

*Алексей Фокин
(Православный Свято-Тихоновский
богословский институт)*

ТРИНИТАРНОЕ УЧЕНИЕ БЛАЖЕННОГО АВГУСТИНА В СВЕТЕ ПРАВОСЛАВНОЙ ТРИАДОЛОГИИ IV ВЕКА

1. Введение в проблему

Как известно, учение блаженного Августина о Святой Троице, которое легло в основу триадологии большинства западных богословов, существенно отличается от учения восточных святых отцов IV и последующих веков¹. Однако нам представляется, что в связи с тем влиянием, которое Августин оказал на последующую западную богословскую традицию, этот вопрос требует дальнейшего подробного изучения. Поэтому основной целью данной статьи будет выяснение сходства и различия в тринитарном учении блаженного Августина и современных ему православных богословов, в частности, Великих Каппадокийских отцов — святителей Василия Великого, Григория Богослова и Григория Нисского.

2. Терминология

Для начала проведем краткий анализ троической терминологии Августина, которая у него, в отличие от Каппадокийцев, весьма запутана и сложна для понимания. На ней он подробнее всего останавливается в V и VII книгах своего основного догматического труда *De Trinitate* (400–415 гг.). Но сначала необходимо вспомнить основную троическую терминологию Каппадокийцев.

Как известно, Каппадокийцы в своем учении о Святой Троице опирались на аристотелевское учение о категориях. Аристотель понятием *οὐσία* («сущность»)² обозначал, во-первых, единичные, индивидуальные сущности, которые у него

¹ Следует отметить, что тринитарное учение Августина сложилось под влиянием другого латинского богослова IV века — Мариа Викторина. См. об этом нашу статью в журнале «Альфа и Омега», № 23.

² По крайней мере, в своем трактате «Категории».

суть «первые сущности», и, во-вторых, общие сущности (роды и виды), которые у него суть «вторые сущности». В терминологии св. Василия Великого (Ер. 38; 214; 236 и др.) и других Каппадокийцев понятие «сущность» (οὐσία)¹ стало обозначать только общие сущности (τὸ κοινόν, καθολικόν), роды и виды (ἔδος), в то время как понятие индивидуального, особенного (τὸ ἴδιον, τὸ ἰδιάζον, τὸ ἰδικόν, τὸ καθ' ἕκαστον, ἄτομον) стало выражаться более подходящим термином «ипостась» (ὑπόστασις, «под-стоящее», «стоящее в основании», или соответствующими глагольными формами — ὑφίσταμαι, ὑφεστάναι, ὑφεστός) или «лицо» (πρόσωπον, в случае с разумными существами) (см. Basil. Magn. Ер. 38; 214; 236; Greg. Nyss. De communis notionibus; Ad Ablabium etc.)². Остальные аристотелевские категории (качество, количество, отношение, *действие* и др.) Каппадокийцы соотносили с единой Божественной сущностью, а не с какой-либо из Ипостасей Святой Троицы³. В связи с этим троическая формула Каппадокийцев и вообще большинства греческих отцов, начиная приблизительно с

¹ Так же как и понятие φύσις («природа»).

² Basil. Magn. Ер. 214: Εἰ δὲ δεῖ καὶ ἡμᾶς τὸ δοκοῦν ἡμῖν ἐν βραχεῖ εἰπεῖν, ἐκεῖνο ἐροῦμεν ὅτι ὃν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἢ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν. Ἐκαστος γὰρ ἡμῶν καὶ τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν ἰδιώμασιν ὃ δεῖνᾶ ἐστὶ καὶ ὁ δεῖνα. Οὕτω κακέῖ ὁ μὲν τῆς οὐσίας λόγος κοινός, οἷον ἢ ἀγαθότης, ἢ θεότης, ἢ εἰ τι ἄλλο νοοῖτο· ἢ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι τῆς πατρότητος ἢ τῆς υἰότητος ἢ τῆς ἀγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται. Εἰ μὲν οὖν ἀνυπόστατα λέγουσι τὰ πρόσωπα, αὐτῶθεν ἔχει ὁ λόγος τὴν ἀτοπίαν· εἰ δὲ ἐν ὑπόστασει αὐτὰ εἶναι ἀληθινῇ συγχωροῦσιν, ὃ ὁμολογοῦσι, καὶ ἀριθμεῖταισαν, ἵνα καὶ ὁ τοῦ ὁμοουσιῶν λόγος διαφυλαχθῇ ἐν τῇ ἐνότητι τῆς θεότητος καὶ ἢ τῆς εὐσεβείας ἐπιγνώσις Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος ἐν τῇ ἀπρητισμένῃ καὶ ὀλοτελεῖ ἐκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑποστάσει κηρύσσεται.

Ер. 236: Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἢν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δαίνα ἄνθρωπον. Διὰ τοῦτο οὐσίαν μὲν μίαν ἐπὶ τῆς θεότητος ὁμολογοῦμεν, ὥστε τὸν τοῦ εἶναι λόγον μὴ διαφόρως ἀποδίδουσι· ὑπόστασιν δὲ ἰδιάζουσαν, ἵν' ἀσυγχυτος ἡμῖν καὶ τετρακμήνη ἢ περὶ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ καὶ Ἁγίου Πνεύματος εἰννοία ἐνυπάρχη.

³ Basil. Magn. Ер. 189 (=Gr Nyss): εἰάν δὲ μίαν νοήσωμεν τὴν ἐνέργειαν πατρὸς τε καὶ υἱοῦ καὶ πνεύματος ἁγίου ἐν μηδεὶ διαφέρουσαν πῆ παραλλάσσουσαν, ἀνάγκη τῇ ταυτότητι τῆς ἐνεργείας τὸ ἠνωμένον τῆς φύσεως συλλογίζεσθαι... ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ ἄλλα πάντα κατὰ τὸ ἴσον ἐνεργεῖται τοῖς ἀξίοις παρὰ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. ...οὐκοῦν ἢ τῆς ἐνεργείας ταυτότης ἐπὶ πατρὸς τε καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος δεῖκνυσι σαφῶς τὸ τῆς φύσεως ἀπαράλλακτον ὥστε, κἀν φύσιν σημαίη τὸ τῆς θεότητος ὄνομα, κυρίως καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τὴν προσηγορίαν ἐφαρμόζεσθαι ταύτην ἢ τῆς οὐσίας, κοινότης συνθήσεται.

Greg. Nyss. Ad Ablab.: ἀλλ' ὡπερ μία λέγεται φύσις, οἴτω καὶ τὰ ἄλλα πάντα ἐνικῶς ὀνομάζεται, θεός, ἀγαθός, ἅγιος, σωτὴρ, δίκαιος, κριτής,

середины IV века¹, такова: «одна сущность, три Ипостаси» (μία ὕσῖα τρεῖς ὑπόστασεις).

Этой греческой формуле Августин ставит два латинских соответствия: во-первых, una essentia, tres substantias, а во-вторых, una essentia vel substantia, tres personas (De Trinit. V. 10). Как известно, объясняется это следующим образом. Довольно поздно возникшее латинское слово essentia (сущность), происходящее от глагола «быть» (esse), соответствует греческому слову οὐσία, которое также происходит от глагола «быть» (εἶναι). Однако обычно, еще до времени Августина, на латинском языке греческое слово οὐσία стало передаваться другим словом — substantia, которое, по Августину, происходит от глагола subsistere («стоять-под-собой», то есть «быть (лежать) в основе», «быть основанием», «существовать самостоятельно») (De Trinit. V. 3:9–10; VII. 8:10)². Поэтому Августин и говорит: «В нашем, то есть латинском, языке слово essentia обычно понимается не иначе как substantia» (De Trinit. VII. 7). На самом деле латинское слово substantia в греческом языке соответствует, конечно же, не слову οὐσία, а слову ὑπόστασις, которое, как и латинское substantia, происходит от глагола «стоять под», «лежать в основе», «существовать самостоятельно» (ὑφίστασθαι=substare или subsistere). Отсюда происходит вся двусмысленность августиновской и вообще латинской троической терминологии. Сам Августин сознается в этом: «Поскольку в нашем словоупотреблении уже вошло в обычай, что, когда мы говорим essentia, то понимаем под этим словом substantia, поэтому мы не осмелимся (в отношении Святой Троицы) сказать: *одна сущность, три субстанции* (=греч. Ипостаси), но (скажем): *одна сущность, или субстанция, три Лица* (personas)» (De Trinit. V. 10; VII. 7). Наряду со словом substantia Августин также в значении сущности употребляет слово natura — «природа» (De Trinit. VII. 7; 10). Это слово еще более древнее, чем слово «субстанция». Ранее оно означало общую материю (materia communis) некоторых множественных по числу вещей (De Trinit. VII. 11).

καὶ εἴ τι ἄλλο τῶν θεοπρεπῶν ὀνομάτων νοεῖται, ὃ εἴτε πρὸς φύσιν εἴτε πρὸς ἐνέργειαν βλέπει τις λέγει, οὐ διοισόμεθα.

Ἰβιδεμ' Ἐπειδὴ τοίνυν τὰς μὲν ὑποστάσεις ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος ὁ τοῦ αἰτίου διακρίνει λόγος, τὸ μὲν ἀναπιῶς εἶναι τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου πρεσβεύων, ἡ δὲ θεία φύσις ἀπαράλλακτός τε καὶ ἀδιαίρετος διὰ πάσης ἐννοίας καταλαμβάνεται, διὰ τοῦτο κυρίως μία θεότης καὶ εἰς θεὸς καὶ τὰ ἄλλα πάντα τῶν θεοπρεπῶν ὀνομάτων μοναδικῶς ἐξαγγέλλεται.

¹ Хотя данная формула встречается уже у Оригена.

² Это справедливо уже для Тертуллиана. См. «Против Праксея», 2.

В каком же смысле понимает Августин латинские термины *essentia*, *substantia*, *natura* по отношению к Святой Троице? «Когда мы задаемся вопросом, что суть (эти) Три (*quid tria vel quid tres*), — говорит Августин, — мы прибегаем к исследованию некоторого видового или родового имени (*aliquid speciale vel generale nomen*), которым мы могли бы объять этих Трех, но оно нам не попадает, поскольку совершенное превосходство Божества выходит за пределы возможности обыденного языка. В самом деле, Бог постигается более истинно, чем выражается в словах, а существует еще более истинно, чем постигается» (*De Trinit. VII. 7*). Далее Августин исследует каппадокийскую проблематику взаимоотношения рода, вида и индивида, но сразу не делает каких-либо окончательных выводов: «Когда мы говорим, что Иаков — это не тот же самый, кто и Авраам, а Исаак — не тот же самый, кто Авраам или Иаков, мы признаем, что их трое, а именно: Авраам, Исаак и Иаков. Но когда спрашивается, что суть эти трое (*quid tres*), мы ответим: “три человека”, назвав их множественно (*pluraliter*) видовым именем (*speciali nomine*), или “три живых существа”, если воспользуемся родовым именем (*generalis*)» (*De Trinit. VII. 7*). И далее: «Мы называем одним именем *множественно* (*pluraliter*) тех, которые вместе (*communiter*) имеют то, что обозначается этим именем. Ведь Авраам, Исаак и Иаков вместе (*commune*) имеют то, что есть человек, поэтому они называются *тремя людьми*... Поскольку же Отец, Сын и Святой Дух суть Трое, то давайте исследуем, что суть (эти) Трое и что общего Они имеют. Во-первых, общее у Них не (может быть) то, что есть Отец (т. е. бытие Отцом), иначе Они были отцами по отношению друг к другу, так же как, (например), друзья, когда называются по отношению друг к другу, могут быть названы тремя друзьями, поскольку (так такие) они существуют по отношению друг к другу... (Далее, Лица Святой Троицы) не суть также три Сына, поскольку там Отец и Святой Дух не суть сыны. Они не суть также три Святых Духа, поскольку только Святой Дух, а не Отец или Сын, имеет собственное имя “Дар Божий” (*donum Dei*). Итак, что же суть эти Три? Если Они — три Лица, то и это *имя «лицо»* (*persona*) *есть общее* у Них всех. Поэтому это есть у Них видовое или родовое имя, если мы воспользуемся обычным словоупотреблением. Но там, где нет никакого различия природы, некоторые множественные вещи могут называться родовым именем так же, как и видовым... Здесь, где нет никакого различия сущности (*essentiae*), следует, чтобы эти Три имели (*общее*) *видовое имя, которого, однако, не находится*... Ведь «лицо» — это

родовое имя, поскольку так может называться даже человек» (De Trinit. VII. 7).

Теперь у Августина возникают следующие сомнения, которые, в конце концов, приведут его к полному отрицанию каппадокийского подхода к пониманию Святой Троицы: «Если сущность (essentia) есть *видовое имя*, общее всем Трем, то почему Они не называются *тремя сущностями*, как, например, Авраам, Исаак и Иаков (называются) *тремя людьми*, поскольку “человек” — это видовое имя, общее для всех людей? Если же сущность есть не видовое, а родовое имя, поскольку человек, животное, дерево, звезда, Ангел — все они называются сущностями (essentiae), то почему Они (Лица) не называются *тремя сущностями*, так же как три лошади называются тремя животными? Или, если Они *вследствие единства* Троицы называются не тремя сущностями, а единой сущностью, то почему бы Им вследствие того же единства Троицы называться не тремя Субстанциями или тремя Лицами, а *одной Субстанцией* и одним Лицом? В самом деле, так же как у Них общее имя сущности, так что Каждый из Них по отдельности называется сущностью, так у Них *общее имя и субстанции или лица*. Ведь то, о чем мы сказали, согласно нашему (латинскому) обыкновению следует понимать о Лицах, а согласно обыкновению греков — о Субстанциях (=Ипостасях). Ведь как они говорят: *три Субстанции* (=Ипостаси), *одна сущность*, — так и мы говорим: *три Лица, одна сущность или субстанция*» (De Trinit. VII. 8).

Далее Августин начинает более четко формулировать свою собственную позицию: «Ведь если для Бога “существовать” (esse) — это *то же самое*, что “существовать самостоятельно” (т. е. ипостасно, subsistere), то *не следовало бы говорить “три Субстанции”* (=Ипостаси), *чтобы не называть Их тремя сущностями*. Точно так же, поскольку для Бога существовать — это то же самое, что мыслить, то как мы не говорим, что есть три сущности, так (не говорим), что есть и три мыслящих. Ведь поскольку для Него (Бога) “быть Богом” — это то же самое, что просто “быть” (esse), поэтому нельзя говорить ни “три сущности”, ни “три Бога”. Если же для Бога одно — это “существовать” (esse), а другое — “существовать самостоятельно” (т. е. ипостасно, subsistere), так же как одно для Бога “быть”, а другое “быть Отцом” или “быть Господом” (ведь то, что Он есть (quod est), Он называется Сам по Себе (ad se), а “Отец” говорится по отношению к Сыну и “Господь” — по отношению к служащей твари), следовательно, получится, что Он существует самостоятельно

лишь относительно (*relative subsistit*), так же как Он рождает относительно и господствует относительно. Но таким образом субстанция (=ипостась) уже не будет субстанцией, поскольку будет относительной (*relativum*). Ведь от того, что есть “бытие”, получает название сущность (*essentia*), а от того, что есть “самостоятельное бытие” (*subsistere*), мы называем субстанцию. Но абсурдно, чтобы субстанция называлась так по отношению (к чему-то) (*relative*), ведь всякая вещь самостоятельно существует сама по себе (*ad se ipsum subsistit*), тем более Бог!» (*De Trinit. VII. 9*).

Таким образом, Августин, с одной стороны, утверждает, что в Боге совпадают *бытие сущностное* (*esse=essentia=ὄνεια*) и бытие самостоятельное (ипостасное, *subsistere=substantia=ὑπόστασις*), а с другой стороны, что последнее не соотносится в Боге с понятием Лица, как это было у Каппадокийцев. Надо сказать, что главное основание такого утверждения — это убеждение Августина¹, что в Боге как абсолютно простом и первичном Существо сущность должна быть тождественна со свойствами, действиями, проявлениями и что к Богу не применимо различие на 10 аристотелевских категорий, в том числе и различие первой (т. е. единичной) и второй (т. е. родо-видовой) сущности². Заметим, что такое учение совершенно противоположно учению Каппадокийских отцов, широко использовавших аристотелевские категории в своем тринитарном учении. Однако Августин отстаивает свою точку зрения с необычайной энергичностью и постоянством в большинстве своих догматических сочинений («О вере и символе»

¹ Возможно, возникшее под влиянием неоплатонического учения о Первоедином. Сам Плотин относил аристотелевские категории только к материальному, но не к умопостижаемому миру, а для своего высшего начала — Первоединого — совершенно их отвергал. В Уме часть этих категорий (сущность, качество, количество, а также жизнь, мышление) совпадают друг с другом. См. Платоновский диалог «Софист».

² Среди западных богословов такое учение встречается уже у Мариа Викторина: «Бытие (*esse*) и вечных сущностей — это то же, что и жизнь (*vivere*), и мышление» (*intellegere* — *Adv. Arium IV. 25*). Сам Викторин при этом ссылается на Платоновский диалог «Софист». В «Исповеди» (*IV. 29*) Августин говорит, что ранее он также относил к Богу 10 аристотелевских категорий, но позже отказался от этого: «Считая, что все существующее охватывается этими 10-ю категориями, я пытался и Тебя, Господи, удивительно простого и неизменного, рассматривать как субъект Твоего величия или красоты, как будто они были сопряжены с Тобой, как с субъектом, то есть как с телом, тогда как Твое величие и Твоя красота — это Ты Сам. Тело же не есть великое или прекрасное, потому что оно тело, ведь меньшее или менее красивое, оно все равно остается телом». Это особая тема, связанная с учением об идеях, в которых сущность совпадает со свойством, единичное (*substantia*) с общим

IX, «Исповедь» IV. 29, «О различных (догматических) вопросах», «О Троице» V. 6; 11; VI. 6; VII. 2; 10, «О граде Божиим» XI. 10 и др.) и даже считает, что тот, кто не способен его понять, еще не очистил свое сердце (см. *De fide et symbolo*, IX). Однако нам кажется, что именно в этом учении лежит основа многочисленных расхождений между западным и восточным богословием не только в вопросах собственно триадологических¹.

Вот как Августин обосновывает это свое учение в той же VII книге «О Троице»: «Даже если достойно говорится о Боге, что Он существует самостоятельно (букв. “под-стоит”, *subsistere*), то это выражение правильно понимается только относительно тех вещей, в которых, как в подлежащих (*subjectis*), имеется то, что считается существующим в каком-либо подлежащем, как, например, цвет или форма в теле. В самом деле, тело существует самостоятельно (*subsistit*), поэтому оно есть

(*essentia*) (см. *De Trinit.* V. 11). Нам представляется, что Августин хочет тем самым выразить ту, по своей сути верную, мысль, что Бог обладает качествами по природе (сущности), а не по причастию, как гварь (так же как платоновская идея сама по себе такова, какова она есть, а вещь — лишь по причастию идее). Однако та форма, в которой Августин выражает эту мысль, представляется ложной, ибо совершенно стирает грань между непознаваемой, неприступной сущностью Бога и Его причащаемыми энергиями.

Следует заметить, что Августин сам пользуется десятью аристотелевскими категориями, когда говорит, что о Боге не все высказывается сообразно сущности (*субстанции, secundum substantiam*), но также и сообразно отношению (*ad aliquid*) (*De Trinit.* V. 6). Кроме того, Августин говорит, что можно применять к Богу и другие категории, например, положение, время, место и др., но не в собственном смысле (*non proprie*), а в переносном смысле (*translate*) или по подобию (*per similitudines*) (*De Trinit.* V. 9). Та же мысль встречается у Августина в *De Trinit.* VII. 10; X. 13.

¹ *Basil. Magn. Ep.* 234: «Ἀλλ' ἀπλοῖς, φησὶν, ὁ Θεός, καὶ πᾶν ὅπερ ἂν αὐτοῦ ἀπαριθμῆσθαι γνωστὸν τῆς οὐσίας ἐστὶ. Τοῦτο δὲ σοφισμὰ ἐστὶ μυρίας τὰς ἀτοπίας ἔχον. Τοσοῦτων τῶν ἀπριθμημένων οὕτων, πότερον ταῦτα πάντα μᾶς οὐσίας ὀνόματα καὶ ἰσοδυναμεῖ ἀλλήλοις τὸ φοβερὸν αὐτοῦ καὶ τὸ φιλόφθωρον καὶ τὸ δίκαιον καὶ τὸ δημιουργικόν, τὸ προγνωστικόν καὶ τὸ ἀνταποδοτικόν, τὸ μεγαλεῖον καὶ τὸ προνοητικόν, ἢ καὶ ὅπερ ἂν τούτων εἴπωμεν, τὴν οὐσίαν δηλοῦμεν. Εἴπερ γὰρ τοῦτο λέγουσι, μὴ ἐρωτάτωσαν εἰ τὴν οὐσίαν οἶδαμεν τοῦ Θεοῦ, ἀλλὰ πυνθανέσθωσαν ἡμῶν εἰ φοβερὸν οἶδαμεν τὸν Θεὸν ἢ εἰ δίκαιον ἢ εἰ φιλόφθωρον. Ταῦτα ὁμολογοῦμεν εἰδέναί. Εἰ δὲ ἄλλο τι λέγουσι τὴν οὐσίαν, μὴ παραλογιζέσθωσαν ἡμᾶς διὰ τῆς ἀπλότητος. Αὐτοὶ γὰρ ὁμολόγησαν ἄλλο καὶ ἄλλο εἶναι τὴν τε οὐσίαν καὶ τῶν ἀπριθμημένων ἕκαστον. Ἄλλ' αἱ μὲν ἐνέργειαι ποικίλαι, ἢ δὲ οὐσία ἀπλή. Ἡμεῖς δὲ ἐκ μὲν τῶν ἐνεργειῶν γνωρίζουμεν λέγομεν τὸν Θεὸν ἡμῶν, τῇ δὲ οὐσίᾳ αὐτῇ προσεγγίζουμεν οὐχ ὑπισχυόμεθα. Αἱ μὲν γὰρ ἐνέργειαι αὐτοῦ πρὸς ἡμᾶς καταβαίνουσιν, ἢ δὲ οὐσία αὐτοῦ μένει ἀπρόσιτος».

субстанция. А они (цвет и форма) существуют (только) в самостоятельном существующем (*in subsistente*) и подлежащем теле, не будучи субстанциями, но (существуя) в субстанции... Следовательно, только изменчивые и не простые вещи называются субстанциями в собственном смысле. Но если Бог существует самостоятельно, то, чтобы Он мог называться субстанцией в собственном смысле, что-то должно существовать в Нем, как в подлежащем, и тогда Он уже не будет простым (*simplex*), ибо в Нем будет то, что есть нечто иное (по сравнению с Ним) и что говорится о Нем (и) в отношении Его, как, например, “великий”, “всемогуший”, “благой” и все, что подобным образом весьма прилично говорится о Боге. Однако нельзя сказать, что Бог подстоит и подлежит (*subsistat et subsit*) своей благодати и что Его благодать не есть субстанция или, скорее, сущность (*essentia*). Также (нельзя сказать), что Сам Бог не есть сама Благодать, но что она существует в Нем как в подлежащем. Отсюда ясно, что Бог называется субстанцией в несобственном смысле (*abusive*), так что под (этим) более привычным именем следует представлять себе сущность (*essentia*), чем Он называется истинно и в собственном смысле (*proprie*). И возможно даже, что только одного Бога следует называть сущностью (*essentiam*). В самом деле, Он поистине единственный, поскольку неизменный, и это Свое имя Он объявил Своему рабу Моисею (Исх. 3:14)... Однако как бы Он ни назывался — Сущностью, в собственном смысле, или Субстанцией, в несобственном, — в обоих случаях Он называется так по отношению к Самому Себе, а не по отношению к другому. Отсюда ясно, что для Бога “существовать” и “существовать самостоятельно” (т. е. ипостасно) — это одно и то же, и поэтому если Святая Троица есть единая сущность, то и единая субстанция. Итак, возможно, правильнее (*commodius*) было бы говорить *три Лица*, чем *три Субстанции*» (*De Trinit. VII. 10*).

Таким образом, Августин, исходя из своего предположения о тождестве в Боге сущности, бытия и свойств, с одной стороны, устранил то различие между *сущностью* как общей *родовидовой* природой и *Ипостасью* как *индивидом*, которое так кропотливо проводили Каппадокийцы¹. С другой стороны, тем

¹ Basil. Magn. Ep. 236: Οἱ δὲ ταῦτὸν λέγοντες οὐσίαν καὶ ὑπόστασιν ἀναγκάζονται πρόσωπα μόνον ὁμολογεῖν διάφορα, καὶ ἐν τῷ περιστάσθαι λέγειν τρεῖς ὑποστάσεις εὐρίσκονται μὴ φεύγοντες τὸ τοῦ Σαβελλίου κακόν, ὃς καὶ αὐτὸς πολλαχοῦ συγχέων τὴν ἔννοιαν ἐπιχειρεῖ διαφεῖν τὰ πρόσωπα, τὴν αὐτὴν ὑπόστασιν λέγων πρὸς τὴν ἑκάστοτε παρεπιπίπτουσαν χρεῖαν μετασχηματίζεσθαι.

самым Августин устранил различие между Божественной сущностью и Божественными именами, свойствами и энергиями, которое столь же тщательно проводили Каппадокийцы в своей полемике с Евномием.

Возвращаясь к каппадокийской теме взаимоотношений рода, вида и индивида, Августин говорит: «Если сущность — это *род*, а субстанция или лицо — *вид*, как полагают некоторые (греки?), то Они (Отец, Сын и Святой Дух) должны называться тремя *Сущностями*, так же как называются тремя *Субстанциями* (=Ипостасями) или *Лицами*, как, например, одни и те же животные называются тремя лошадьми, поскольку лошадь — это вид, а животное — род... Если же говорят (Каппадокийцы!), что именем субстанции (=ипостаси), или лица, обозначается не вид, а нечто *единичное и индивидуальное* (aliquid singulare atque individuum), так что субстанция или лицо говорилось бы не так, как говорится “человек”, что есть общее для всех людей, но так, как говорится “этот человек”, например, Авраам, Исаак, Иаков, или кто-нибудь другой, на кого, как на присутствующего, можно указать пальцем, то на них распространяется тот же самый аргумент (eadem ratio). Авраам, Исаак и Иаков называются как *трима индивидами*, так и *трима людьми*, и *трима душами*. Следовательно, почему же Отец, Сын и Святой Дух, если мы различаем Их согласно роду, виду или индивиду, не будут называться *трима Сущностями*, так же как и *трима Субстанциями и Лицами*?¹... Если сущность есть вид, как, например, “человек” — вид, а те Трое, Кого мы на-

¹ Известен ответ св. Григория Нисского епископу Авлавию, который задавал ему подобные вопросы. Григорий указал ему, во-первых, что и людей в собственном смысле нельзя назвать многими людьми, но одним человеком, и, во-вторых, что Ипостаси Святой Троицы не разделяются ни временем, ни местом, ни положением, ни мыслями, ни действиями, ни волей (εἰς δὲ ἐν τῷ αὐτῷ κρηγματι ὁ θεὸς διὰ τὸ μήτε φύσεως μήτε ἐνεργείας ἐνθεωρεῖσθαι τινα διαφορὰν τῇ θεότητι (Ad Ablabium); ἡ θεότης, οὐκ ἐν εἰκότως εἰς πλῆθος τὸ ὄμοια διαχέεται, τῆς κατὰ τὴν ἐνεργεῖαν ἐνόητος κωλυούσης τὴν πληθυντικὴν ἀπαριθμῆσιν — ibid.), но преобладают друг в друге и имеют тождество во всем, кроме ипостасных свойств, которые выражают причинность и Их происхождение: «нерожденность», «рожденность», «исхождение»; или «бытие без причины», «бытие непосредственно от причины», «бытие от причины через посредство того, что непосредственно от причины» (τοῖ ἀπαράλλακτον τῆς φύσεως ὁμολογοῦντες τῆς κατὰ τὸ αἴτιον καὶ αἰτιατῶν διαφορὰν οὐκ ἀρνούμεθα, ἐν ᾧ μόνῳ διακρίνεσθαι τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου καταλαμβάνομεν, τῷ τὸ μὲν αἰτίῳ πιστεῦειν εἶναι τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου καὶ τοῦ ἐξ αἰτίας ὄντος παλιν ἄλλην διαφορὰν ἐπινοοῦμεν τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, ὥστε καὶ τὸ μοιγενὲς ἀναμφίβολον ἐπὶ τοῦ υἱοῦ μένει, καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς εἶναι τὸ πνεῦμα μὴ ἀμφιβάλλειν, τῆς τοῦ υἱοῦ μεσιτείας καὶ αὐτῷ τὸ μοιγενὲς φυλαττοῦσης καὶ τὸ πνεῦμα τῆς φυσικῆς πρὸς τὸν πατέρα σχέσεως μὴ ἀπειργοῦσης Ad Ablabium).

зывают Субстанциями или Лицами, вместе принадлежат к одному и тому же виду, так же как Авраам, Исаак и Иаков вместе принадлежат к виду, который называется “человек”, то (отсюда) не (следует, что) так же, как (вид) “человек” подразделяется в Аврааме, Исааке и Иакове, так и один человек может разделяться на некоторых единичных людей, что совершенно невозможно, поскольку один человек — это уже единичный человек. Следовательно, почему же одна Сущность (Божия) стала бы *подразделяться* в трех Субстанциях или Лицах?» (De Trinit. VII. 11)¹.

Разбирая далее эту тему с использованием слова *natura* («природа»), которое в латыни еще имеет значение общей материи, Августин также далек от Каппадокийцев: «Поскольку три человека называются одной природой (*una natura*), или три человека суть одной и той же природы, о них можно также сказать, что три человека (суть) из одной и той же природы (*ex eadem natura*), поскольку из одной и той же природы могут существовать и три других таких человека. Но в той сущности Троицы (*in illa essentia Trinitatis*) какое-либо Лицо никаким образом не может существовать из одной и той же сущности» (De Trinit. VII. 11).

Что касается термина *persona* («лицо»), соответствующего греческому слову πρόσωπον (De Trinit. VII. 11), то Августин, с одной стороны, указывает, что это слово выражает отношение чего-то одного к другому и соответствует аристотелевской категории «по отношению к чему-то» (*ad aliquid, τὸ πρὸς τι*), или, по-латыни, просто *relatio* («отношение») (De Trinit. V. 6)². «Поскольку, — говорит Августин, — и Отец называется Отцом только по причине того, что у Него есть Сын, и Сын называется (Сыном) только по причине того, что Он имеет Отца, то Они так называются не по сущности (*non secundum substantiam*), поскольку никто из Них не называется так Сам по Себе (*ad se ipsum*), но только по отношению Их друг к другу (*ad invicem*) и Одного к Другому (*ad alterutrum*). Однако (Они не называются так) и случайным образом (*secundum accidens*),

¹ Примечательно, что иногда Августин сам признается, что не знает, в чем же, согласно греческим отцам, состоит различие сущности и ипостаси: «И они (греки?) говорят: «Ипостась», — но я не знаю, чем, по их мнению, различаются сущность и ипостась» (*Dicunt quidem et illi hypostasim; sed nescio quid volunt interesse inter usiam et hypostasim* — De Trinit. V. 10).

² Ср. Greg. Naz. Orat. 29: ὅτι οὐτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ, ὃ σφάτατο, οὐτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πᾶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα.

поскольку Они называются Отцом и Сыном вечно и неизменно. Поэтому, хотя “быть Отцом” и “быть Сыном” — это разные вещи, но (у Них) не разная сущность, поскольку Они называются так не по сущности, но по соотношению (*non secundum substantiam, sed secundum relativum*), и это отношение (*relativum*) не есть случайное свойство (*accidens*), ибо оно неизменно» (*De Trinit. V. 6*). И вообще, все, что говорится о Боге, говорится или по сущности, или по отношению к кому-то, либо по аналогии (в несобственном смысле) (*De Trinit. V. 6*).

Тут уместно будет вспомнить, что Каппадокийцы различали Лица главным образом по происхождению от единого источника — Бога-Отца или по категории причинности бытия (св. Григорий Нисский).

С другой стороны, как мы уже могли заметить, Августин говорит, что *Лицо* также совпадает в Боге с *бытием* и есть *общее* имя для всех Лиц Святой Троицы: «И у Лиц есть одно и то же понятие (*ratio*), ведь для Бога “быть” и “быть лицом” не есть что-то иное, но совершенно то же самое. И если “быть” говорится (о Боге) Самом по Себе (*ad se*), а “лицо” — по отношению (к другому) (*relative*), то мы говорим, что Отец, Сын и Святой Дух — три Лица таким же образом, как какие-нибудь (люди) называются тремя друзьями, тремя родственниками или тремя соседями, поскольку они суть (таковые) по отношению друг к другу, а не поскольку каждый из них (таковой) сам по себе... Эти имена обозначают отношения... И когда мы называем *Лицо* Отца во Святой Троице, мы называем не что иное, как *субстанцию* Отца. Поэтому так же как субстанция Отца есть Сам Отец, но не потому что Он “есть Отец”, а потому что Он (просто) “есть”, так и Лицо Отца есть не что иное, как Сам Отец. В самом деле, Он называется Лицом Сам по Себе, а не по отношению к Сыну или Святому Духу, так же как Он Сам по Себе называется Богом, великим, благим, справедливым или еще что-нибудь в том же роде. И как для Него “быть” — это то же самое, что “быть Богом”, “быть великим”, “быть благим”, так для Него “быть” — это *то же самое, что “быть Лицом”*» (*De Trinit. VII. 11*). И в другом месте: «Почему же мы не называем Их тремя Богами, используя это родовое имя, если мы благодаря Ему называем Их тремя Лицами, поскольку Им *общее то, что есть Лицо*? И действительно, ведь поскольку и Отец — Лицо, и Сын — Лицо, и Святой Дух — Лицо, и, таким образом, три Лица; то почему же не три Бога, если Отец — Бог, и Сын — Бог, и Святой Дух — Бог? Или поскольку вследствие *неизреченного соединения* (*conjunctionem*) эти Три одновременно суть единый

Бог, то почему же и не единое Лицо? И почему же нам нельзя отказаться от наименования трех Лиц, хотя каждое (из Них) отдельно мы называем Лицом, на том же самом основании, что мы не можем сказать, что три Бога, хотя каждого отдельно мы называем Богом — Отца, Сына или Святого Духа?» (De Trinit. VII. 8). На эти собственные недоумения Августина отвечает очень просто: «Потому, что мы хотим хотя бы *какое-то одно слово* зарезервировать для того обозначения, благодаря которому познается Троица, чтобы нам совершенно не промолчать, отвечая на вопрос, что суть эти Три» (De Trinit. VII. 11). Очевидно, это неудовлетворительный ответ, ибо так можно обосновать все что угодно.

Сделаем некоторые *выводы* из этого краткого анализа августиновской троической терминологии.

1) Нет (и не может быть) такого родового или видового имени (понятия), которое обнимало бы все три Лица Святой Троицы (De Trinit. VII. 7).

2) Понятия «сущность» и «субстанция» — общие для всех Лиц Святой Троицы. Однако это не есть родо-видовые понятия (De Trinit. VII. 8).

3) Если бы это были родо-видовые понятия, то можно было бы сказать «три Бога», но Бог един (De Trinit. VII. 8; 11).

4) Если бы «сущность» была тождественна понятию «род» или «вид», а «субстанция» — понятию «индивид», то можно было бы сказать, что Лица Святой Троицы — это не единый Бог, а три Бога, так же как три человеческих индивида — это не один человек, а три человека (De Trinit. VII. 11).

5) Одна неделимая Божественная сущность не может подразделяться на три Субстанции (Ипостаси) или Лица (De Trinit. VII. 11).

6) Для Бога «существовать» — это то же самое, что «существовать самостоятельно (ипостасно)», а значит, сущность в Боге тождественна субстанции (ипостаси), ибо и то, и другое говорится о Боге Самом по Себе, а не по отношению к кому-то (De Trinit. VII. 9).

7) В простой сущности Божией совпадают сущность, субстанция, бытие, свойства и действия, поэтому Бог называется «субстанция» в несобственном смысле, и только «сущность» — в собственном (De Trinit. VII. 10; VIII. 1).

8) Понятие «Лицо» в Святой Троице выражает не сущность, но отношение к кому-то, хотя и вечное и неизменное (De Trinit. V. 6).

9) Однако «лицо» — это также общее имя для всех Лиц Святой Троицы; оно тождественно понятиям субстанции и

бытия. При этом, все же нельзя сказать о Боге «одно Лицо», ибо тогда у нас вообще не останется никаких понятий для обозначения Святой Троицы (De Trinit. VII. 8; 11).

Как мы пытались показать, большинство этих выводов учения Августина прямо противоположны учению Каппадокийцев, четко различавших в Боге, с одной стороны, *общую* сущность, с другой стороны, *общие* же свойства и действия, а с третьей стороны — *особенные* Ипостаси, нераздельно обладающие этой общей сущностью и всеми ее свойствами и действиями.

3. Тварные аналогии Святой Троицы

3.1. Психологическая аналогия

Все эти результаты терминологических изысканий Августина находят себе подтверждение в тех аналогиях, с помощью которых Августин предлагает понимать Святую Троицу. Если Бог есть прежде всего Сущность, с Которой совпадают Ипостаси, Лица, свойства и действия, то основание для различия, или *ипостасные свойства* Лиц Святой Троицы, с точки зрения Августина, следует искать во внутренних законах Ее бытия и жизни¹. Он считает, что для понимания догмата о Святой Троице человеку следует обратиться прежде всего к самому себе², к своему самосознанию, несущему в себе образ Божий (imago Dei), «образ, правда, неравный, даже далеко отличный, не совечный... не той же сущности, которой Бог, хотя в вещах, Им созданных, наиболее близкий к Богу по своей природе» (De civ. Dei XI. 26)¹. Августин замечает, что наше сознание представляет собой единство трех моментов: бытия (esse), мышления (nosse, intellegere) и воли (velle).

¹ Очень редко Августин останавливается на традиционных ипостасных свойствах: «нерожденный», «рожденный», «исходящий» (ingenitus (=genitor), genitus, procedens — De Trinit. V. 4; 8,15; XV. 47; De fide et symbolo IX). Ср.: Greg. Naz. Orat. 29: διὰ τοῦτο ἐπὶ τῶν ἑτετέρων ὄρων ἰσότημενοι τὸ ἀγένητον εἰσαγομεν, καὶ τὸ γενητόν, καὶ τὸ ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορεύμενον.

² До Августина его предшественник Марий Викторин для того, чтобы понять тайну Божественного Троиинства (Первообраза), также обратился к анализу человеческого индивидуального сознания как отражающего в себе образ Божий. «[Человеческая] душа (anima), — говорит он, — будучи бестелесной субстанцией, имеет определение и образ (difinitionem et imaginem) — жизненную силу (vitalem potentiam) и мышление (intelligentiam), т. е. она имеет две силы (bipotens). Ибо она и животворит, наделяя жизнью всякое живое существо, и имеет ум, хотя и замутненный, но единосущный [с собой]; и таким образом, все эти [силы] единосущны [друг другу]. Ведь существует единое сущее (unum, ἕν),

«Я хотел бы, — говорит Августин, — чтобы люди подумали над тремя (свойствами) (haec tria) в них самих (in seipsis). Эти три (свойства), конечно, совсем иное (longe aliud), чем Святая Троица. Я только указываю, в каком направлении люди должны мыслить, исследовать и понять, как далеки они от понимания. Вот эти три (свойства): быть, знать, хотеть (esse, posse, velle). Я есмь, я знаю и я хочу. Я есмь знающий и хотящий; я знаю, что я есмь и что я хочу; я хочу быть и знать. Таким образом, в этих трех (свойствах) пребывает нераздельная жизнь, единая жизнь, единый ум, единая сущность (inseparabilis vita, et una vita, et una mens, et una essentia), и хотя они различаются друг от друга нераздельно, но все-таки различаются (inseparabilis distinctio, et tamen distinctio)» (Confess. XIII. 12).

Перенося это рассуждение на Бога как на Первообраз и внося необходимые поправки, Августин утверждает, что Бог, как абсолютный Дух, также представляет Собой триединство высшего Бытия, Мышления и Воли, которые в Нем абсолютны, неизменны, вечны и суть Три Лица — Отец, Сын и Святой Дух (Confess. XIII. 12; 19).

«Абсолютно Твое Бытие, — обращаясь к Богу, говорит Августин, — абсолютно Знание, абсолютна Воля. Неизменно Твое Бытие, неизменно Знание, неизменна Воля. В Твоем

хотя и обладающее двойной силой в едином движении — жизнью и мышлением» (Adv. Ar. I. 22). «(Нашей) душе присуще бытие, жизнь и мышление, поэтому душа есть образ высочайшей Троицы» (superioris Triados anima est ut imago imagines — Adv. Ar. I. 63). Эти свойства встречаются также у Августина, но не так часто, как другие: omnes tamen se *intelligere* noverunt, et *esse* et *vivere*; sed *intelligere* ad id quod intelligunt referunt, esse autem et vivere ad se ipsas. Et nulli est dubium, nec quemquam intelligere qui non vivat, nec quemquam vivere qui non sit. Ergo consequenter et esse et vivere id quod intelligit, non sicuti est cadaver quod non vivit, nec sicuti vivat anima quae non intelligit, sed proprio quodam eodemque praestantiore modo. Item velle se sciunt, neque hoc posse quemquam qui non sit et qui non vivat, pariter sciunt: itemque ipsam voluntatem referunt ad aliquid, quod ea voluntate volunt (De Trinit. X. 13; также De libero arbitrio, lib. 2, cap. 3).

¹ Говоря в целом, такой ход мысли был известен и на Востоке еще до Августина. Более того, психологическая аналогия Святой Троицы была самой излюбленной как у западных, так и у восточных доникейских богословов. Она встречается даже у св. Афанасия и Каппадокийцев, но у последних занимает совсем незначительное место по сравнению с другой антропологической аналогией — единой человеческой природой и множественностью человеческих ипостасей, обладающих данной природой. Ср.: Basil. Magn. Ep. 38: "Ὁν τόνων ἐν τοῖς καθ' ἡμᾶς ἕνωσιν διαφορᾶς λόγον ἐπὶ τε τῆς οὐσίας καὶ τῆς ὑποστάσεως τοῦτον μετατιθεῖς καὶ ἐπὶ τῶν θεῶν δογματῶν οὐχ ἀμαρτήσσει.

Бытии неизменны Знание и Воля. В Воле Твоей неизменны Бытие и Знание» (Confess. XIII. 19).

Конечно, Августин понимал все трудности такого учения о Святой Троице. На каком-то этапе (ок. 400 г.) он сам не был уверен в правильности своих умозаключений и говорил: «Троичен ли Бог по причине этих трех (свойств) и в них Троица (utrum propter tria haec et ibi Trinitas), или в каждом (Лице) есть все эти три (свойства), так что троично каждое Лицо (an in singulis haec tria, ut terna singulorum sint), или и в том и в другом случае (Святая Троица), дивным образом простая и многообразная, бесконечна и закончена в Себе, и знает Сама Себя, и довлеет Себе, и неизменно полна в преизобилии и величии Своего единства (an utrumque miris modis simpliciter et multipliciter infinito in se sibi finequo est, et sibi notum est, et sibi sufficit incommutabiliter idipsum copiosa unitatis magnitudine)» (Confess. XIII. 12).

Попутно заметим, что по учению Каппадокийцев эти и другие Божественные свойства или способности едины у всех Лиц Святой Троицы и соотносятся с единой Божественной сущностью, а не с Ипостасями¹.

Кроме того, Августин, исходя из того, что воля в человеке полнее всего выражается в любви (amor (amare), caritas, dilectio), говорит также о таких необходимых свойствах человеческого духа, делающих его образом Божиим, как *бытие, мышление и любовь*: «Мы существуем (sumus), и знаем (novimus), что существуем, и любим (diligimus=хотим) это наше бытие и знание» (De civ. Dei XI. 26). И далее: «Мы, люди, созданы по образу своего Творца, у Которого Вечность (=Бытие) истинна, Истина (=Мышление) вечна и Любовь вечна и истинна, и Который Сам есть вечная, истинная и достолюбезная Троица, неслиянная и нераздельная» (De civ. Dei XI. 28).

Далее, поскольку в человеке личное бытие сохраняется прежде всего благодаря памяти (memoria), способной удерживать прошлое и тем самым гарантировать самоидентичность нашего «я», то и в Боге Его вечное Бытие есть то же, что и Память (это есть Бог-Отец). Поэтому троичная схема Августина предстает также в таком виде: Память, Мышление, Воля (De Trinit. X. 13; 17). «Как в нашем духе различаются память, мышление и воля, так следует различать невыразимое единство Святой Троицы» (sic discernere ineffabilem trinitatis unitatem, sicut discernitur in animo nostro memoria, intellectus, uoluntas;

¹ Хотя св. Григорий Нисский включает в понятие ипостаси кроме *самостоятельности* бытия также и свободное произволение, силу и благодать (Orat. Cat. cap. 1–4).

Epist. 169). Эти три свойства в Боге, как и в человеке, принадлежат одной и той же единичной сущности (субстанции=ипостаси): «Поскольку эти три (способности, haec tria) — память, мышление и воля (memoria, intelligentia, voluntas) — суть не три жизни, а одна жизнь (una vita), не три ума (=духа), но *один ум* (una mens), следовательно, они суть не три субстанции, *а одна субстанция* (nec tres substantiae sunt sed una substantia)» (De Trinit. X. 17). Далее, Августин говорит, что эти три способности в человеке теснейшим образом взаимосвязаны: «Эти три суть едино, поскольку это *единая жизнь, единый ум, единая сущность* (eo sunt unum, quo una vita, una mens, una essentia), и все остальное о них самих говорится и по отдельности, и совместно, не множественно, но единично (et quidquid aliud ad se ipsa singula dicuntur, etiam simul, non pluraliter, sed singulariter dicuntur)» (De Trinit. X. 18).

Далее Августин показывает, что все эти три свойства абсолютно необходимы и взаимосвязаны, и соединяются неслитно и нераздельно: «Их три, поскольку они соотносятся друг с другом... И не только единичное содержится в единичном, но и в каждом единичном — все. В самом деле, я помню, что я имею память, мышление и волю; и я мысленно понимаю, что я мыслю, желаю и помню; и я хочу желать, помнить и мыслить, и я вместе помню всю мою память, мышление и волю. Ведь того, что я не помню моей памятью, нет в моей памяти. Поэтому в памяти нет ничего, кроме самой памяти. Следовательно, я помню всю (память). Равным образом, все, что я мыслю, я знаю, что я мыслю; и я знаю, что я хочу всего, что хочу, а все, что я знаю, то я помню. Следовательно, я помню все мое мышление и всю волю. Подобным образом, когда я мыслю эти три, я мыслю сразу все. Ведь я не мыслю что-то мыслимое только тогда, когда не знаю (этого). А то, что я не знаю, я не помню и не хочу. Итак, все, что я не мыслю из мыслимого, я одновременно не помню и не хочу. А все, что я помню и хочу из мыслимого, я одновременно и мыслю. И моя воля охватывает все мое мышление и всю память, поскольку я пользуюсь всем, что мыслю и помню. Благодаря этому, когда все целиком взаимно охватывается каждым, тогда все единичное равно всему единичному, и все единичное одновременно (равно) всему в целом; и эти три — едино, *единая жизнь, единый ум, единая сущность* (haec tria unum, una vita, una mens, una essentia)» (De Trinit. X. 18). Приняв во внимание, что воля выражается в любви (amor, charitas, dilectio), Августин говорит также, что Святая Троица — это Память, Мышление и Любовь (De Trinit. IX. 3; XIV. 15), или Ум, Знание, Любовь (De Trinit. IX. 3).

Понимая, что такое распределение свойств по Лицам Святой Троицы делает Бога чем-то сложным и лишает Лица полноты Божественного бытия, что противоречит предпосылкам его учения, Августин спешит оговориться: «Святую Троицу следует представлять единым Богом на основании трех (свойств), которые мы указали в троице нашего духа (*in trinitate nostrae mentis*), не так, что Память всех Трех есть Отец, Мышление всех Трех есть Сын, а Любовь всех Трех есть Святой Дух, как будто Отец не мыслит для Себя (*sibi*) и не любит, но Сын для Него мыслит, и Святой Дух для Него любит, а Сам Он помнит и для Себя и для Других... Но это (следует) представлять скорее так, что все вместе и каждый по отдельности имеет в Своей природе все эти три (способности). В Них не различается, как в нас, что одно есть память, другое — мышление, а третье — любовь, но что-то одно есть то же, что и все... и в природе каждого одного заключается то, что то, что Он есть то самое, что имеет, как неизменная и простая субстанция» (*De Trinit. XV. 28*).

Но если это так, тогда какой же смысл вообще проводить такие аналогии? Не лучше ли отнести эти свойства к общей природе, а различие Лиц поискать в чем-то другом, как поступили Каппадокийцы?

Кроме того, Августин обращает внимание не только на способности человека, но и на их реализацию, и указывает на три следующих момента: ум, учение, польза (*ingenium, doctrina, usus*) (*De Trinit. X. 17*); а также на три части философии (*scientia*) — логику, физику и этику (*De Trinit. XI; De civ. Dei XI. 25*).

Таким образом, то, что Августин говорил о совпадении в Боге *единичной и общей* сущностей (то есть *первой и второй* сущностей по Аристотелю, или *ипостаси и сущности* — по Каппадокийцам), полностью подтверждается его психологической аналогией Святой Троицы.

3.2. Другие аналогии

Помимо этой психологической аналогии (*in interiore homine*, в человеческой душе) Августин находит отражение Святой Троицы (Ее «следы», *vestigia*, в отличие от «образа», *imago*, в душе) во внешнем человеке (*in exteriore homine*, т. е. в теле и телесных чувствах) и даже во внешнем мире вообще.

Во внешнем человеке (*in exteriore homine*) «следы» Святой Троицы Августин видит в самом акте чувственного восприятия (*in his quae cernuntur extrinsecus*), в котором можно различить «воспринимаемое зрением тело» (*ex corpore quod videtur*), образ, или «форму тела, которая отпечатлевается в

зрительной способности» (*forma quae inde in acie cernentis imprimitur*) и «устремлении воли, соединяющей то и другое» (*utrumque copulantis intentione voluntatis*) (*De Trinit.* XI. 2–5). Или, если обратить внимание на внутреннюю сторону восприятия, эти три момента суть «воображение» (*imaginatio*) тела в памяти, «информирование» (*informatio*) души, когда к воображаемому предмету обращается взор познания, и, наконец, «устремление воли» (*intentio voluntatis*), соединяющей то и другое (*De Trinit.* XI). Во внешнем мире, по мнению Августина, также можно обнаружить «следы» Святой Троицы: *бытие* вещей указывает на Отца как Источник всякого бытия и высшее Бытие, разнообразие *форм* и видов вещей указывает на Сына как Источник всякой формы и высшую Премудрость, наконец, *упорядоченность* вещей по отношению друг к другу и *согласованность* их с самими собой указывают на Святого Духа как Источник всякого порядка и любви (*De ordine* 7; *De Trinit.* VI. 12; *De civ. Dei* XI. 28; *De divers. quaest.* 83).

3.3. Сводная таблица аналогий Святой Троицы у блаженного Августина

№ п/п	Отец	Сын	Святой Дух
В Боге Самом по Себе (истина, первообраз)			
1	Высшее Бытие	Высшая Премудрость	Высшая Благодать
2	Истинная Вечность	Вечная Истина	Вечная и истинная Любовь
3	Вечность	Истина	Воля
4	Вечность	Истина	Блаженство
5	Вечность	Образ (Вид)	Польза (Пользование)
6	Отец	Образ	Дар
7	Начало вещей	Красота	Любовь
В твари вообще (следы Божии)			
8	Единство	Форма	Порядок
9	Бытие	Форма	Порядок
10	То, благодаря чему вещи пребывают	То, благодаря чему вещи различаются	То, благодаря чему вещи согласуются (друг с другом)
11	То, благодаря чему вещи существуют	То, благодаря чему вещи суть таковые	То, благодаря чему вещи согласуются с собой
12	Природа	Учение	Польза

Во внешнем человеке (следы Божии)			
13	Видимый предмет	Внешнее видение (зрение)	Устремление души
14	Память	Внутреннее видение (зрение)	Воля
Во внутреннем человеке (образ Божий)			
15	Быть	Знать	Хотеть ¹
16	Быть	Мыслить	Жить
17	Существование	Знание	Любовь того и другого
18	Ум	Знание	Любовь
19	Память	Мышление	Воля
20	Умственные способности	Учение	Польза
21	Физика	Логика	Этика
22	Память о Боге	Познание Бога	Любовь к Богу

Тексты: 1) О Граде Божиим XI. 28; 2) Ibid. 3) О Троице IV. 2; 4) Ibid. 5) Ibid. VI. 11; 6) Ibid. 7) Ibid. VI. 12 (№ 6) и 7) – под влиянием второй книги «О Троице» св. Илария Пиктавийского); 8) Ibid. 9) О Граде Божиим XI. 28; 10) О различных вопросах, вопр. 18; 11) Ibid. 12) О Граде Божиим XI. 25; 13) О Троице XI. 2; 14) Ibid. 6–9; 15) Исповедь XIII. 12; 16) О Троице VI. 11; 17) О Граде Божиим XI. 26; 18) О Троице IX. 3; 19) Ibid. X. 17; 20) Ibid. 21) О Граде Божиим XI. 25; 22) О Троице XIV. 15.

3.4. Выводы из аналогий, приводимых Августином

1) Не отличая в Боге сущностное бытие от бытия ипостасного (т. е. сущность от ипостаси), Августин находит различие Лиц Святой Троицы в области свойств или способностей единой Божественной сущности.

2) В качестве таких свойств или способностей Августин указывает: бытие, мышление, волю; бытие, мышление, любовь; память, мышление, волю и др.²

¹ Эти три свойства Августин считает не просто аналогией, но, скорее, истиной о Боге (см. Confess. XIII. 19), так что их с полным правом можно переместить также в верхний раздел таблицы.

² Следует заметить, что это различение каких-либо свойств или способностей в Боге противоречит утверждению самого Августина об их полном тождестве с Божественной сущностью (см. выше). Кроме того, встает

3) Эти три свойства или способности составляют на самом деле одну сущность, одну субстанцию, один Ум, одну Жизнь; поэтому они единосущны.

4) При таком подходе существование в Боге трех Лиц, соответствующих трем этим свойствам или способностям, представляется совершенно необходимым и закономерным.

5) Все Лица Святой Троицы теснейшим образом взаимосвязаны, их бытие взаимообусловлено, они находятся друг в друге и соединяются нераздельно и неслиянно.

4. Равенство и единосущие Лиц Святой Троицы

Дальнейшим *следствием* такого учения Августина о Святой Троице является равенство и единосущие трех Божественных Лиц: Отец, Сын и Святой Дух, обладая единой сущностью (*substantia vel essentia*), нераздельно равны в Божественном единстве и суть не три Бога, а единый Бог (*De Trinit. I. 7*). В Боге существует такое равенство, что не только Отец не больше Сына, но и ни одно из Лиц Троицы не меньше, чем Сама Троица (*De Trinit. VIII. prooem.*). «В этих (тварных) вещах существует не столько один человек, сколько три человека вместе. И два человека вместе суть больше, чем один человек... Но в Боге это не так, ведь Отец, Сын и Святой Дух вместе не больше по сущности, чем один Отец или один Сын, но вместе эти три Субстанции или Лица, если Их следует так называть, равны каждому по отдельности (*singulis*), чего не понимает “душевный человек”» (*De Trinit. VII. 11*). Отсюда следует также единое и нераздельное действие (*operatio*) Божественных Лиц (*De Trinit. I. 8; II. 18*).

5. Вопрос о Святом Духе

Основное заблуждение блаженного Августина, как и его западных предшественников святых Илария Пиктавийского и Амвросия Медиоланского, в том, что он переносит на Ипостась Святого Духа имена, выражающие Его икономическое действие в мире. Например, имя «дар Божий», встречающееся в Деяниях (Деян. 8:20) и посланиях Апостола Павла, дает Августину право говорить: «Собственное обозначение Святого Духа — это “Дар Божий”» (*Donum Dei = munus* у Илария

вопрос, а почему Августин ограничился ипостазированием только этих трех свойств и не объявил отдельными Божественными Лицами такие свойства, как, например, могущество, благость, справедливость, вечность? Отчасти сам Августин отвечает на это, когда сводит вторичные свойства к первичным, но это просто уход от ответа на вопрос.

Пиктавийского) (De Trinit. VII. 7). То же самое относится к имени «Любовь» в Первом Послании Иоанна (1 Ин. 4:16). Как Дар и Любовь Святой Дух служит связкой (copulatio – De fide et symbolo, IX; communio – De Trinit. V. 12) между Отцом и Сыном. Имеет смысл более подробно проанализировать это учение Августина, которое разительно отличается от учения Каппадокийцев о Святом Духе.

В V книге своего трактата «О Троице» Августин говорит: «Святой Дух... в собственном смысле (proprie) называясь Святым Духом, называется (так) *относительно*, поскольку Он относится и к Отцу, и к Сыну, ибо Святой Дух есть *Дух Отца и Сына*. Однако само отношение из этого имени еще не ясно, но оно выясняется, когда Он называется “Даром Божиим” (Деян. 8:20). В самом деле, Он есть Дар Отца и Сына, поскольку, как учит Господь, Он “от Отца исходит” (Ин. 15:26), но и, как говорит Апостол: “Кто Духа Христова не имеет, тот и не Его” (Рим. 8:9; ср. Гал. 4:6), то есть, он имеет в виду Самого Святого Духа. Следовательно, когда мы говорим: “дар дарителя” и “даритель дара”, – мы называем Их взаимно по отношению друг к другу. Следовательно, Святой Дух есть *некое невыразимое соединение Отца и Сына* (quaedam ineffabilis communio Patris Filiique). Таким образом, Он, возможно, называется так именно потому, что то же самое название может подходить и для Отца, и для Сына. В самом деле, (Святой Дух) особым образом (proprie) называется так, как Они (т. е. Отец и Сын) вместе, поскольку и Отец есть дух, и Сын есть дух, и Отец свят, и Сын свят. Следовательно, Святой Дух для того называется *Даром Обоих* (Donum ambozum), чтобы именем, подходящим для Них Обоих, обозначить *связь Обоих* (utriusque communio)» (De Trinit. V. 12).

На основании этого Августин делает предположение, что Святой Дух *исходит от Них Обоих*, и обосновывает его так: «Если родитель является началом для того, кого он рождает, то Отец есть начало для Сына, поскольку Он рождает Его. Но вопрос, является ли Отец началом для Святого Духа, поскольку сказано: “Который от Отца исходит” (Ин. 15:26), – требует специального исследования. Потому что, если это так, то Он будет уже не только началом Того, Кого Он рождает, или Того, Кого Он творит, но также и Того, Кого Он дает (dat). Отсюда станет ясным, почему Святой Дух не есть Сын (Отца), хотя и Он происходит от Отца. В самом деле, Он изошел не как рожденный, но как данный (datus), и поэтому Он не называется Сыном, поскольку Он не рожден так же, как Единородный, но и не сотворен, чтобы родить-

ся и для усыновления по благодати Божией, как мы. Ведь Тот, Кто рожден от Отца, соотносится только с Отцом, когда называется Сыном, и поэтому Он Сын Отца, а не наш. А Тот, Кто *дан, соотносится и с Тем, Кто дал, и с теми, кому Он дал*. Таким образом, Святой Дух называется не только (Духом) Отца и Сына, Которые Его дали, но также и нашим, которые Его приняли... Если Тот, Кто *дается, имеет началом Того, от Кого Он дается*, поскольку Он не оти нуду получил то, чтобы от Него исходить, то следует сказать, что *Отец и Сын суть (единое) начало Святого Духа, а не два начала*. Ведь как Отец и Сын — это единый Бог, а по отношению к твари — единый Творец и Господь, так и *по отношению к Святому Духу (Они) — единое начало*. А по отношению к твари Отец, Сын и Святой Дух — это единое начало, так же как и единый Творец и Господь» (De Trinit. V. 15). Святой Дух «вечно есть Дар, но дарован (нам) во времени» (De Trinit. V. 17). Как видим, это учение Августина противоречит учению Каппадокийцев о едином источнике Божественной природы — Боге-Отце¹.

При этом Августин часто делает оговорку, что Святой Дух по *преимуществу* (principaliter) исходит от Отца: «Не случайно во Святой Троице только Сын называется Словом Божиим, и только Святой Дух — Даром Божиим, и только Тот, от Кого рождено Слово и от Кого главным образом исходит Святой Дух (de quo procedit principaliter Spiritus sanctus), (называется) Отцом. И я не случайно добавил слова: “главным образом (principaliter) (исходит)”, потому что считается, что и от Сына исходит Святой Дух (et de Filio Spiritus sanctus procedere reperitur). Ведь и это Отец также дал Ему (Сыну), еще не существовавшему и не имевшему, ибо все, что Отец дал Единородному Слову, Он дал Ему в рождении. Следовательно, Он родил Его так, чтобы и от Него исходил бы *общий Дар* (etiam de illo Donum commune procederet), и чтобы Святой Дух был духом Их Обоих (spiritus esset amborum)» (De Trinit. XV. 27; 47)². «Все, что имеет Сын, Он имеет от Отца; следовательно, Он имеет от Отца то, чтобы от Него исходил Святой Дух» (De Trinit. XV. 47).

Приблизительно так же Августин доказывает, что Святой Дух исходит от Отца и Сына, исходя из того, что, якобы,

¹ Хотя сам Августин в ранний период (ок. 393 г), в трактате De fide et symbolo, cap. IX, также признавал только Бога-Отца единым началом Божественности.

² Хотя Августин нередко говорит и об исхождении Святого Духа *только* от Отца (ср. De Trinit. IV. 20; XV. 17; Enchir. 9; 38).

Святой Дух в Писании (1 Ин. 4:16; Рим. 5:5) называется «Любовью» (amor, charitas, dilectio). «Если Кого-то из Них в собственном смысле (proprie) следует называть Любовью, то Кому же больше всего подходит это имя, как не Святому Духу? И хотя в этой простой и высшей Природе (Божией) субстанция есть не что-то иное, чем любовь, но сама субстанция и есть любовь, и сама любовь — субстанция, (все равно) в Отце ли, в Сыне, или в Святом Духе, однако в собственном смысле любовью называется Святой Дух» (De Trinit. XV. 29; =31). Поскольку Отец любит Сына, а Сын Отца, то Святой Дух и есть, по мнению Августина, их взаимная Любовь (utriusque amor — De civ. Dei XI. 26; De fide et symbolo IX). «Поскольку Святой Дух в Священном Писании называется не только (Духом) Отца, и не только (Духом) Сына, но (Духом) Их Обоих (ambogum), таким образом, Он вселяет в нас общую Любовь (communem charitatem), которой любят друг друга Отец и Сын» (De Trinit. XV. 27). «Три суть: Любящий, Любимый и Любовь» (Tria sunt: amans, et quod amatur et amor — De Trinit. VIII. 10)¹. Для Августина это означает, что Святой Дух исходит от Них Обоих.

Продолжая смешивать теологический и икономический аспекты, Августин приводит в подтверждение этого еще один «аргумент» — ниспослание Святого Духа Господом на Апостолов после Воскресения (Ин. 20:22): «О том, что (Святой Дух) исходит от Них Обоих, мы научаемся из того, что Сам Сын, с одной стороны, говорит: “Который от Отца исходит” (Ин. 15:26), — а с другой стороны, когда Он, после Воскресения явившись Своим ученикам, дунул и говорит: “Примите Духа Святого” (Ин. 20:22), — то Он (говорит это) для того, чтобы показать, что Святой Дух исходит также от Него Самого» (De Trinit. XV. 45). Точно так же Августин понимает и схождение Святого Духа в Пятидесятницу, Которого обещал послать Господь: «Каким образом не является Богом Тот, Кто дает Святого Духа?» — задает риторический вопрос Августин, хотя сам прекрасно понимает, что и Апостолы через возложение рук передавали верующим Святой Дух (De Trinit. XV. 46). Следует заметить, что и в том и в другом случае, скорее всего, имеется в виду, во-первых, икономическое

¹ В этом представлении Августину удалось, пожалуй, наиболее ясно выразить идею ипостасности двух Первых Лиц Святой Троицы, но ценой «деипостазирования» Третьего Лица. Кроме того, уместно напомнить, что по учению Каппадокийцев любовь — это общее свойство (или действие) всех Ипостасей Святой Троицы, относящееся не к Ипостасям, а к природе.

действие Святого Духа (впрочем, как это ясно из вышеизложенного, Августин не отличает в Боге действий от самой сущности), а во-вторых, имеется в виду, что Господь не столько как Бог, сколько как Богочеловек становится своего рода проводником *благодати* Святого Духа для всего человечества.

Наконец, Августин также пытается обосновать свои утверждения о Святом Духе и Его положении в Святой Троице с помощью своей психологической аналогии троического догмата. Он замечает, что поскольку воля (или любовь) в человеке рождается из глубин его духа, или памяти, и обеспечивает необходимую связь памяти с мышлением, то и в Боге Святой Дух, хотя первоначально и по преимуществу (*principaliter*) исходит от Отца, но одновременно исходит и от Сына (*De Trinit.* XV. 47).

«Воля первоначально происходит из человеческого ума, чтобы, когда спросят, что найдено (в процессе познания), оно было бы названо (как бы) сыном; а после того, когда оно уже рождено, эта воля совершенствуется и, в конце концов, успокаивается, чтобы то, что ранее было побудительной силой исследования, стало наслаждающейся любовью, которая происходит уже от обоих, то есть от рождающего ума и от рожденного знания, как бы от отца и сына» (*De Trinit.* XV. 47). Эту же мысль Августин подтверждает аналогией с актом чувственного восприятия и воображения, где воле принадлежит связующая роль (*copulatio, conjunctio, communio*) между объектом и субъектом познания (см. выше в разделе *Другие аналогии*).

Выводы из августиновского учения о Святом Духе

1) В своем учении о Святом Духе Августин переносит на личное, ипостасное бытие Святого Духа икономические представления о Его действиях и проявлениях в мире (смешивает теологию и икономию), полагая, что некоторые встречающиеся в Св. Писании имена, такие как «дар», «любовь» и др., выражают Его внутреннее Божественное бытие.

2) В психологической аналогии Святой Дух соотносится с такими Божественными свойствами или способностями, как Воля, Любовь, Благодать.

3) Святой Дух – как Дар, Любовь, Воля – хотя по преимуществу исходит от Отца, но также исходит и от Сына, т. е. от Них Обоих, и служит Их связующим началом (связью).

6. Общая оценка тринитарного учения Августина

Как мы постарались показать, тринитарное учение Августина разительно отличается от триадологии Каппадокийцев и других православных святых отцов. Оно имеет ряд достоинств, но еще больше недостатков. Его *достоинства* в том, что оно прекрасно обосновывает (но очень дорогой ценой):

1) строгое единство Бога и единосущие Лиц Святой Троицы;

2) необходимую внутреннюю обусловленность бытия именно трех Божественных Лиц;

3) тесную взаимосвязь и взаимопроникновение Лиц.

Недостатки данного учения заключаются:

1) в «эссенциальности», т. е. в том, что Лица Святой Троицы вторичны и производны по отношению к Божественной сущности;

2) в недопустимом смешении понятий сущности (общего) и ипостаси (особенного, единичного), т. е. бытия сущностного (эссенциального) и ипостасного (субстанциального);

3) в сведении различий между Лицами Святой Троицы к категории отношения (*relativum, ad aliquid*);

4) в отождествлении Ипостасей с Божественными *свойствами* или *способностями* (бытие, мышление, воля; бытие, мышление, любовь; память, мышление, воля и др.), которые на самом деле следует соотносить с единой Божественной сущностью (природой);

5) в отсутствии обоснования субстанциальности (ипостасности) Лиц Святой Троицы, самостоятельное личное бытие которых не есть внутреннее необходимое требование учения Августина, но лишь его произвольное допущение;

6) в принижении бытия и достоинства Ипостаси Святого Духа по отношению к Первой и Второй Ипостасям Святой Троицы — Отцу и Сыну, Которые одновременно являются источником, началом (*principium*) Святого Духа; введение двух начал в Боге;

7) в смешении теологии и икономии в учении о Святом Духе;

8) в отождествлении образа Божия (т. е. Божественной сущности или природы) в человеке с образом Святой Троицы, который следует искать не в отдельном человеке, а в совокупности человеческих ипостасей (индивидов), обладающих единой общей природой.

В связи с этим нам кажется, что тринитарное учение Августина и его западных последователей может быть охарактере-

ризовано как своего рода *модализм* или, по крайней мере, *функционализм*, и его следует признать рудиментом *доникейской* триадологии. Учение Каппадокийцев было сознательно отвергнуто Августином прежде всего на иных философских предпосылках и на субъективном, не укорененном в Священном Предании, прочтении Священного Писания.

7. Судьба триадологии Августина

К сожалению, учение Августина со временем стало на *Западе* столь популярным, что очень скоро вытеснило все остальные учения святых отцов по этому вопросу. Его безоговорочно принимало подавляющее большинство латинских богословов, таких, как Бозций, Фульгенций Руспийский, Ансельм Кентерберийский, Абельяр, Альберт Великий, Фома Аквинский, Бонавентура и др. Более того, в Средние века на Западе были соборы, осудившие не только православное учение об исхождении Святого Духа, но и Каппадокийскую триадологию в целом (ср., например, осуждение Гильберта Порретанского в XII веке).

Поскольку тринитарное учение Августина стоит в явном противоречии с православным учением о Святой Троице, основы которого разработали Каппадокийские отцы, оно, естественно, не нашло положительного отклика на *Востоке*. Не что похожее на учение Августина встречается у православных богословов крайне редко и, скорее всего, связано с влиянием неоплатонической философии, а не Августина непосредственно. Так, например, преподобный Максим Исповедник в своем сочинении «Вопросоответы к Фалассию» в 13-м вопросе воспроизводит одну из августиновских формул: «Как, исходя из [*бытия*] *сущих*, мы веруем в то, что есть истинно *Сущий Бог* <т. е. Отец>, так и, исходя из сущностного *различия видов сущих*, мы научаемся относительно врожденной Ему по сущности *Премудрости* <т. е. Сына>, лежащей в основе сущих и объемлющей их. И опять же, исходя из сущностного *движения* видов сущих, мы познаем врожденную Ему по сущности *Жизнь* <т. е. Святого Духа>, [также] лежащую в основе сущих и наполняющую их. Таким образом, на основании мудрого созерцания творения мы постигаем догмат о *Святой Троице*, то есть об Отце, Сыне и Святом Духе»¹.

¹ Перевод А. И. Сидорова. См. также: Orat. Domin. expositio; Cap. de charitate II. 29; Cap. theol. II. 1; Ambigua PG 91 1133cd; 1260d etc.