

раза (или «по образу»), которое может ответить требованиям христианской антропологии. Человек, созданный «по образу», — это лицо, способное постольку являть Бога, поскольку его природа дает себя пронизывать обожествляющей ее благодатью. Поэтому неотъемлемый от человека образ может стать подобным или неподобным, и это вплоть до крайних пределов: предела соединения с Богом, когда обожженный человек, по слову св. Максима Исповедника, становится по благодати тем, что есть Бог по природе, или же предела последнего распада, который Плотин называет «местом неподобия» (τόπος τῆς ἀνομοιότητος) и помещает его в мрачные бездны аида. Между этими двумя пределами личная судьба человека может шествовать в истории спасения, осуществляемого для каждого в надежде на воплощенный Образ Того Бога, Который пожелал по образу Своему создать человека.

[Перевод с французского из книги Vladimir Lossky. *A l'image et a la ressemblance de Dieu*. Paris, 1967, с. 123—137]

В. Н. ЛОССКИЙ

БОГОСЛОВСКОЕ ПОНЯТИЕ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЛИЧНОСТИ

Я не берусь излагать того, как понимали человеческую личность отцы Церкви или же какие-либо иные христианские богословы. Даже если бы мы и хотели за это взяться, следовало бы предварительно спросить себя, в какой мере оправдано само наше желание найти у отцов первых веков учение о человеческой личности. Не было ли бы это желанием приписывать им мысли, вероятно, им чуждые, но которыми мы, тем не менее, их бы наделили, не отдавая себе ясного отчета в том, как зависимы мы в самом методе нашего суждения о человеческой личности от сложной философской традиции, от образа мысли, следовавшей путем, очень отличным от того, который можно было бы считать путем собственно богословского предания? Во избежание подобной бессознательной сбивчивости, а также злоупотребления сознательными анахронизмами, вкладывая что-то от Бергсона в св. Григория Нисского или что-то от Гегеля в св. Максима Исповедника, мы пока что воздержимся от всякой попытки найти в святоотеческих текстах развернутое учение (или учения) о личности человека, каковым оно могло стать в истории христианского богословия. Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных изложено чрезвычайно четко. Тем не менее, христианская антропология существует как у отцов первых восьми веков, так и позднее, как в Византии, так и на Западе, и не стоит говорить о том, что это учение о человеке относится к его личности. Да и не могло бы оно быть иным для богословской мысли, обоснованной на Откровении Бога живого и личного, создавшего человека «по Своему образу и подобию».

Итак, я не буду предлагать исторического исследования христианских вероучений, а ограничусь только изложением некоторых богословских мыслей о том, на какие же требования должно отвечать понятие человеческой личности в контексте христианского догмата. Прежде чем поставить вопрос, что же в контексте богословском есть человеческая личность, мы должны сказать несколько слов о Лицах Божественных. Этот краткий обзор не отвлечет нас от нашей темы.

Чтобы наилучшим образом выразить присущую Богу реальность личностного, или, вернее, реальность личного Бога, а реальность эта есть не только домостроительный модус проявления безличностной в Самой Себе Монады, но первичное и абсолютное пребывание Бога-Троицы в Своей трансцендентности, греческие отцы для обозначения Божественных Лиц предпочли термину *πρόσωπον* термин *ὑπόστασις*. Мысль, различающая в Боге «усию» и «ипостась», пользуется словарем метафизическим и выражает себя в терминах онтологических, которые в данном случае являются не столько понятиями, сколько условными знаками, отмечающими абсолютную тождественность и абсолютную различимость. В своем желании выразить «несводимость» ипостаси к усии, несводимость личности к сущности, не противопоставляя их однако как две различные реальности, святые отцы провели различие между этими двумя синонимами, что действительно было терминологической находкой, позволившей сказать Григорию Богослову: «Сын не Отец, если есть один только Отец, но Он то, что Отец; Дух Святой, хотя Он исходит от Бога, не Сын, если есть один только Сын» (Слово I). Ипостась есть то, что есть усия, к ней приложимы все свойства,— или же все отрицания,— какие только могут быть сформулированы по отношению к «сверхсущности», и однако она остается к усии несводимой. Эту несводимость нельзя ни уловить, ни выразить вне соотношения трех Ипостасей, которые, собственно говоря, не три, но «Три-Единство». Когда мы говорим «три Ипостаси», то уже впадаем в недопустимую абстракцию: если бы мы и захотели обобщать и найти определенное «Божественной Ипостаси», надо было бы сказать, что единственное обобщающее определение трех Ипостасей — это невозможность какого бы то ни было общего их определения. Они сходны в том, в чем несходны, или же, превосходя относительную и неуместную здесь идею сходства, мы должны были бы сказать, что абсолютная их различимость предполагает и абсолютное их тождество, вне которого немисливо говорить об ипостасном Три-Единстве. Как «Три» здесь не количественное число, а знак бесконечного превосхождения диады противопоставлений триадой чистых различений (триадой, равнозначной монаде), так ипостась, как таковая и к усии не сводимая, не сформулированное понятие, а знак, вводящий нас в сферу необобщимого и отмечающий радикальную личность Бога христианского Откровения.

Однако усия и ипостась — всё же синонимы, и каждый раз, как мы хотим установить четкое разграничение между этими двумя терминами, придавая им тем самым различное содержание, мы снова и неизбежно впадаем в область концептуального познания: противопоставляем общее частному, «вторую усию» — индивидуальной субстанции, род или вид — индивидууму. Это мы и находим, например, в следующем тексте Феодорита: «Согласно языческой философии, между усией и ипостасью нет никакой разницы: усия обозначает то, что есть (τὸ ὄν), а ипостась — то, что существует (τὸ ὑφ' ἑαυτοῦ). По учению же отцов, между усией и ипостасью та же разница, что между общим и частным, то есть между родом или видом и индивидуумом»¹. Такая же неожиданность подстерегает нас и в «Диалектике» св. Иоанна Дамаскина; в этом своеобразном философском зачине к его изложению христианского догмата Дамаскин говорит: «У слова «ипостась» — два значения.

¹ «Эрпист». PG, t. 83, col. 33.

Иногда оно просто значит существование (*ὑπαρξίς*), и в этом случае усия и ипостась суть понятия однозначные. Поэтому некоторые отцы и говорили: «природы» (*φύσεις*) или «ипостаси». Иногда же слово это обозначает то, что существует само по себе, по собственной своей субстанции (*τὴν κατ' αὐτὸ καὶ ἰδιαύτως ὑπαρξίς*). В этом смысле это слово значит индивидуум (*τὸ ἄτομον*), который численно отличен от всякого иного, например, Петр, Павел, некоторая лошадь»².

Ясно, что подобное определение ипостаси могло быть лишь некоторым подходом к триническому богословию, как бы отправной точкой от концепции к понятию «деконцептуализованному», которое уже больше не есть понятие индивидуума, принадлежащего к некоторому роду. Если некоторые критики и видели в учении св. Василия Великого о Троице различие *ὑπόστασις* и *οὐσία*, соответствующее аристотелевскому различению *πρώτη* и *δεύτερα οὐσία* (первая и вторая усия), то это говорит лишь о том, что они не сумели отличить точки прибытия от точки отправления, богословского здания, воздвигнутого за пределами концепций, от его концептуальных подмостков и лесов.

В триническом богословии (которое для отцов первых веков было «богословием» по преимуществу, «теологией» — в прямом смысле слова) понятие «ипостась» не соответствует понятию «индивидуум» и «Божество» не есть понятие некоей «индивидуальной субстанции» Божественной природы. То концептуальное различие между синонимами, которое Феодорит приписывает отцам, по своей форме есть не что иное, как подход через определения к неопределимому. Феодорит, по существу, был неправ, когда введенное отцами концептуальное различие противопоставлял тождеству этих двух терминов в «философии мира». Он действительно был больше историком, нежели богословом, и увидел в оригинальной синонимике выбранных отцами двух терминов для обозначения в Боге «общего» и «частного» лишь исторический курьез. Но для чего же и было выбирать эту синонимику, как не для сохранения за «общим» значения конкретной усии и не для исключения из «частного» всякой ограниченности, свойственной индивидууму? Не для того ли был сделан этот выбор, чтобы понятие «ипостась» распространилось на всю общую природу, а не дробило бы ее? Если это так, то установленную отцами богословскую истину различения усии и ипостаси следует искать не в буквальности концептуального выражения, а между ним и тождеством тех двух понятий, которые были свойственны «философии мира», т. е. истину надо нам искать за пределами понятий (концепций); там они очищаются и становятся знаками личностной реальности Того Бога, Который не есть ни Бог философов, ни (увы, слишком часто) Бог богословов.

Попытаемся теперь найти тот же внеконцептуальный смысл различения ипостаси и усии, или природы³, в христианской антропологии.

Несводимость ипостаси к сущности или природе, та несводимость, которая, раскрывая характерную ипостасную неопределимость, заставила нас отказаться от тождественности между ипостасью и индивидуумом в Троице, присуща ли она также сфере тварного, в частности, когда речь идет об ипостасях, или личностях, человеческих? Ставя этот вопрос, мы тем самым ставим и другой: отразилось ли триническое богословие в христианской антропологии; раскрыло ли оно новое измерение «личностного», обнаружив понятие ипостаси человеческой, также не сводимой к уровню индивидуальных природ, или субстанций, столь удобно подводимых под концепты и удобно располагаемых в «логическом древе» Порфирия?

На этот вопрос мы ответим *more scholastico* [«по обыкновению схоластов»]. Сначала осторожно дадим ответ отрицательный: «*videtur quod*

² PG, t. 94, col. 612.

³ Два эти понятия совпадают, но не вполне тождественны.

пон» (представляется, что нет). По-видимому, человеческая личность — только индивидуум, численно отличный от всякого другого человека. Действительно, если, поднимаясь к чистой идее Божественной Ипостаси, нам надо было отказаться от понятия «индивидуум», которому нет места в Троице, то дело обстоит совершенно иначе в реальности тварной, где существуют человеческие индивидуумы, называемые личностями. Мы также можем называть их «ипостасями», но тогда этот термин можно отнести ко всякому индивидууму без различия его вида, на что и указывает пример, данный св. Иоанном Дамаскином: «Петр, Павел, некоторая лошадь». Другие (св. Григорий Богослов, например) сохраняют термин «ипостась» за индивидуумами разумной природы, в точности, как это делает Боэций в своем определении «*substantia individua rationalis naturae*» — «индивидуальная субстанция разумной природы» (причем отметим, что *substantia* — здесь буквальный перевод ὑπόστασις). Сформулированное Боэцием определение целиком заимствует у него Фома Аквинский для обозначения личности тварной, как и греческие отцы; он пытается его преобразовать, чтобы применить к Лицам Троицыным, но в перспективе, отличной от перспективы восточного троицкого богословия: *persona* философа [Боэция] у богослова превращается в *relatio* [отношение]⁴. Интересно отметить, что отказавшийся от Боэциева определения личности Ришар Сен-Викторский приходит к пониманию ипостаси как «несообщаемому бытию Божественной природы» (*Divinae naturae incommunicabilis existentia*), что сближает его с умозрением греческих богословов, о чем и говорит о. Бергерон. Однако — и на этом именно пункте мы и должны теперь заострить свое внимание — оказывается, что ни отцы, ни Фома Аквинский, ни критиковавший Боэция Ришар Сен-Викторский в своей антропологии не отошли от понимания человеческой личности как «индивидуальной субстанции», и это после того, как они преобразовали это понятие применительно к троицескому богословию.

Таким образом, на языке богословов — и восточных, и западных — термин «человеческая личность» совпадает с термином «человеческий индивидуум». Но остановиться на этом утверждении мы не можем. Если, как мы видели, христианская антропология не придала нового смысла термину «ипостась, или личность человеческая», попытаемся обнаружить другие ее понимания, такое понятие, которое уже не может быть тождественным понятию «индивидуум» и тем не менее не зафиксировано каким-либо термином, как само собой разумеющееся, но в большинстве случаев служит невыраженным обоснованием, сокрытым во всех богословских или аскетических верованиях, относящихся к человеку.

Посмотрим прежде всего (в этом и будет теперь состоять наша задача), может ли понятие о личности человека, сведенное к понятию φύσις, или индивидуальная природа, удержаться в контексте христианского догмата.

Халкидонский догмат, 15-е столетие которого не так давно отметил весь христианский мир, говорит нам о Христе, «единосущном Отцу по Божеству и единосущном нам по человечеству»; именно потому можем мы воспринимать реальность воплощения Бога, не допуская никакого превращения Божества в человека, никакой неясности и смешения нетварного с тварным, что различаем Личность, или Ипостась Сына, и Его природу, или Сущность: Личность, которая не из двух природ (ἐκ δύο φύσεων), но в двух природах (ἐν δύο φύσεσιν). Выражение «ипостасная связь» (несмотря на всё свое удобство и общепринятость) — не-

⁴ Путь этого превращения, начиная с Боэция вплоть до Гильона Оксерского и Фомы Аквината, воспроизвел о. Бергерон в своем прекрасном исследовании «Структура латинской концепции личности».

подходяще: оно наводит на мысль о некой природе, или человеческой сущности, которая бы предсуществовала воплощению и затем вошла в Ипостась Слова. Но природа, или человеческая субстанция, принятая на Себя Словом, в Деве Марии зачинается как *именно эта* природа, или частная субстанция, лишь с момента воплощения, т. е. в единстве Лица, или Ипостаси Сына Божия, ставшего человеком. Это означает, что человечество Христа, по которому Он стал «единосущным нам», никогда не имело никакой другой ипостаси, кроме Ипостаси Сына Божия; однако никто не станет отрицать, что Его человеческая природность была «индивидуальной субстанцией», и Халкидонский догмат настаивает на том, что Христос «совершенен в Своем человечестве», «истинный человек», — из разумной души и тела (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σωματός). Здесь человеческая сущность Христа та же, что сущность других субстанций, или отдельных человеческих природ, которые именуются «ипостасями», или «личностями». Однако если бы мы применили это наименование по отношению ко Христу, то впали бы в заблуждение Нестория и разделили ипостасное единство Христа на два друг от друга отличные «личностные» существа. Потому, по Халкидонскому догмату, Божественное Лицо и соделалось единосущным тварным лицам, что Оно стало Ипостасью человеческой природы, не превратившись в ипостась, или личность человеческую. Следовательно, если Христос — Лицо Божественное, будучи одновременно всецело человеком по Своей «воипостасированной» природе, то надо признать (по крайней мере за Христом), что здесь ипостась воспринятого Им в Себя человечества нельзя свести к человеческой субстанции, к тому индивидууму, который был переписан при Августе наряду с другими подданными Римской империи. И в то же время мы можем сказать, что переписан по Своему человечеству был именно Бог, и потому именно можем мы это сказать, что этот человеческий индивидуум, этот «атом» человеческой природы, перечисляемый наряду с другими атомами, не был «личностью» человеческой.

Казалось бы, ради последовательности надо нам отказаться от обозначения индивидуальной субстанции разумной природы термином «личность» или «ипостась», в противном случае несторианский спор может показаться только словопрением: одна или две ипостаси во Христе? Если говорить об Ипостаси Божественной (Ипостась означает здесь несводимость к природе, а ипостась человеческая — только индивидуальную человеческую субстанцию), то две, но в обоих случаях мы видим ту же несводимость личности к природе, поэтому и мы скажем: одна Ипостась, или Личность, во Христе. И этот отказ от признания во Христе двух личностных и различных существ будет в то же время означать, что в человеческих существах мы также должны различать личность, или ипостась, и природу, или индивидуальную субстанцию. Следовательно, определение Божия индивидуальной субстанции разумной природы в качестве сформулированного понятия личности человеческой в свете христологического догмата оказывается недостаточным. Определение это может быть приложимо лишь к «воипостасированной природе» (употребим выражение Лсонтия Византийского), а не к самой ипостаси, или личности, человека. Нам теперь понятно, почему Ришар Сен-Викторский отбросил определение Божия и с большой тонкостью отметил, что субстанция отвечает на вопрос что (quid), а личность — на вопрос кто (quis). На вопрос же кто мы отвечаем именем собственным, которое одно только и может обозначать данное лицо⁵. Отсюда он выводит новое определение лица (для Лиц Божественных): Лицо есть несообщимое существование Божественной природы (persona est divinae naturae incommunicabilis existentia).

⁵ De Trinitate, IV, c. 7. Pl., t. 196, col. 934—935.

Но оставим Ришара и спросим себя: в каком же смысле должны мы проводить различие между личностью, или ипостасью человеческой, и человеком как индивидуумом, или отдельной природой? Каково значение личности по отношению к человеческому индивидууму? Не есть ли она высшее качество индивидуума, качество его совершенства, как существа, сотворенного по образу Божию, и не является ли это качество в то же время и началом его индивидуальности? Такой вывод может показаться правдоподобным, в особенности, если мы учтем тот факт, что все попытки показать в человеке то характерное, что в нем «по образу Божию», почти всегда относят к его высшим «духовным» способностям⁶. Высшие способности человека, служащие проявлению свойственной ему «сообразности» и в трихотомической антропологии* получают наименование *νοῦς*; термин этот перевести трудно, и его смысл мы должны передать словами «человеческий разум». В таком случае человек личностный есть как бы некий *νοῦς*, некий воплотившийся ум, связанный с природой животного, которую он «воипостасирует», или, вернее, которой он, над нею господствуя, противопоставляется. Мы действительно можем найти в особенности у отцов IV в., и в частности у св. Григория Нисского, развернутое учение о «нусе» как о местопребывании свободы (*αὐτεξουσία*), способности определять себя из самого себя, что и придает человеку отличающую его особенность: быть сотворенным по образу Божию, ту особенность, которую мы можем назвать личным его достоинством.

Но попытаемся рассмотреть эту новую схему, которая как бы опирается на авторитет отцов, в свете христологического догмата. Мы тотчас же убеждаемся, что от нее следует отказаться. Если бы действительно *νοῦς* был в человеке тем «ипостасным» началом, которое дает ему статус личности, то для сохранения ипостасного единства в Бого-человеке надо было бы изъять человеческий ум из природы Христа и заменить тварный «нус» Божественным Логосом. Иначе говоря, мы должны были бы принять христологическую формулу Аполлинария Лаодикийского. Надо отметить, что именно св. Григорий Нисский наиболее дельным образом критиковал заблуждение Аполлинария, и поэтому мы считаем, что, несмотря на спиритуалистический уклон его учения об образе Божиим, «нус» человека нельзя понимать в толковании Григория как ипостасное начало, сообщающее человеку его личностное бытие.

Если это так, то в состав индивидуальной природы человека вмещается его ипостась, или личность, что в точности соответствует несводимости ипостаси к человеческому индивидууму, в чем именно мы и убедились, когда говорили о Халкидонском догмате. С другой же стороны, чтобы отличить ипостась человека от состава его сложной природы — тела, души, духа (если принимать эту трехчастность), мы не найдем ни одного определяющего свойства, ничего ей присущего, что было бы чуждо природе (*φύσις*) и принадлежало бы исключительно личности как таковой. Из чего следует, что сформулировать понятие личности человека мы не можем и должны удовлетвориться следующим: личность есть несводимость человека к природе. Именно несводимость, а не «нечто несводимое» или «нечто такое, что заставляет человека быть к своей природе несводимым», потому что не может быть здесь речи о *чем-то* отличном, об «иной природе», но только о *ком-то*, кто отличен от собственной своей природы, о *ком-то*, кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и тем не

⁶ Напомним, однако, что св. Ирней простирает образ и на телесную природу человека.

* Трихотомическая антропология — античное деление человеческой психофизической природы на тело, душу и ум (*σῶμα, ψυχή, νοῦς*). — Прим. ред.

менее не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостасирует» и над которой непрестанно восходит, ее «восхищает» (*extasie*), сказал бы я, если бы не опасался упрека, что ввожу выражение, слишком уж напоминающее «экстатический характер экзистенции (*Dasein*)» у Хайдеггера, тогда как сам критиковал других, позволавших себе подобное сближение.

Отец Урс фон Бальтазар, рассуждая в своей книге «Святой Максим Исповедник» о послехалкидонском богословии, делает одно замечание, которое представляется мне очень верным и в то же время очень ошибочным. Он говорит: «Наряду с древом Порфирия, который пытается ввести всё существующее в категории сущности (*οὐσία*), как класс, род, специфические особенности и наконец индивидуум (*ἄτομον αἰδιος*), появляются новые онтологические категории. Эти новые категории, не сводимые к категориям сущностным, отсылают нас одновременно к сфере существования и к сфере личности. Обе эти сферы, закованные в новые выражения (*ὑπάρξεις, ὑπόστασις*), ещё довольно туманны и нуждаются в точных определениях. Пройдет много времени, пока Средние века смогут формулировать различие между сущностью и существованием и выковать из нее структуру модуса тварного бытия... Однако именно в этом направлении мы и идем, когда наряду со старым аристотелевским расположением сущностного видим этот новый порядок существования личностного».

Отец фон Бальтазар затронул здесь самый узел исключительно важных проблем. Он подошел к ним, но вместо того, чтобы продолжать дальнейшее исследование, пришел в замешательство и остался на поверхности. Мы видим, что он сблизил «новые онтологические категории», категории ипостаси или личности, с тем экзистенциальным *esse*, с тем «бытийством», которое обнаружил Фома Аквинат за пределами аристотелевских субстанций, с той актуальностью существования, которая, как говорит Жильсон, «превосходит сущность и постольку превосходит понятие»⁷. Я считаю, что Жильсон прав, когда говорит, что только христианский метафизик мог пойти так далеко в анализе конкретной структуры тварных существ. Но при наличии этого сделанного о. фон Бальтазаром сближения мы спросим: реальное различие между сущностью и существованием, обнаружившее в корне всякого индивидуального существа самый акт его существования и обосновывающее собственное его существование, дошло ли и до корня личностного бытия? Неопределимость «существования» — того ли она порядка, что и неопределимость личности, или же новый онтологический уровень, найденный Фомой, все еще по сю сторону личностного?

Несомненно, между этими двумя сферами тесная связь, хотя бы в образе мыслей Фомы. Отвечая на вопрос: «Единое ли только бытие во Христе» (Комментарии на третью книгу «Сентенций» Петра Ломбардского, 6, вопр. 2, арт. 2; там же, вопр. 17, арт. 2), Фома утверждает единство существования Богочеловека, говоря о единстве Его ипостаси. Но доводит ли он это сближение экзистенциального и личностного вплоть до полагания в Боге трех экзистенций? Ришар Сен-Викторский делает это, когда говорит о трех Божественных Ипостасях, — однако он не преобразовывает понятия человеческой личности. Фома Аквинский восстановил понятие индивидуальных субстанций, находя в них многообразную творческую энергию, которая приводит к актуальности всё существующее, — но эта новая онтологическая категория распространяется на всё тварное, а вовсе не только на человеческие или ангельские личности. С другой стороны, Бог Фомы есть не что иное, как единственное существование, тождественное своей сущности, — чистый акт или *Ipsum Esse subsistens* (Само Бытие существующее). Это обязывает нас

⁷ Существование и сущность, с. III.

сделать поправку к замечанию о. Бальтазара. Если новая сфера не сводима к концепции, ибо не сводима к сущности, открывается хотя бы Максиму Исповеднику в понятии тварной ипостаси, не через томистское различие сущности и существования — различие, проникающее до экзистенциальной основы *индивидуальных* существ, — удастся найти онтологическую разгадку тайны человеческой личности.

Естественное богословие Фомы остается по сю сторону этой разгадки, и нельзя ставить ему это в упрек, потому что не это было его задачей. Если мне будет позволено выразить мою мысль на близком мне языке «паламитского» богословия, я скажу, что Фома в качестве метафизика постигает Бога и тварные существа на уровне «энергий», а не на уровне «присущности» в Трех Ипостасях и в многоипостасности тварного космоса. Тварь, будучи в одно и то же время «природной» и «ипостасной», призвана осуществлять равным образом свое природное единство и свое личностное различие, благодатно преодолевая индивидуальные пределы, которые дробят природу и стремятся свести личности к уровню замкнутого бытия частных субстанций.

Это значит, что уровень, на котором ставится проблема человеческой личности, превосходит уровень онтологии, как ее обычно понимают. И если речь идет о некоей метаонтологии, один только Бог может знать ее, Тот Бог, Которого повествование Книги Бытия являет нам приостанавливающимся в Своем творчестве, чтобы сказать в Совете Трех Ипостасей: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию Нашему».

[Перевод с французского из книги Vladimir Lossky. *A l'image et a la ressemblance de Dieu*. Paris, 1967, с. 109—121]

Прим. ред. Исходя из предпосылок онтологии Аристотеля, средневековая схоластика противопоставляла сущность вещи, то есть целостную совокупность ее характеристик, и ее существование (экзистенцию), то есть ее наличное бытие. Если сущность схватывается интеллектом, снимающим с нее схему «концепции», то существование постигается только конкретным опытом. Логически сущность соответствует понятию, существование — суждению. Сущность есть родовое, существование — индивидуальный факт. Существование тварной вещи или тварной личности не может быть обусловлено сущностью этой вещи или этой личностью и требует внеположных причин (восходящих к Первопричине, то есть Богу). Только в Боге, по учению схоластов, сущность и существование абсолютно тождественны. Поэтому природа Бога всецело проста и не допускает в себя никакой потенциальности (ждушей осуществления возможности), будучи «чистым Актом» (на схоластическом языке «акт», или «актуальность» означают действительность в противоположность возможности).