святой Дух» как относительных понятий, нет «монархии», т. е. представлений об Отце как источнике субстанции, главе или причине бытия других Лиц, и нет никакого дополнительного различия между видами отношений (например, «рождения» и «исхождения»). Боэций настолько тщательно старается не нарушить божественную простоту даже самими отношениями, что было бы неверно говорить о них как о неких связях или процессах, происходящих между Лицами. У Боэция отношение в Троице неотлично от самих Лиц и фактически совпадает с Ними. Поэтому ответ на вопрос о локализации отношений, который мы раньше ставили в связи с триадологической моделью Григория Назианзина, для модели Боэция очевиден: отношения локализованы в самих Лицах, и никак не между Ними.

Таким образом, теоретическая модель Боэция состоит из четырех элементов: божественной субстанции и трех Лиц. Но Троица не превращается в четверицу, так как нет таких высказываний, которые относились бы сразу ко всем четырем элементам. При этом Троицеские отношения не могут рассматриваться как дополнительные элементы, так как отношения – это и есть сами Лица: Отец, Сын и Святой Дух. Отличие Лиц состоит в том, что первый (Отец) – это Тот, от Которого происходят два других, второй (Сын) – это Тот, Который происходит от первого, и от Которого происходит третий, а третий (Святой Дух) – это Тот, Который происходит от двух других. И если по требованию Восточных богословов убрать из этой модели происхождение Святого Духа от Сына (*filioque*), то в ней исчезнет различие Сына и Духа, и вся модель разрушится.

Приведенный анализ триадологических моделей Григория Назианзина и Боэция показывает, что они являются принципиально разными и несовместимыми. Несмотря на то, что в них употребляются одни и те же термины и что в обеих моделях используется категория отношения для различия Ипостасей (Лиц) Троицы, структура этих моде-

лей разная, и категория отношения применяется в них по-разному. В «монархической» модели Григория есть два разных отношения, они являются самостоятельными элементами модели и не совпадают с Ипостасями. Ими обозначаются связи, локализованные между Отцом и Сыном (отношение «рождения») и Отцом и Святым Духом (отношение «исхождения»). В «субстанциальной» модели Боэция нет двух разных видов отношений. Отношение не является самостоятельным элементом модели, так как оно локализовано в Лицах Троицы и совпадает с Ними. Что же касается проблемы *filioque*, то насильственное внедрение в модель Григория отношения исхождения между Сыном и Духом приведет к ее разрушению, равно как и изъятие отношения между Сыном и Духом разрушит модель Боэция.

Принципиальное отличие между тем, как Григорий и Боэций применяют категорию отношения к Троице, не ускользнуло от внимания такого великого систематизатора, как Фома Аквинский. В своей «Сумме Теологии» он сложил обе схемы таким образом, что это привело к допущению двух разных способов указания на отношения в Троице. С одной стороны, Фома говорит о наличии в Боге «отношений начала» (*relationes originis*) (*S.T.*, 1.28.4), которые напоминают отношения-связки в модели Григория. С другой стороны, Фома, прямо ссылаясь на Боэция (*S.T.*, 1.29.4), утверждает, что каждое из Лиц Троицы является «самосущим отношением» (*relatio subsistens*). При смешении двух моделей в одну каждая из них утратила свою простоту и эффективность. При этом полученная Фомой новая система оказалась громоздкой и уже не способной решить те задачи, с которыми успешно справлялись исходные модели. Пытаясь добавить в свою схему возможность различать Лица Троицы, Фома вынужден ввести еще одно уточнение: некоторые из «отношений начала» являются взаимно противоположными (отцовство-сыновство), а некоторые – нет (изведение-исхождение) (*S.T.*, 1.30.2). Столь странное и непоследовательное деление вызвано тем, что первая пара должна быть противоположной для возможности различать Отца и Сына, а вторая не должна быть противоположной для намеренного обоснования происхождения Святого Духа от Отца и Сына (*filioque*). Складывается впечатление, что Фома стремился предложить новую схему

для решения каких-то внешних, церковно-политических, а вовсе не чисто философских или богословских задач. Вероятно, он сумел достичь своей истинной цели, но улучшить изящные и эффективные теории Григория Назианзина и Боэция ему так и не удалось.

Пример Фомы Аквинского наглядно показывает, что попытки насильственного смешения и исправления оригинальных и целостных теологических теорий не приводит к их гармонизации и синтезу, но лишь усложняет ситуацию. То же самое произойдет в том случае, если Восточные богословы добьются устранения *filioque* из Западной теологии, или Западные сумеют навязать *filioque* Востоку.

Список литературы

- Августин Аврелий*. О Троице: в пятнадцати книгах против ариан / Пер., вступ. ст., примеч. А. А. Тациана. Краснодар: Глагол, 2004. 416 с.
- Василий Великий*. Опровержение на защитительную речь злочестивого Евномия // Василий Великий, архиеп. Творения. М.: Паломник, 1993. Ч. 3. С. 1–230.
- Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры. М.: Издательство Сретенского монастыря, 2003. 384 с.
- Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский*. Собрание творений: В 2 т. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. Т. 1. 671 с.
- Тертуллиан*. Против Праксея // Альфа и Омега. М., 2001. № 27–28.
- Ayres L.* Nicaea and its Legacy. An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology. Oxford, USA: Oxford Univ. Press, 2006. 475 p.
- Beeley C. A.* Gregory of Nazianzus on the Trinity and the Knowledge of God. Oxford: Oxford Univ. Press, 2008. 396 p.
- DelCogliano M., Radde-Gallwitz A.* Introduction // St. Basil of Caesarea. Against Eunomius / Transl. by M. DelCogliano, A. Radde-Gallwitz. Washington, D.C.: The Catholic Univ. of America Press, 2011. 207 p.
- Migne J.-P.* Patrologiae cursus completus. Series Graeca, Series Latina. P., 1815–1875.
- Turcescu L.* Divine Persons in Gregory of Nyssa and Gregory of Nazianzus // Grégoire de Nysse: La Bible dans la construction de son discours. Actes du Colloque de Paris, 9–10 février 2007 / Eds. M. Cassin, H. Grelier. P.: Institut d'Études Augustiniennes, 2008. P. 287–299.
- Turcescu L.* Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. Oxford: Oxford Univ. Press, 2005. 172 p.
- Widdicombe P.* The Fatherhood of God from Origen to Athanasius. Oxford: Oxford Univ. Press, 2000. 316 p.

Материал поступил в редколлегию 23.08.2012

P. A. Butakov

THE CATEGORY OF RELATION IN EARLY CHRISTIAN TRINITARIAN THEORIES

Gregory of Nazianzus and Boethius build their theoretical models of the Trinitarian relations using the philosophical category of relation. While Gregory interprets relation as a connection between the divine Persons, and introduces two kinds of relation, Boethius uses only one relation and locates relation in the Persons themselves. As a result Gregory's model does not allow an insertion of the relation between the Son and the Holy Spirit, while Boethius' model does not permit to exclude this relation.

Keywords: category of relation, Trinity, Basil of Caesarea, Gregory of Nazianzus, Augustine, Boethius, Thomas Aquinas.