



История термина «ипостась» и его богословское употребление

Мефодий (Зинковский)

Термин «ипостась» у древних греков и в Св. Писании

Достаточно распространенным является мнение, «что на тот момент, когда ὑπόστασις была востребована христианским богословием, это слово принадлежало скорее к обыденному, чем философскому языку». Однако «такая картина» истории термина оказывается «слишком упрощенной. Фиксированию “ипостаси” как термина предшествовало достаточно длительное функционирование этого слова как в области греческой философии, так и в библейской традиции (Септуагинта)»¹.

Древнегреческое слово «ипостась» — ὑπόστασις имело прежде всего смысловое значение физического плана: подставка, осадок, нечто находящееся снизу, под-стоящее. Могло оно означать также причину, основание для рассуждений, опору мысли или осуществление замысла.

Как отмечает в своем исследовании Р. Витт (R. E. Witt), применительно к физическому миру употребление грекоязычными философами глагола «ὑφίστασθαι» в контексте наряду с существительным «ὑπόστασις» усваивает последнему термину более смысл результата сгущения и конденсации материала, чем отражение онтологического аспекта существования предмета.

Онтологический смысл актуального, реального существования применительно к различным материальным объектам, повидимому, стал постепенно усваиваться термину «ипостась» начиная со стоиков, причем противопоставляться существованию лишь в мысли или воображении². Школа перипатетиков,

¹ Майборода А. Б. История термина «ὑπόστασις» в контексте развития философии и христианского богословия (в период до II Вселенского Собора): Дипломная работа / Науч. рук. В. П. Лега. ПСТБИ. М., 2001. С. 2.

² Witt R. E. Ὑπόστασις. Amicitiae Corolla. A Volume of Essays. University of London Press, 1933. P. 319–343, here: p. 320–322, 325.

восприняв термин «ипостась» от стоиков, усваивает ему значение, близкое к первой категории Аристотеля. «Υπόστασις обозначает здесь то единство материи и формы, которое дает единичный предмет, и из которого форма и материя могут быть выделены лишь абстрактно»³.

«Ипостась» у Филона и у средних платоников

Глагольные формы «ὑποστ-άντ-ας, — ες»; «ὑφέστ-άναι, — ηκεν, — ὡς» используются у Филона Александрийского нечасто, а сам термин «ὑπόστασις» — еще реже. Интересно, что в стоической традиции, под влиянием которой был Филон, глагол «ὑφέστάναι» мог иногда обозначать модус, в котором существует вселенский субстрат — первооснова всех вещей, хотя чаще этот глагол обозначал для стоиков модус актуализации, «выступления» вещи, ее «о-существования»⁴, а термин «ὑπόστασις» соответствовал состоянию такого актуализированного бытия⁵.

Рассуждая о Боге, Филон, по-видимому, опираясь на первое упомянутое стоическое употребление глагола, говорит, что лишь один Бог утверждён (ὑφέστηκεν) в подлинном бытии (ἐν τῷ εἶναι)⁶. Здесь он использует выражение «ὑφέστηκεν» более как технический термин, прилагаемый им к богословско-философскому понятию «подлинного бытия» — τῷ εἶναι. При этом он опирается на выражение Септуагинты от лица Бога: «ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν» (Исх 3. 14). Согласно М. Д. Муретову, Филон усваивает Божеству только одно имя — Сущий (ὁ ὢν), рассматривая Бога в качестве «абстрактно-беспредикатного и неопределенно-всеобщего первоначала»⁷. Сущий в системе Филона есть «отвлеченное единство и метафизическое начало божественной жизни... которое только в Логосе и чрез Логоса получает ипостатическую форму бытия»⁸. И Джон Диллон (Jh. Dillon) отмечает особенность учения Филона о трансцендентности Бога, считая его первым философом в I столетии, именовавшим Бога — «неименуемый», «невыразимый» и «непостижимый ни в каком виде»⁹.

Согласно наблюдениям В. В. Петрова, Филон «около полутора десятка раз использует существительное “ὑπαρξις”, во многом синонимичное “ὑπόστασις”», но «почти всегда — в контексте рассуждений о богопознании». «Доступность факта существования Бога противопоставляется Филоном непознаваемости сущности Бога», которая непостижима. «Постижимы лишь Его силы, являемые в управлении миром»¹⁰. Этот факт также подтверждает, что термин «ὑπόστασις» даже чисто теоретически не мог быть использован Филоном для описания Бога в собственном Его бытии.

Современные исследователи отмечают схожесть богословского терминологического аппарата средних платоников и Филона, чем подтверждают, что последний отождествлял библейского Бога с Единым средних платоников. В свою очередь, Аммоний, выражавший воззрения Плуларха, называет Бога, как и Филон, Сущим, а сам

³ Майборода А. Б. История термина ὑπόστασις... С. 18.

⁴ Dörrie H. ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte. Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl., Jg. 1955. № 3. S. 35–92 = eiusdem «Platonica minora». München, 1976. S. 12–69, здесь: s. 26.

⁵ Witt R. E. ὑπόστασις. P. 321.

⁶ «ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν», Philo Judaeus. Quod deterius potiori insidiari soleat 160. 7 // Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine — Irvine, CA. URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (дата обращения 01. 01. 2012). Далее — TLG.

⁷ Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. С. 13.

⁸ Там же. С. 48.

⁹ Dillon Jh. M. The Middle Platonists. A Study of Platonism. 80 B. C. to A. D. 220. London: Gerald Duckworth & Company, 1977. P. 155–156.

¹⁰ Петров В. В. Ὑπάραχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника // Исследования по истории платонизма / ред. В. В. Петров. М.: Круг, 2013. С. 338–375, здесь: с. 364.

Плутарх систематически уязвляет Божественное постоянство с единственностью в контрасте с множественностью, наблюдаемой в мире¹¹.

Отметим также, что у некоторых из них, например, у Алкиноя, наблюдается схожее употребление глагола «ὕψεσθηκεν» для описания «утвержденности» первого Бога в истинном бытии¹². Одновременно термин «ὑπόστασις» свободно употребляется средними платониками как синоним частной сущности, например, души или космоса¹³. Согласно А. Б. Майбороде, Алкиной «не выходит за пределы умной ипостаси», т. е. не относит понятие «ипостась» к запредельному высшему Божеству, понимая первый ум не как «сверхнебесное Божество, которое — по ту сторону добродетели», а как «божество в небе»¹⁴. Эту мысль подтверждает и сравнение природы неоплатонического Ума с метафизическим уровнем первого умного божества Алкиноя и Нумения западными исследователями¹⁵. Возможно, что этот факт можно объяснить определенным влиянием стоической мысли на средний платонизм, когда стоическая идея субстрата могла трактоваться, например, платоником Антиохом из Аскалона как имеющая интеллигибельную природу¹⁶. Средние платоники, идентифицируя трансцендентного Бога с Единым, различали Единое, превосходящее мир, с Диадой, содержащей идеи всего сущего и являющейся принципом двойственности, а следовательно, и множественности, созерцаемым уже во всем мире¹⁷.

Для Плутарха становление связано с отсутствием подлинного бытия в становящемся. Так, человечеству, по Плутарху, не достает единства не по причине грехопадения, а по причине онтологической множественности и переменчивости¹⁸.

Возвращаясь к Филону, отметим, что и он противопоставляет Богу мир видимый, как не утвержденный в подлинном бытии¹⁹. Даже мир ангелов по сравнению с Богом мог бы быть назван мнимым²⁰. Множественность и у Филона ассоциируется со становлением, и он часто описывает множественность с целью подчеркнуть униженность состояния материального мира²¹. Комментируя библейские слова о сотворении человека, что нехорошо быть человеку одному, Филон говорит, что только Бог един и уникален. Все же тварное имеет сложную природу²².

¹¹ Thompson J. W. ΕΡΗΑΡΑΧ: The One and the Many in Hebrews // *New Testament Studies*. Vol. 53. Issue 04. October 2007. P. 566–581, here: p. 572–573, 576, 579.

¹² «ἀνωτέρω τούτων ὑψέσθηκεν, οὗτος ἂν εἴη ὁ πρῶτος θεός», Alcinous. *Didaskalikos* / Ed. by P. Louis. Paris, 1945. 10, 2, 3; Впрочем, не все платоники относили понятие «бытия» к Первому Богу. Так, еще Спевсипп, племянник Платона, говорил о том, что Единое превышает бытия, и его не следует называть даже «сущим». Эта мысль была подхвачена гораздо позже Плотином. См., например: Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 247–248.

¹³ Witt R. E. Ὑπόστασις. P. 328.

¹⁴ Майборода А. Б. История термина ὑπόστασις... С. 24–25.

¹⁵ Dörrie H. Die Frage nach dem Transzendenten in Mittelplatonismus // *Platonica minora*. München, 1974. S. 210–228, здесь: s. 227; Ziebritzki H. Heiliger Geist und Weisheit. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994. S. 54.

¹⁶ Engberg-Pedersen T. Setting the Scene: Stoicism and Platonism in the Transitional Period in Ancient Philosophy // *Stoicism in Early Christianity*. Baker Academic Publishing. Grand Rapid, USA, 2010. P. 1–14, here: p. 7; Rasimus T. Stoic Ingredients in the Neoplatonic Being-Life-Mind Triad // *Ibidem*. P. 257–270, here: p. 258.

¹⁷ Baltes M. *Middle Platonism* // *Brill's New Pauly* / Ed. H. Cancik and H. Schneider; English edition ed. C. F. Salazar; German ed. 15 vols.; Leiden: Brill, 2006. P. 858–863. See also: Runia D. T. Was Philo a Middle Platonist? // *Studia Philonica* 5, 1993. P. 112–140.

¹⁸ Whittaker Jh. Plutarch, Platonism, and Christianity // *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong* / Ed. H. J. Blumenthal and R. A. Markus; London: Variorum, 1981. P. 50–63, here: p. 56.

¹⁹ «ἢ νομίσεις τι τῶν θνητῶν πραγμάτων ὄντως πρὸς ἀλήθειαν εἶναι καὶ ὑφεστάναι», Philo Judaeus. *Quod Deus sit immutabilis* 172. 3 // TLG.

²⁰ «ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξῃ δὲ μόνον ὑφεστάναι νομιζομένων», *ergo* же. *Quod deterius potiori insidiari solet* 160. 9 // TLG.

²¹ Dey L. K. K. The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews (SBLDS 25). Missoula, MT: Scholars, 1975. P. 129–130; Thompson J. W. ΕΡΗΑΡΑΧ: The One and the Many in Hebrews. P. 573.

²² Thompson J. W. ΕΡΗΑΡΑΧ... P. 573.

Однако в вечности, по мнению Филона, не только Бог, но и все будет утверждено в истинном, вневременном бытии²³. Впрочем, даже и в настоящем есть вещи, утвержденные, причастные подлинному существованию²⁴.

Употребляя указанные выше глагольные формы и для описания естественных событий, таких как перенесение болезни или испытание определенного состояния²⁵, Филон также говорит однажды об «ипостаси умного космоса»²⁶ как некоторой сущности, которая невидима глазу, но способна быть открытой зрению ума. Философский смысл далеко не частотного термина «ипостась» у Филона, таким образом, не выходит за рамки понятия «частная сущность», утвержденной в существовании. Это подтверждается и тем, что в других текстах Филона «ипостась» есть сущность конкретного предмета. Так, например, он говорит, что свет огня не имеет своей собственной ипостаси (т. е. сущности), но получает ее от своего источника²⁷.

По наблюдению С. В. Месяц, не только у Филона, но и вообще «в сочинениях платоников I в. до н. э.— II в. н. э. ипостасное, то есть самостоятельное, бытие все чаще начинает ассоциироваться с бестелесным и умопостигаемым сущим»²⁸. И хотя долгое время «“ипостась” все еще прочно ассоциируется с чувственно воспринимаемыми вещами, бытие которых мало интересует платоников», однако становится возможным говорить об ипостасности как «о степени причастности идее», «зависимости от более высокого начала»²⁹.

В то же время еще раз подчеркнем, что умопостигаемый мир, к которому в ходе развития платонической мысли становится применим в той или иной мере термин «ипостась», является, несомненно, далеко не сверх-сущим. Согласно А. Ф. Лосеву, эллинская мысль фактически не оказывается способной вырваться за рамки «материальной космологичности»³⁰, пусть даже сколь угодно «тонкой» в своей материальности. Так, у Филона космический мир идей, возглавляемый Логосом, тварен³¹, и поэтому ипостась космоса — это, конечно же, некая частная сущность, пусть даже мыслимая в самом обобщенном виде. Когда Плутарх говорит о входящих в состав мировой души устойчивых от вечности сущностях (ὕφεστῶσαν ἰδίον), то он приписывает им некую умную природу (τὸ γὰρ νοερὸν ἢ φύσις ἔχουσα)³². При этом надо отметить, что Плутарх также уверенно применяет термин «ипостась» к обычным вещественным телам как синоним их природы, т. е. их частной сущности³³.

Таким образом, непосредственно сам термин «ὑπόστασις» не применялся и не мог применяться ни Филоном, ни средними платониками к Первому Богу. «Одна из доминирующих идей, которая отстаивалась в среднем платонизме, — это полная

23 «ἀλλὰ γινόμενόν τε ἀχρόνως καὶ ὑφέστηκός», Philo Judaeus. De sacrificiis Abelis et Caini 76. 11; «ἀλλὰ μόνον ὑφέστηκεν», его же. Quod Deus sit immutabilis 32. 6 // TLG.

24 «πράγματα ὑφέστηκότα καὶ ὄντως ὑπαρκτά», его же. De confusione linguarum 74. 6 // TLG.

25 «ἢ νόσον ὀφθαλμῶν χαλεπὴν ὑποστάντες», его же. De decalogo 68. 3; «πανωλεθρίαν ὑποστάντας», его же. Quod omnis probus liber sit 118. 3 // TLG.

26 «ὁ δὲ νοητῆς ὑποστάσεως κόσμος», его же. De somniis (lib. I–II). Book 1. 188. 5 // TLG.

27 «ὅτι ὑπόστασιν ἰδίαν οὐκ ἔχει, γεννᾶται δ' ἐκ φλογός», Philo Judaeus. De aeternitate mundi 92. 2; «καθ' ἑαυτὴν γὰρ ὑπόστασιν οὐκ ἔχει, ῥεῖ δὲ ἀπὸ τῶν προτέρων, ἀνθρακος καὶ φλογός», ibidem. 88. 3 // TLG.

28 Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии // Исследования по истории платонизма. С. 318–337, здесь: с. 322.

29 Там же. С. 321, 323.

30 Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 т. М., 1992. Т. I. С. 413.

31 Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского... С. 19, 176.

32 Plutarchus. De animae procreatione in Timaeo (1012 b — 1030 c). Stephanus page 1024 A 7 // TLG.

33 «ὡς καὶ τούτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος», Plutarchus. Adversus Colotem (1107d–1127e). Stephanus page 1109 A 8 // TLG.

трансцендентность Бога»³⁴, не позволяющая применить к Нему описательного по своему характеру понятия «ипостась». Ипостасно-множественное бытие есть для Филона и платоников суть бытие неполноценное, лишь стремящееся в своем пределе к утвержденности, становлению, опираясь на свои прототипы в Логосе или Уме, впрочем, качественно отличные от Единого, не допускающего в принципе множественности.

Употребление рядом из этих философов по отношению к Богу выражений, которые можно перевести как утверждение или «ипостазирование» в бытии, можно считать приготовлением дальнейшего филологического и смыслового развития термина «ипостась». «Ипостасное» начинает мыслиться как нечто устойчивое, неизменное, в отличие от видимого материального бытия. «Быть» для платоников «означает “быть идеей”, поэтому со временем не только умопостижимое, но и все, так или иначе определенное и оформленное, то есть имеющее своим основанием идею, начинает считаться ипостасью и сущностью»³⁵.

Однако можно сказать, что в строго монистической системе все-таки невозможно богословски бытийно обосновать ни ипостасную уникальность тварных предметов и человека, ни реальность единства много-ипостасного человеческого рода. Ипостасность позитивно воспринимается лишь как стремление к утверждению в высшем образе бытия, которое в своем абсолютном выражении не ипостасно, но лишь утверждено в абсолютном единстве.

«Ипостась» у неоплатоников

Некоторые исследователи неоплатонизма насчитывали у Плотина до пяти ипостасей, включая Единое³⁶, и даже считали, что следует приписать Плотину понимание Единого как ипостаси *par excellence*³⁷. Ю. А. Шичалин подчеркивает, что даже в фундаментальном исследовании, посвященном термину «ипостась», принадлежащем немецкому исследователю Х. Дёрри (H. Dörrie)³⁸, хотя и отмечается, что Единое есть нечто большее, чем «ипостась» («mehr als ὑπόστασις»), но все-таки признается «ипостасью»³⁹. Причем сам Ю. А. Шичалин не считает, что к Единому Плотина приложимо понятие «ипостась».

Надо отметить, что другие ученые считали уже в середине XX в., что у Плотина можно признать только три «ипостаси»⁴⁰, и отмечали, что Единое — это не более чем некая «квази-ипостась», т. е. не «ипостась» в строгом смысле слова⁴¹.

Современные исследователи приходят к уверенности, что ранее традиционное мнение о том, что «три ипостаси у Плотина — это Единое, Ум и Душа», является ошибочным. Так, «у самого Плотина термин “ипостась” применяется к Единому крайне редко и всегда с оговорками», «только в переносном смысле». В системе Плотина «ипостасью» могут считаться «только проявления, реализации Единого в ином

³⁴ Ферберн Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней церкви. М.: Изд. ББИ, 2008. С. 26.

³⁵ Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 322.

³⁶ Armstrong A. H. The Architecture of the Intelligible World in the Philosophy of Plotinus. Cambridge University Press, 1940. P. 102.

³⁷ Anton J. P. Some Logical Aspects of the Concept of Hypostasis' in Plotinus // The Review of Metaphysics. 1977. Vol. 31. No. 2 (Dec.). P. 258–271, here: p. 266.

³⁸ Dörrie H. ὑπόστασις // Platonica minora. München, 1976. S. 12–69.

³⁹ Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина Περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (Enn. V, 1) // Вестник древней истории. М.: Наука, 1986. № 4 (179). С. 118–126, здесь: с. 123.

⁴⁰ Rist J. M. Plotinus: The Road to Reality. Cambridge University Press, 1967.

⁴¹ Deck J. N. Nature, Contemplation and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus. University of Toronto Press, 1967. P. 9, 56, 66; Witt R. E. ὑπόστασις. P. 336–338.

(т. е. во многом) — Ум, Душа и космос»⁴². «Плотин возникновение низшей ступени бытия от высшей описывал с помощью глагола “ὑποστήναι” — “выступить”, “возникнуть”, “появиться”; а создание низшей ступени — глаголом “ὑποστήσαι” — “осуществить”, “произвести”, “наделить бытием”»⁴³. Согласно анализу А. Ф. Лосева, в неоплатонизме именно становление, самополагание называется «ипостасью»⁴⁴, и, значит, понятие «ипостась» может быть отнесено лишь к «выступлениям» Единого. Еще В. В. Болотов подчеркивал, что по своему суффиксу слово «ὑπόστασις» скорее «указывает не на предмет, а на процесс»⁴⁵, и, по наблюдению Р. Витта, практически всегда «ипостась» для Плотина коррелирована с понятиями числа и энергии⁴⁶. Поэтому в системе Плотина «Ум, Душа и Космос суть не столько самостоятельные начала, сколько начальные проявления в бытии (ипостаси) более высокого начала, — превосходящего бытие»⁴⁷ и понятие числа Единого.

Нужно отметить, что Рамелли (I. L. Ramelli) приходит к выводу о том, что сам Плотин вообще не пользовался термином «ипостась» в «техническом» его смысле для обозначения своих первоначал, а приписал Плотину подобное концептуальное употребление «ипостаси» уже его ученик — неоплатоник Порфирий⁴⁸. И хотя ряд христианских толкователей, включая Евсевия Кесарийского, видели в «трех первоначальных ипостасях» Плотина аналог христианской Троицы, тем не менее ни Порфирий, ни сам Плотин «не могли понимать под тремя начальными ипостасями Единое, Ум и Душу»⁴⁹. Например, Дидим Слепец и свт. Кирилл Александрийский, цитируя Порфирия, говорят, что в неоплатонической системе «до трех ипостасей выступает... божественная сущность»⁵⁰. Очевидно, что «ипостась» и здесь — синоним «выступлений» Первоначальной сверх-сущности, но не самого Единого.

Еще «представители среднеантичной философии — ранние стоики, например, Хрисипп (ок. 281 г. — ок. 205 г. до Р. Х.), описывая процесс, в котором бескачественная материя объективизируется (гипостазируется) во множество эмпирических вещей, пользовались только соответствующими глагольными формами»⁵¹, связанными с существительным «ипостась». И у Порфирия, «как и у его предшественников, “ипостась” часто выступает синонимом понятий “сущность” (οὐσία) и “природа” (φύσις)»⁵², что еще раз доказывает неприменимость термина «ипостась» к неоплатоническому Первоначалу, которое, согласно Плотину, выше всякой сущности⁵³ и опирается в бытии на самое себя⁵⁴, тогда как всякая ипостась видится онтологиче-

⁴² Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 325; Paoli U. R. P. Der plotinische Begriff von ὑπόστασις und die augustmische Bestimmung Gottes als Subiectum. Würzburg: Augustinus — Verlag, 1990. S. 10.

⁴³ «С данными глаголами связано» для Плотина и существительное «ὑπόστασις», Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина... С. 122.

⁴⁴ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 81.

⁴⁵ «ὑπό-στα-σις, где -σις=ti-o=ни-е, как στά-σις=sta-ti-o=стоя-ни-е», Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879. С. 255.

⁴⁶ Witt R. E. ὑπόστασις. P. 342–343.

⁴⁷ Шичалин Ю. А. История античного платонизма... С. 266–267.

⁴⁸ Порфирий пытается даже приписать концепцию трех единичных ипостасей Платону, что является натяжкой. Ramelli I. L. Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis // Harvard Theological Review. 2012. 105:3. P. 302–350, здесь: p. 326, 333; Whittaker Th. The Neo-Platonists. Cambridge, 1928. P. 36.

⁴⁹ Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина... С. 123.

⁵⁰ «Ἀρχοὶ γὰρ τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ Θεοῦ προελεῖν οὐσίαν», Кирилл Александрийский, свт. Contra Julianam VIII, I. PG 76. 916 В; Дидим Александрийский. De Trinitate Liber Secundus. PG 39. 760 В.

⁵¹ Грезин П. К. Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский Вестник. 2005–2006. № 5–6. С. 191–228, здесь: с. 194–195.

⁵² Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 325.

⁵³ «μη ὄντος, μη οὐσίας, μη ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν εἶναι», Plotinus. Enneades. Ennead 3. 8. 10. 29–31 // TLG.

⁵⁴ Так, например, Плотин говорит о Едином, что «Он есть то, что Он есть», Ennead 6. 8. 8. 13–15.

ски обусловленной⁵⁵. Также и Порфирий именно в контексте рассуждений о возникших простых и сложных вещах, которые «приобрели бытие» от высшей Причины, употребляет термин «ὑπόστασις», описывая их существование⁵⁶.

Отметим также, что вожденное достижение соединения души с Благом в системе Плотина должно, в конце концов, приводить к абсолютному слиянию, совпадению и отождествлению с оным⁵⁷. В результате источник уже не отличить от его производного там, где царствует лишь исключительное единство Единого⁵⁸. Этот факт подчеркивает недопустимость введения какой-либо индивидуальной ипостасности в неоплатоническое сверх-бытие Первоначала, которое «поглощает» в себе всякую производную ипостась⁵⁹. И хотя Рист (Jh. Rist) и Де Вогель (C. J. De Vogel) пытались показать отличие платоновского мистицизма единения души с Единым от пантеистического слияния⁶⁰, но все же, по мнению П. Мамо (P. Mamo) и Г. Телепнева (G. Telepnev), Плотин по крайней мере стоит где-то между монизмом и теизмом⁶¹. Множественность сохраняется на уровне Ума, но отнюдь не в Едином.

Поскольку в неоплатонической системе бытие на более низкой ступени всегда обладает меньшей степенью реальности по сравнению с предшествующей ступенью⁶², то не случайно, что у Плотина мы все же находим идею превосходения душой своей собственной ипостаси в единении с Единым, что описывается, в частности, как состояние бытия «не совсем самим собой»⁶³. Неизменчивость и неподвижность души в единении с Единым, сопровождаемая потерей или по крайней мере умалением степени само-сознания и разрывом связи с опытом земного бытия⁶⁴, достаточно ярко выражают монистичность платоновской системы, не позволяющей говорить в строгом смысле о множестве ипостасей как о чем-то благом и Богом запланированном. Сама теория эманации всего сущего из абсолютно Единого, изначального сродства с ним и стремления к возврату к нему является онтологически неизбежно монистичной.

Различение «ипостаси» и «сущности» в платонизме и у Оригена

Как подметили исследователи, отличие значения термина «ипостась» от «сущности» в философском дискурсе начинается, как правило, с акцента на внешнем, объективном проявлении некоторой метафизической реальности⁶⁵. По-видимому,

⁵⁵ Месяц С. В. Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах // Исследования по истории платонизма. С. 169–209, здесь: с. 173.

⁵⁶ Именно в контексте «обретения существования» (ὑπόστασις) использует Порфирий язык ипостаси и в других местах. Порфирий. Подступы к умопостигаемому / пер. С. В. Месяц // Там же. С. 760–791, здесь: с. 763, 769.

⁵⁷ Месяц С. В. Сознание и личность в философии Плотина // Там же. С. 147–168, здесь: с. 168.

⁵⁸ Djuth M. Plotinus or the Simplicity of Vision. Reviewing Chase and Davidson: Reading Hadot Reading Plotinus // Augustinian Studies. 1995. № 26–2. P. 143–154, здесь: p. 147.

⁵⁹ Вряд ли можно согласиться с мыслью, что возможно, чтобы при воссоединении с Единым не происходила «аннигиляция индивидуальности», «которую непрерывно творит процесс этого развертывания», поскольку вся система неоплатонизма не позволяет мыслить какое-либо дробление на индивидуальности в самом Едином. Dodds E. R. Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus // The Journal of Roman Studies. 1960. V. L. N I and II. P. 1–7, здесь: p. 4; Майборода А. Б. История термина «ὑπόστασις»... С. 36–37.

⁶⁰ Rist Jh. Plotinus: The Road to Reality. Cambridge, 1967. P. 225, 230; Vogel C. J., de. The Concept of Personality in Greek and Christian Thought // Studies in Philosophy and the History of Philosophy: in 2 vol. / ed. by Jh. K. Ryan. Washington, D. C.: Catholic University of America Press, 1963. V. 2. P. 20–60, here: p. 53.

⁶¹ Mamo P. Is Plotinian Mysticism Monistic? The Significance of Neoplatonism. Albany, NY, 1976. P. 199–215; Telepnev G. The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: a Study of Origen, St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor. Berkeley, California, 1991. P. 112–113.

⁶² Dihle A. The Theory of Will in Classical Antiquity. University of California Press, Berkeley, 1982. P. 113.

⁶³ Rist Jh. M. Platonism and its Christian heritage. Variarium Reprints. London, 1985. P. 107–108.

⁶⁴ Telepnev G. The Concept of the Person... P. 116.

⁶⁵ Prestige L. Clement of Alexandria, Stromata, 2, 18, and the Meaning of Hypostasis' // The Journal of Theological Studies. 1929. V. 30. P. 270–272, here: p. 271.

в неоплатонизме начало различению понятий «ипостась» и «сущность» положил именно Порфирий, «отделяя ипостаси совершенные от ипостасей несовершенных и частных». «Множество единичных душ или умов, представляющих собой различные ипостаси», в системе Порфирия «объединены общей сущностью или природой». В результате возникает некоторая иерархия ипостасей. Общая для частных ипостасей «сущность тоже обладает независимым существованием и выступает как ипостась», но «появляется возможность интерпретировать ее как сказуемое единичного, как род и вид по аналогии со “второй сущностью” Аристотеля»⁶⁶. Однако, как было отмечено выше, ипостасность как таковая и соответствующая иерархия ипостасей не могут прилагаться к Единому, но лишь к его «выступлениям». Порфирий, подобно своему учителю Плотину, считал ипостась производением и реализацией более высокого принципа и не относил само Единое к числу «целостных и совершенных ипостасей»⁶⁷. Во-вторых, как мы увидим далее, строго говоря, христианское понятие «ипостась», опирающееся на ее уникальность и ее различие с понятием «частная сущность», не позволит выстраивать иерархию ипостасей, «встроенных» друг в друга!

Согласно другим исследователям, уже Порфирий, возможно, под влиянием христианской мысли, а также опираясь на интерпретацию так называемых Халдейских оракулов — синкретических гностических источников⁶⁸, начал трансформировать платиновское представление о Едином, за что подвергался критике со стороны других неоплатоников за нарушение принципа уникальности Единого. Но если Порфирий и «сдвинул» понятие о Едином, то скорее в сторону «общей сущности»⁶⁹, чем «частной», синонимом которой чаще всего выступает термин «ипостась» в философском дискурсе. Таким образом, «ὐπόστασις» начинает обозначать у Порфирия «индивидуальную реализацию в пределах некоторой общности», но «общности пока еще не субстанции», а некоторого «абстрактного рода»⁷⁰. Как отмечают современные исследователи, Порфирий начинает применять к описанию Единого существительное «ὕπαρξις». Но «ὕπαρξις» у него — не синоним «ὐπόστασις», но, скорее всего, под влиянием стоической мысли, есть неопределенное, потенциальное, знаменательное существование, тогда как «ὐπόστασις» — актуализированное бытие⁷¹.

Только гораздо позже, в V в., неоплатоник Прокл уже будет применять термин «ὐπόστασις» к Единому, очевидно, под влиянием сложившейся ранее христианской практики применяя этот термин к описанию внутренней жизни Бога⁷². Однако другие неоплатоники, например, Ямвлих, ученик Порфирия, сохраняют представления об ипостаси как о зависимой, производной сущности, тогда как Единое остается для них «полностью неизреченным» и «добытийным»⁷³. Ямвлих говорит о «богах» как о существующих «самих по себе» и не зависящих от других вещей, т. е. не имеющих в других вещах ипостаси⁷⁴. Последний схоляр Платоновской академии

⁶⁶ Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 325.

⁶⁷ Там же. С. 326.

⁶⁸ Turner Jh. D. Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition. Peeters-Louvain Press, 2001. P. 395; Dihle A. The Theory of Will... P. 107, 114; О влиянии гностических триад на неоплатонических мыслителей см. также: Turner Jh. D. The Gnostic Threefold Path to Enlightenment // Novum Testamentum. Vol. 22, Issue 4, 01 January 1980. P. 324–351.

⁶⁹ Майборода А. Б. История термина «ὐπόστασις»... С. 46–47.

⁷⁰ Там же. С. 49.

⁷¹ Rasimus T. Stoic Ingredients in the Neoplatonic... P. 259.

⁷² Прокл в V в. уже употреблял термин «ὐπόστασις» в двух различных значениях. «Одно из них — это традиционно присущее неоплатонизму значение «ипостаси» как проявления более высокого принципа на более низком уровне реальности. Второе заимствовано» из христианской среды и применимо Проклом даже к Единому. См.: Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 331.

⁷³ Шичалин Ю. А. История античного платонизма... С. 287.

⁷⁴ Месяц С. В. Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах. С. 201.

Дамаский тоже не мог относить понятие «ипостась» к Первому началу, которое для него «не допускает никаких атрибутов и определений» и абсолютно невыразимо⁷⁵.

По-видимому, несколько ранее Порфирия «впервые в патристической литературе богословское различие между понятиями “οὐσία” (сущность) и “ипостась”» предложил Ориген⁷⁶. И хотя Ориген, как считал В. В. Болотов, не достиг понимания равного совершенства и безусловности бытия всех трех ипостасей Троицы⁷⁷ и его терминология представляет определенное «препятствие к правильному и гармоничному развитию учения о единстве Отца и Сына»⁷⁸, однако современные исследования его сочинений приводят к выводу о сложившейся определенной недооценке его вклада в развитие христианского понимания «ипостаси»⁷⁹. Во всяком случае, на сегодняшний день абсолютно неубедительно звучат сравнительно недавние попытки, идейно объединив системы Прокла и Оригена и пренебрегая тонкостями развития терминологии, указать на якобы единый для них источник философии «трех ипостасей» где-то в середине II в.⁸⁰ Так, например, из найденного в Египте в 1941 г. папируса, отражающего беседу Оригена с неким епископом Ираклидием, с очевидностью явствует, что первый прекрасно понимал парадоксальность христианского дискурса об одновременных единстве и множественности в Боге⁸¹, в то время как платоническая мысль исключает в принципе внесение какой-либо множественности в само Единое.

Известно, что ученик Оригена свт. Дионисий Великий, так же как Порфирий, вслед за Плотинем, но в христианском ключе, «развивал учение о различии сущности и ипостаси». Впрочем, по мнению исследователей, «стремясь опровергнуть савеллианство», он не сумел сохранить понятийный баланс, благодаря чему создал «почву для учения о неподобии между Отцом и Сыном»⁸². В частности, не случайно, что в сохранившемся у Евсевия отрывке свт. Дионисий, рассуждая о Логосе как Премудрости Бога, устроившей мир, считает возможным сказать, что она есть «ипостась всего» сотворенного. Очевидно, он подразумевает здесь под ипостасью не что иное, как просто «основание»⁸³. Баланс различия и тождества «ипостаси» и «сущности» позднее филигранно выдержали отцы-каппадокийцы, прекрасно знакомые с текстами и идеями Оригена, но сбалансировавшие его тринитарное учение, в том числе благодаря влиянию богословской мысли свт. Григория Неокесарийского⁸⁴.

Поскольку Ориген в своем богословии отражал философскую мысль, преобладавшую в ту эпоху⁸⁵, и был учеником Аммония Саккаса, так же как и Плотин, система-

⁷⁵ Шичалин Ю. А. История античного платонизма... С. 304.

⁷⁶ Кирилл (Говорун), архим. Понятие «ипостась» в восточном христианском богословии // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 183–190, здесь: с. 184.

⁷⁷ Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 510.

⁷⁸ Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 268.

⁷⁹ Ramelli I. L. Origen, Greek Philosophy, and the Birth... P. 303, 304; Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition — Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology // Zeitschrift für Antikes Christentum-Journal of Ancient Christianity. 2001. № 5 (1). P. 65–85, here: p. 69; Edwards M. J. Origen No Gnostic // Journal of Theological Studies. 1992. № 43 (1). P. 23–37, here: p. 32.

⁸⁰ Dillon Jh. Origen's Doctrine of the Trinity and some Later Neoplatonic Theories. Neoplatonism and Christian Thought. State University of New York Press, 1982. P. 23.

⁸¹ Origen. Dialogue with Heraclides / Ed. M. Wiles, M. Santer. Documents in Early Christian Thought. Cambridge University Press, 1975. P. 23–26. Оригинальный текст см.: SC 67, 52–62.

⁸² Кирилл (Говорун), архим. Понятие «ипостась»... С. 184.

⁸³ «κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐποίησε τὴν ὕλην... ἀληθὴς οὗτος ὁ λόγος καὶ προσέτι καὶ τὴν ὑπόστασιν τῶν ὄλων», Eusebius. Praeparatio evangelica 7. 19. 7 // TLG.

⁸⁴ См.: Сагарда Н. И. Св. Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. СПб.: Воскресение, 2006. С. 619–631.

⁸⁵ Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 140.

тизатором которого был Порфирий, то возможно, что терминологическое различие понятий «ипостась» и «сущность» проистекало из философской системы Аммония⁸⁶, пытавшегося синтетически объединить философскую мысль Аристотеля и Платона. Так это или нет с исторической точки зрения, но нам представляется, что правы те, кто утверждает, что именно Ориген повлиял на Порфирия, когда последний ввел в практику неоплатонического дискурса о первоначалах техническое употребление «ипостаси», синонимичное «индивидуальной сущности»⁸⁷. Так, исследователи отмечают сходство мысли Порфирия о трех ипостасях с христианской тринитарной формулой — одна «οὐσία», три «ὑποστάσεις» — «при совершенно неплатоновском характере этой формулировки»⁸⁸. Хотя Порфирий видел в христианах своих оппонентов, он, как впоследствии и неоплатоник Прокл, очевидно, испытал интеллектуальное влияние Оригена и всей христианской философии.

Ипостась у Оригена может означать и просто сущность тварных вещей, например, космоса, ангелов и души человеческой⁸⁹. Однако смысловая нагрузка термина уже на этом уровне, несомненно, развивается Оригеном глубже, чем просто аналог производной, частной сущности. Так, он говорит, что человеческая ипостась изначально создана по образу Божию⁹⁰, и связывает понятие «ипостась» в человеке с укорененностью в бытии согласно замыслу (логосу) Бога о нем⁹¹, а также со свободой и ответственностью человеческой души: каждая душа имеет свою ипостась, поскольку в своем логосе утверждена, а не в другом, так что одна душа не отвечает за грехи другой⁹². Понятие «ипостась» увязывается Оригеном со способностью человека быть утвержденным в высшем порядке бытия⁹³. Как писал В. В. Болотов, «по Оригену, человек имеет ипостась, потому что ему присуще сознание ответственности за свои поступки, потому что в его природе есть и сторона, сохраняющая черты образа Божия»⁹⁴. Уже в этой связке ипостаси тварной с образом Божиим начертывается у Оригена преодоление ступенчатой схемы неоплатонизма, где ипостасное бытие означало «удаление» от Единого или ограниченное отражение лишь одного из его аспектов. Здесь же ипостасность оказывается прямым и целостным выражением в онтологически низшем бытии со-образности и близости, даже некоторой «сродности» по принципу аналогии (а не по принципу неоплатонической «сингении») с Высшим бытием.

По-видимому, впервые действительно именно Ориген нашел возможным и необходимым употребить термин «ипостась», пересекающийся, но семантически не тож-

⁸⁶ Р. Витт выражал мысль, что Аммоний активно оперировал термином «ипостась». Witt R. E. Ὑπόστασις. P. 335.

⁸⁷ И. Рамелли (Ramelli) подчеркивает, что сам Порфирий никогда бы не признал подобного заимствования, поскольку критиковал христианство, Ramelli I. L. Origen, Greek Philosophy, and the Birth... P. 332, 350; см. также: Грезин П. К. Богословский термин «ипостась»... С. 214. Многие современные ученые склонны мыслить в противоположном направлении, считая более плодотворной философскую почву неоплатонизма и полагая, что это были именно христианские богословы, кто постоянно заимствовал идеи из современной им философии. Однако не все здесь так уж однозначно. Так, уже в XIX в. французский исследователь Ж. М. Прат (J. M. Prat) тоже считал, что неоплатонизм усвоил именно от христианского троичного догмата идею о трех началах-ипостасях: Prat J. M. Histoire de l'eclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme: in 2 volumes. Lyon, Paris, 1843. T. 1. P. 238.

⁸⁸ Майборода А. Б. История термина «ὑπόστασις»... С. 47.

⁸⁹ «τηλικούτου κόσμου ὑποστάσεις», Ориген. In Genesim. PG 12. 48 B; «τὴν ἀρχὴν τῆς τῶν πάντων ὑποστάσεως», он же. Contra Celsum Lib. VI. PG 11. 1397 A; «τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν, ἢ τὴν ἀγγέλων, ἢ θρώων, ἢ κυριοτήτων, ἢ ἀρχῶν, ἢ ἐξουσιῶν ὑπόστασιν», ibidem. 1405 D–1408 A.

⁹⁰ «Καὶ ἡμῶν δὲ ἡ προηγουμένη ὑπόστασις ἐστὶν ἐν τῷ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος», Ориген. Commentaria in evangelium Joannis XX. PG 14. 621 B.

⁹¹ Вспомним здесь филионовское и платоническое «утверждение в бытии», относимое лишь к сущностям высшего порядка.

⁹² «καὶ ἐκάστη ψυχὴ ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχει, ἐν τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἰσταμένη, καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ. Καὶ οὐκ ἐστὶν εἰπεῖν ἄλλην ὑπὲρ ἄλλης τὰς ἀμαρτίας ἀποτινεῖν», Ориген. Selecta in Ezechielem. PG 13. 817 B. Здесь ипостась есть нечто большее, чем просто сущность, ибо увязана с ответственностью за грехи и укоренением в логосе Бога.

⁹³ «ἥτις γενομένη ἐν ἡμῖν καὶ φωτὸς γνώσεως ὑπόστασις γίνεται», Ориген. Commentaria in evangelium Joannis II. PG 14. 157 A.

⁹⁴ Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 267, 259.

дественный с категорией «первой сущности» Аристотеля, для описания бытия Бога Откровения, превосходящего тварную сущность⁹⁵ и не подверженного никакому делению. Так, Ориген «полемизирует против тех, кто связывает понятие ипостасности с чем-то телесным, как бы последнее ни понималось»⁹⁶, и критикует тех христиан, кто опасается применять термин «ипостась» к лицам Троицы из боязни быть обвиненным в многобожии⁹⁷. При этом, несмотря на присущий ей субординационизм, мысль Оригена далека от арианского разделения ипостасей⁹⁸. Отметим, что латиноязычный современник Оригена — Тертуллиан, наряду с латинским аналогом «*πρόσωπον*» — термином «*persona*», использует термин «*substantia*» как кальку с греческой «ипостаси» в Триадологии для обозначения индивидуального существования, обладающего особенными свойствами, понимая его как синоним лица в Боге⁹⁹.

Ориген различает три ипостаси в Боге согласно трем именам Отца, Сына и Духа¹⁰⁰. При этом ипостась Логоса-Премудрости изначально, вечно соприсутствует Отцу¹⁰¹, называется особой, отличной от ипостаси Отца¹⁰² и одновременно неотделимой от Него, от Его сущности¹⁰³. В одном из своих важных тринитарных текстов Ориген укоряет тех, кто не признает различия Отца и Сына в их бытии по ипостаси, но лишь мысленно различает их, считая их едиными не только по сущности, но и по «проявлению подлежащего» (*ὑποκειμένῳ τυγχάνοντα*)¹⁰⁴. Нам представляется, что здесь выражение «проявление подлежащего» (проявление субстрата) употреблено Оригеном в рамках стоической лексики как синоним «частной сущности» — «ипостаси»¹⁰⁵. «Сущность» (*οὐσία*) и «подлежащее» (*ὑποκείμενον*) здесь, очевидно, являются синонимами «второй аристотелевской сущности».

Нам остается неясно, почему А. А. Спасский в свое время не обратил внимание на подобные мысли Оригена, когда достаточно убежденно и, как нам представляется, тенденциозно доказывал фактическое отсутствие идеи единосущия у последнего¹⁰⁶. И хотя до сих пор ведутся споры о том, как понимал Ориген Божественность Сына и Духа по сравнению с Божественностью Отца в свете присущего ему субординационизма¹⁰⁷, хотя в ряде текстов, относимых к авторству Оригена, говорится об отли-

⁹⁵ Грезин П. К. Богословский термин «ипостась»... С. 209.

⁹⁶ Там же. С. 211.

⁹⁷ Фокин А. Р. Латинская патрология. В 2 т. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 2005. Т. 1. С. 306, 307.

⁹⁸ Сагарда Н. И. Патрология. СПб.: Воскресение, 2004. С. 588–589.

⁹⁹ Фокин А. Р. Латинская патрология. Т. 1. С. 94.

¹⁰⁰ «*Ἡμεῖς μένομεν γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα*», Ориген. *Commentaria in evangelium Joannis II*. PG 14. 128 A; «*οὐσία μὴ τρεῖς δὲ ὑποστάσεις τέλειαι ἐν πᾶσι*», Origenes. *Scholia in Matthaeum 17*. 309. 47 // TLG.

¹⁰¹ «*ἐν ἀρχῇ τῇ σοφίᾳ τὴν ὑπόστασιν ἔχων*», Ориген. *Commentaria in evangelium Joannis II*. PG 14. 104 A; также: PG 14. 89 B; PG 12. 1125 A.

¹⁰² «*ὑπόστασιν ἰδίαν Υἱοῦ*», он же. In *Genesim*. PG 12. 109 D; «*δύο εἶναι ὑποστάσεις Πατέρα καὶ Υἱόν*», *Contra Celsum*. Lib. VIII. PG 11. 1533 B.

¹⁰³ «*οὐ κεχωρισμένον τοῦ Πατρὸς*», *Commentaria in evangelium Joannis I*. PG 14. 65 B; PG 17. 309 D.

¹⁰⁴ «*Μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν Υἱὸν τοῦ Πατρὸς, ἀλλ' ἐν, οὐ μόνον οὐσία, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντα ἀμφότερους, κατὰ τινὰς ἐπινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι Πατέρα καὶ Υἱόν*», Ориген. *Commentaria in evangelium Joannis X*. PG 14. 376 B.

¹⁰⁵ Хотя, согласно словарю Лампа, «*τὸ ὑποκείμενον*» якобы употреблено Оригеном в этом случае как синоним «ипостаси» (Lampe G. W. H. (ed.) *A Patristic Greek Lexicon*. Oxford. Clarendon Press, 1961. P. 1449), тем не менее это мнение автора словаря представляется ошибочным. Словарь Лидл и Скот (Liddel H., Scott R. *A Greek-English Lexicon*. Oxford, 1996. P. 1833) в свою очередь поясняет употребление «*τυγχάνον*» у стоиков как синонима внешнего проявления субстрата.

¹⁰⁶ См.: Спасский А. А. История догматических движений в эпоху вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1906. Т. 1. Глава IV: Ориген и неоплатонизм. С. 93–100.

¹⁰⁷ См., например: Патрин В. Г. Камень преткновения: учение о молитве ко Христу у Оригена в контексте генезиса практики молитвы Иисусовой. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1757764.html#_edn22 (дата обращения 15. 06. 2011).

чий Сына от Отца в свете аристотелевского понятия о первой сущности¹⁰⁸, тем не менее мы полагаем, что Оригену действительно принадлежит и мысль о единосущии ипостасей Троицы¹⁰⁹.

Действительно, «Ориген особенно оттеняет ипостасные отличия Слова от Отца» и «не совсем точно устанавливает их единство, т. е., в частности, их единосущие и равенство по Божеству»¹¹⁰. Однако определенный субординационизм не мешает в принципе исповедовать единство по «подлежащей» сущности¹¹¹. Так, бестелесное по природе (κατὰ φύσιν) рождение Сына Ориген называет во-ипостасным (ἐνυπόστατος), подчеркивая единосущие совершенных во всем ипостасей Сына (ὁμοούσιος) и Духа (οὐσία μίᾳ) ипостаси Отца¹¹². Термин «во-ипостасный» в приложении к Сыну и слову Божию, очевидно, означает у Оригена в данном контексте не просто «обладающий реальным существованием», но подчеркивает самостоятельное бытие Сына наряду с Отцом. Так, например, во-ипостасность Логоса подчеркивается при описании акта сотворения Им всего мира «из ничего», посредством принадлежащей Ему премудрости¹¹³. Также Единородный называется Оригеном Сыном Отца по природе¹¹⁴, а Дух Святой описывается с некоторым субординационизмом как получающий свою ипостась и бытие (τὸ εἶναι) от Отца через Сына, имея не какую-то иную сущность, помимо сущности Отца и Сына¹¹⁵.

По замечанию С. Л. Епифановича, Ориген возвысился над неоплатонизмом потому, что «мыслил Бога не как абстрактное начало», но как «Личный Дух», что «дало ему возможность развить учение о свойствах Божиих». Причем в своем учении о свойствах «Высочайшего Ума Ориген тщательно старается выдержать его абсолютность, как единого Начала, и почти во всех пунктах достигает этого»¹¹⁶. Неоплатонические представления о Боге, как отмечал еп. Михаил (Грибановский)¹¹⁷, приводят к утверждению, что божественная «субстанция должна быть признана существом безразличным, неопределенным... должна быть не личностью, а чем-то не имеющим

¹⁰⁸ «εἰ γὰρ ἕτερος, ὡς ἐν ἄλλοις δείκνυται, κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκειμένης ἐστὶν ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς», Ориген. Libellus De Oratione. PG 11. 465 A. Здесь термины «οὐσία» и «ὑποκειμένης» являются синонимами частной сущности, первой сущности Аристотеля. Очевидно, Ориген употребляет оба термина достаточно вариативно, придавая им смысл то первой, то второй сущности. Так, с одной стороны, «ὑποκειμένης» употребляется как синоним субстрата для разнообразных частных сущностей. Например, в PG 14. 53 B, PG 12. 48 A (ὑποκειμένης ὕλης), в PG 14. 152 C — 153 A C, 516 C (где «ὑποκειμένης» — есть общий субстрат равно как ангелов, так и людей), PG 14. 264 C (здесь «ὑποκειμένης» выступает как энергия Логоса-Премудрости, составляющая субстрат всего разнообразия сотворенного). А с другой стороны, Ориген говорит о текучем, изменяющемся «τὸ πρῶτον ὑποκειμένης» (Selecta in psalmos. — Psal. I. PG 12. 1093 B C, 1096 A, 1097A B) — синониме первой сущности. Также и без определения «πρῶτον» термин обозначает различность частных сущностей (PG 13. 860 A). Как отмечает Фокин, «Ориген различает субстанцию (substantia, οὐσία) как подлежащее (ὑποκειμένης) или первую сущность Аристотеля», Фокин А. Р. Учение Оригена о Логосе и логосах (идеях): Тексты и комментарии // Богословский сборник ПСТБИ / отв. ред. Е. Г. Балагушкин и А. Р. Фокин М.: Изд. ПСТБИ, 2001. № 8. С. 197–226, здесь: с. 224.

¹⁰⁹ «ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, ὁ ὁμοούσιος βασιλεὺς», Origenes. Fragmenta in Psalmos 1–150. Psalm 54. 3. 4. 19 // TLG; «κατὰ φύσιν ἐγέννησεν ὁ Πατὴρ διόπερ ὁμοούσιος ἐγεννήθη», Origenes. Scholia in Matthaicum 17. 309. 49 // TLG.

¹¹⁰ Епифанович С. Л. Лекции по патрологии: Церковная письменность I–III веков. СПб.: Воскресение, 2010. С. 537.

¹¹¹ Позволим себе не согласиться с мнением В. В. Болотова, который, рассматривая самые яркие субординационистские цитаты Оригена, считает, что они не могут быть согласованы с единством по сущности Отца и Сына. Даже «энергичные» представления Оригена о Сыне и Духе не лишают возможности говорить об их единосущии, ибо энергия исходит от сущности. См.: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 277, 281.

¹¹² «οὐσία μίᾳ τρεῖς δὲ ὑποστάσεις τέλειαι ἐν πᾶσι... Κατὰ φύσιν ἐγέννησεν ὁ Πατὴρ διόπερ ὁμοούσιος ἐγεννήθη», Ориген. Scholia in Matthaicum. PG 17. 309 D.

¹¹³ «τὸν ἐνυπόστατον Υἱὸν καὶ Λόγον τοῦ Θεοῦ, τὸν ἐξ οὐκ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παραγαγόντα τὰ σύμπαντα τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ», он же. Expositioin Proverbia. PG 17. 185 B.

¹¹⁴ «μόνου τοῦ Μονογενοῦς φύσει Υἱοῦ», он же. Commentaria in evangelium Joannis. Tomus II. PG 14. 129 A.

¹¹⁵ PG 14. 129 A; «δογματίζων μὴδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεισθάναι τοῦ ἀγίου Πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν», там же, 128 A.

¹¹⁶ Епифанович С. Л. Патрология. СПб.: Воскресение, 2010. С. 534.

¹¹⁷ Еп. Михаил в своем труде «Лекции по введению в круг богословских наук» анализирует представления о Боге Спинозы, который, как известно, находился под влиянием еврейского философа-неоплатоника Иегуды Абрабанеля.

никаких определений, следовательно, также ни ума, ни воли, ни чувства»¹¹⁸. А «в догматической системе Оригена Бог Отец — это Единое (монада или энада), но также и Ум, Νοῦς». В понятии «Ум» уже присутствует недопустимая для неоплатонического Единого двойственность: «мыслящее и мыслимое». Также у Оригена, по мнению исследователей, Сын Божий как Премудрость существует в Боге-Отце вне времени, прежде сотворения мира как персональный субъект, знающий Отца, и о котором Отец радуется в вечности¹¹⁹. Оценивая взгляды Оригена в целом, можно говорить об его интуиции «личностного характера Бога», отсутствующей в системе неоплатоников, «у которых личными чертами обладают только низшие (тварные) боги и демоны»¹²⁰.

В дошедших до нас латинских переводах текстов Оригена находятся размышления, предвосхищающие каппадокийское усвоение личных, ипостасных свойств каждого из лиц Троицы. Однако, к сожалению, Ориген склонен был увязывать ипостасные свойства с сущностными¹²¹, которые должны мыслиться общими лицам Троицы. Как отмечает Болотов, благодать Отца Ориген понимает иначе, чем благодать Сына. Благодать Сына для него «есть нечто варьирующееся, тогда как благодать Отца есть нечто постоянное»¹²². В этом отразилась неспособность Оригена вполне выдержать парадоксальный баланс различия и единства понятий «ипостась» и «сущность» в Троице, сделав полноценный шаг далее представления об «ипостаси» как о «частной сущности» и разорвав жесткую связку «ипостась» — «произволение». На наш взгляд, именно поэтому Ориген ошибочно мыслил о Сыне как об «ипостасном хотении»¹²³ Отца и все-таки не мог освободиться от субординационного крена¹²⁴. «Производность» Логоса по воле Отца делает его ипостасью не вполне самостоятельной по неполной, но все же аналогии с несамостоятельностью Ума, эманлирующего из Единого в платонических системах.

Отметим также, что, несмотря на тенденцию к смешению сущностных и ипостасных свойств, Ориген, тем не менее, ясно различает действия ипостасей Троицы в домостроительстве, увязывая это различие с различием ипостасей, но одновременно настаивая на их сущностном единстве¹²⁵.

Некоторые исторические аспекты различия «ипостаси» и «сущности»

Независимо от разрешения вопроса о том, кто выступил первопроходцем в философско-богословском различении категорий «сущность» и «ипостась», «оппозиция “οὐσία” (τὸ κοινόν) — “ὑπόστασις” (τὸ ἴδιον) является фактом философского языка конца III в. по Р. Х.»¹²⁶. Но различение понятий «ипостась» и «сущность» по-разному

¹¹⁸ Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев: Пролог, 2003. С. 89–90.

¹¹⁹ Tzamalikos P. Origen: Cosmology and Ontology of Time. Supplements to Vigiliae Christianae. Book 77. Brill — Leiden — Boston, 2006. P. 33; см. также: PG 25. 465 С.

¹²⁰ Фокин А. Р. Учение Оригена о Логосе и логосах (идеях)... С. 202.

¹²¹ Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 286, 354–355; Спасский А. А. История догматических движений... Т. 1. С. 100.

¹²² Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. В 4 т. Петроград, 1918. Т. II. С. 326.

¹²³ Он же. Учение Оригена о Св. Троице. С. 55.

¹²⁴ Там же. С. 381.

¹²⁵ Так, Ориген подчеркивает отличие воздвигшего Отца от воздвигнутого Христа (ἐτερον εἶναι τὸν ἐγεῖραντα παρὰ τὸν ἐγυγερμένον, Commentaria in evangelium Joannis X. PG 14. 376 В) и указывает на различие хулы, возводимой на Сына и Духа (ibidem. II. PG 14. 128 А).

¹²⁶ Майборода А. Б. Об одном фрагменте из «Философской истории» Порфирия в сочинении свт. Кирилла Александрийского «Против Юлиана» // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы. М., 2003. С. 28–31, здесь: с. 31.

осмысливалось в русле христианской и неоплатонической мысли. В неоплатонизме всякая, даже совершенная (Ум, Душа, Космос), а тем более частная, «ипостась» (единичные души) неразрывно связана с потерей блаженного покоя, со становлением, с «дерзновенным», но всегда неполным и убывающим проявлением Блага-Первоначала и, строго говоря, как мы видели, не применима к Единому.

Здесь уместно провести параллель между представлениями неоплатоников и Филона, для которого Бог также оставался, по выражению В. Н. Лосского, «закрытой монадой... сущностно трансцендентной Логосу»¹²⁷. А ипостась Логоса оказывается «подчиненной и зависимой»¹²⁸, лишенной самостоятельности «в силу того, что он есть “личность” Бога в обращении к миру, изводящая (изливающая) в созидании космоса Его внутреннее содержание»¹²⁹. Можно сказать, что как у платоников, так и у неоплатоников «ипостась» всегда несет на себе оттенок причинности, произведенности, зависимости¹³⁰.

Высшее Благо неоплатоников *непроизвольно* воспроизводит себя в ином¹³¹, нисходящем образе бытия, естественно изволяющем возвращения себе целостности. Таким образом, понятие воли связывается лишь с низшими ступенями-ипостасями бытия и не применимо к отношению Единого к его «выступлениям»¹³². Кроме того, в самом неоплатоническом Едином «нет ни сознания, ни самопознания, ни мысли»¹³³. В христианском же дискурсе уже Ориген утверждает в Боге «самосознание и волю»¹³⁴, одновременно вводя понятие ипостаси в описание Божества. Ипостась может быть увязана теперь и с покоем Бога, и с Его самосознанием, и с Его произволением о существовании мира.

Христианское богословие утверждает, что Сын рождается от Отца по природе (как производная ипостась Ума в платонизме), а не по воле, которая «не задействована» в рождении Сына и изведении Духа. Для неоплатоников же все бытие есть «процесс необходимого развития Божества, Его выхождения из Себя и возвращения к Себе. Для различения твари от Бога и, еще более, для различения Бога от твари для момента личной воли и намерения здесь нет места»¹³⁵. В христианском дискурсе принципиально разнесено творение мира по воле Божией и происхождение Сына и Духа по природе, а в неоплатонизме появление мира мыслится как тот же процесс, что и «появление» Ума и Души, и неотделимо от существования мира. У Плотина, как и других неоплатоников, мир вечен, так что о «появлении» — «творении» мира как акте вообще речь не идет.

В целом можно говорить о двух принципиально разных концепциях — христианской (постепенно формировавшейся) и неоплатонической (тоже имевшей свою динамику). В первой происходило постепенное различение, «отвязывание» внутри-троичной жизни трех ипостасей от творения мира и осмысление со-образности тварных ипостасей нетварным, а во второй — напротив, имела место тенденция

¹²⁷ Лосский В. Н. Богословие образа // Он же. Богословие и Боговидение / под ред. В. В. Пислякова. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. С. 303–319, здесь: с. 313.

¹²⁸ Саврей В. Я. Александрийская школа... С. 274–275.

¹²⁹ Там же. С. 265.

¹³⁰ Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 331.

¹³¹ Там же. С. 324–325.

¹³² «У Единого нет ни воли, ни действия (энергии)», Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. // Космос и душа. Учения о Вселенной и человеке в Античности и в Средние века / ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М.: Прогресс-Традиция, 2005. С. 823–858, здесь: с. 838.

¹³³ Месяц С. В. Сознание и личность в философии Плотина. С. 168.

¹³⁴ Сагарда Н. И. Патрология. С. 587.

¹³⁵ Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 2003. С. 158.

утверждения вечности мира и связанности «процесса» эманации высших ипостасей с этим вечным бытием мира, причем ипостасность всегда оказывалась связанной с ограниченностью и усеченностью бытия. Ориген не смог вполне освободиться от влияния платонического хода дискурса, и в его системе происхождение Сына все же имеет характер зависимости от последующего сотворения мира и несет в себе субординационный подход к Троице ипостасей. Христианское понятие о рождении Сына по природе, которое сформируется позднее, в IV в., будет таким, что это рождение не по воле, но и не по принуждению. Оно выше этой оппозиции. Происходящее по природе естественно, и потому не принудительно, но это и не волевой акт. Главное же, что происхождение ипостаси Сына (а аналогично — и Духа) не обусловлено необходимостью для Бога, чтобы мир всегда сосуществовал с Ним¹³⁶.

Именно в христианской философии в противовес неоплатонической ипостасной неполноценности¹³⁷ и несамодостаточности¹³⁸ понятие «ипостась» дерзновенно вводится богословами в сферу собственно богословия, в область мысли о трансцендентном Боге библейского Откровения. Причем, если «иерархия ипостасей у Платина организована в соответствии с платоновским принципом “раньше — позже”»¹³⁹, то в христианском дискурсе отношения ипостасей в Боге-Троице выводятся во вневременную и внепричинно-следственную плоскость.

Происходит это, естественно, не сразу и не простым образом. «Слово “ипостась” в своем точном посленикейском»¹⁴⁰, тринитарно-каппадокийском смысле не употребляется еще достаточно долго. Тот же Ориген, не доведя до полноты свою тринитарную модель, усваивает рождение Сына воле и ипостаси Отца, что будет справедливо критиковаться позже свт. Афанасием Великим.

Ориген ввел понятие «ипостаси» в описание запредельного Бога, сохранив за ним свойство произволения, но не сумел еще возвести это понятие на такой уровень, на котором «ипостась» и произволение были бы логически опосредованы единой сущностью Троицы. Воля, согласно более позднему православному пониманию, принадлежит ипостаси лишь через единую сущность и является единой для лиц Троицы, поэтому-то неверно было относить рождение Сына к «ипостасной воле» Отца, которая, пусть хотя бы логически, но тогда предшествует самому рождению Слова Божия¹⁴¹.

Отметим, что в латинской ветви богословия, для Мария Викторина, несомненно, знакомого с текстами Оригена, все же «Отец есть в большей мере *сущность*, чем Сын, а Сын — в большей степени *ипостась*, чем Отец»¹⁴², что, очевидно, является следствием непреодоленного влияния неоплатонизма на мысль автора. Вообще, можно сказать, что, согласно наиболее примитивной до-никейской Триадологии, «Отец не может быть назван Персоной, но только Сын», выступающий как «персона Отца», «лик» и, по Иустину мученику, «имя Отца»¹⁴³. Латинский термин «persona»,

¹³⁶ Логический парадокс: если Отец «эманурует» Сына, то Он представляется человеческому уму вовлеченным в необходимый процесс и «подчиненным» этому процессу. Если же Отец творит или рождает Его «по воле», то Сын, или Ум (Логос), уравнивается с тварью.

¹³⁷ Даже Ум в своей ипостаси не обладает полнотой Блага, имея лишь «разумение» его. Witt R. E. Ὑπόστασις. P. 340.

¹³⁸ Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта... С. 836.

¹³⁹ Месяц С. В. Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах. С. 173.

¹⁴⁰ Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 128.

¹⁴¹ «ποῦ ἄρα βούλησιν ἢ θέλησιν προηγούμενην εἶρον τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ», Афанасий Александрийский, свт. Oratio III. Contra Arianos. PG 26. 448 C; также: PG 26. 457 D — 460 A.

¹⁴² Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М.: Центр Библейско-патрологических исследований, 2006. С. 127, 80–81.

¹⁴³ Maspero G. Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium. Supplements to Vigiliae Christianae. Leiden–Boston, 2007. V. 86. P. 118.

как и соответствующий ему «ὑπόστασις», долгое время остаются неотторжимы по смысловой нагрузке от некоторого ограничения¹⁴⁴. Какое-либо описание, очерчивание свойств (περιγραφή)¹⁴⁵, усвоение имени, описывающего эти свойства, представлялось неприменимым к неопишуемому и запредельному Существу. По сути своей и у неоплатоников Единое потому не описывалось термином «ипостась», поскольку это бы «ограничивало» Единое. И даже гораздо позже в христианской мысли, например, у Евсевия Кесарийского, находим выражение, отрицающее возможность видеть или рассматривать «лицо сущности» Бога кроме как через Сына, называемого «лицом» Его¹⁴⁶.

С другой стороны, достаточно долго даже в Триадологии многие авторы были склонны трактовать термин «ὑπόστασις» как синоним общей сущности. Так, «Римский папа Дионисий (+ 268 г.) выступил против учения о трех ипостасях как тритеизма»¹⁴⁷, блаж. Иероним, размышляя о греческом понятии «ὑπόστασις», предпочитал отождествлять его с единой «субстанцией» или «эссенцией» Троицы, дабы избежать опасности впасть в арианство¹⁴⁸. Свт. Кирилл Иерусалимский зачастую употреблял «ὑπόστασις» как синоним сущностей тварных¹⁴⁹, но также и Божественной сущности¹⁵⁰. И Сердикский Собор 343 г. настаивал на единой ипостаси Отца и Сына¹⁵¹.

Ситуация осложняется еще и тем фактом, что в области христологии даже Ориген, который первым ближе других богословов подошел к различению терминов «ипостась» и «сущность», тем не менее, по наблюдению Болотова, для обозначения двух природ во Христе использует то термин «природа» (φύσις), то «сущность» (οὐσία), то «ипостась»¹⁵².

Однако в ряде выражений Ориген и здесь делает шаг вперед своего времени. Например, когда он говорит о проповеди Предтечи, которая предшествовала «ипостаси Христа»¹⁵³, то перевести здесь термин «ипостась» просто как «сущность» Христа невозможно. Кроме того, Ориген вводит в богословское употребление выражение «образ происхождения» (τρόπος τῆς υποστάσεως), рассуждая об образе происхождения, рождения Христа от Девы, прибегая к сравнению с образом происхождения вина от виноградника и меда от пчел¹⁵⁴. Это словосочетание будет использовано позднее свт. Амфилохием Иконийским и отцами-каппадокийцами, в том числе для описания внутритроичных различий. Важно отметить, что Ориген здесь подчеркивает терминологическое различие понятий «сущность» (тела Христа) от «способа

¹⁴⁴ Daniélou J. La notion de personne chez les P res grecs // Bulletin des Amis du Card. Dani lou. 1983. № 19. P. 3–10, здесь: p. 5.

¹⁴⁵ «Θεὸς οὐσία θεία ἐστίν... ἀσώματόν τε καὶ ἀπερίγραφον», Климент Александрийский, свт. Fragmenta. PG 9. 749 C; «οὐ περιγράφεται τόπω Θεός», Stromatum. Lib. VII. PG 9. 440 B.

¹⁴⁶ «Τὸ γὰρ τῆς οὐσίας πρόσωπον οὐδεὶς ὄψεται καὶ ζήσεται. Πρόσωπον δὲ αὐτοῦ καὶ ὁ Υἱός», Евсевий Кесарийский, свт. Commentaria in Psalmos. PG 23. 1301 C. Это выражение связано напрямую с воззрениями Евсевия, несомненно, субординационистского характера, увязывающими икономию с богословием тринитарным.

¹⁴⁷ Майборода А. Б. История термина ὑπόστασις... С. 63–64.

¹⁴⁸ Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский. Библиист, экзегет, теолог. М.: Центр Библейско-патрологических исследований, 2010. С. 132–133.

¹⁴⁹ «ὕδατος γὰρ ἡ ὑπόστασις», Кирилл Иерусалимский, свт. Catechesis IX. PG 33. 648 B, «ἐκ μὲν ὑποστάσεως τοῦ δένδρου», ibidem. 649 A; «καὶ ἐκ τῆς σῆς ὑποστάσεως νόησον τὸν τεχνίτην», 653 B.

¹⁵⁰ «καὶ θείας ὑποστάσεως ἀνάξιος», Catechesis VI. PG 33. 549 A; «περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος: οὐχὶ διηγήσασθαι τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ ἀκριβῶς», ibidem. XVI. PG 33. 924 B.

¹⁵¹ Майборода А. Б. История термина «ὑπόστασις»... С. 65–66.

¹⁵² Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 261. Отметим, что сам Болотов перевел «οὐσία» как «существо».

¹⁵³ «τοῦ αὐτοῦ Βαπτιστοῦ περὶ Χριστοῦ ἐστὶ τὴν προηγουμένην αὐτοῦ ὑπόστασιν ἐπι διδάσκουσα, διηκούσαν ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον, κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς λογικὰς», Ориген. Commentaria in evangelium Joannis II. PG 14. 177 C.

¹⁵⁴ «αἰσθητὸν σῶμα οὐκ ἀπαγγέλλει τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ», он же, Contra Celsum. Lib. VI. PG 11. 1409 A.

происхождения (ипостазирования) этой сущности», что подтверждает тот факт, что Ориген различал понятия «сущность» и «ипостась» неноминально.

Понятие «ипостась» у свт. Афанасия Великого

Термин «ипостась» у свт. Афанасия Александрийского чаще всего является синонимом «сущности», или «существования». Так, он говорит, например, что Господь есть Создатель всего творения и всякой «ипостаси», т. е. «сущности тварной»¹⁵⁵. Также, согласно свт. Афанасию, эллины думали, что зло существует само по себе, «в ипостаси», т. е. сущностно¹⁵⁶. Однако, по замечанию Дж. Стэда (G. C. Stead), есть много мест в текстах свт. Афанасия, где ипостась никак не может рассматриваться абсолютным синонимом сущности¹⁵⁷.

Будучи одновременно противником Филона, неоплатонической мысли и «аристотелизма» Ария, для которого «реальное бытие всегда конкретно и индивидуально»¹⁵⁸, свт. Афанасий уравнивает понятия Бога и Логоса в богословии¹⁵⁹. И хотя считается, что, особенно до решений Александрийского Собора 362 г., свт. Афанасий строго не различает и даже отождествляет термины «сущность» и «ипостась»¹⁶⁰, однако в своих тринитарных рассуждениях он находит возможным и полезным, например, употребить глагол «ὕφίστημι» в форме «ὕφεστῶτα», подчеркивая не номинальность, а подлинную реальность бытия лиц Отца, Сына и Духа¹⁶¹. И хотя подобное использование глагола свт. Афанасием указывает еще на первичный, «старый смысл слова», связанный с реальностью существования¹⁶², однако сам контекст размышлений подводит к возможности уже назревшего терминологического развития. Дело в том, что в этом отрывке свт. Афанасий речь ведет о единосущии и троичности одновременно, но при этом, если фундаментом единства лиц является их «едино-сущие», то их не номинальное, а реальное именное различие особенно подчеркнuto динамичным глаголом «ὕφιστάνα»¹⁶³. Причем, если для первых двух лиц в тексте глаголы «ὕφιστάνα» и «ὄντα» используются фактически параллельно и синонимично, то для Духа Святого форма «ὄντα», не сохраняя своего положения, заменена на еще более динамичное, чем «ὕφεστῶτα», — «ὕπάρχον»¹⁶⁴.

¹⁵⁵ «τῆς κτίσεως Κύριον καὶ πάσης ὑποστάσεως δημιουργόν», Афанасий Александрийский, свт. Oratio contra Gentes. PG 25. 80 С.

¹⁵⁶ «ἐν υποστάσει καὶ καθ' ἑαυτὴν εἶναι τὴν κακίαν», «ἡ κακία ὑπόστασιν ἔχει», *ibidem*. PG 25. 12 D–13 A.

¹⁵⁷ Stead G. C. The Concept of Divine Substance // *Vigiliae Christianae*. Vol. 29. No. 1 (Mar., 1975). P. 1–14, here: p. 3.

¹⁵⁸ Спасский А. А. История догматических движений... С. 174.

¹⁵⁹ Runia D. Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. P. 194–196.

¹⁶⁰ Например, «καὶ μὴ ἑτέρας οὐσίας ἡ ὑποστάσεως», Афанасий Александрийский, свт. De Decretis Nicaenae synodi. PG 25. 465 B; «ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἡ οὐσίας», Epistola ad Jovianum. PG 26. 817 C; «τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, ἡτοι οὐσίας», Tomus ad Antiochenos. PG 26. 809 A. Свт. Афанасий никогда не различал «ипостась» и «сущность» так, «как еще при его жизни стали различать каппадокийцы. И потому он ограничивается собственными именами Отца, Сына и Духа и поясняющими их взаимное отношение определениями: Рождающий и Рождаемый, “тот, кто от кого-либо” и “тот, от кого он”... Отсюда известная бледность в выражении ипостасных различий», Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV в. Париж, 1931. С. 41. Даже в одном из последних по времени посланий свт. Афанасия К африканским епископам (датируемом 369–370 гг.) он говорит, что «ипостась» есть «сущность» и ни что иное (H δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο στυμαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν, Epistola ad Afros Episcopos. PG 26. 1036 B), и именно в смысле единосущия Сына Отцу толкует слова апостола о том, что Сын есть «образ ипостаси» Отца (χαρακτήρ τῆς τοῦ Πατρὸς ὑποστάσεως, *ibidem*. 1037 B); см. также: PG 26. 765 A, 801 C, 1040 A, 1044 C, 1045 A, 1232 C, PG 27. 68 A.

¹⁶¹ «οὐκ ὀνόματι Τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὖσαν καὶ ὑφεστῶσαν, Πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφεστῶτα, καὶ Υἱὸν ἀληθῶς ἐνοῦσιον ὄντα καὶ ὑφεστῶτα, καὶ Πνεῦμα ἅγιον ὑφεστῶς καὶ ὑπάρχον οἶδαμεν», Афанасий Александрийский, свт. *Historica et Dogmatica*. Tomus ad Antiochenos. PG 26. 801 B.

¹⁶² Mathis M. A. The Pauline Πιστις-Υποστασις According to Heb. XI, 1. An Historico-Exegetical Investigation. Catholic University of America. Washington, D. C, 1920. P. 31.

¹⁶³ Так, динамичность слова «ипостась» и его производных отражается, например, в применении к описанию приведения Богом творения к бытию из не существования, «ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστάσα», Epistola I ad Serapionem. PG 26. 592 A.

¹⁶⁴ Далее в тексте Epistola I ad Serapionem (PG 26. 596 B) наблюдается подобная же ситуация, где свт. Афанасий, доказывая Божество Духа, использует те же два глагола (ὕπάρχει καὶ ὑφέστηκεν ἀληθῶς), тогда как об Отце и Сыне употреблено выражение «ὁ ὢν ἐστι».

Богословие образа и понятие «ипостась» у свт. Афанасия

Часто обращаясь к богословию образа (εἰκόν), свт. Афанасий также закладывает определенные основания различения понятий «ипостась» и «сущность». Вслед за Оригеном он сравнивает Сына с сиянием, происходящим от света Отца, называя Его, согласно апостолу, «образом ипостаси» Отца¹⁶⁵. Поскольку понятие «образ» предполагает одновременно определенное отличие и схожесть¹⁶⁶ «оригинала» и его «иконы», то понятно, почему свт. Афанасий, говоря о Сыне, никогда не использует выражение «образ сущности», которое при условии полного тождества понятий «ипостась» и «сущность» можно было бы употребить. Однако для него крайне важно отстоять единосущие (но отнюдь не «едино-ипостасие», каковое выражение отсутствует у св. Афанасия)¹⁶⁷ Сына Отцу, тогда как выражение «образ сущности» стало бы, конечно, выгодно арианам и использовалось, в частности, Евсевием Кесарийским¹⁶⁸. Евсевий признавал отличие ипостасей Сына и Отца, называя Сына второй после Отца ипостасью¹⁶⁹, но исповедовал подобосущие, а не единосущие. Для него «ипостась» остается синонимом «частной сущности»¹⁷⁰.

Во 2-й книге *Против Ариан* свт. Афанасий говорит о том, что видящий Сына видит в Нем и ту ипостась, образом, знаком (χαρακτήρ) которой Он является, и по действию образа может рассуждать об истинном *Божестве этой ипостаси*¹⁷¹. Это высказывание является лучшим подтверждением того, что богословие образа напрямую подводит, во-первых, к различению ипостаси Отца от ее образа — Сына, а во вторых — к различению ипостаси от ее Божества, т. е. сущности. Несколькими строчками ранее свт. Афанасий подчеркивает, что противостоит аристотелизму арианского мышления, которое не может вместить — как может Сын быть «от сущности Отца» и при этом не составлять некоторой части этой сущности¹⁷². Отметим, что, очевидно, ввиду именно подобной позиции Ария, в *Церковной Истории* Филосторгия говорится, что он отказывался применять к Богу как понятие «сущность», так и «ипостась»¹⁷³. И если для ариан невозможно было одновременно постулировать различие Сына от Отца и Их единосущие, то для свт. Афанасия это не только возможно, но и необходимо.

Подчеркивая единосущие Сына Отцу, свт. Афанасий прибегает, например, к выражению о Сыне, что Он есть «свой сущности» Отчей (ἰδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ) и даже

¹⁶⁵ PG 26. 52 В С, 217 В С, 324 А, 577 В.

¹⁶⁶ «ἐμφέρειάν», Oratio II contra Arianos. PG 26. 217 В; «πάλιν εἰκὼν ὁ Λόγος ἐστὶ καὶ ὁμοούσιος τοῦ Πατρὸς... τούτου καὶ τὴν ιδιότητα καὶ τὴν ὁμοίωσιν ἔχει», он же. De Decretis Nicaenae synodi. PG 25. 472 С.

¹⁶⁷ Действительно, позже свт. Василий Великий, анализируя формулу о происхождении Сына «не от другой сущности или другой ипостаси», подчеркнет, что ипостась и сущность не могли быть полными синонимами даже для приверженцев Никейского богословия и символа, поскольку, говоря об единосущии, они отнюдь не говорили о едино-ипостасности Отца и Сына. См.: Василий Великий, свт. Epistola CXXV. PG 32. 548 А В.

¹⁶⁸ «μόνον εἰκόνα ὄντα τοῦ Θεοῦ, καὶ τῆς ἀγεννήτου καὶ ἀνάρχου τοῦ Πατρὸς οὐσίας τὰς δυνάμεις», Евсевий Кесарийский, свт. Demonstrationis Evangelicae. Lib. V. PG 22. 373 А; см. также: Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 329.

¹⁶⁹ «δευτέραν ὑπόστασιν τοῦ Θεοῦ Λόγου μετὰ τὴν πρώτην καὶ ἀγέννητον τὸν Πατέρα καὶ Θεὸν τῶν ὄλων», Евсевий Кесарийский, свт. Demonstrationis Evangelicae. Lib. II. PG 22. 1240 В; также: PG 22. 1085 С, 1224 С.

¹⁷⁰ Евсевий говорит о Сыне как «дыхании силы» Отца и благоухании Его, имеющих собственную, отличную от своего источника «ипостась»: «εὐὼδες οἰκειάν ἔχον ὑπόστασιν», Евсевий Кесарийский, свт. Demonstrationis Evangelicae. Lib. IV. PG 22. 256 D — 257 А.

¹⁷¹ «ὄραν ἐν αὐτῷ καὶ τὴν ὑπόστασιν, ἧς καὶ χαρακτήρ ἐστίν. Ἐκ τε τῆς ἐνεργείας τοῦ χαρακτήρος διανοούμεθα τὴν τῆς ὑποστάσεως ἀληθῶς θεότητα», Oratio II contra Arianos. PG 26. 217 В.

¹⁷² «ἢ πῶς δύναται ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ Πατρὸς, καὶ μὴ μέρος εἶναι», ibidem. 216 С — 217А; и в другом месте он обличает ариан, что они имеют представление о Боге как о теле, «σῶμα νομιζόντες εἶναι τὸν Θεόν», Oratio III contra Arianos. PG 26. 324 А.

¹⁷³ «καὶ μήτε δὲ οὐσίαν αὐτὸν εἶναι δογματίζειν, μήτε ὑπόστασιν», Прокл Константинопольский, свт. Ecclesiasticae Historiae. Lib. X. PG 65. 584 С.

«свое рождение» или «свое сияние» «сущности Его»¹⁷⁴. Впрочем, хотя и значительно реже (однажды), но все же он называет Сына и «своим ипостаси» Отца¹⁷⁵, что указывает на тождественность употребления терминов «ипостась» и «сущность» в данном контексте. Так, например, и ипостась Самого Отца называется «собственной» Ему и «желанной»¹⁷⁶. Отметим здесь также, что когда свт. Афанасий усваивает Сыну именованию «своя мудрость», «свое рождение» или «свое сияние» Отца, то, кроме идеи единосущия, здесь, как и в терминологии образа, одновременно присутствует и мысль о внутри-троичном отличии Сына от Отца¹⁷⁷. Так, свт. Афанасий говорит, что «не вне» Бога «написуется Образ Божий», и Бог-Отец есть Родитель своего внутреннего Образа — Сына¹⁷⁸.

Отметим, что слово «ἴδιος», которое свт. Афанасий в контексте антиарианской полемики «сделал узкоспециализированным термином, обозначающим единство сущности», в более широком смысле использовалось александрийскими богословами «для обозначения особой близости и нераздельности»¹⁷⁹, а значит, несло в себе одновременно и смысловую нагрузку различения находящихся в отношениях нераздельности.

Соотношение понятий «воля» и «ипостась» у свт. Афанасия

Антиномическое соотношение «ипостаси» и «воли», неверно разрешенное в системе Оригена, гораздо более аккуратно рассматривается свт. Афанасием. Если мир создан по единой воле всей Троицы, то каждое из лиц именно посредством единой сущности участвует в акте произволения о мире. Во внутритроичных же отношениях рождение Сына, как и изведение Духа, происходит от Отца не по воле, а по природе, но, однако, и не против Его воли, ибо не против естества, так как само Божие естество «желанно» Богу¹⁸⁰. Таким образом, воля в обоих аспектах богословия-домостроительства¹⁸¹ и внутритроичного богословия хотя и связывается непосредственно с единой природой Бога, однако и не отрывается от лиц. Причем, исповедуя единым само действие в домостроительстве, свт. Афанасий

¹⁷⁴ «ἴδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ», «ἴδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα», Oratio I contra Arianos. PG 26. 28 D; также: 53 A, 57B; «μόνον ἴδιον αὐτοῦ καὶ φύσει γέννημα», De decretis Nicaenae synodi. PG 25. 453 B; «γέννημα τοῦ Πατρὸς ἴδιον», Oratio III contra Arianos. PG 26. 324 C; также: PG 25. 460 B, 472 B; «τῆς πατρικῆς οὐσίας ἴδιον ἀπαύγασμα», ibidem. 461 A; «ὁ Υἱὸς, ἴδιος ὧν αὐτοῦ τῆς οὐσίας», ibidem. 461 C.

¹⁷⁵ «τὸ ἴδιον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως», ibidem. PG 26. 461 B.

¹⁷⁶ «τῆς ἰδίας ὑποστάσεως ἐστὶ θελητής», ibidem. 461 C. Выражение «ἴδια ὑπόστασις» было достаточно распространенным в философском языке и означало, как правило, частную, конкретную сущность, Ramelli I. L. Origen, Greek Philosophy, and the Birth... P. 305, 320, 323.

¹⁷⁷ «εἶναι τὴν ἰδίαν καὶ ἀληθινὴν σοφίαν τοῦ Πατρὸς», Oratio II contra Arianos. PG 26. 225 A; также: 232 B; PG 25. 517 A.

¹⁷⁸ «οὐ γὰρ ἕξωθὲν ἐστὶ γραφομένη ἢ τοῦ Θεοῦ εἰκὼν ἄλλα» αὐτὸς ὁ Θεὸς γεννητὴς ἐστὶ ταύτης», Oratio I contra Arianos. PG 26. 53 C.

¹⁷⁹ Ферберн Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. С. 98, 96.

¹⁸⁰ «θελητής», Oratio III contra Arianos. PG 26. 461 C.

¹⁸¹ Например, «μία ταύτης ἢ ἐνέργεια. Ὁ γὰρ Πατὴρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι ἀγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ• καὶ οὕτως ἢ ἐνόητος τῆς ἀγίας Τριάδος σώζεται», Афанасий Александрийский, свт. Epistola I ad Serapionem. PG 26. 596 A; также: 600 C. О сотворении человека свт. Афанасий говорит, что оно произошло через Слово, когда восхотел того сам Отец, «οἱ δὲ ἄνθρωποι μετὰ ταῦτα γεγῶνασι διὰ τοῦ Λόγου, ὅτε αὐτὸς ὁ Πατὴρ ἠθέλησεν», Oratio II contra Arianos. PG 26. 144 B; также о воплощении Сына свт. Афанасий говорит, что оно произошло, когда восхотел Отец, «ὅτε δὲ ἠθέλησεν ὁ Πατὴρ... τότε δὴ ὁ Λόγος... οὕτως αὐτὸς ἔλαβε τὴν ἀπὸ γῆς σάρκα», ibidem. 161 B, и подчеркивает синергию Отца и Сына, «ὁ Πατὴρ καὶ μετὰ τὸν Υἱὸν ἐργαζόμενος», ibidem. 208 C. В другом месте он говорит об откровении Отца через Сына тому, кому Отец хочет открыть: «ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται οἷς ἐὰν θέλῃ, καὶ φατίζει τοὺτους», ibidem. 233 A; о том же, «Εἰ δὲ δι' Υἱοῦ ἢ τε τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ γνῶσις ἀποκαλύπτεται», Oratio III contra Arianos. PG 26. 421 B; толкуя Евангельские слова Христа о воле «пославшего Его Отца», свт. Афанасий различает волю Сына и Отца. Воля Сына здесь — воля его человеческой природы, но поскольку она стала Своей Ему («ипостасно» соединилась с Логосом — не термин свт. Афанасия, но так скажут позже), то она принадлежит Ему так же, как воля Отца, единосущного Сыну, PG 26. 261 B C.

четко различает характер или образ действия лиц: Бог «над всеми — как Отец, начало и источник, *через всех* — Словом, *во всех* же — в Духе Святом. Троица же, не по имени только и образу выражения, но в самой истине и существенности есть Троица»¹⁸².

Применительно к внутри-троичным отношениям ариане считали, что либо Сын рождается по воле Отца¹⁸³, либо рождение Сына происходит по необходимости. Это было следствием свойственного им разделения ипостасей Отца и Сына и жесткого увязывания понятий «ипостась» и «произволение»¹⁸⁴. Если признается различие ипостасей, то между ними действует «энергетически» понимаемое произволение, но если есть единосущие, то не может быть различения ипостасей, и нет места никакому со-отношению или даже опосредованному «желанию» между ипостасями. Между тем, не выходя за рамки богословия свт. Афанасия, мы можем сказать, что сущность Сына так же «желанна» Отцу, как Его собственная, ибо они единосущны. Поскольку ипостась Сына есть то же самое, что Его сущность, то и ипостась Сына «желанна» Отцу, причем именно посредством их природного единства¹⁸⁵.

Природное рождение Сына, происходящее одновременно не по воле Отца, но и не против желания, единосущного Отцу и отличного от Него, позволяет даже сказать свт. Афанасию, что Сын *имеет бытие* (ἔχει τὸ εἶναι) от Отца¹⁸⁶, что означает фактически утверждение Сыновней само-бытности наряду с Отческой само-бытностью. Не применяя непосредственно сам термин «ипостась» к Сыну, свт. Афанасий, тем не менее, говорит здесь другими словами о само-ипостасности Сына. И в других текстах, подчеркивая единосущие Сына Отцу и не различая понятия «ипостась» и «сущность», он одновременно говорит, что Сын вечно со-бытийствует Отцу¹⁸⁷, и прямо называет Сына Само-Мудростью, Само-Логосом, Само-Светом, Само-Истиной и т. д.¹⁸⁸

Филологический аспект и «три ипостаси»

Смысловая близость, с одной стороны, слов «рождение» (γέννησις) и «происхождение» (ὑπαρξις), которые часто используются свт. Афанасием для описания вечного рождения Сына от Отца¹⁸⁹, а с другой — слов «проявление», «становление» или «состояние бытия» (в род. падеже ὑποστάσεως)¹⁹⁰, в некотором смысле сами по себе,

¹⁸² «Ἐπὶ πάντων μὲν ὡς Πατὴρ, ὡς ἀρχή, καὶ πηγὴ• διὰ πάντων δὲ διὰ τοῦ Λόγου• ἐν πᾶσι δὲ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Τριάς δὲ ἐστὶν οὐχ ἕως ὀνόματος μόνον καὶ φαντασίας λέξεως, ἀλλὰ ἀληθεία καὶ ὑπάρξει Τριάς», Epistola I ad Serapionem. PG 26. 596 A B; также: 600 A; «μη ἐστὶν ὁ Πατὴρ ὁ γενόμενος σὰρξ, ἀλλὰ ὁ τοῦτου Λόγος», Epistola ad Dracontium.— Monitum. PG 25. 520 B.

¹⁸³ Например, Евсевий Кесарийский неоднократно говорит, что Бог восхотел быть Отцом Сына, приписывая Ему выбор в акте рождения (προαίρεσις), «ὁ δὲ Υἱὸς κατὰ γνώμην καὶ προαίρεσιν εἰκὼν ὑπέστη τοῦ Πατρὸς. Βουλευθεὶς γὰρ ὁ Θεὸς γέγονεν Υἱὸς Πατρός», Евсевий Кесарийский, свт. Commentaria in psalmos.— Praeliminaria. PG 23. 33 C D; также: PG 22. 256 B.

¹⁸⁴ В арианской системе ипостась Сына неразрывно связана с произволением Отца о сотворении мира.

¹⁸⁵ «καὶ θελόμενός ἐστιν ὁ Υἱὸς παρὰ τοῦ Πατρὸς», Oratio III contra Arianos. PG 26. 461 C.

¹⁸⁶ «ὅτι μὴ παρὰ ἑαυτοῦ ὁ Υἱὸς, ἀλλὰ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχει τὸ εἶναι», De Sententia Dionisii. PG 25. 501 C.

¹⁸⁷ «ἀϊδίως συνεῖναι τὸν Λόγον τῷ Πατρὶ», De decretis Nicaenae synodi. PG 25. 465 B.

¹⁸⁸ «αὐτοσοφία, αὐτολόγος, αὐτοδύναμις ἰδία, τοῦ Πατρὸς ἐστὶν, αὐτοφῶς, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαρετή», Oratio contra Gentes. PG 25. 93 C.

¹⁸⁹ Примеры использования этих двух глаголов в разных формах для описания происхождения Сына от Отца многочисленны. Например: «τοῦ Υἱοῦ ὑπαρξίν», Oratio III contra Arianos. PG 26. 333 A; «ὅτι ἀναρχος ὑπάρχει», De Synodis. 708 A; «προαιώνιον ὑπαρξίν τοῦ Χριστοῦ», ibidem. 732 A; «ὁμοούσιον τῷ γεννήσαντι», Epistola ad Afros Episcopos. PG 26. 1044 C; «αὐτὸς ὁμοούσιος τῷ γεννήσαντι», PG 26. 784 D; также: 777 C, 780 B, 785 A.

¹⁹⁰ Lampe G.W. H. A Patristic Greek Lexicon. P. 1455. Свт. Афанасий употребляет форму однокоренного глагола «ὑποστάσα» для описания динамики приведения в бытие твари, «ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστάσα», Oratio contra Gentes. PG 25. 81 C D.

в рамках богословия свт. Афанасия, «предлагают» сделать шаг в сторону введения ясного различия между понятиями «ипостась» и «сущность»¹⁹¹. Отметим также, что неоднократно используемое свт. Афанасием выражение, что Сын является «*συν-υπάρχων*» Отцу¹⁹², наряду со смысловой близостью слов «*ὑπαρξίς*» и «*υπόστασις*», подтверждает назревающее различие понятий. Для него принципиально, что Сын не со-сущен, но едино-сущен Отцу, однако он одновременно признает и настаивает на том, что Сын «*συν-υπάρχων*» Отцу. Как замечает В.В. Петров, глагол «*υπάρχω*» этимологически несет «смысл “исходности” или “первичности” бытия»¹⁹³. Значит, можно сказать, что глагол «*συν-υπάρχω*» отражает со-исходность, со-вечность Сына и Отца.

В свете этого особенный интерес представляет высказывание свт. Афанасия о том, что Сын, будучи неотделимым сиянием Отца, является Его собственным и «*συν-υπάρχον*» природе (φύσει) или сущности Отца¹⁹⁴. Здесь фактически уже очевидно готовое терминологическое различие парных понятий «*υπόστασις*» — «*ὑπαρξίς*» и «*οὐσία*» — «*φύσις*», которое сохраняется и развивается со временем, достигая мысли преп. Максима¹⁹⁵.

Таким образом, анализ тринитарных текстов свт. Афанасия показывает, что он сделал, образно говоря, пусть «пол-», но шага в сторону терминологического различения ипостасного и сущностного начал в Боге-Троице. В ряде случаев в текстах свт. Афанасия даже встречается словосочетание «три ипостаси»¹⁹⁶, но никогда, конечно, он не говорит о трех сущностях в Боге. Ряд исследователей склонны считать позднейшими вставками находимые в афанасиевских текстах выражения, использующие число «три» при термине «ипостась»¹⁹⁷. Ведь как раз ариане настаивали на формуле «три ипостаси»¹⁹⁸, следуя во многом подобной неоплатонической схеме «убывания» полноты бытия и славы от первой ипостаси к последующей, разделяя ипостаси и признавая лишь их «симфоническое» единство, причем «по согласию»¹⁹⁹. Термин «ипостась» в арианской системе был фактически эквивалентен понятию «сущности», почему свт. Афанасий говорит об арианах как об учащих трех-сущию²⁰⁰. Признание единосущия ипостасей Отца и Сына было невозможно для Ария именно в силу неразличения понятий «ипостась» и «сущность»,

¹⁹¹ Как рассуждает Болотов, «греческое слово “*υπόστασις*” в этом отношении чрезвычайно выразительно: коль скоро зададутся вопросом о бытии (*ὑπαρξίς* = *υπόστασις*) Отца или Сына, ставая вопрос уже об Их ипостаси (*υπόστασις*, не *οὐσία*)». А также «глагол «*υφίστημι*» получил значение, сходное до безразличия с глаголом «*υπάρχω*», см.: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 290, 254.

¹⁹² «*ἀέι ἐστι συνυπάρχων ὁ λόγος τῷ Πατρὶ*», *Oratio I contra Arianos*. PG 26. 68 C; также: 40 C, 225 A, 228 B C, 232 A–C; PG 25. 576 A, 577 A.

¹⁹³ Петров В. В. *Ἰπάρχω* и *υφίστημι* в «О трудностях» Максима Исповедника. С. 339.

¹⁹⁴ «*ἀδιαίρετόν ἐστι τὸ ἀπαύγασμα πρὸς τὸ φῶς, καὶ ἰδιον αὐτοῦ συνυπάρχον τούτῳ φύσει*», *Epistola ad episcopos Aegypti et libyae*. PG 25. 568 C.

¹⁹⁵ «Если *εἶμι* (*εἶναι*) — это глагол, который никак семантически не окрашен, то между *υπάρχω* и *υφίστημι* имеется смысловая особенность»; «применительно к Троице *οὐσία* есть синоним *εἶναι*, тогда как ипостаси понимаются как способ Ее бытия — осуществление (*πῶς υφεστάναι*) и существование (*υπαρξίς*)», Петров В. В. *Ἰπάρχω* и *υφίστημι* в «О трудностях» Максима Исповедника. С. 338, 344.

¹⁹⁶ «*Μία γὰρ ἡ θεότης καὶ εἰς Θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι*», *De incarnatione et contra Arianos*. PG 26. 1000 B; «*περὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων*», *Tomus ad Antiochenos*. 809 A; «*τρεῖς ὑποστάσεις, μία θεότης*», *De Virginitate*. PG 28. 252 A.

¹⁹⁷ В частности, В. В. Болотов, архим. Киприан (Керн) и др.

¹⁹⁸ «*Τριάς ἐστι δόξαις οὐχ ὁμοίαις • ἀνεπίκτικοι ἑαυταῖς εἰσιν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν*», Афанасий Александрийский, свт. *De Synodis*. PG 26. 708 A.

¹⁹⁹ «*Ὅστε τρεῖς εἰσιν ὑποστάσεις*», *ibidem*. 709 B; «*ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἓν*», *ibidem*. 724 B; также см.: 757 B.

²⁰⁰ «*τριοουσίους*», Афанасий Александрийский, свт. *Tomus ad Antiochenos*. PG 26. 801 A. «Субординационный, “арианский” характер неоплатонической триады», родственных, но далеко не тождественных сущностей, будет позже «совершенно очевиден» и для свт. Кирилла Александрийского. См.: Майборода А. Б. Об одном фрагменте из «Философской истории» Порфирия... С. 30; «Арий упоминает о трех “ипостасях”, но, несомненно, понимает термин в классическом смысле, т. е. для него ипостась — это субстанция», Шенборн К. Икона Христа: богословские основы / пер. Е. М. Верещагина; под ред. Е. Гейнрихс. Милан — Москва: Христианская Россия, 1999. С. 11.

которое вело к неизбежному представлению о разделении монады, утраты единства Божества введением в него ипостасного различия²⁰¹. И. Захубер (J. Zachhuber) отмечает, что богословская мысль, применяющая терминологию трех ипостасей, в то время часто исходила из опасения политеизма и потому несла в себе тенденцию к субординационизму и подобосущию²⁰², которые как раз не мог принять свт. Афанасий.

Формула «одна ипостась» также могла вызывать подозрения у свт. Афанасия, как могущая вести к ереси савеллианской, сливающей Триаду в абсолютную монаду²⁰³. Поэтому, вопреки разнородным опасностям, настаивая на возможности применения термина «ипостась» в богословии²⁰⁴, свт. Афанасий мог, в принципе, считать приемлемыми обе формулы как о трех ипостасях, так и об одной²⁰⁵, в зависимости от усваиваемой термину смысловой нагрузки и от исторических обстоятельств. Ведь и его непосредственный учитель и предшественник по кафедре свт. Александр Александрийский находил возможным, с одной стороны, говорить об ипостаси тварного космоса, а с другой — о неизъяснимой и превосходящей ангельское разумение ипостаси Единородного Бога Слова, являющейся вечным и «само-истинным» образом и начертанием Бога Отца²⁰⁶.

Приготовление богословием свт. Афанасия будущего развития термина «ипостась»

Следует отметить также, что, несмотря на терминологическую осторожность в употреблении понятия «ипостась», свт. Афанасий, тем не менее, во многих аспектах, несомненно, стоит на позициях, приготавливающих богословие трех ипостасей-личностей в Троице. Во-первых, он активно пользуется местоимениями и именами собственными для обозначения реальности одновременного различия и единства между Отцом, Сыном и Духом Святым²⁰⁷. При неизменяемости и не-заменяемости имен святитель учит о единстве Божества в Троице этих имен²⁰⁸. Для него важно сохранить проповедь о Божественной Троице и Божественном единстве²⁰⁹.

Во-вторых, свт. Афанасий ярко развивает богословие отношений между лицами. Так, например, он говорит о предвечном совете в Боге, который не предшествовал Сыну, но исполняется Сыном²¹⁰, и называет Сына «живым советом Отца», «Ангелом

²⁰¹ Stead G. C. *Divine Substance*. Oxford. Oxford University Press, 1977. P. 243.

²⁰² Zachhuber J. *Basil and the Three-Hypostases Tradition...* P. 67, 69.

²⁰³ «ὡς λέγοντας μίαν ὑπόστασιν, μὴ ἄρα ὡς Σαβέλλιος φρονεῖ», Tomus ad Antiochenos. PG 26. 801 C.

²⁰⁴ PG 26. 1036 C B.

²⁰⁵ «περὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων, καὶ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, ἧτοι οὐσίας», Tomus ad Antiochenos. 809 A.

²⁰⁶ «ἀγγέλων καταλήψεως ὑπερέκεινά ἐστιν ἡ τοῦ μονογενοῦς Θεοῦ ἀνεκδήγητος ὑπόστασις», Александр Александрийский, свт. *Epistolae De Ariana Haeresi*. PG 18. 553 B C; «Ὁν τρόπον γὰρ ἡ ἀρετήτος αὐτοῦ ὑπόστασις», «τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ χαρακτήρα», «ἡ αὐτοαλήθεια, ἡ ὁ Θεὸς Λόγος» *ibidem*. 557 C D; также: 565 B.

²⁰⁷ «διὰ τί τὸ αὐτὸ ὄνομα οὐκ ἐστί τούτῳ καὶ τούτῳ, ἀλλ' ὁ μὲν Υἱός, τὸ δὲ Πνεῦμα», *Epistola IV ad Serapionem*. PG 26. 641D — 644 A; «αἰεὶ ὁ Πατὴρ Πατὴρ ἐστί, καὶ ὁ Υἱὸς αἰεὶ Υἱός, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον αἰεὶ Πνεῦμα ἅγιον ἐστί καὶ λέγεται», *ibidem*. 645 B; «Ὁ Πατὴρ οὖν καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα Κύριος Σαβῶθ ἐστί», *De Incarnatione et Contra Arianos*. PG 26. 1001 B.

²⁰⁸ «Οὐκοῦν Υἱὸς ἐστί τὸ Πνεῦμα», «ἐν αὐτῷ Τριάς, Πατὴρ, καὶ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα ἅγιον», «καὶ μία ἡ ἐν ταύτῃ τῇ Τριάδι θεότης ἐστί», *Epistola IV ad Serapionem*. PG 26. 648 A B.

²⁰⁹ «καὶ ἡ θεία Τριάς, καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο», *De Decretis Nicaenae Synodi*. PG 25. 465 A.

²¹⁰ «Τὰ μὲν γὰρ μὴ ὄντα ποτὲ... ὁ Δημιουργὸς βουλευεταὶ ποιῆσαι τὸν δὲ ἴδιον Λόγον ἐξ αὐτοῦ φύσει γεννώμενον οὐ προβουλευεταὶ ἐν τούτῳ γὰρ ὁ Πατὴρ τὰ ἄλλα, ὅσα βουλευεταὶ, ποιεῖ», *Oratio III contra Arianos*. PG 26. 452 A B.

совета»²¹¹. Наряду с постоянным отстаиванием единосущия свт. Афанасий говорит о взаимных желани, радости, любви и почитании Отца и Сына²¹².

В Христологии свт. Афанасий тоже не употребляет термин «ипостась» для обозначения лица Логоса²¹³, но активно использует термин «ἐνανθρωπήσις», одобренный первым Вселенским Собором, обозначая с помощью его тайну соединения лица Логоса с человеческой природой и понимая «тело Слова» как «собственность Ему»²¹⁴. Представления свт. Афанасия о воплощении Сына Божия носят приготовительный характер для смыслового развития термина «ипостасис». Так, свт. Афанасий подчеркивает, что именно Сам Логос «носит» ставшую собственной Ему человеческую плоть²¹⁵, делая ее собственным Своим орудием²¹⁶ и усваивая как собственное, свойственное человеческой природе произволение²¹⁷. Воплощенный Логос обновляет нас Своєю собственной кровью²¹⁸, и телесные страдания и смерть Спасителя являются собственными только Ему²¹⁹. И хотя термин «ἴδιος» (собственный) в рамках тринитарных размышлений свт. Афанасия служит обозначению скорее единосущия Сына Отцу²²⁰, однако в его Христологии этот же термин носит смысл личной принадлежности Слову. При чем, как отмечает Д. М. Ферберн, слово «ἴδιος» стало возможным адекватно «применить к Христологии только после того, как александрийцы придали ему специфическое значение в период арианского спора»²²¹. Можно сказать, что термин «ἴδιος» в рамках Христологии свт. Афанасия смог стать в некотором роде предтечей и выражением Халкидонского ипостасного единства природ во Христе.

Каппадокийский синтез

По мысли В. Н. Лосского, «гениальность» отцов-каппадокийцев состояла в том, что они воспользовались фактически синонимами, «чтобы различать в Боге то, что является общим — οὐσία — субстанция или сущность, и то, что является частным — ипостась или лицо»²²². Таким образом, они отнюдь не остановились на примитивном различии понятий общего и частного, строго говоря, равно неприменимых к трансцендентному Богу, но выразили те две стороны троичной тайны, «разом поймать которые наше ограниченное мышление никак не может, — единство сущности и в то же время различие лиц»²²³. Неологизм, состоящий в применении термина «ипо-

²¹¹ «αὐτὸς ἂν βουλή ζῶσα τοῦ Πατρὸς», *ibidem*. PG 26. 457 A, 464 C; «αὐτὸς τῆς μεγάλης βουλῆς Ἄγγελος», *ibidem*. 457 A.

²¹² «ὁ Υἱὸς τῆ θελήσει ἢ θέλει παρὰ τοῦ Πατρὸς, ταύτη καὶ αὐτὸς ἀγαπᾷ, καὶ θέλει, καὶ τιμᾷ τὸν Πατέρα», *Oratio III contra Arianos*. PG 26. 464 A; Сын-Господь называется возлюбленным Отцу: «ὁ Ἀγαπητὸς τοῦ Πατρὸς, τουτέστιν ὁ Κύριος», *De titulis psalmodum*. — *Psalom XL*. PG 27. 810 B; также: 565 A, 1301 B; «Когда человек согрешил и пал... тогда Бог... изрек: кого послу, и кто пойдет? Все безмолствовали, и Сын сказал: се аз, послы мя. Тогда-то, конечно, Отец сказал Ему: иди (Ис б. 8, 9)», Афанасий Великий, свт. Творения. В 4 т. М.: Изд. Свято-Преображенского Валаамского монастыря, 1994. Т. 1. С. 268–276, здесь: с. 269.

²¹³ За редким исключением, например: «μοναδικὸς ἐστὶ τὴν ὑπόστασιν, ἰδιοποιεῖται τὰ τῆς ἐκατέρας φύσεως», *Fragmenta varia*. PG 26. 1224 B. Подлинность этих фрагментов может быть оспорена.

²¹⁴ Сагарда Н. И. Патрология. С. 753.

²¹⁵ «σάρκα φορέσας», *Epistola ad Adelphium Episcopum*. PG 26. 1080 C; PG 25. 577 B; «ὑψτερον τοῦ Λόγου γέγονα σὰρξ», *Oratio III contra Arianos*. PG 26. 397 A; «τοῦ δὲ Σωτῆρος ἴδιον αὐτὸ τὸ σῶμα», *ibidem*. 396 C.

²¹⁶ «ἰδιοποιεῖται τοῦτο ὡσπερ ὄργανον», *Sermo major de fide*. PG 26. 1265 D.

²¹⁷ «ἴδιον λέγων θέλημα αὐτοῦ τὸ τῆς σαρκός», *Fragmenta varia*. PG 26. 1241 D.

²¹⁸ «ἐνεκαίνισε διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος», *Epistola XLIV*. PG 26. 1440 C.

²¹⁹ «ὡσπερ ἴδιον αὐτοῦ λέγομεν εἶναι τὸ σῶμα, οὕτω καὶ τὰ τοῦ σώματος πάθη ἴδια μόνον αὐτοῦ λέγηται», *Oratio III contra Arianos*. PG 26. 392 B; «τῷ τοῦ ἰδίου σώματος θανάτῳ», *Sermo major de fide*. 1269 C; «ὅτι τὸ ἴδιον αὐτοῦ ἔπλασχε σῶμα», *Epistola ad Epictetum*. 1060 C.

²²⁰ Louth A. *The Use of the Term ἴδιος in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril // Studia Patristica*. Peeters Press. Leuven, 1989. V. XIX. P. 198–202, here: p. 199.

²²¹ Ферберн Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. С. 99.

²²² Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 42.

²²³ Шенборн К. Икона Христа: богословские основы. С. 34.

стась» к лицам Троицы, не быстро «прижился», тем более потому, что «идея личного существования, подразумевающая власть самоопределения (αὐτοεξούσιον), была чужда и даже несовместима с греко-эллинистическим образом мышления»²²⁴.

Постепенность обращения к термину «ипостась» у свт. Василия Великого и неоплатонизм некоторых его оппонентов

Первым по времени среди каппадокийцев коснулся тринитарного употребления термина «ипостась» свт. Василий Великий. По мнению Н. И. Сагарды, «св. Василий, вместе с другими каппадокийцами, за исходную точку принимает существование в Боге» трех лиц, или «ипостасей, и свою мысль направляет главным образом на то, чтобы провести грань между лицами Св. Троицы»²²⁵. Отметим, что хотя многие ученые относили свт. Василия как богослова в ранней стадии его развития к партии «подобосущников», подобный взгляд уверенно опровергается современными учеными как с исторической, так и с богословской точек зрения²²⁶. Если сторонники подобосущия охотно пользовались терминологией «трех ипостасей», то свт. Василий, стоя на позиции одновременного единства по сущности²²⁷ и различия лиц Троицы, тем не менее, первоначально, очевидно, не считал естественным применять термин «ипостась» для обозначения этого различия. Более того, еще в 60-е гг. IV в. он вообще мало обращается к термину «ипостась» в своих текстах²²⁸. Лишь позже он начинает достаточно активно вводить его в богословский оборот.

Для начала обратим внимание на неоплатонический характер дискурса одного из оппонентов свт. Василия — Евномия. Как показывает сам свт. Василий, по учению Евномия получается, что Отец *неволею* отлучает от общения с Собой рождаемого Им Сына²²⁹. Евномий считал неприменимым к Богу любое понятие «порядка» (τάξις)²³⁰ и не мог согласиться ввести ипостаси Сына и Духа в единосущие с Отцом, рассматривая это как угрозу простоте Божества, которую он абсолютизирует²³¹. И поскольку Евномий настаивал на том, что образ происхождения (нерожденный / рожденный) определяет саму сущность (и различал сущности Отца и Сына), то в его системе, как и в неоплатонизме, понятие «ипостась» отражает процесс становления²³². По Евномию, именно «сила Отца» производит рождение ипостаси Сына, а «сила Единородного» производит ипостась Святого Духа²³³. Таким образом, Дух Святой низводится на некое третье по природе положение²³⁴.

²²⁴ Fedwick P. J. Foreword to L. Turcescu, Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. Oxford, 2005. P. X.

²²⁵ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV вв. М.: Изд. совет РПЦ, 2004. С. 646.

²²⁶ Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 72, 81, 84; Meredith A. Studies in the Contra Eunomium of Gregory of Nyssa. D. Phil. dissertation (unpublished). Oxford, 1972. P. 240–252.

²²⁷ «θεότης μία», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 556 B.

²²⁸ Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 77, 78.

²²⁹ «καὶ ἀπροαιρέτως τῆς πρὸς αὐτὴν κοινωνίας τὸ γεννητὸν ἀπελαύνουσα», Василий Великий, свт. Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 644 B; также у свт. Григория Нисского говорится, что, согласно Евномию, естество Отца оставалось бездеятельным в происхождении ипостаси Сына, «τὴν δὲ φύσιν τοῦ Πατρὸς ἀνερέρητον ὡς πρὸς τὴν ὑπόστασιν τοῦ Υἱοῦ μείναι», Contra Eunomium. Lib. IV, PG 45. 652 C; также: 837 C, 1000 D.

²³⁰ «μὴ χρῆναι λέγειν ἐπὶ Θεοῦ τάξιν», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 557.

²³¹ Гагинский А. М. Бытие и Бог у свт. Василия Великого. С. 24–25.

²³² Это отражено и в неоплатоническом характере дискурса оппонентов свт. Василия о первом, втором и третьем Боге, PG 32. 153 C.

²³³ PG 29. 648 B

²³⁴ «εἰς φύσιν τινὰ τρίτην ἀπὸ Υἱοῦ καὶ Πατρὸς ἐκβαλλόμενον», Adversus Eunomium Lib. III. PG 29. 657 C–660 A. См. также об убывающей последовательности ипостасей у Евномия: «τοῦ Πατρὸς οὐσίαν μόνην ἀνωτάτω φησί», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 304 A; также: 328 D, 312 D.

Симметричность богословия ипостасей у свт. Василия и понятие их общения

Свт. Василий отклоняет неоплатоническую по характеру идею, что «οὐσία» может представлять собой некое «высшее начало, от которого получают бытие Отец и Сын (и Дух Святой)»²³⁵. А ведь именно производные неоплатонического Единого, как мы видели выше, получали ипостасность в строгом смысле слова. Сам свт. Василий стоит на позиции симметричных отношений лиц-ипостасей в Троице²³⁶. В прямой связи с этим одним из ключевых понятий в описании внутритроичных отношений у него становится вечная природная общность / общение ипостасей²³⁷. Каждой ипостаси соответствует свое имя — ипостаси именуется²³⁸. Вспомним здесь, что у Плотина Единое, строго говоря, вообще «не именуемо»²³⁹.

Свт. Василий говорит о таком «общении имен» (κοινωνία τῶν ὀνομάτων) в Троице, соответствующем «общению ипостасей», которое утверждает не различие, но единство их природы²⁴⁰. Таким образом, общение имен одновременно указывает на единство и различие ипостасей. Когда речь идет об общности наименований, таких как святость, вечность, мудрость, всемогущество и др.²⁴¹, подчеркивается единосущие. Когда же именуется собственные имена ипостасей, то оттеняется различие²⁴².

Синонимом природного общения ипостасей выступает часто выражение «κατὰ τὴν οὐσίαν οἰκειότητος», которое можно перевести как «сродство» или «единение по сущности»²⁴³. Отметим, что, по наблюдению Д. М. Ферберна, слово «οἰκείος» во всех случаях его употребления в текстах Нового Завета применяется «к взаимоотношениям личностного порядка»²⁴⁴.

Как термин «общение», так и термин «сродство», будучи применены свт. Василием к ипостасям Троицы, призваны отразить парадокс их различия в природном единстве без всякого экзистенциального отрыва от этого единства. Так, свт. Василий считает возможным сказать о «законах» Божественной природы (οἱ τῆς φύσεως νόμοι), согласно которым Отец и Сын находятся в «необходимом и неразрывном» общении²⁴⁵, а также, что Дух Святой прославляется по естеству как Бог именно по причине того, что состоит в общении с Отцом и Сыном²⁴⁶. Наконец, свт.

²³⁵ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV вв. С. 648; «οὐ Πατέρα καὶ Υἱὸν ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑπερκειμένης», Василий Великий, свт. Homilia XXIV. Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos. PG 31. 605 B.

²³⁶ Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 80, 81, 84.

²³⁷ «ἀϊδίου κοινωνίας καὶ ἀπαύστου συναφείας», Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 177 A B.

²³⁸ «ἐκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑποστάσει», Epistolarum Classis II. Epistola CCXV. PG 32. 789 B; имена как синонимы ипостасей: «φύσις μὲν ἡ αὐτῆ, καὶ θεότης μία· ὀνόματα δὲ διάφορα», Epistola CCX. PG 32. 773 C; также о взаимосвязи ипостаси и имени см.: 765 C.

²³⁹ Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта... С. 838.

²⁴⁰ «ὅτι οὐχὶ ἀλλοτριώσιν τῆς φύσεως, ἀλλ' οἰκείωσιν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν ἢ κοινωνία τῶν ὀνομάτων», Adversus Eunomium Lib. III. PG 29. 661 A; также: 641 B; PG 32. 689 D, 692 B C, 694 B.

²⁴¹ PG 32. 689 B.

²⁴² По мнению Н. И. Сагарды, вопрос о применимости богословия трех различных имен к лицам в Боге рассматривался еще свт. Григорием Неокесарийским, объяснявшим одновременную условность именования лиц и ее необходимость, не вводящую разделения в Божественную сущность, Сагарда Н. И. Св. Григорий Чудотворец... С. 622.

²⁴³ Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 629 B.

²⁴⁴ Ферберн Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. С. 96.

²⁴⁵ «ἀναγκαίαν καὶ ἀρρήκτον τὴν κοινωνίαν», Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 644 A.

²⁴⁶ PG 32. 153 A.

Василий указывает, что единство Божественной несложной природы состоит в общении ипостасей²⁴⁷, также он свободно употребляет почти как синонимы понятия «общение» и «единство» по отношению к людям²⁴⁸.

Ипостасные идиомы и богословие образа у свт. Василия

Ту же функцию выполняет в Триадологии свт. Василия понятие «ипостасных, именных свойств-идиом»²⁴⁹, в которых «ипостась» созерцается²⁵⁰. Так, во *Второй книге Против Евномия* говорится прямо, что природа ипостасных идиом такова, что «в тождестве сущности» они показывают на разность, инаковость²⁵¹ ипостасей. Идиомы, как отличительные свойства, позволяют сохранить неслитность Отца и Сына. В то время как Евномий переносил противоположность (ἀντίθεσιν) идиом на сущность, единство сущности (ένότητα τῆς οὐσίας) на самом деле не нарушается (букв. «не разрывается») различием и даже противоположением ипостасных идиом. При этом ипостасные идиомы по общности сущности не должны признаваться чуждыми друг другу или находящимися в раздоре (σύστασις), хотя они по своему определению никогда не смешиваются²⁵². Идиомы ипостасей, различая их, одновременно сочетаются с нераздельностью их общения²⁵³ и, можно сказать, «насыщают» это общение содержанием различия, в рамках которого общение только и может мыслиться как нетавтологичное и взаимно обогащающее.

Развивая богословие образа, свт. Василий говорит, что «в ипостаси Сына» представляется нам «образ Отца»²⁵⁴. Это перефразировка часто употребляемой в богословии образа формулы ап. Павла, но с той вариацией, что слово «ипостась» применено не к Отцу, а к Сыну, а вместо «образа ипостаси Отца» говорится просто об «образе Отца». Очевидно, подобная перестановка термина «ипостась» в известной цитате подтверждает симметричность тринитарной мысли свт. Василия, отмеченную выше, которая выражается, на наш взгляд, также словосочетанием, которое можно перевести как «тождество (по сущности) ипостасных особенностей» (χαρακτήρων ταυτότητα). Богословие «образа», рассмотренное достойно Божества, приводит нас, согласно свт. Василию, не к субординации лиц, но к понятию о единстве Божества²⁵⁵ при одновременном подчеркивании самостоятельности каждой ипостаси. Так, например, Сын называется свт. Василием «живым образом» Отца и «самосущей жизнью», обращенной «к Отцу»²⁵⁶.

²⁴⁷ PG 32. 149 C.

²⁴⁸ «τοὺς ὁμοδόξους κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν», Epistolarum Classis II. Epistola LXXXV. PG 32. 460 B.

²⁴⁹ Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 84; каждой ипостаси и имени соответствует идиома, PG 32. 773 C, 177 A.

²⁵⁰ «ἢ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι... θεωρεῖται», Epistolarum Classis II. Epistola CXXV. PG 32. 789 B.

²⁵¹ «Αὐτὴ γὰρ τῶν ἰδιωμάτων ἡ φύσις, ἐν τῇ τῆς οὐσίας ταυτότητι δεικνύναί τὴν ἑτερότητα», Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 637 C; Также свт. Василий говорит о «тождестве Отца и Сына» по сущности, «сохраняя их особенности» по ипостаси, «ταυτότητα λέγω, φυλάσσω Ἰοῦ καὶ Πατρὸς ἰδιότητα», Homilia in Mamantem Martyrem. PG 31. 597 C.

²⁵² PG 29. 637 C — 640 A B.

²⁵³ «τῶν ὑποστάσεων ἰδιότητα καὶ τὸ ἀχώριστον τῆς κοινωνίας», Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 177 B.

²⁵⁴ «Ἐν ὑποστάσει Ἰοῦ, μορφῇ νήρησον πατρικῆν», Homilia in Mamantem Martyrem. PG 31. 597 C; также см.: PG 32. 153 A C.

²⁵⁵ Например, выражение Писания о Сыне «во образе Божием сущий» свт. Василий приравнивает к выражению «в сущности Божией сущий», «ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν... ἐν οὐσία Θεοῦ ὑπάρχειν», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 552 C; см. также: PG 29. 645 B; PG 31. 608 B; PG 32. 149 C.

²⁵⁶ «εἰκὼν ζωῶσα, μᾶλλον δὲ αὐτοοῦσα ζωῆ», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 552 C; «ἢ εἰκὼν... τοῦ ἀοράτου Θεοῦ... ὁ ζῶν Λόγος, ὁ Θεὸς ἄν, καὶ πρὸς τὸν Θεὸν ἄν», Homilia de Fide. PG 31. 465 D.

Отметим, что у свт. Василия необходимо различать понятие «ипостасные идиомы» от понятия «свойства Божественной сущности», которые отражают общие трем ипостасям атрибуты, отличающие Бога от творения²⁵⁷, так же, как и от самого понятия «ипостась». Так, свт. Василий в споре с Евномием подчеркивает, что даже имена, соответствующие той или иной тварной ипостаси, отражают далеко не всю ее сущность, но только некоторые свойства, ей присущие²⁵⁸. Ни одно из свойств не есть сама ипостась, и даже совокупность ее свойств (ἰδιωμάτων συνδρομήν) не является собственно ипостасью, но характеризует ее²⁵⁹. Это рассуждение распространяется свт. Василием и по отношению к именам Отца и Сына. Имена эти не тождественны общей сущности, но являют особенность свойств Отца и Сына при единстве логоса Их сущности²⁶⁰. Так, например, из слова «нерожденный», прилагаемого к Отцу, мы познаем не природу Отца, но образ Его существования²⁶¹, который является Его ипостасным свойством²⁶².

Принцип монархии Отца, трехипостасность Бога и сближение понятий «просопон» и «ипостась»

Согласно свт. Василию, как Сын, так и Святой Дух имеют свои ипостаси от Отца²⁶³, тогда как Отец имеет бытие не от иного начала²⁶⁴, что соответствует единоначалию и обеспечивает единство по сущности (μίαν οὐσίαν) при ипостасном различии. Действительно, признание принципа монархии Отца не мешает свт. Василию подчеркивать как предвечное и совечное Отцу ипостасное бытие Единородного Сына²⁶⁵, утверждать возможность сочетания нетварности и ипостасности Духа²⁶⁶ и в целом постулировать трехипостасность единой Божественной природы²⁶⁷.

В беседах *Об устройении человека*, авторство которых по-разному атрибутируется свт. Василию или свт. Григорию Нисскому, говорится о прославлении единого Бога в трех ипостасях. Каждому из лиц Троицы присваивается собственная ипостась (ἰδία ὑπόστασις), но при этом во всех трех ипостасях созерцается единое Божество²⁶⁸. При этом оказывается синонимичным тринитарное употребление терминов «πρόσωπον» и «ὑπόστασις». Так, при единой природе или сущности (μία, ταύτων οὐσία или φύσις), созерцаемой в Сыне и Отце, исповедует различие особенностей лиц, так

²⁵⁷ «ἐν τῇ ιδιότητι τῆς οὐσίας ἢ ὑπεροχῇ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὰ θνητὰ διαφαίνεται», Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 589 C; также см.: PG 29. 553 A. Для свт. Василия «сущность Божия и ее отличительные свойства принадлежат одинаково всем трем ипостасям», Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV вв. С. 650.

²⁵⁸ «ἰδιώματα δὲ τινα περὶ αὐτὴν ἀφορίζει», Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 589 A.

²⁵⁹ PG 29. 577 C D — 580 A; об отличительном свойстве ипостаси Сына «быть к Отцу» см.: PG 31. 480 B; идиома отцовства указывает на (ипостась) Отца: PG 32. 776 C.

²⁶⁰ PG 29. 580 C; также: «ταῖς ιδιότησι ταῖς χαρακτηριζούσαις ἐκάτερον», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 556 B.

²⁶¹ «ἐκ τῆς τοῦ ἀγεννήτου φωνῆς τὸ ὅπως τοῦ Θεοῦ μᾶλλον ἢ αὐτὴν τὴν φύσιν διδασκομένοις», ibidem. PG 29. 548 B.

²⁶² Но не самой ипостасью, с которой ошибочно порой принято отождествлять понятие «образ существования».

²⁶³ «ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν ὑποστάντα», Homilia Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos. PG 31. 605 B; «τὸ Πνεῦμα... ἐκ Θεοῦ ἔχον τὴν ὑπόστασιν», Homilia in psalmum XXXII. PG 29. 333 B.

²⁶⁴ «μὴ ἔχειν ἐτέρωθεν τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι», Adversus Eunomium Lib. I. PG 29. 548 C.

²⁶⁵ «τὴν πρὸ αἰῶνος ὑπόστασιν τοῦ Μονογενοῦς», Adversus Eunomium Lib. II. PG 29. 576 D — 577 A; также: PG 29. 597 C, 608 B.

²⁶⁶ «Καὶ μηδεὶς οἰέσθω ἀθέτησιν εἶναι τῆς ὑποστάσεως τὴν ἀρνησιν τοῦ κτίσμα εἶναι τὸ Πνεῦμα» (И никак не отрицается ипостась Духа с отрицанием тварности Его), Adversus Eunomium Lib. III. PG 29. 669 C.

²⁶⁷ «ὅτι ἐν τρισὶ ταῖς ὑποστάσεσιν ὁ κατὰ φύσιν ἄγιασμός θεωρεῖται», ibidem. PG 29. 661 A; также: PG 32. 688 A B, 548 A B, 153 C, 149 B, 136 B.

²⁶⁸ «ἰδία μὲν ὑπόστασις Πατὴρ, ἰδία δὲ Υἱός, καὶ ἰδία Πνεύματος ἁγίου, ἀλλὰ» οὐκ καὶ τρεῖς θεοὶ· ὅτι μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐν τοῖς τρισὶ νοουμένη οὐσιώδης θεότης», De hominis structura oratio I. PG 30. 13 C.

же, как и ипостасей²⁶⁹. Сближая понятия «лицо» и «ипостась», свт. Василий отмечает, что каждое лицо Троицы существует «в ипостаси»²⁷⁰. При этом он опирается на такую смысловую нагрузку слова «ипостась», как объективное существование, и подчеркивает тем онтологичность «личного» бытия лиц Троицы, укореняя, по наблюдению В. Н. Лосского, личность в бытии и персонализируя онтологию²⁷¹.

Мы можем сделать вывод, что тринитарное богословие свт. Василия, выражаясь его собственными словами, утверждает тождество сущности в различии лиц и инаковость трех ипостасей в тождестве природы²⁷², присовокупляя к общему особенное²⁷³ и сохраняя особенное в едином²⁷⁴. Выражению этого парадокса служит термин «ипостась», введение которого в дискурс бытия запредельного Бога является, на наш взгляд, именно христианским новшеством, немислимимым, в частности, для неоплатонической системы, где Единое тем и отличается, что неопишимо и неделимо. Например, как это выражено было у Прокла, «первоначалом всего может быть только абсолютное единство, лишненное какой бы то ни было множественности и не являющееся чем-то еще помимо единого»²⁷⁵. В церковном же богословии и наиболее отчетливо впервые именно у каппадокийских богословов «вместо просто Единого Абсолютом... оказывается Единое-многое». Мы не можем согласиться с мнением, что «христианское богословие IV в. не знает начала, которое бы выходило за пределы божественного Ума-Бытия и могло бы быть названо Абсолютом в его античном понимании, т. е. самим по себе Единым». Ни о каком Абсолюте, превосходящем Троицу, ни о каком «сверхтроичном начале»²⁷⁶ в христианском дискурсе речи быть не может. И здесь как раз принципиально важным становится парадоксальный факт введения понятия «ипостаси» в описание Абсолюта. Важным философско-богословским моментом здесь является то, что Божественные бытие и сущность осмысляются и дополняются посредством понятия «ипостаси»²⁷⁷.

«Понятие “ипостась” — в том виде, в каком оно было выработано Великими каппадокийцами в контексте тринитарных споров, представляло собой такой прорыв в истории европейской мысли, который оказался судьбоносным: понятие “личность” было впервые отождествлено с понятием “существование”»²⁷⁸. Важно подчеркнуть, что понятие «ипостась» оказывается ключевым как в описании внутритроичного бытия Бога, так и в контексте возможности и реальности полноты Его откровения человеку.

²⁶⁹ «τῆς μιᾶς θεότητος ὁμολογία, καὶ τὸ τῶν προσώπων ἰδιάζον», Epistolarum Classis II. Epistola CCXXXVII. PG 32. 884 С. Буквально несколькими строчками ранее и после свт. Василий говорит о трех ипостасях, PG 32. 884 А С; также: «τῶν προσώπων ἢ ἰδιότης», Nomilia XXIV. PG 31. 605 ; PG 32. 788 С D –789А;149 С.

²⁷⁰ «ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον», Epistolarum Classis II. Epistola CCX. PG 32. 776 С; «ἐν ὑποστάσει εἶναι», Epistola CCXV. PG 32. 789 В; каждое лицо Троицы существует в своей ипостаси (ἐν ἰδίᾳ μὲν ὑποστάσει), Epistola CXXV. PG 32. 548 В.

²⁷¹ Лосский В. Н. Догматическое богословие // Его же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. С. 213.

²⁷² «ταυτὸν ἐν ἑτερότητι, καὶ ἕτερον ἐν ταυτότητι», «ἢ ταυτότης αὐτὸ ἀμέριστον τῆς ὑποστάσεως», Epistolarum Classis III. Epistola CCCLXIV. PG 32. 1104 В С; «τὸ τρεῖς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν», Epistolarum Classis II. Epistola CCLX. PG 32. 952 С.

²⁷³ «τῷ κοινῷ τὸ ἰδιάζον προστιθέντας», Epistolarum Classis II. Epistola CCXXXVII. PG 32. 884 В.

²⁷⁴ «Ἐκάστην τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγέλλομεν», Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 149 А. Свт. Василий говорит в этом отрывке, что о каждой из ипостасей мы отдельно возвещаем, не впадая, однако, в многобожие и не нарушая единство Бога; также см.: PG 32. 80 А.

²⁷⁵ Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта... С. 840.

²⁷⁶ Там же. С. 857–858.

²⁷⁷ Ипостасность и абсолютность становятся составляющими одного богословского дискурса, Adversus Eunomium. Lib. III. PG 29. 669 С.

²⁷⁸ Шуфрин А. М. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Проблемы теологии. Материалы Третьей междунар. богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протопресв. Иоанна Мейендорфа. 2–3 марта 2006 г. Екатеринбург, 2006. Вып. 3. Ч. 2. С. 3–28, здесь: с. 5.

«Ипостась» в Христологии и антропологии свт. Василия

В своей Христологии свт. Василий говорит, что еретик Маркелл нечестиво учил об ипостаси Христа, что она есть просто Логос²⁷⁹. Здесь уже просматривается интуиция святителя об имеющем быть еще осмысленным в будущем принципе ипостасного единства природ во Христе. Также в экзегезе библейского откровения, в частности — в словах хоривского Откровения «Я есть Сущий» (Исх 3. 14), свт. Василий «под Тем, Кто наименовал Себя Моисею Сущим», понимает не попытку определения сущности Бога, но указание на ипостась Бога Слова, Сущего в начале у Бога, причем не иначе как в свете «пророчества о пришествии Христа»²⁸⁰. Отметим здесь, что состоявший в переписке со свт. Василием свт. Амфилохий также подчеркивает двойственность природ и единство ипостаси во Христе²⁸¹.

В антропологии святителя, в свою очередь, мы встречаемся с начатками различения понятий «ипостась» и «сущность». Так, образ происхождения Адама называется буквально «тропосом ипостазирования»²⁸². Речь идет об образе создания Адама Богом, образе возникновения, который, согласно мысли св. Василия, отличается от его сущности, природы. Если Евномий связывал и отождествлял нерожденность с сущностью, то свт. Василий указывает на разницу между понятиями — «образ существования», связанный с «образом происхождения», и собственно — «сущность существующего». «Образ происхождения» и «существования» связан, как и в его Христологии, с понятием «ипостась», но не тождествен ему.

Аналогично нельзя признать верным перевод термина «ипостась» как «сущность» в синергическом по смыслу отрывке из трактата *О Святом Духе*, где свт. Василий говорит, что все творение совершенно изначала (εὐθὺς τελείως), но тут же утверждает, что содействием благодати (χάρις συνεισφερόμενον) Святого Духа творения влекутся к совершению и восполнению их ипостасей (εἰς τὸν ἀπαρτισμὸν καὶ συμπλήρωσιν τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν)²⁸³. Очевидно, что если перевести здесь термин «ипостась» как «сущность творений», то мы заставим свт. Василия противоречить самому себе в рамках одного предложения. Совершенство творений означает, прежде всего, совершенство их частных сущностей, и свт. Василий подчеркивает, что они не усовершенствуются (οὐκ ἐκ προκοπῆς τελειούμενοι)²⁸⁴. Используя терминологию преп. Максима Исповедника, мы можем сказать, что логосы твари неизменны. Что же тогда подразумевается под восполнением и совершенствованием ипостасей твари содействием Духа? Очевидно, что под ипостасями разумеются не просто сущности, но некий образ бытия твари, дающий ей возможность включить нетварную благодать в целостность ее существования и тем именно восполнить его общением тварной и нетварной природ. Таким образом, мы вновь стоим перед начатками раскрытия темы ипостасного единства природ.

Свт. Григорий Богослов. Терминология апофатичного троичного богословия

Свт. Григорий, рассуждая о терминах, употребляемых в описании троичной тайны, говорит, что благочестиво исповедовать в Троице единую сущность и славу, или «светлость» (ὁμοούσια, ὁμόδοξα), соответственно одной природе Божества (τὴν

²⁷⁹ PG 32. 545 C.

²⁸⁰ Гагинский А. М. Бытие и Бог у свт. Василия Великого. С. 28–29.

²⁸¹ «διπλοὺν τὴν οὐσίαν ἧτοι κατὰ τὴν φύσιν· οὐ διπλοὺν δὲ τὴν ὑπόστασιν», Амфилохий Иконийский, свт. Sententiae et Excerpta. PG 39. 117 D.

²⁸² «τρόπον τῆς ὑποστάσεως», Adversus Eunomium. Lib. I. PG 29. 548 A.

²⁸³ Liber de Spiritu Sancto. PG 32. 140 B.

²⁸⁴ Там же.

φύσιν δηλοῖ τῆς θεότητος), и три бесконечные, равночестные ипостаси, или три лица (πρόσωπον), притом каждое — со своими свойствами (τῶν τριῶν ιδιότητας)²⁸⁵. При этом ипостасные свойства, или идиомы, остаются неподвижными, не переходящими от одной ипостаси к другой при тождестве общей сущности²⁸⁶.

Можно сказать, что св. Назианзин выстраивает равновесие между единством и троичностью, «разделяя» ипостаси по свойствам и «соединяя» по Божеству, одновременно в одно не смешивая Трех и Единого не деля на три²⁸⁷. Он отмечает, что латинский язык не позволяет различить термины «сущность» и «ипостась», и потому прибегает к термину «πρόσωπον» для обозначения лиц. Однако Савеллий, например, ложно учил и о трех лицах (πρόσωπον) в Боге, смешивая три ипостаси в одну, а ариане искажали учение о трех ипостасях, как о трех сущностях. То есть фактически возможно превратное применение любого из терминов, ведущее или к «злomu соединению», или к «лукавому делению» единого трехипостасного Божества, к отступлению от «среднего и царского пути»²⁸⁸. Ибо Бог, как апофатически выражается св. Григорий, «разделяется нераздельно» и «соединяется, пребывая разделенным», а Писание одновременно «различает ипостаси» и «сводит во едино»²⁸⁹. Поэтому мысль человека вынуждена обращаться от единства ипостасей по сущности к различию их по свойствам и вновь возвращаться к их природному единству²⁹⁰.

Монархия Отца как принцип равновесия троичности ипостасей и единства сущности

Единство Божества при исповедании троичности ипостасей соблюдается, по мнению св. Назианзина, благодаря причинности, или монархии (единоначалию), Отца²⁹¹, понимаемым вневременно и бестелесно. При единстве такой Причины, или Начала, постулируются одновременно единство и троичность, монархия Отца и единосущие трех ипостасей предполагают и дополняют друг друга²⁹². Ипостаси Сына и Духа «от Отца» имеют бытие от Него (ἐξ, ἐκ τοῦ, παρὰ τοῦ Πατρός), равные Отцу по сущности²⁹³, почему Отец и называется основанием (αἰτία) Божества, созерцаемого в Сыне и Духе²⁹⁴. Но одновременно Сын и Дух — «иные», отличные в самом акте происхождения своего. «Мы чтим монархию», — говорит свт. Григорий, — но не монархию, описываемую как «единство лица», а состоящую в «равночестии природы» ипостасей²⁹⁵.

²⁸⁵ «μιάς οὐσίας, καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων», Григорий Богослов, свт. Oratio XXI. PG 35. 1124 D; «τρεις ὑποστάσεις ὁμολογεῖν... τρία πρόσωπα, καὶ ἐκάστην μετὰ τῆς ιδιότητος», Oratio XX. 1072 D; «Δίδασκει προσκυνεῖν Θεὸν τὸν Πατέρα, Θεὸν τὸν Υἱόν, Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, ἐν μιᾷ δόξῃ τε καὶ λαμπρότητι», Oratio XIII. 856 B C; также: PG 36. 476 C — 477 A B, 417 B, 345 C; «τὴν ἰσοτιμίαν τῆς φύσεως», Oratio XXXIV. PG 36. 256 A; также: 253 B D, 144 A, 145 D, 152 B, 589 A, 164 D.

²⁸⁶ «ταυτὸν εἰ κατ' οὐσίαν; Ἦ δὴλον, ὅτι, τῆς ιδιότητος ἀκινήτου μενούσης», Oratio XXIX. PG 36. 89 B.

²⁸⁷ PG 35. 1072 A.

²⁸⁸ «συναίρεσει κακῇ τὴν διαίρεσιν λύοντες... καὶ πονηρᾷ διαίρεσει τὸ ἐν ἀνατρέποντες», Oratio XLII. PG 36. 476 C; также: PG 35. 1125 A, 1072 B; о хранении среднего пути в Триадологии также: PG 37. 1590 A.

²⁸⁹ «Διαίρεται γὰρ ἀδιαίρετως... καὶ συνάπτεται δηρημένως», Oratio XXXIX. PG 36. 345 C D; также: «διαίρει τὰς ὑποστάσεις... Ὅτε δὲ συνάγει τὴν μίαν θεότητα», Oratio XXXIV. PG 36. 256 A.

²⁹⁰ PG 36. 253 B; Бог «неделим в разделенных» ипостасях (ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις), Oratio XXXI. PG 36. 149 A.

²⁹¹ «εἰς μὲν Θεός, εἰς ἓν αἴτιον καὶ Υἱὸς καὶ Πνεύματος», Oratio XX. PG 35. 1073 A; «ἀρχὴ γὰρ Υἱοῦ Πατρὸς ὡς αἴτιος», ibidem. 1073 B.

²⁹² PG 36. 417 B.

²⁹³ Из Него равные Ему имеют бытие и равенство (ἐξ οὗ καὶ τὸ ἴσοις εἶναι τοῖς ἴσοις ἐστὶ, καὶ τὸ εἶναι), Oratio XXX. PG 36. 420 B, причем «между Единосущными нет большего или меньшего» (Οὐδὲν γὰρ τῶν ὁμοουσίων τῆ οὐσία μείζον ἢ ἕλαττον), ibidem. PG 36. 420 C; также: 76 B; «τὸ εἶναι... τῷ Υἱῷ παρὰ τοῦ Πατρός», Oratio XXX. PG 36. 116 C; также: 129 B, 141 B, 149 A, 168 C.

²⁹⁴ «θεότητος ὧν αἴτιος τῆς ἐν Υἱῷ καὶ Πνεύματι θεαρουμένης», Oratio XX. PG 35. 1072 C.

²⁹⁵ «Ἡμῖν δὲ μοναρχία, τὸ τιμώμενον· μοναρχία δὲ, οὐχ ἦν ἐν περιγράφει πρόσωπον... ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι», Oratio XXIX. PG 36. 76 B.

Свт. Григорий говорит, что сходятся (совпадают) «τὸ εἶναι» (бытие) Отца и рождение ипостаси Единородного, из Него сущего, но не после Него²⁹⁶. Кроме вневременного совпадения, совечности рождения Сына и нерожденности Отца этим выражением отмечается и логическая одновременность единства и множественности в Боге. Поэтому свт. Григорий может сказать о Боге как о «Троице, в единице возглавляемой»²⁹⁷, а также показать металогичность троичного догмата словами, что прежде соединения принято различать ипостаси, а прежде различения — соединять, ибо три ипостаси — одно²⁹⁸. Он говорит о вечно неслиянной Троице ипостасей, нераздельной по природе Монаде²⁹⁹ и о «трех бесконечных бесконечной соединенности»³⁰⁰.

Ипостасное единоначалие Отца в Троице также связано с богословием образа у св. Назианзина. Сын Божий является идеальным и живым Образом Отца, исходя одновременно из двух положений: Он единосущен Отцу и ипостасно отличен от Него. Оба эти положения вытекают из принципа монархии, ибо Сын — «от Отца». В результате свт. Григорий может сказать, что только в Боге, в отличие от тварного бытия, возможно, чтобы один «Целый» (Сын) был совершенным Образом другого «Целого» — Отца³⁰¹.

Инаковость, отношения ипостасей и их познавательность

Прилагательное «ἄλλος» — «иной», «другой» и указательные местоимения «тот», «этот» и другие используются свт. Назианзином для обозначения отличия ипостасей при абсолютно ясном исповедании их единосущия. Так, с присущей ему лаконичностью логическо-догматических высказываний свт. Григорий говорит, что во временном плане Сын и Дух не после Того (Отца), о котором речь шла, как о Начале³⁰². Отличность ипостасей передается также, в частности, выражением «ὁ μὲν — ὁ δέ», которое переводится как «тот — этот», «один — другой»³⁰³.

От рода прилагательного «ἄλλος» зависит его богословское употребление. Формы мужского рода — «ἄλλος» и среднего — «ἄλλο» используются соответственно для обозначения ипостаси и природы. Так, в Троице признается инаковость ипостасей как «ἄλλος καὶ ἄλλος», а во Христе — отличие двух природ «ἄλλο καὶ ἄλλο». При этом свт. Назианзин настаивает, что во Христе один субъект — «ἄλλος»³⁰⁴.

Также он подчеркивает, что различие ипостасей, образующих «богатство» в Боге, обнаруживается не в голых именах, но на деле³⁰⁵. Греческое слово «πλοῦτος», употребляемое святителем, означает — «богатство», «обилие», и подразумевает и полноту бытия Бога, образуемую различием образующих эту полноту. Инаковость, отличность ипостасей делает возможным применение таких понятий, как «порядок», «устройство» и «число» к Богу³⁰⁶, а также и именование ипостасей как личными име-

²⁹⁶ «Ὅστε συντρέχει τὸ εἶναι τοῦ Πατρὸς τῷ γεγενῆσθαι τοῦ Μονογενοῦς», Oratio XX. PG 35. 1077 A.

²⁹⁷ «Τριάς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη», Oratio VI. PG 35. 749 C.

²⁹⁸ «πρὶν συνάψαι διαιοῦντες, καὶ πρὶν διαιεῖν συνάπτοντες, οὔτε τὰ τρία ὡς ἕνα... καὶ τὰ τρία ἓν», ibidem.

²⁹⁹ PG 37. 1591 A.

³⁰⁰ «τριάων ἀπειρώων ἄπειρον συμφυῖαν», Oratio XL. In sanctum baptisma. PG 36. 417 B.

³⁰¹ «ὅλον ὅλου τύπον εἶναι», Oratio XXX. PG 36. 129 B.

³⁰² «μὴ μετ» ἐκείνον», Oratio XXIX. PG 36. 77 B.

³⁰³ «ὅτι ὁ μὲν Πατὴρ, ὁ δὲ Υἱός», Oratio XX. PG 35. 1077 B; «ὁ μὲν ἐνεργῶν, ὁ δὲ εὐδοκῶν», Oratio XXX. PG 36. 109 A.

³⁰⁴ «ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ... οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο», Epistola CI. PG 37. 180 A B.

³⁰⁵ Различие ипостасей нельзя сводить к голым именам (ψιλὰ καταλιπεῖν ἡμῖν τὰ ὀνόματα), Oratio II. PG 35. 444 B.

³⁰⁶ Какой имеет порядок, Сама одна знает (ἐαυτὴν ὅπως ἔχει τάξεως, αὐτὴ μόνη γινωσκομένη), Oratio VI. PG 35. 749 C; По числу различаются ипостаси (ὡστε κὰν ἀριθμῶ διαφέρη), Oratio XXIX. PG 36. 76 B; «ἢ ἕνα, καὶ ἕνα, καὶ ἕνα λέγοντα», Oratio XXXI. PG 36. 153 C.

нами, соответствующими реальности различия ипостасей в Троице, так и общими, например: Божество, Творец и т. д.³⁰⁷. Личные имена, отражающие ипостасные свойства, как указывает Богослов, обладают исключительностью и уникальностью. Так, если человек может быть одновременно сыном и отцом, то в Боге подобное сочетание исключено³⁰⁸.

Как и свт. Василий, св. Назианзин говорит об «общении наименований» при одновременном сохранении равночестности по природе и ипостасного различия³⁰⁹. Он четко дифференцирует именованья ипостасей на общие, согласно общим для Троицы сущности и энергии, и на собственные, различающие их, согласно отношениям между ними³¹⁰.

Тема познания одного из Троицы через другого также связана с инаковостью и порядком ипостасей: в Сыне познается Отец, а в Духе — Сын³¹¹. При этом св. Григорий Богослов настаивает на действительности различия познаваемых ипостасей. Они познаются именно как разные, отличные друг от друга. Разность проявления ипостасей производит и разницу их наименований, одновременно указуя на их взаимное соотношение³¹². Отсюда возникает взаимосвязь порядка богословия (τάξις θεολογίας), непосредственно касающегося отношения ипостасей в Троице, и постепенность озарения богопознанием³¹³. Эту мысль развивает и брат свт. Григория — св. Кесарий, указывая на то, что Писание многократно различает Божественные действия трехчастным образом в соответствии с тремя Ипостасями в Троице³¹⁴.

Свт. Григорий проводит также четкое различие и во внутритринитарном бытии между Произволяющим и произволением, Рождающим и рождением. Различие это соответствует разнице между субъектом действия и самим актом или действием, а значит — между ипостасью и ее природным движением и энергией³¹⁵. Впрочем, мысль святителя идет дальше, подчеркивая, что произволение в Боге есть уже и само действие, причем олицетворенное. То есть произволение и действие в Боге обладают ипостасностью. Так, «Произносящий Слово» есть ипостась Отца, а производимое Слово — ипостась Бога Сына.

Ипостась в Христологии свт. Григория Богослова

В Христологии свт. Григорий говорит, как и свт. Василий, о вочеловечении и воплощении³¹⁶ Сына Божия и продолжает, как и в Триадологии, связывать ипостась с понятием субъекта определенного действия. В данном случае она оказывается агентом «восприятия» или «взятия» комплексного человеческого естества³¹⁷. Личные

³⁰⁷ PG 36. 421 A.

³⁰⁸ «καὶ Πατὴρ κυρίως, ὅτι μὴ καὶ Υἱός· ὡσπερ καὶ Υἱός κυρίως, ὅτι μὴ καὶ Πατὴρ», Oratio XXIX. PG 36. 80 A.

³⁰⁹ «τὴν κοινωνίαν τῆς κλήσεως, οὗτω δὲ καὶ τὴν ὁμοτιμίαν τῶν φύσεων εἰ καὶ διαφόρους ταύτας εἰσάγεις», *ibidem*. 93 A.

³¹⁰ οὐσίας, ἐνεργείας ὄνομα, ὄνομα «σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατὴρ, ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα», *ibidem*. 96 A; «κοινὰ θεότητος τὰ ὀνόματα, ἴδιον δὲ τοῦ μὲν ἀνάρχου, Πατὴρ», Oratio XXX. PG 36. 128 C; Разделение имен ипостасей на общие и особенные прочно входит в богословский дискурс. Например, у свт. Иоанна Златоуста: «ὀνομάτων τὰ μὲν ἐστὶ κοινὰ, τὰ δὲ ἴδια», *De Incomprehensibili Dei Natura V*. PG 48. 738.

³¹¹ «ἐν Υἱῷ τὸν Πατέρα, ἐν Πνεύματι τὸν Υἱὸν γινώσκοντες», Oratio VI. PG 35. 749 C; также: PG 36. 129 .

³¹² «τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως... ἢ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλήσιν πεποίηκεν», Oratio XXXI. PG 36. 141 C.

³¹³ «φωτισμούς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας, καὶ τὰξις θεολογίας», Oratio XXXI. PG 36. 164 B; также: 161 D — 164 A.

³¹⁴ «ἢ Γραφὴ τριχῶς τὰ πολλὰ τῆς θεουργίας διαίρειν», *Dialocus III*. PG 38. 1129 D.

³¹⁵ «Ἄλλ» ἕτερον, οἶμαι, θέλων ἐστὶ καὶ θέλησις, γεννῶν καὶ γέννησις, λέγων καὶ λόγος», Oratio XXIX. PG 36. 81 B.

³¹⁶ «ἐνανθρωπήσεως», «σαρκώσεως», *Epistola Cl*. PG 37. 188 A, 185 C, 196 A B, 197 B; PG 36. 121 C.

³¹⁷ «ὁ νοῦς ἄρα προσεἰληπται», *Epistola Cl*. PG 37. 188 B; также: PG 36. 117 D.

местоимения, как и в тринитарном богословии, позволяют св. Богослову обозначать Субъект — ипостась Сына Божия во Христе³¹⁸.

Говорит святитель также и о вечном со-пребытии плоти с Сыном Божиим как с источником акта восприятия, а значит — с ипостасью Логоса³¹⁹. В Нем насчитываются две навечно соединенные природы — Бога и человека, по аналогии с душой и телом в человеке, и соответственные двум природам признаются и два действия³²⁰. Святитель регулярно использует также различные глагольные формы единственного числа, описывая двойственность земных дел Христа, согласно Божественной и человеческой Его природам³²¹. «Иное и иное» — символ двух природ во Христе, но ни в коем случае «не Иной и иной»³²².

Послание 38

Обратимся теперь к тексту *38-го послания* свт. Василия, которое широко признается современными исследователями как творение свт. Григория Нисского³²³. В рамках нашего исследования собственно не важен оспариваемый доньше вопрос авторства, поскольку для нас представляет интерес идейное содержание анализируемых понятий, и мы придерживаемся позиции, что можно говорить о наличии единого тринитарного богословия и общего понятия «ипостаси» у отцов-каппадокийцев с тем лишь замечанием, что каждый из них отражает по-своему «различные аспекты» этого богословия³²⁴.

Словосочетания «общность сущности», «общение природы» в приложении к Троице встречаются в тексте *Послания* многократно³²⁵. В частности, автор письма говорит о «неразрывном общении» ипостасей в Троице и считает возможным ввести понятие внутренней «гармонии» Божественной сущности. А антиномичный язык «соединенного различия» и «разделенного соединения»³²⁶ ипостасей подтверждает

³¹⁸ «Οὗτός», Oratio XXIX. PG 36. 100 A.

³¹⁹ «Ποῦ γὰρ τὸ σῶμα νῦν, εἰ μὴ μετὰ τοῦ προσλαβόντος», Epistola Cl. PG 37. 181 A; «μετὰ τοῦ σώματός ἐστιν, οὐ προσέλαβεν», Oratio XXX. PG 36. 121 C; «πρὸς αὐτὸν ἐνώσας τὸ κατακριθὲν», ibidem. 132 B.

³²⁰ «θεϊκῶς ἅμα καὶ ἀνθρωπικῶς», Epistola Cl. PG 37. 177 C; «ἦν διπλοῆς», Oratio XXX. PG 36. 113 A

³²¹ PG 36. 100 A C — 101 A C; PG 36. 132 B.

³²² PG 37. 180 A.

³²³ Шуфрин А. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого. С. 22. Впрочем, нельзя признать этот факт абсолютно доказанным, Drecoll V. H. Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. Göttingen, 1996. S. 329.

³²⁴ Дреколл Ф. Х. Место учения о непознаваемости Божественной сущности в богословии св. Василия Великого. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/570196.html> (дата обращения 05.02.2010).

³²⁵ «ἡ κοινότης τῆς φύσεως», Василий Великий, свт. Epistola XXXVIII. PG 32. 325 B, C, 329 D, 332 A, D, 333 A, 336 B, C. Отметим, что у свт. Василия словосочетания «общение природное», «общение по природе», «общность сущности» чаще употребляются в приложении к описанию внутритроичной жизни, чем у свт. Григория Нисского. В свою очередь, Нисский святитель чаще употребляет термин «общение» для описания человеческого плана бытия (например, говорит об общении в скверне (τῶν μισμάτων κοινότητα, Григорий Нисский, свт. De Virginitate. PG 46. 381 D), в смерти (θανάτου κοινότητος, In Ecclesiasten. Homilia V. PG 44. 685 D; также: PG 46. 317 A, PG 45. 45 A B). Касательно же троичного богословия, прибегая к терминам «κοινότης» или «κοινότητα», свт. Григорий, тем не менее, почти не использует их в непосредственном сочетании с термином «природа», но иногда — с терминами «сущность» (см., например: PG 45. 904 D — 905 A C, 380 A) и «общение по Божеству» (κοινωνούντας θεότητος, Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45. 117 D). Также выражение Письма 38-го о лицах Троицы, что они существуют и различаются каждое «в ипостаси» своей (δντος ἐν ὑποστάσει, Epistola XXXVIII. PG 32. 337 D, 336 B C), встречается именно у свт. Василия (ἐν ἰδίᾳ μὲν ὑποστάσει, Epistola CXXV. PG 32. 548 B, также: PG 32. 776 C, 789 B, PG 31. 597 C). Свт. Григорий Нисский чаще использует выражение — существование «по ипостаси» (κατ' ὑποστάσιν). А «ἐν ὑποστάσει» употребляет, как правило, в сочетании с «θεωρουμένων» (ἐν ὑποστάσει θεωρουμένων, Григорий Нисский, свт. Contra Eunomium, Lib. XII. PG 45. 1001 C, также: PG 45. 852 B, 152 C) и использует как означающее — «созерцаемый в ипостаси», «в реальности». Однажды он применяет подобное выражение к Духу (ἐν ἰδιαιούση ὑποστάσει θεωρουμένην) и к Логосу в смысле живого существования (Εἰ δὲ τοῦ ζῆν κευχόμενοι, οὐδὲ ἐν ὑποστάσει πάντως ἐστίν, Oratio Catechetica. PG 45. 17 C, 13 C). Вообще же выражения «ἐν ὑποστάσει», «ἐν ὑποστάσει ἰδίᾳ» даже не в тринитарном плане являются более характерными именно для свт. Василия (напр.: Commentarius in Isaiam Prophetam. Cap. XIV. PG 30. 625 A).

³²⁶ «ἀδιάσπαστον κοινωνίαν», «τῆς θείας οὐσίας τὴν πρὸς αὐτὴν ἁρμονίαν», Василий Великий, свт. Epistola XXXVIII. PG 32. 332 A, B; «διάκρισιν τε συνημμένην, καὶ διακεκριμένην συνάφειαν», ibidem. 333 A.

симметричность положения ипостасей в каппадокийской мысли. Неразрывные отношения ипостасей описываются, кроме термина «общение», также с помощью терминов «σχέσις» и «ένωσις»³²⁷.

Ипостасное начало в Боге соответствует принципу отличия, обозначая особенность бытия каждого из лиц Троицы³²⁸ посредством идиом или совокупности личных свойств³²⁹, тогда как природное начало соответствует принципу единения³³⁰. При этом, хотя автор признает условность нашей терминологии и тварных аналогий «различия» и «единства», применяемых к Богу, тем не менее, он настаивает на допустимости и даже «непогрешительности»³³¹ подобного богословского языка. Также автор свободно применяет местоимение «έτερος» (другой) для обозначения различия ипостасей³³².

Развивая троичное богословие образа, автор 38-го письма говорит об одновременных тождестве и отличии Образа и Прототипа³³³ и связывает понятие «образ» именно с ипостасным началом в Боге. Так, ипостась Сына есть «образ» и «лицо», с помощью которого познается ипостась Отца³³⁴. В результате выстраивается прямая связь между взаимным отличием ипостасей и познанием их посредством друг друга. Они познаются по своим отличиям³³⁵. Понятие «знания», таким образом, оказывается неразрывно связано с понятием «ипостаси» в Боге.

Свт. Григорий Нисский

Из святых каппадокийцев именно свт. Григорий Нисский оставил нам максимальное по объему число цитат, употребляющих термин «ипостась» практически во всех богословских аспектах.

Ипостась в Триадологии Нисского святителя

В Триадологии свт. Григорий Нисский продолжает линию остальных каппадокийцев, исповедуя в «Троице ипостасей» единство сущности и энергии и различие и равенство трех ипостасей или лиц³³⁶. Различие ипостасей Троицы по присущим им идиомам не нарушает единства природы и единосущия ипостасей³³⁷. Слово от-

³²⁷ «τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως», *ibidem*. 337 B; Единство Единородного к Отцу (τῆς ἑαυτοῦ πρὸς τὸν Πατέρα ἐνώσεως), *ibidem*. 337 D.

³²⁸ «ἡ ὑπόστασις τὸ ἰδιάζον τῆς ἐκάστου υπάρξεως σημει».

³²⁹ «ἰδιωμάτων συνδρομῆν», Василий Великий, свт. *Abversus Eunomium Lib. II*. PG 29. 577 C D — 580 A.

³³⁰ «τὸ κεχωρισμένον ἐν ὑποστάσει, καὶ τὸ συνημμένον ἐν τῇ οὐσίᾳ», *Epistola XXXVIII*. PG 32. 336 B C; также: 333 A, 337 A, D, 340 C.

³³¹ PG 32. 328 C D.

³³² «Один от Другого» (τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου), *ibidem*. 340 A.

³³³ *Ibidem*. 340 B.

³³⁴ «τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις οἰοῖται μορφή καὶ πρόσωπον γίνεται τῆς τοῦ Πατρὸς ἐπιγνώσεως καὶ ἡ τοῦ Πατρὸς ὑπόστασις ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ μορφῇ ἐπιγινώσεται», *Epistola XXXVIII*. PG 32. 340 C.

³³⁵ «Ἐξαιρετόν τι γνώρισμα τῆς ἑαυτοῦ ὑποστάσεως», «τοῦτο γνωριστικὸν τῆς κατὰ τὴν ὑπόστασιν ιδιότητος... τὸ μετὰ τὸν Υἱὸν καὶ... Πνεῦμα δι' ἑαυτοῦ καὶ μεθ' ἑαυτοῦ γνωρίζων», *ibidem*. 329 C, D; также: 332 A, 333 A, 336 B.

³³⁶ «ἐν τῇ Τριάδι τῶν ὑποστάσεων θεωρεῖ τὴν θεότητα», Григорий Нисский, свт. *Contra Eunomium, Lib. X*. PG 45. 836 D; «ένωσης τὴν θεότητα, ένωσης δὲ οὐ τὰς ὑποστάσεις, ἀλλὰ τὴ δυνάμει, ἵνα μίαν δόξαν ἔχῃς μὴ μερίζομενος περὶ τὴν προσκύνησιν... Ἰδία ὑπόστασις Πατρὸς, καὶ ἰδία Υἱοῦ, καὶ ἰδία Πνεύματος ἁγίου. Διὰ τί οὐν οὐ τρεῖς; ὅτι μία θεότης», *In Verba, Faciamus Hominem, etc., Oratio I*. PG 44. 260 D; «διάκρισιν ὑποστάσεων ἐν τῇ ἐνότητι τῆς φύσεως», «κατὰ φύσιν ἐνότητος» и «κατὰ τὰ ὑποστάσεις διάκρισις», *Oratio Catechetica*. PG 45. 13 A, 20 A; «ταυτότητα θεότητος ἐν ιδιότησιν ὑποστάσεων, ἡ ὡς τριῶν προσώπων», *De Communibus Notionibus*. PG 45. 181 A; также: 117 A, 125 A, 176 A, 177 A, 181 C, 185 D, 300 D, 320 D, 380 A, 360 C, 400 C, 560 C, 757 C, 1293 A; PG 46. 585 B C, 1089 C D—1092 A.

³³⁷ «τὸ ἐν μιᾷ θεωρούμενον φύσει, μηδένα χωρισμὸν ἢ ἀλλοτριῶσιν τῆς κατὰ τὰς ὑποστάσεις διαφορᾶς ἐμποιοῦσης», Григорий Нисский, свт. *In Cantica canticorum. Homilia VIII*. PG 44. 949 D; PG 45. 120 B, 336 B C, 401 B, 404 D, 405 C, 921 B C D, 1296 A, 1303 A B, 1317 C; PG 46 1032 D.

личается от Отца, от Которого имеет ипостась, но по природе Оно то же, что и Отец³³⁸. И Дух, подобно Слову Божию, ипостасно (καθ' ὑπόστασιν или καθ' ἑαυτόν) существует в естестве Божиим, не внося разделения³³⁹. Антиномия одновременной счислимости ипостасей и несчислимости Божества, разделения по ипостаси и неделимости «по подлежащему» (τῷ ὑποκειμένῳ) осмысливается Нисским святителем как отражение непостижимости тайны Троицы, где ипостаси существуют одна в другой³⁴⁰.

Имена ипостасей, отличающиеся от различных наименований природы³⁴¹ наряду с понятием «образ бытия» (τὸ πῶς εἶναι)³⁴² так же, как и прилагательные «иной», «другой», используются свт. Григорием Нисским для описания отличия ипостасей Троицы. Так, Слово отличается (ἕτερος ἐστὶ) от своего Источника, и само наименование Слова одновременно уже подразумевает Отца, и наоборот, что сразу подводит нас к понятию их взаимоотношения³⁴³.

Ипостаси Сына и Духа возводятся к ипостаси Отца как вневременной и внепространственной Причине, от которой имеют вечное бытие, причем бытие не отличное от бытия Отца, но тождественное³⁴⁴. При этом внутри Троицы отсутствуют какие-либо иерархия или сложность природы³⁴⁵. Ипостась Слова, например, не просто причастна Жизни, но есть сама Жизнь — Саможизнь. С понятиями ипостасей Сына и Духа не мыслятся никакие «становление» или ограниченность бытия, столь связанные с бытием ограниченных тварных ипостасей³⁴⁶.

Нисский богослов также обращает внимание на то, что Слово и Дух имеют соответствующую каждому избирательную, желательную силу (προαιρετικὴν δύναμιν)³⁴⁷. Однако наличие этой произволяющей силы у ипостасей Слова и Духа не рассекает простоту и единство Божественных природы и действия, поскольку произволение согласовано со свойствами единой природы³⁴⁸ и выражается посредством ее³⁴⁹.

³³⁸ «τοῦ Θεοῦ Λόγος τῷ μὲν ὑφεστάναι καθ' ἑαυτὸν διήρηται πρὸς ἐκεῖνον παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει... ὁ αὐτὸς ἐστὶ κατὰ τὴν φύσιν», Григорий Нисский, свт. Oratio Catechetica. PG 45. 16 C D.

³³⁹ «Ἐπὶ δὲ τῆς θείας φύσεως τὸ μὲν εἶναι Πνεῦμα Θεοῦ», *ibidem*. 17 A; «ἀλλὰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ Θεοῦ Λόγου καθ' ὑπόστασιν οὖσαν», *ibidem*. 17 C; также: 300 D, 853 B.

³⁴⁰ «τὸ αὐτὸ καὶ ἀριθμητὸν ἐστὶ, καὶ διαφεύγει τὴν ἐξαριθμησιν, καὶ διηρημένως ὁράται, καὶ ἐν μονάδι καταλαμβάνεται, καὶ διακέκριται τῇ ὑποστάσει, καὶ οὐ μεμέρισται τῷ ὑποκειμένῳ», *ibidem*. 17 D; «ἐν ἀλλήλοις δὲ τυγχάνουσιν ὄντες», *Adversus Arium et Sabellium*. PG 45. 1297 D.

³⁴¹ Имена «Причины» и тех, кто из нее, именуют не природу, а ипостаси: «Αἴτιον δὲ καὶ τὸ ἐξ αἰτίου λέγοντες, οὐχὶ φύσιν διὰ τούτων τῶν ὀνομάτων σημαίνομεν», Григорий Нисский, свт. Quod Nov Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45. 133 C; «ὑποστάσεις τῆς ἁγίας Τριάδος ὁ τοῦ αἰτίου διακρίνει λόγος», *ibidem*. 133 D — 136 A. Об именах, соответствующих единой природе и действию, см.: PG 45. 133 A, 142 A, 176 A; о непереходности собственных имен от ипостаси к ипостаси см.: 142 B; также: 1297 D, 1300 A.

³⁴² Нисский святитель различает бытие и образ бытия («как бытие»). Свой образ бытия принадлежит каждой ипостаси непередаваемо и дает различие ипостасям: «κατὰ τὸ πῶς εἶναι διαφορὰν», Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45. 133 C.

³⁴³ «δὲ Λόγος οὗτος ἕτερός ἐστι παρὰ τὸν οὗ ἐστὶ Λόγος... διακρίνη τῷ σχετικῶ τῆς σημασίας», Григорий Нисский, свт. Oratio Catechetica. PG 45. 16 B; «τὸν Υἱὸν σχέσεως τοῦ Πατρὸς», *Contra Eunomium*. Lib. I. PG 45. 424 A; также: 445 C, 781 D; PG 46. 560 D — 561 A.

³⁴⁴ «τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φῶτός», *Contra Eunomium*, Lib. I. PG 45. 416 C; «τὸ ἐξ αὐτοῦ εἶναι ἔχων», *ibidem*. 464 B; «τὸ εἶναι τοῦ Υἱοῦ ἀπὸ τοῦ Πατρὸς», *ibidem*. 448 C; «ἐξ αἰτίου τὴν ὑπόστασιν ἀδιαστάτως ἔχειν», *ibidem*. 364 C; также: 461 D, 445 B, 396 B, 781 C, 920 B.

³⁴⁵ «οὐδεμίαν διπλὴν καὶ σύνθεσιν», Oratio Catechetica. PG 45. 13 C D.

³⁴⁶ «ἀρχὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως μὴ λογιζέσθαι», *Contra Eunomium*. Lib. I. PG 45. 445 A; «ὄρον οὐκ ἔχει τῆς ἀγαθότητος», *ibidem*. 301 C.

³⁴⁷ «αὐτοζωὴν εἶναι τὸν Λόγον... προαιρετικὴν δύναμιν ἔχει πάντως», Oratio Catechetica. PG 45. 13 D; также: 16 B, 21 A; Дух избирает всегда доброе и имеет сопутствующую хотению силу (πάντοτε τὸ ἀγαθὸν αἰρουμένην, καὶ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τὴ βουλήσει τὴν δύναμιν), *ibidem*. 17 C.

³⁴⁸ PG 45. 16 A.

³⁴⁹ Эту же мысль Дидим Александрийский выражает, когда говорит о симфонии и синергии ипостасей Троицы в речении и творении: «τρεῖς ὑποστάσεις, καὶ ἐκάστη Θεὸν ὀνομάζει, καὶ τὴν συμφωνίαν καὶ τὴν συνεργίαν δείκνυσι τοῦ εἰπόντος καὶ τοῦ ποιήσαντος», *De Trinitate Liber Primus*. PG 39. 344 A, также: 441 A, 440 C, 689 D.

В результате свт. Григорий формулирует действие Троицы по отношению к миру таким образом: все производится Тремя, но производимых не три³⁵⁰. Всякое Божественное действие отнюдь не разделяется согласно числу ипостасей Святой Троицы, движение благой воли ее едино. Образ же действия ипостасей различим³⁵¹ и соответствует формуле: от Отца, в Сыне посредством Духа Святого³⁵². Причем монархия Отца оказывается, как и у других каппадокийцев, не только основанием различия ипостасей, но и единства. Так, единое действие Троицы возводится к единой Причине или Источнику — Отцу³⁵³.

Ипостась, образ и знание

Так же, как и Григорий Назианзин, Нисский святитель связывает познание нами ипостасей в Боге с их отличительными, личными признаками и богословием образа, согласно которому ипостаси открывают нам друг друга и общую их сущность³⁵⁴. Так, согласно свт. Григорию, как не существует ипостаси без образа, так и Отца без Сына³⁵⁵. Ипостась познается по своему образу³⁵⁶. Также Нисский святитель говорит о зрении и познании ипостасями друг друга в «глубине» их единой природы³⁵⁷. Таким образом, каппадокийская мысль закладывает богословское основание гносеологии именно в ипостасном, личном начале в Боге. Отметим, что познание и ипостаси Троицы связывает и современник каппадокийцев из Александрийской богословской школы — Дидим Слепец³⁵⁸.

Ипостась в Христологии Нисского святителя

Свт. Григорий Нисский исповедует неизменность ипостаси Сына Божия в Воплощении, когда аргументирует, что отрицающие Божественное достоинство Христа евномиане этим отрицают вечность ипостаси Христа, делая ее производной от некоего предшествующего действия Отца. Также свт. Григорий рассуждает о человечестве вечной ипостаси Единородного, которая, в свою очередь, выступает как активный субъект воплощения, воспринимающий человеческую природу³⁵⁹.

Когда свт. Григорий говорит об «усвоении» во Христе Божеством по единству со страдающим в Нем человечеством этих страданий и о том, что вечно живущее Сло-

³⁵⁰ «παντὸς οἰκονομίαν καὶ σύστασιν, διὰ τῶν τριῶν μὲν γίνεται, οὐ μὴν τρία ἔστι τὰ γινόμενα», Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45. 125 C.

³⁵¹ «Υἱὸς... κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν συμβασιλεύσει τῷ Πατρὶ», Adversus Arium et Sabellium. PG 45. 1284 A.

³⁵² «πᾶσαν ἐνέργειαν οὐ διηρημένως ἐνεργεῖ κατὰ τὸν τῷ ὑποστάσεων ἀριθμὸν ἢ ἁγία Τριάς, ἀλλὰ μία... τοῦ ἀγαθοῦ θελήματος κίνησις», Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium. PG 45. 125 D — 128 A; «ἐκ Πατρὸς ἀφορμάται καὶ διὰ τοῦ Υἱοῦ πρόεισι, καὶ ἐν τῷ Πνεύματι ᾧ ἁγίῳ τελειοῦται», ibidem. 125 C; также: 128 A, D; PG 46. 1089 C.

³⁵³ «πηγὴ τῆς ζωῆς», Epistola V. PG 46. 1032 B, D; также: PG 45. 125 D.

³⁵⁴ «ἄλλ» ἕκαστον ἐν τῷ ἰδιάζοντι τῆς ὑποστάσεως χαρακτηρὶ γνωρίζειν», Contra Eunomium. Lib. II. PG 45. 472 D; «χαρακτηρίζων ἐν ἑαυτῷ τοῦ Πατρὸς τὴν ὑπόστασιν», ibidem. 485 C; «οὐ μεταβληθείσης εἰς ἑτερότητα ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ ὑποστάσει τῆς φύσεως», ibidem. Lib III. PG 45. 596 B; «ὅταν τῇ μὲν τοῦ Υἱοῦ σημασία τὸ κατὰ φύσιν οἰκίον γνωρίζεται», ibidem. Lib VIII. PG 45. 788 A; также: 460 A B, 672 A B.

³⁵⁵ «οὐ γὰρ ἔστιν... ὑπόστασιν ἀχαρακτήριστον... οὐκ ἄλογον ἀρχὴν, οὐκ ἄπαιδα Πατέρα», Contra Eunomium. Lib. VIII. PG 45. 788 D; также: PG 46. 560 D.

³⁵⁶ «Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ χαρακτήρ τῆν ὑπόστασιν δεικνυσι, καὶ ὑπόστασις διὰ χαρακτήρος γνωρίζεται», De Deitate Filii et Spiritus Sancti. PG 46. 560 D.

³⁵⁷ «ὁ μονογενὴς Θεὸς, ὁ ἐν Πατρὶ ὢν, καὶ ἐν αὐτῷ τὸν Πατέρα βλέπων, ὀνόματος ἢ ὀρήματος πρὸς τὴν τοῦ ὑποκειμένου γνώσιν οὐκ ἐπίδεται, οὔτε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ τὰ τοῦ Θεοῦ βᾶθη διερευνώμενον, διὰ τῆς ὀνομαστικῆς προσηγορίας πρὸς τὴν τοῦ ζητουμένου γνώσιν ἐνάγεται», Contra Eunomium. Lib. XII. PG 45. 1041 B.

³⁵⁸ «διὰ τὴν ἐπίγνωσιν τὴν εἰς τὰς ἀκηράτους ὑποστάσεις ταύτας», Дидим Александрийский. De Trinitate Liber Secundus. PG 39. 692 A.

³⁵⁹ «ἐνέργειάν τινα προαναπλάσσουντες τῆς τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως», Contra Eunomium. Lib. I. PG 45. 332 C; 596 B; «τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ», ibidem. Lib. V. 685 B C; «τὸ προαιώνιον τῆς ὑποστάσεως», ibidem. Lib. VI. 717 A, C; также: 689 A, 813 D, 820 D — 821 A, 1177 C, 1256 B, 1292 D.

во в Себе воскрешает падшее человечество³⁶⁰, то он фактически развивает богословие ипостасного единства природ в вечной ипостаси Логоса. Так, согласно Нисскому антропологу, новый человек во Христе являет такой способ бытия ипостаси (τρόπον τῆς ὑποστάσεως), который единственно только и задуман Богом и согласно которому Божественная сила, находясь в единстве с человеческими душой и телом, проникает их, таинственно сообразуясь с природой каждого³⁶¹.

Ипостась в антропологии, ангелологии и тварном бытии у Нисского святителя

В сочинении *Об устройении человека*, развивая богословие образа, свт. Григорий Нисский говорит о создании человечества по образу (εἰκόν) Божию, обращая внимание на принципиальную невозможность тождественности образа Первообразу³⁶² и на присутствие подобия (ὁμοιότητα) и идеи или идеального принципа красоты Первообраза (καλοῦ ἰδέα) в нас³⁶³. Далее автором проводится прямая аналогия между Божественным естеством и общей, единой природой человеческого рода от Адама до последнего человека земной истории. Человечество лишь в своей целостности представляет собой икону Бога³⁶⁴. Факт реальности единосутия человечества по природе для свт. Григория Нисского подтверждает и его видение единым актом сотворения всего человечества, потом лишь разворачивающегося во времени³⁶⁵. Согласно Ф. Харриет (F. V. Harriet), каждый человек, в видении Нисского святителя, представляет собой результат взаимоотношения двух несводимых к другу другу категорий — сущности и ипостаси. Ипостась не мыслится уже ни функцией, ни модусом сущности³⁶⁶.

В сочинении *К эллинам* развивается та же мысль, поскольку утверждается, что в человечестве ипостасей много при единстве природы, по аналогии с тем, что у единого Бога три ипостаси. Ипостась, таким образом, оказывается индивидуализирующим принципом, указующим на различия как в Боге, так и в человеке³⁶⁷. Природа, как Божественная, так и человеческая, описывается словами «φύσις» или «οὐσία», а об отдельном человеке Нисский мыслитель говорит как об ипостаси или лице (πρόσωπον), признавая невозможность в строгом смысле применить к отдельному человеку понятие «частная сущность» или «природа». Вместо выражений «эта природа» или «тот человек» он признает точным говорить «эта» или «та ипостась» или же употреблять имя, обозначающее конкретную ипостась³⁶⁸. И не случайно свт. Григорий использует именно термин «ипостась», когда говорит о восприятии Богом Словом (Силой Вышнего) «образа раба» от ипостаси Девы³⁶⁹.

³⁶⁰ «πρὸς τὸν πεπονθότα ἐνώσεως, τὸ ἐκείνου πάθος οἰκειουμένης», Adversus Apollinarem. PG 45. 1256 C.

³⁶¹ «ὡς ἀληθῶς ἄνθρωπος, ὁ πρῶτος καὶ μόνος τὸν τοιοῦτον τρόπον τῆς ὑποστάσεως ἐφ' ἑαυτοῦ καταδείξας», ibidem. 1256 B C.

³⁶² Как в плане логическом, ибо образ чем-то должен отличаться от Прототипа во избежание полного тождества, так и в плане различия тварного и нетварного уровней бытия.

³⁶³ De Hominis Opificio. PG 44. 184 B C.

³⁶⁴ «ἐφ' ἑαυτῶν φέρουσι τὴν θεῖαν εἰκόνα. Διὰ τοῦτο εἷς ἄνθρωπος κατανωμασθῆ τὸ πᾶν», ibidem. 185 D.

³⁶⁵ Ladner G. B. The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa // Dumbarton Oaks Papers. Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1958. Vol. 12. P. 59–94, here: p. 82, 88.

³⁶⁶ Harriet F. V. Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa // From Trinitarian Theology to the Philosophy of Human Person and Free Decision. Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism, proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa. Tübingen, 17–20 September 2008. P. 337–350, here: p. 343–344.

³⁶⁷ «τὰ διαφέροντα καθ' ὑπόστασιν», De Communibus Notionibus. PG 45. 184 A; также: 320 B.

³⁶⁸ «Πολλὰς γὰρ ὑποστάσεις τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου, καὶ τρεῖς ὑποστάσεις τοῦ ἐνὸς Θεοῦ», ibidem. 181 D; «γὰρ τῆς οὐσίας σημαίνει τὸ ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἰδικὸν πρόσωπον», ibidem. 185 B; также: 185 A D, 496 A.

³⁶⁹ «ἢ τοῦ Ὑψίστου δύναμις, τὴν δουλικὴν μορφήν τὴν διὰ τῆς Παρθένου ὑπόστασιν διαλαβοῦσα», Adversus Apollinarem. PG 45. 1177 C.

Распространяя богословие образа из тринитарной сферы в антропологическую, брат св. Василия постулирует, что «образ» человека (τοῦ ἀνθρώπου χαρακτήρ), состоящий из совокупности его индивидуальных особенностей, *указывает* на человеческую ипостась. Таким образом, устанавливается соответствие между понятием «ипостась» и понятием «характеристический образ», который иначе можно назвать комплексом свойств индивидуальной сущности. Но это не тождество: *каков образ, такова и ипостась*³⁷⁰.

Одной из главных черт со-образности человека Богу он признает само-властие (αὐτεξουσία) человека по отношению к силам его собственной природы³⁷¹. В этом же отрывке свт. Григорий ведет рассуждение о такой мере человеческой ипостаси, которая способна и в одном теле явить полноту человечества³⁷². Кроме того, понятие «ипостась» призвано отразить целостность отдельного человеческого естества, учитывая и приводящую в него, по замыслу Творца, нетварную животворящую силу. Так, свт. Григорий говорит, что человеческая природа имеет ипостась, составляемую из разумной души и тела и оживотворяемую Божьей силой³⁷³.

Таким образом, ипостасное начало в человеке для свт. Григория — отнюдь не синоним природы, но аналог индивидуализирующего принципа, призванного явить одновременно целостность состава, определенную свободу само-определения по отношению к сложной частной природе и единство общей природы.

Аналогия с троичной тайной трехипостасности и единой сущности проводится свт. Григорием и в размышлении об ангельском мире. Неизвестен нам «образ ипостаси» ангелов, но у них единая сущность при бесчисленных мираадах их численности³⁷⁴. Использованное святителем выражение «ὑποστάσεως τρόπων» можно перевести как «образ происхождения», но также и — «образ существования» каждой индивидуальной ангельской природы.

Контекст рассуждений свт. Григория Нисского об ипостаси тварных сущностей и характер употребления им словосочетаний «телесная ипостась», «ипостась телесной природы»³⁷⁵ подтверждают не абсолютную тождественность для него понятий «ипостась» и «частная сущность» даже для бездушных творений. Здесь понятие «ипостась», кроме возможного своего значения — «состав»³⁷⁶, несет еще и экзистенциальный оттенок, поскольку речь идет о том, что целостное, ипостасное бытие предмета есть нечто большее, чем сумма всех его мыслимых свойств. Бытие предмета как ипостаси суммируется из замысла Бога о нем и реализации этого замысла Его же ипостасирующей силой (ὑφιστάσεως δυνάμεις) в творческом акте, сводящем воедино все частные мыслимые свойства тварного объекта³⁷⁷.

³⁷⁰ «καὶ ὁ τοῦ ἀνθρώπου χαρακτήρ ἀνθρωπίνην ὑπόστασιν δείκνυσιν», Adversus Apollinarem. PG 45. 1160 C; «καὶ ἵος ὁ χαρακτήρ, τοιαύτη πάντως καὶ ἡ ὑπόστασις», ibidem. 1161 A.

³⁷¹ «τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεξευχθαί τινι φυσικῇ δυναστείᾳ», De Hominis Opificio. PG 44. 184 B.

³⁷² «μέτρον αὐτῷ τῆς ὑποστάσεως ἡ πηλικότης ἐστίν, ἡ συναπαρτιζομένη τῇ ἐπιφανείᾳ τοῦ σώματος· οὕτως οἶμαι καθάπερ ἐν ἐνὶ σώματι ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα τῇ προγνωστικῇ δυνάμει παρὰ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων περισχέθηνα», ibidem. 185 B C.

³⁷³ «ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐκ νοερᾶς ψυχῆς, σώματι συνδραμοῦσης, τὴν ὑπόστασιν ἔχει», «ὅλη ἐκείνη θεία δυνάμει ζωπλασθηθεῖσα, ἀνθρώπος γίνεται», Adversus Apollinarem. PG 45. 1256 A.

³⁷⁴ «ἀντερωτήσομεν καὶ ἡμεῖς τὸν τῆς ἀγγελικῆς ὑποστάσεως τρόπον, πῶς ἐν ἀπέριτοις μυριάσιν ἐκείνοι, καὶ μία οὐσία ὄντες καὶ ἐν πολλοῖς ἀριθμούμενοι», De Hominis Opificio. PG 44. 189 A B.

³⁷⁵ «τὴν σωματικὴν ὑπόστασιν», ibidem. 213 B; «τοῦ σώματος ἡμῶν φύσις αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἐν ἰδίᾳ τινὶ ὑποστάσει ζῶσιν οὐκ ἔχει», Oratio Catechetica. PG 45. 93 D.

³⁷⁶ «Εἰ γὰρ παντὸς σώματος ἡ ὑπόστασις τῆς τροφῆς γίνεται», ibidem. 96 C.

³⁷⁷ Умная природа (Бога) своей умной ипостасирующей (ὑφιστάσεως) силой привела в бытие (τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστάσεως δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν), De Hominis Opificio. PG 44. 213 B.

Размышляя, например, о тщетности многих человеческих устремлений, свт. Григорий признает не имеющими ипостаси земные славу, богатство, происхождение и т. д.³⁷⁸. Очевидно, это понятия, которые имеют за собой некие вполне конкретные земные сущности, однако они признаются Нисским святителем безипостасными потому, что непостоянны и не соответствуют вечному замыслу Бога о подлинных человеческих славе и богатстве и т. д. Чуть ранее свт. Григорий говорит, что бытие, не погруженное в Бога, есть по сути своей небытие³⁷⁹. Действительно, понятие «тварной ипостаси», в частности, призвано отразить генезис и степень укорененности сотворенных сущностей в Божественном замысле³⁸⁰. Так, например, сущность греха, который происходит не от Сущего, *имеет ипостась* не в добре и не-соипостасна творению³⁸¹. Ипостась зла состоит в отделении от добра и неустойчива³⁸². А каждая из сотворенных вещей при творении определенным образом получила (возымела) ипостась посредством Логоса³⁸³. И лишь подлинное бытие «по ипостаси» (καθ' ὑπόστασιν), укорененное в вечной красоте бытия Бога, может быть признано причастным бытию и красоте³⁸⁴.

С одной стороны, подобное употребление Нисским святителем понятия «ипостаси» по отношению к тварным объектам напоминает рассмотренный нами выше философский смысл термина, выражающий зависимость от бытия высшего плана. Но с другой — не будем забывать, что понятие «ипостась» в рамках философского нехристианского дискурса было фактически неприменимо к Высшему Началу. А у каппадокийцев оно введено в координаты богословского рассуждения об индивидуальном начале в Боге! Таким образом, получается, что особенность, инаковость, отличность любого частного тварного бытия, неразрывно связанного с ограничениями пространства и времени³⁸⁵, в каппадокийском видении коренится, тем не менее, в самой возможности и наличии ипостасного отличия в Высшем начале, одновременно пребывающем «вечным и нераздельным» в своей природе, доступной человеку лишь в отблесках ее энергии, или славы³⁸⁶, и являющимся Источником тварной ипостасности³⁸⁷. Согласно Нисскому святителю, имя Бога «Отец» обозначает Причину «ипостазирующихся» и устанавливает характер отношения между Первопричиной и тварными ипостасями³⁸⁸. Ипостась всего творе-

³⁷⁸ «οἰησίς ἐστι, καὶ οὐχ ὑπόστασις», In Psalms. PG 44. 464 A.

³⁷⁹ Не быть в Тебе — значит, вовсе не быть (τὸ γὰρ ἐν σοὶ μὴ εἶναι, οὐδὲ ἔστιν ὅλας εἶναι), ibidem. 461 C.

³⁸⁰ «ἢ πρώτη γένεσις τε καὶ ὑπόστασις παρ' αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν ἔσχε», Oratio Catechetica. PG 45. 49 C. Свт. Григорий Нисский говорит, что из-за удаленности от Бога ничтожна ипостась нашей природы, и она не выдержит заслуженного гнева, «οὐτιδανὴ δὲ τῆς φύσεως ἢ ὑπόστασις», In Psalms. PG 44. 464 B; в другом месте он говорит о местах, которые не сотворены Богом, но, как и грех, возникли в результате злоупотребления природой. Поэтому, став тем, что есть, не достаточны в силах к сохранению собственной ипостаси: «διαρκεῖ τῇ ὑποστάσει πρὸς τὸ ἴδιον», ibidem. 564 A.

³⁸¹ «εἰ δὲ τι ἔξω τοῦ ὄντος ἐστίν, οὐ οὐσία οὐκ ἐν τῷ εἶναι, ἀλλ' ἐν τῷ ἀγαθὸν μὴ εἶναι τὴν ὑπόστασιν ἔχει», In Psalms. PG 44. 585 B; «οὔτε κατὰ τὸ πρῶτον συνυποστάσα τῇ κτίσει», ibidem. 585 A; «Τὸ γὰρ κακὸν ἀνυπόστατον, ὅτι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὴν ὑπόστασιν ἔχει», In Ecclesiasten. Homilia I. PG 44. 637 C; также: 740 C; PG 45. 59 A, 412 C.

³⁸² «οὐδὲ γὰρ ἔστιν ἄλλη τις κακοῦ ὑπόστασις, εἰ μὴ ὁ χωρισμὸς τοῦ βελτιοῦς», In Cantica canticorum. Homilia II. PG 44. 797 A; также: PG 46. 371 A.

³⁸³ «μίαν αἰτίαν ἔχει τῆς ὑποστάσεως», De Perfecta Christiani Forma. PG 46. 265 C; «τὴν ὑπόστασιν ἔσχε», In Ecclesiasten. Homilia I. PG 44. 632 B; также: PG 45. 984 D — 985 A, 988 B D, 1004 C, 1005 A.

³⁸⁴ «Πῶς γὰρ ἂν τι εἴη καλόν, ὃ μὴδὲ ὅλας ἔστι καθ' ὑπόστασιν... Σὺ δὲ ἀληθῶς εἰ καλός· οὐ καλός δὲ μόνον, ἀλλ' αὐτῇ τῇ τοῦ καλοῦ οὐσία αἰεὶ τοιοῦτος ὑπάρχων», In Cantica canticorum. Homilia IV. PG 44. 836 B; «πάσα ἡ κτίσις αἰσθητῆ τε καὶ ὑπερκόσμιος, ἐκ Πατρὸς τε καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἀγίου τὴν ὑπόστασιν ἔχειν», Contra Eunomium. Lib. II. PG 45. 512 B; также: PG 44. 884 C; PG 45. 28 C, 497 B, 1323 A.

³⁸⁵ «τὸ συγκαταλαμβάνομενον τῇ ὑποστάσει τοῦ νοουμένου διάστημα», In Ecclesiasten. Homilia VII. PG 44. 729 C.

³⁸⁶ «προαιωνίου τε καὶ ἀδιαστάτου φύσεως», ibidem. 729 D; 732 B C, 820 D.

³⁸⁷ «Εἰ δὲ ἀγαθός ὁ πάντων ἀπάντων αἰτιος, ἀγαθὰ πάντως ὅσα ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ τὴν ὑπόστασιν ἔχει», In Ecclesiasten. Homilia VIII. PG 44. 753 A; также: 1225 B C.

³⁸⁸ «Ἡ γὰρ τοῦ πατρὸς φωνὴ, τὴν αἰτίαν τοῦ ἐξ αὐτοῦ ὑποστάντος διασημαίνει», De Oratione Dominica. Oratio II. PG 44. 1141 A.

ния, или космоса в целом, и входящие в его состав частные ипостаси пришли в бытие посредством ипостаси Слова³⁸⁹.

Именно эти положения позволяют заложить основания решения дотоле неразрешимой проблемы неустранимой ущербности и даже обреченности ограниченного индивидуального бытия, столь характерной, в частности, для платонической и неоплатонической мысли. Вот почему каппадокийцы могут настаивать на том, что ни одно из тварных существ не оставлено непричастным Богу как наилучшему Естеству³⁹⁰, которое признается запредельным логике, чистым и вечным³⁹¹, неизреченным даже в своих действиях и славе³⁹². Также, по выражению Дидима Слепца, это естество самосущно и даже сверх-сущностно³⁹³, т. е. обладает некой абсолютной сущностью.

(Продолжение следует)

³⁸⁹ «τοῦ κόσμου παντός ἡ ὑπόστασις τῆς τοῦ Λόγου δυνάμεως ἐξήπται... τοῦ κόσμου μερῶν μὴ ἄλλην ἐπινοεῖν αἰτίαν τινὰ τῆς συστάσεως, ἀλλ' ἢ τὸν Λόγον αὐτὸν, δι' οὗ τὰ πάντα τὴν εἰς τὸ γενέσθαι πάροδον ἔσχε», Oratio Catechetica. PG 45. 21 A; 28 D.

³⁹⁰ «ὡς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἴσον μετέχοι, καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμοιροῖη τῆς κρείττονος φύσεως», ibidem. 25 C.

³⁹¹ «τὸ ἀκήρατον τῆς θεότητος χρυσίον», In Cantica canticorum. Homilia III. PG 44. 821 D; «ἀκηράτου καὶ καθαροῦ καὶ αἰεὶ οὐσης φύσεώς ἐστιν», De Homini Opificio. PG 44. 180 B.

³⁹² «ἀφράστου δυνάμεως τοῦ Θεοῦ», In Hexaemeron Liber. PG 44. 72 A; «ἀφράστου Θεοῦ δόξης», In Psalmos. 441 A; «τὸ κάλλος ἀφραστον», De Beatitudinibus. Oratio VI. 1269 D.

³⁹³ «αὐτοουσία», Василий Великий, свт. Adversus Eunomium Lib. IV. PG 29. 684 B, 681 C; «τῆς ἐνάδος θείας καὶ ὑπερουσίου ἐστὶν οὐσίας», Дидим Александрийский. De Trinitate Liber Tertius. PG 39. 804 C; также: De Trinitate Liber Secundus. 600 C, 434 A.