

она наделяет произведение неповторимостью и художественностью.

Создавая произведения, художник должен иметь в виду их по большому счету подсобный характер для исполнения важнейшей («великой») задачи – постоянного восстановления «первозданных топей». Поскольку искусство, по словам родоначальника психоанализа, стремится создавать конечное, дающее бесконечное, то у художника складываются непростые отношения с порядком и хаосом. С одной стороны, он делает новые разрезы на теле культуры, фиксируя и упорядочивая часть реальности, а с другой – призывает хаос – единственный источник вдохновения. «Искусство преобразует хаотическую переменную в хаотидные разновидности... Искусство борется с хаосом, но для того чтобы сделать его осязуемым, порой даже через самую очаровательную человеческую фигуру, через самый волшебный пейзаж (Ватто)», – полагает Делез [3, с. 261]. Опираясь на подобные теоретические размышления художественная целостность носит по преимуществу непредсказуемый и взрывчатый характер, поскольку основывается на противоречивом понимании хаоса. Попытка ухватить его может вести как к дальнейшему рассеиванию всяческих определенностей, так и к моделированию самого хаоса и поиску тех скрытых «ризом» и «рассеянных структур», которые преобразуют хаос в хаосмос. И искусство здесь играет первостепенную роль.

Библиографические ссылки на источники

1. Адорно Т. В. Философия новой музыки. М., 2001.
2. Делёз Ж. Марсель Пруст и знаки. СПб., 1999.
3. Делёз Ж. Различие и повторение. СПб., 1998.

**АКАДЕМИЯ И ЦЕРКОВЬ. ФИЛОСОФСКОЕ
ОБОСНОВАНИЕ ХРИСТИАНСКОГО БОГОСЛОВИЯ**

Г. С. Рыжкова

*кандидат философских наук, доцент кафедры религиоведения
Уральского государственного университета им. А. М. Горького,
Екатеринбург*

Изначально отношение к философии в христианстве не было однозначным. «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу», – предостерегающе писал апостол Павел (Кол. 2:8). Во времена первоначального христианства считалось, что философия с ее интересом к миру земного бытия не может дать знания полноты истины, которая есть лишь во Христе. «Что общего у Афин и Иерусалима, у Академии и Церкви?» – риторически вопрошал латин-

к человеку в Откровении, он есть Сам Бог, умаливший Себя ради несовершенных людей. Логос, по Филону, есть надмирная сущность, вторичная по отношению к Божеству, но причастная к Нему.

Сама христианская мысль III в. не имела достаточных интеллектуальных ресурсов дать решение триадологических вопросов. К тому же в это время в Церкви кипели бурные страсти по поводу идей Федота-кожевника (динамизма в позднейшем именовании) и римского пресвитера Савелия (основателя модалистской модели).

Федот учил, что истинный Бог один, Он – Отец, а Сын и Дух являются силами (δύναμις) Бога-Отца. Сын, как Божественный Логос, вошел во Христа и соединился с Ним, а Дух по изъявлению воли Отца и Сына вошел в мир и пребывает в Церкви. Савелий проповедовал, что Бог един и до творения мира существовал в безличном абсолютном состоянии. При творении мира по отношению к нему Бог-Абсолют приобрел модус Отца, затем при спасении падшего человечества всей своей сущностью стал модусом Сына, при учреждении Церкви – Святым Духом. В последние времена после кончины мира и всего, что в нем, Бог возвратится в свое первоначальное неподвижно-статичное состояние. Из модалистского учения следовало, что Бог – некая общая божественная сущность, которая последовательно, как в античном театре, меняла свои маски-модусы. Христос – Бог и Логос, но Его действие заканчивается с пришествием Святого Духа. Критики модализма справедливо увидели в нем воспроизведение эллинского многобожия; в том, что Бог изменялся – Его несовершенство, как не совершенны были греко-римские боги.

Удачное обозначение для множественности в единстве Бога-Троицы нашел св. Ипполит Римский. В полемике с модалистами он впервые назвал Отца и Сына Лицами. Таким образом, Логос становится иным по отношению к Отцу, отличным от Него Лицом (πρόσωπον, persona). Но, как и апологеты, св. Ипполит связывал представление о Боге-Отце как о всецелой Божественной сущности, как о «едином» Боге-Отце в преимущественном значении этого слова. Сын – явление Отца (πρόσωπον). При этом Святой Дух представляет не совсем Лицо, а «третью благодать» [6, с. 319].

Значительной в области тринитарного богословия, хотя и небезупречной с точки зрения позднейших оценок оказалась система Оригена. Сам Ориген решительно отрицал роль философии. Его заслугой в продвижении тринитарной терминологии было введение понятия «ипостась» (υπόστασις). В трактате «О началах» оно употребляется более десяти раз. Ипостасны Лица Троицы, ангелы, человеческие существа. По отношению к Троице (этот термин Ориген без сомнения признавал) ипостасью называются и Бог-Отец,

ский учитель Церкви Тертуллиан, осуждая увлечение эллинской мудростью [9, с. 301].

Иначе виделось отношение к философии в восточной традиции св. Клименту Александрийскому. Философия, говорил он, не есть ложь, хотя апостол и ставит ее ни во что в сравнении с совершеннейшим евангельским знанием, она есть тем не менее «познание от Бога» [7, с. 253]. Он называл философию даром Божиим для эллинов, говорил, что эллины имели некоторое понятие об истинном Боге, что кроме иудеев Евангелие было возведено и язычникам – как находящимся в аду, так и живущим земной жизнью. Церковь обязана найти то зерно истины, которое содержится в каждой философии, и мудро распорядиться им. «Философия пролагает путь к Небу. Путем этим, однако же, не является ни один из тех, какие указывают частные философские школы, но тот, который расчищается Церковью» [7, с. 48]. Но как найти то самое рациональное зерно, как отделить его от плевел, как не впасть в пленение парящей мысли? У Климента множество высказываний о том, что истинный гностик – мудрец, очищенный знанием Евангелия, сможет это сделать, но предпочитал не сообщать непосвященным, как обрести истинную мудрость. Философия и у него имела положение подсудимой, которую он горячо старался оправдать.

Споры о сферах и границах применимости философии в христианском образовании не утихали. Восток искал пути сближения, Запад настаивал на отделении. Так продолжалось до эпохи тринитарных споров, когда сама ситуация в христианстве потребовала новых подходов, в том числе и философских.

Суть тринитарных споров сводилась к вопросу о том, как понимать вытекающую из Писания дилемму: с одной стороны, Бог един, действует как Единое Совершенное Существо, но, с другой стороны, атрибутом божественности обладают и Отец, и Сын, и Святой Дух. Каждый из Них – Бог, но нет утверждения о трех богах. На уровне веры это воспринималось как данность, но на уровне рассудка вызывало недоумение. Феофил Антиохийский для обозначения единства Отца, Сына и Святого Духа ввел небиблейское понятие «Троица» (Τριάς), затем Тертуллиан находит ему латинский эквивалент – Trinty.

Основная задача для Церкви конца II – начала III в. – перевести Священное Писание на язык греко-римской культуры. Для этого требовалось объяснить нецерковному миру, как Единое может быть множественным. В философском плане это выражалось в попытке сблизить Христа с Логосом греческой философии и Филона Александрийского. В греческой философии (у Гераклита) Логос – органон, посредник Бога и мира в процессе его создания. В философии Филона Логос есть Слово Единого Бога – Сущего, обращенное

и Бог-Сын, и Святой Дух. Их отношения не вполне определены. Есть четыре уровня существования, занимаемые Отцом, Сыном, Святым Духом и разумными существами. Каждый уровень участвует в жизни вышестоящего уровня. Сын разделяет божественность Отца, человеческие существа обожествляются через участие в жизни Сына (о Святом Духе Ориген вообще говорил редко). Внутри Троической субординации Сын «есть образ Невидимого... через который мы познаем Отца» [8, с. 38]; «отпечатленный образ сущности и даже ипостаси [Отца]» [8, с. 40]; Его «сила» [8, с. 42]; «душа Бога» [8, с. 153]. Святой Дух у Оригена не субординируется с Отцом и Сыном, это позволило впоследствии многим исследователям говорить об отрицании божества третьего Лица Троицы, что не следует напрямую из текста.

У Оригена, во-первых, не было определения ипостаси, из контекста следовало лишь указание на индивидуальность, иногда – на сущность. В Троице Сын – не Отец, Отец – не Сын и т. п. Во-вторых, Ориген так и не представил Троицу в полноличии: Святой Дух постоянно выпадал из его внимания. В-третьих, по субординации получалось некоторое снижение божества в Сыне как ипостасного образа Отца, рожденного как некоторого хотения Отца, происходящим от Его мысли (см.: [8, с. 38]).

В начале III в. на Востоке Церковь была потрясена ересью арианства. Генетически Арий не был связан с Оригеном, он был учеником Лукиана, пресвитера Антиохийского. Сын – не Бог, учил Арий, Он – не одной сущности с Отцом, но тварное существо, рожден Богом Отцом прежде сотворения мира. Сын – посредник, орудие Отца при творении мира. Святой Дух – сын Сына, как иронично заметил свт. Афанасий Великий, «внук Отца». Общее у Ария с Оригеном было одно: убывающая по субординации Троица. У Ария убывание имело более выраженный характер. По словам того же свт. Афанасия, Троица Ария – «общество трех неподобных существ».

На I Вселенском соборе в 325 г. в Никее, созванного, чтобы погасить арианскую смуту, в формулу Символа веры об отношении Сына к Отцу было принято предложение императора Константина Великого, мало искушенного в тонкостях богословия. Смущенные отцы собора не посмели прекословить императору-покровителю и приняли веру «во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божиего, единосущного Отцу, им же всего бывшего». В этот момент Ария на соборе не было, но после собора его последователи именно на этом строили линию своей защиты Ария: собор был некомпетентен, не зная истории, он принял еретический термин, осужденный на Антиохийском соборе в 268 г.

Религиозные и теоретические следствия арианства еще до собора усмотрел свт. Афанасий Великий. Будучи диаконом, он при-

существовал на I Вселенском соборе и в дальнейшем был последовательным защитником термина «единосущее», поскольку считал, что любое другое понятие чревато утратой не только понимания единства сущности Бога, но и основного для христианства догмата Боговоплощения. Ведь если Христос – не Сын Божий, единый по сущности с Отцом, то спасение невозможно. Ибо один Бог спасает, и Он Сам Своей ипостасью Слова сошел к человечеству, чтобы его обожить – сначала в одной ипостаси Христа, затем во всех идущих Его путем через Церковь в ее Таинствах. Труд свт. Афанасия «Слово о воплощении Бога Слова, и о пришествии Его к нам во плоти» сохранил чеканную формулу: «Божие Слово... воочеловечилось, чтобы мы обожились» [2, с. 260]. Так же он рассуждал о Святом Духе: если Он – не Бог, то мы не спасены (см.: [3, с. 99]).

У самого Афанасия Великого не доставало иногда терминологической точности, что отражалось на богословских высказываниях. В его работах присутствует свойственный его времени субординализм. Говоря о сотворении мира, он переносит действие всей Троицы на одно Лицо – Отца. Есть у него также элемент монархианства и избыточного умаления Сына, когда пишет о спасении. Все это проистекало из того, что у Афанасия Великого иногда смешиваются понятия «сущность» и «ипостась». Были необходимы серьезные терминологические уточнения Никейского богословия. Это сделали отцы-капподакийцы свтв. Василий Великий, Григорий Богослов, Григорий Нисский.

Определение троичной терминологии, в том числе понятий «природа», «сущность», «лицо», «ипостась», было совершено этими тремя великими богословами, почитаемыми Церковью и поныне. Они почитаются не только как защитники веры, но и как значительные теоретики, добившиеся на основе использования философской культуры Античности, точности понимания и изложения труднейших богословских вопросов.

Для Василия Великого понятие «ипостась» последовательно составляет отличительную часть общего рода (сущности). По его определению ипостась – это «такое понятие, которое видимыми отличительными свойствами изображает и очерчивает в каком-нибудь предмете общее и неопределенное». С помощью введения понятия «ипостась» свт. Василию удалось соотнести Лица Троицы с их общей сущностью: «Ибо невозможно представить какого-либо сечения, или разделения, так что или Сын представляем был без Отца, или Дух отделяем от Сына; а напротив того находим между Ними некое неизреченное целое, мыслимое как общение, так и разделение; ни разность ипостасей не расторгает непрерывности естества, ни общность сущности не бывает без отличительных признаков». «Итак, – заключает свт. Василий, – поскольку слово наше

открыло во Святой Троице и общее и отличительное, то понятие общности возводится к “сущности”; а “ипостась” есть отличительный признак каждого Лица» [4, с. 52, 55–56]. Определяя, таким образом, трудные для богословия понятия, Василий Великий основывался на античной философской традиции аристотелизма.

Аристотелевская философия с ее акцентом на конкретном и индивидуальном потенциально давала гораздо большее основание для концепции личного бытия, чем философия Платона. По Аристотелю индивидуальное (αὐτό) во всех его проявлениях есть форма и предпосылка познания сущности (οὐσία), ибо сначала в познании непосредственно воспринимается конкретное живое существо, к примеру человек по имени Каллий, т. е. единичное. Затем после необходимой остановки в постижении предмета и его сравнения с другими предстает человек как таковой, живое существо как таковое, т. е. общее (см.: [1, с. 226]). Из этой гносеологической предпосылки Аристотель делал вывод о безусловной ценности и значимости индивидуального всего существующего. Но индивидуальное не имеет решающего значения, ибо мир для Аристотеля, как и для Платона, един, и αὐτό вписан в его универсальные законы и вечное развитие в границах родовой принадлежности. Смерть разрушает индивидуальное существо (αὐτό – само, самость) полностью и окончательно; продолжает существовать только вид (εἶδος). Следует иметь в виду то обстоятельство, что вплоть до VI в. до н. э. понятием «εἶδος» в философии обозначалось то, что позже Аристотель обозначит как «πρῶτοοὐσία» – единичную самость вещи – то, что составляет индивидуальную неповторимость вещи или предмета. Индивидуальное, взятое в своем бытии, по Аристотелю есть предпосылка и производное видового, общего.

Еще одна идея аристотелевской метафизики, которая впоследствии повлияла на христианскую традицию, а в греческой философии особого распространения не получила, – это выделение в сущности вещей ее единичных, по существу индивидуальных проявлений. У Аристотеля не нашлось специального определения для нее. Он обозначал индивидуальную «природу», или «сущность», вещей как «первую сущность» (πρῶτὴ οὐσία) – то, что предшествует нашему познанию общего, содержащегося в каждой вещи – второй, более наполненной признаками рода сущности (δεύτερα οὐσία). По отношению к человеку индивидуальное выражение сущности отдельного человека πρῶτοοὐσία и есть его αὐτόν – самость. При этом Аристотель был весьма далек от ее абсолютизации. Для него «род – сущность – вид» все-таки определяет индивидуальное бытие.

Существенно также, что классическая греческая мысль не располагала понятиями, пригодными для обозначения индивидуаль-

ности применительно к троическому богословию. Аристотелевское «αὐτό» по отношению к Троице означало бы разделенность Троицы на три обособленные, самостоятельные единицы. То, что впоследствии христианская мысль избрала для обозначения существования Троицы – понятие «υπόστασις», во времена Аристотеля и Платона почти не имевшее теоретического приложения. Словом υπόστασις в их время называли подставку в виде треножника под глиняный сосуд.

Заслугой капподакийцев было то, что они до полной взаимозаменяемости сблизили понятия «ипостась» и «лицо». Понятие «ипостась» приобрело дополнительный объем, оно стало применяться к одушевленным существам, а понятие «лицо» в связке с понятием «ипостась» стало из привычного нормативно-ролевого, аксиологического понятия восприниматься как онтологическое, бытийное. Следствием этого явилось возникновение нового понятийного комплекса – «ипостась – лицо».

В богословии это дало возможность окончательно преодолеть модализм и означало утверждение бытийного, а не ролевого, временного существования Лиц Троицы в Их соотносительных свойствах. «Отец – родитель и изводитель, рождающий и изводящий бесстрастно, вне времени и бестелесно; Сын – рожденное; Дух – изведенное» [5, с. 414].

Таким образом, в строгом согласии с методологией философии капподакийцы последовательно использовали понятия «усийно-ипостасного ряда» в одном и том же значении:

- «природа» (φύσις) – понятие, обозначающее необходимые свойства, присущие всем представителям данного рода;
- «сущность» (οὐσία) – нечто главное в природе вещей, без которой вещь не может ни существовать, ни мыслиться;
- «ипостась – лицо» (υπόστασις, πρόσωπον) – понятия, выражающие индивидуальное выражение существования сущности.

В антропологической проекции категориальный тандем «ипостась – лицо» не отложил своего отпечатка. Капподакийцы, как и это вообще было свойственно святоотеческой традиции, были вполне уверены, что истинное предназначение человека не в развитии своеобразия, самобытности, оно у страстного человека проявляется в выражении и развитии страстности. Цель человека – в достижении обожения, не лишаящего человека индивидуальности, личных значимых свойств, но делающего эту индивидуальность преображенной богоподобием.

Так, используя категориальный аппарат античной философской мысли, богословы теоретически обосновали библейскую идею личного Божества и сходства человека с Богом как образа Божие-

го в личном свободно-разумном бытии. Основное вероучительное положение христианства – догмат Троицы – был сформулирован окончательно: Бог един по существу и троичен в Лицах: Отец, Сын, Святой Дух; каждое Лицо Троицы обладает своими личными (ипостасными) свойствами. Тринитарные ереси оказались отброшенными не только по вероучительной, но и по теоретической несостоятельности. Это было решением важной задачи христианского богословия.

Вместе с тем оказалась решенной проблема соотношения философии и богословия. Богословский опыт продемонстрировал, что философия и не опасна, и не обязательна, она полезна. Это доказала история христианской мысли в эпоху тринитарных споров.

Библиографические ссылки на источники

1. Аристотель. Вторая аналитика // Сочинения : в 4 т. М., 1976. Т. 4.
2. Афанасий Великий, свт. Слово о воплощении Бога Слова, и о пришествии Его к нам во плоти // Афанасий Великий, свт. Творения : в 4 т. М., 1994. Т. 1.
3. Афанасий Великий, свт. Послание к брату Серапиону // Афанасий Великий, свт. Творения : в 4 т. М., 1994. Т. 2.
4. Василий Великий, свт. Письмо 38. К Григорию брату // Василий Великий, свт. Творения : в 63 т. М., 1911. Т. 3.
5. Григорий Богослов, свт. Слово 29. О богословии 3, о Боге Сыне первое // Григорий Богослов, свт. Творения : в 2 т. Сергиев Посад, 1994. Т. 1.
6. Ипполит Римский, еп. Против ереси некоего Нозта // Ипполит Римский, еп. О Христе и антихристе. СПб., 2008.
7. Климент Александрийский, св. Строматы // Отцы и учителя Церкви III века : антология : в 2 т. / сост. иеромон. Илларион (Алфеев). М., 1996. Т. 1.
8. Ориген. О началах. СПб., 2000.
9. Тертуллиан. Жизнь и творения // Отцы и учителя Церкви III века : антология : в 2 т. / Сост. иеромон. Илларион (Алфеев). М., 1996. Т. 1.

К ВОПРОСУ О ПОНЯТИИ «ИДЕОЛОГИЯ»

В. А. Рябинин

соискатель кафедры философии и политологии Костромского государственного университета им. Н. А. Некрасова, Кострома

Слово «идеология» на слух знакомо многим, но сформулировать его определение сможет далеко не каждый и ученый чело-