

Юрий Вестель

**ПРОБЛЕМА ОНТОЛОГИИ ЛИЧНОСТИ
В СВЯЗИ С ПРОИСХОЖДЕНИЕМ ТЕРМИНА UPOSTASIS**

Часть 1

**Открытие онтологической перспективы личности
и связанные с этим вопросы**

Христианство открыло личностное измерение человека, не знакомое дохристианской древности. Эта мысль стала общеизвестной и общепризнанной после напряженной работы мыслителей и ученых христианского мира как на Западе, так и на Востоке в течение последних веков. В результате историко-богословских, филологических и философских исследований стало ясно, что откровение о бесконечной ценности и бездонных глубинах человеческой личности — что заново открыл возрожденческий гуманизм и что стало отправной точкой для экзистенциалистской мысли — восходит к христологическим спорам и Халкидонскому догмату, оттуда — к тринитарному богословию, а это последнее возникло из попыток разрешить загадку взаимоотношения между Иисусом Христом и Богом Ветхого Завета.

Если попытаться кратко ответить на вопрос, почему древность не знала тайны личности, то скажем так: дохристианское миропонимание не ведало личностного Бога как единственного, всепревосходящего и всесовершенного Отца. Было много племенных и местных богов и был безличный, недоступный и универсальный Абсолют, но “личностность” и всесовершенство никак не пересекались. Только совпадение обоих представлений при осмыслении Богочеловечества Иисуса Христа привело к открытию богословского и метафизического аспекта человеческого существа. Так что появление понятия личности подпадает под общий закон “человеческой ситуации” в этом мире: человек в поисках Бога обретает вместе с Искомым еще и самого себя, свое истинное “я”.

Обозначим чуть подробнее, но по необходимости кратко и схематично несколько основных вех этой эволюции.

1. Античное миропонимание не знало понятия личности. Что имеют в виду под этим общепринятым тезисом? Прежде всего, отсутствие соответствующего термина. Слова *лицо*, *маска* (*proswpon* = *persona*), *тело* (*swma*), *индивидуум* (*aitomoj* = *individuum*), *имя* (*onoma*) и др. не содержали самого главного для нас в понятии личности: абсолютной ценности, сознательности-ответственности, духовности и свободы *каждой* человеческой особи.¹

Отсутствие слова и даже понятия личности не означает, конечно, отсутствия замечательных прозрений в глубину личности, которые мы находим в мифах и особенно в трагедии. Можно указать в качестве примера на интригующее изречение Гераклита: “По какому бы пути ты ни шел, не найдешь границ души: такой глубокий у нее логос” (*yuxhj peirata iwn ouk an epeufoio, pasan epiporeuomenoj oflon: outw baqun logon ekei*. Fr. 45 [H. Diels – W. Kranz, 1951]; А. О. Маковельский и А. Ф. Лосев переводят здесь логос как *основа*, А. В. Лебедев как – *мера*). Надо сказать, понятие *логос* (слово, речь) — термин отношения, коммуникации в отличие от просто мысли, понятия — в связи с переводом на греч. Ветхого Завета приобретает в библейском языке и у Филона неустрашимый личностный оттенок — вплоть до Логоса Евангелия от Иоанна. В связи с этим интересна личностная трактовка логоса как *онтологического отношения* у Христоса Яннараса в книге “Личность и Эрос”.² С этим нужно сравнить онтологизацию отношения у Августина в изложении Йозефа Рацингера (см. ниже).

В древнееврейском языке можем указать те же слова — “лицо” (פָּנִים, *rānîm*) и “имя” (שֵׁם).³ В отношении “лица” достаточно сослаться на словари, где в качестве одного из значений этого слова дается “лице в смысле *собственная личность* кого-либо, *кто-либо сам* в лице” (Штейнберг), “*присутствие, личность*” (presence, person [BDB]); оба словаря приводят примеры: Исх. 20:3, 33:14–15, Втор. 4:37, 2 Цар. 17:11, Пс. 41:6 и др., где “лицо мое (твое, его)” передается обычно в переводах как “я (ты, он) сам” или просто “я (ты, он)” (как и в русском языке: лично = сам).⁴ Можно еще назвать “душа” (נֶפֶשׁ *népeš*): выражения “моя душа”, “твоя душа” (נַפְשִׁי *naṣṣî*, נַפְשֶׁכָּא *naṣṣekā*) означают “я сам”, “ты сам”.

В этой связи еще чрезвычайно интересно понятие славы (כְּבוֹד *kābōd*), близкое, если не тождественное с понятием имени, явленной сущности, и часто параллельное понятию лица. Достаточно напомнить теснейшую связь представлений о славе и сиянии (блеске, великолепии и т.п.), с одной стороны, и “свете лица” в Писании, с другой (ср. Исх. 34:29 и 2 Кор. 3:7; см. еще Пс. 4:7, 30:17, 88:16). Во 2 Кор. 4:4 “просвещение благовестия славы Христовой” связывается с тем, что Он есть “образ Бога” (ср. 1 Кор. 11:7), а в ст. 6 говорится о “просвещении познания славы Божией в лице Иисуса Христа”. В таргумах (арамейских переводах Писания) “слава” и “лицо” иногда заменяют друг друга; так, Таргум на Пс. 43:25: “Для чего скрываешь лицо Твое” звучит: “Зачем ты забрал величие Твоей славы”.

И все же отсутствие термина отражало существенные черты древнего мировоззрения.

Внимание античной мысли было приковано к общему, а не к частному, к роду и виду, а не к индивиду. Все частное и индивидуальное мыслилось производным от общего, считалось онтологически (бытийно) вторичным, т.е. зависимым в самом своем бытии от общего. Причина этого, кроме присущей всем древним народам естественной, органической, стихийной погруженности в природно-родовую жизнь, заключалась и в собственно философском интересе к онтологии, к поискам истины, т.е. подлинного бытия, устойчивого, неизменного и вечного: бессмертный род был ближе к такому бытию, чем временный и случайный индивид. Кроме того, нужно иметь в виду монистический характер античного мировоззрения: в той или иной степени сознательно, тем или иным способом, но оно пыталось свести все многообразие действительности к одному началу, лишь по-разному именуемому различными школами. Более-менее заметные и осмысленные зачатки онтологического дуализма (который, конечно, не надо путать с религиозным и нравственным дуализмом и который, быть может, лучше было бы назвать не-монизмом) можно найти у Платона при попытке говорить о материи — в признании ее немыслимости, у Аристотеля в различении двух основных причин — формы и материи, акта и потенции. Точно так же у Платона (и еще раньше у Сократа и в мистериях) мы находим внимание к нравственным проблемам, учение о бессмертии души и загробном воздаянии, у Аристотеля — внимание к единичному и индивидуальному, в чем можно видеть зародыш интереса к личности. Но все же оба философа онтологический приоритет отдали общему: Платон — идее-эйдосу, Аристотель — сущности, понимаемой как форма-эйдос. В учениях стоиков и неоплатоников, которые по-разному пытались объединить платонизм с аристотелизмом, возобладала монистическая и универалистская тенденция.

Итак, один из самых фундаментальных вопросов философии — вопрос о взаимоотношении общего и частного, рода (или вида) и индивида, в своей онтологической постановке: что первично по бытию: общее или частное? — решался античностью преимущественно в пользу всеобщего, родового и универсального. (Исключение составляла перипатетическая школа, идущая от Аристотеля, которая, кажется, только в своей поздней фазе, в христианскую эпоху, признавала первично реальными единичные вещи, но их реальность, как изменчивых и временных, оставалась под вопросом.) Это означало, что каждый конкретный человек есть более низкая по бытию — а значит, и по ценности, потому что для античной мысли бытие равнозначно ценности — модификация более бытийного высокого, т.е. более реально-го “человека вообще”, идеи человека, а этот последний включен в иерархию космоса как единого тотального порядка всего бытия вообще. Ясно, что с такой точки зрения каждый отдельный человек бытийно разобщен, несоизмерим с Абсолютом — самой всеобщей и уни-

версальной субстанцией, Идеей всех идей, Формой всех форм, Умом-Перводвигателем или Единым. И конечно же, этот всеобщий Абсолют никак нельзя было мыслить личностью — ни в современном смысле этого слова, ни в обычном смысле лица и индивида, потому что личность, с точки зрения такой монистической философии, есть нечто ограниченное и поэтому ущербное.

Но единый библейский Бог-Творец, безусловно, — Личность, т.е. свободно-разумное, живое и волящее Существо. Он заключил завет со Своим народом и вошел в личные отношения с людьми. В этом предстоянии “лицу Божию” человек становится уже соизмерим с Ним и может не только просить и хвалить Бога, но и вопрошать и даже требовать, упрекать и обижаться на Него (вспомним Книгу Иова, некоторые псалмы). Однако иудеи, как и все древние народы, видели высшую ценность в роде, а не в каждом его представителе, в отдельном же человеке — лишь постольку, поскольку он воплощал родовые достоинства. И библейский язык также не был способен помыслить и выразить понятие личности, хотя и совсем по другой причине, чем греческая философия: семитскому мышлению чужды абстрактные категории, логическая строгость и онтологический интерес. Поэтому философски немыслимое и логически противоречивое представление об абсолютной Личности (безграничной ограниченности, безусловной условности и т.п., короче, о “квадратной окружности” и “деревянном железе”) никак не соприкасалось с опытом живой и личной веры. Перефразируя прекрасные слова Анри Бергсона (о соотношении инстинкта и интеллекта), только эллины способны были искать онтологическое понятие личности — но они никогда бы его не нашли; его могли бы найти иудеи — но они никогда не стали бы его искать.

2. И вот происходит встреча двух миров, Иерусалима и Афин, в лице александрийского иудаизма, давшего Септуагинту, и особенно в лице Филона Александрийского, сочетавшего платонизм с Библией. Это была попытка синтеза: Господь библейского Откровения, личностный настолько, что имел собственное Имя Яхве, был отождествлен с философским Абсолютом. Вышеотмеченную трудность Филон решал с помощью фигуры Логоса Божия, которого называл вторым богом и в котором видел олицетворенный аспект всех отношений трансцендентного Абсолюта с миром. Это представление, возникшее еще в поздних грекоязычных книгах Библии, так называемых книгах премудрости (или мудрых), преобладало на рубеже эр в иудаизме, например, в таргумах, арамейских переводах-пересказах Ветхого Завета, где в качестве alter ego Яхве — того, кто брал на себя функцию общения с творением и людьми — выступал Ангел Яхве, Его Слово, Имя, Слава и Шехина (обитание).

“Событие” Иисуса Христа поставило иудеев и эллинов перед фактом Богоявления. Уникальным и беспрецедентным образом Бог явился в *конкретной и единичной реальности*. Это было потрясением всех основ, взрывом и переворотом в сознании. То, что смутно и гадательно предносилось в полумифических, полупоэтических, полупилософских представлениях, явилось живым, осязаемым и конкретным лицом. Но кто такой Иисус из Назарета? Просто человек, один из людей, в котором действовал Дух Божий? Премирное существо, ангелоподобный Сын Божий? Или Сам Бог? Ясно, что для здравого христианского сознания невозможен ни первый ответ (древних иудео-христианских эбионитов, а в Новое время немецких либеральных теологов или моралистов вроде Ренана и Толстого), ни второй (гностицистский, а позже арианский и некоторых средневековых сект вплоть до нынешних “Свидетелей Иеговы”), но только третий: это “не ходатай, не ангел”, но Сам Бог. Но в каком же смысле “сам” и как Он соотносится с Богом Библии, Яхве?

Мы не будем останавливаться на новозаветных высказываниях о Боге и взаимоотношении Лиц Божества ввиду исключительной специфики библейского языка и, в частности, ввиду его исторического и мифопоэтического характера. Безусловно, Священное Писание лежит в основе всего последующего богословия, и проверка любой формы богомыслия в любой культуре Богооткровенным словом всегда актуальна, всегда приносит обновление, отрезвление и очищение мысли, но здесь нас интересует специальная тема: как в *определенной* культуре, оперирующей логически выверенными категориями — а именно, в философской куль-

туре поздней античности (мы здесь отстраняемся от оценки того, насколько правомерна эта логико-философская трактовка Откровения) — богословская мысль пришла к осознанию личностного горизонта бытия.

По этой же причине опускаем и раннехристианское богословие. Мысль и язык ранних Отцов находились под влиянием библейского, позднеиудейского и лишь отчасти греко-римского мышления. Доникийские представления о Св. Троице можно свести к следующему: Бог Сам по Себе остается сокрытым и недоступным, но открывает Себя и действует в Своем Слове и Своем Духе, как бы в двух “руках”. Это нашло отражение в известной формуле св. Иринейя (*Adv. haer. IV.6.6*): *Invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius* — “невидимое Сына — Отец, видимое Отца — Сын”.

Первые попытки осмыслить отношение Отца и Сына в точных понятиях выявили две крайности: или Логос Божий относится к внутренней жизни Самого Бога — и тогда Он разрешается в одно из качеств или “энергий” Бога, т.е. теряет *самостоятельное* существование, или Он мыслится реально иным по отношению к Отцу — и тогда выпадает из сферы Божественного бытия. Последовательно логическое развитие первой схемы привело к савеллианскому слиянию и Божественной “игре” Абсолюта в ролях-масках (*prošwpa = personae*) Отца, Сына и Духа, второй — к арианскому “разносуцию” и тварности Сына и Духа.

После победы никейского единосущия встал вопрос о том, как называть “различное” в Боге. Для “тождественного” стихийно сам собой давно вошел в употребление общеполитический термин *ousia* = *substantia* *сущность*. Но как назвать то, по чему различаются Отец, Сын и Дух? Термин, которым бы обозначался Каждый из Них, должен был выражать *реальное* различие между Ними, не упраздняя при этом единосущия. Скомпрометированное Савеллием *prošwpon* *лицо* не годилось не только поэтому, но скорее потому, что не имело онтологической силы, равной понятию *ousia*. А без такой “равночестности” по бытию, “равнобытийности” термину *ousia* оно не обеспечивало онтологического “равновесия” двух явленных в Откровении аспектов Божества — “тождественного” (сущности) и “иного” (Лиц) — и неизбежно давало бы представление об онтологической вторичности Сына и Духа по отношению к Отцу, т.е. об иллюзорности (в той или иной степени), нереальности Их отличия от Отца, ставило бы под сомнение самостоятельность Их бытия. Искомым термином и стала *upoštasij*, точной латинской калькой которой была *substantia*. Это вызвало длительные недоразумения и выяснения между восточными и западными, закончившиеся отождествлением: *ousia* = *substantia* (позднее *essentia*, искусственный латинский термин, созданный по подражанию греческой *ousia*), *upoštasij* = *prošwpon* = *persona*. Главная заслуга в этом последнем отождествлении ипостаси и лица принадлежит великим каппадокийцам — св. Василию Великому, св. Григорию Богослову (он же Назианзин) и св. Григорию Нисскому. Но пока речь шла лишь об Ипостасях Божества.

Решающий поворот в формировании онтологического понятия человеческой личности мог наступить только тогда, когда в эпоху христологических споров было осознано и закреплено в оросах III и IV Вселенских Соборов, что Христос — одно Лицо (*prošwpon* = *upoštasij*), но в двух природах: “(При этом) разница природ не исчезает через соединение, а еще более сохраняется особенность каждой природы, сходящейся в одно Лицо и одну Ипостась” (*swzomehij delmałlon thj idiothtoj ekateraj fusewj kaileij eh prošwpon kailmian upoštasin suntrexoushij*).⁵ Этот поворот отмечен двумя важными пунктами: а) утверждением, что *upoštasij* Иисуса Христа является таковой и по отношению к Его человеческому естеству, а это в свою очередь означало, что и о человеческих индивидах можно говорить как об ипостасях; б) вышеупомянутым отождествлением *prošwpon* = *upoštasij*, что влекло за собой предельную онтологизацию понятия лица и открывало путь к осознанию бесконечного бытийного измерения человеческой души, можно сказать, ее бытийной абсолютности.

Но что же такое *upoštasij*, в чем специфическое содержание этого термина, почему именно он удостоился чести выражать несказанную тайну личности? Первую половину краткого историко-филологического обзора об этом мы предложим во второй части нашей

статьи. Пока же напомним несколько серьезных богословских затруднений, связанных с понятием **upōstasij**. При этом наша цель — только обозначить проблематику, заострить внимание на вопросах, ни в коей мере не предвосхищая решения и не склоняя к заранее известным ответам — по той простой причине, что у нас их нет.

3. Главная трудность состоит в понимании взаимного соотношения терминов **ousia** и **upōstasij**.

Слово **upōstasij** было выбрано именно в силу своей синонимичности с **ousia**: оба означали сущность вещи, т.е. ее бытийную основу, начало-причину бытия, онтологический корень, само ее бытие как таковой, *этой*, собственно говоря, *саму* вещь, “самое само”, как говорил А. Ф. Лосев. История поисков сущности вещи — это Ариаднина нить в античной философии, способная проводить нас по этому запутанному лабиринту в самую его сердцевину. Платон видел ее в эйдосе-идее; Аристотель, также называя ее эйдосом и формой, сконструировал для ее обозначения специальный термин (τὸ τί ἦν εἶναι “суть бытия”, “чтойность”, букв. “то, что было быть” или “то, что было бытием” такой-то вещи), о котором до сих пор спорят и филологи, и философы; стоики говорили о мировом Логосе, от которого истекают в материю “семенные логосы”, формируя сущность каждой вещи.

Но первичный смысл категории сущности достаточно прост и понятен всякому обыденному и непредвзятому здравомыслию. Когда Апостол в Евр. 1:3 пишет, что Сын — “начертание существа” (= образ ипостаси) Его” (**charakthē thj upostašewj autou**), то имеет в виду только то, что Сын есть точное отображение и проявление *Самого* Отца — не каких-то Его качеств и действий, а *Его Самого*, именно *Его*, лично *Его*. Когда на Первом Вселенском соборе православные для прояснения понятия рождения Сына от Отца, в противовес арианскому мнению о возникновении-рождении (эти слова тогда строго не различались) Сына, как и всей твари, “из ничего” (известное еще из 2 Мак. 7:28 **οὐκ ἐκ οὐτῶν**), предложили внести в символ выражение Писания: “от (букв.: из) Бога” (**ἐκ τοῦ Θεοῦ**), ариане согласились: ведь всё от Бога (1 Кор. 8:6 и др.). Пришлось применить чисто философский термин: “из сущности Отца” (**ἐκ thj ousiaj tou=Patroj**). Но это выражение не означало ничего, кроме того, что Сын рожден от *Самого* Отца, *Самим* Отцом, лишь подчеркивая — по сравнению с обычным выражением “от самого Отца” (**ἐκ autou=tou=Patroj**) — эту “самость” Отца так, что стало невозможным признать, что и тварь тоже “из сущности Отца”. Невозможным же это стало в силу того, что **ousia** как-то “опредмечивала”, “овеществляла” Бога (**ἐκ thj ousiaj tou=Patroj** — как бы “изнутри” Отца) — ровно настолько, насколько нужно было, чтобы отграничить православие от ереси. Однако если теперь перейти мыслью некую тонкую грань, забыв этот первоначальный простой смысл **ousia** как самости, так сказать, чрезмерно объективировать это выражение, то получится много нелепостей, например, что Сын, рождаясь от общей с Отцом сущности, рождается и Сам от Себя, почему св. отцы Второго Собора и отказались от этого выражения.⁶

Этих двух примеров достаточно для уяснения первого и основополагающего для нас пункта: оба термина выражали одну и ту же онтологическую первичность, невыразимый источник и корень бытия, неопределимую в понятиях (именно в силу своей первичности) “самость” предмета.

Но тогда чем же они различаются? Этот вопрос очень скоро встал на повестку дня и получил свое классическое разрешение в 38-м письме св. Василия Великого Григорию брату (но новейшим данным, это письмо принадлежит св. Григорию Нисскому): **ousia** и **upostasij** различаются между собой как общее и частное (**to koinon, h(koinothj — to idiazon, h(idiothj**).⁷

Но можно ли в самом деле сущность отождествлять с общим (**ousia = to koinon**), а ипостась с частным (**upostasij = to idiazon, h(idiothj**), понимая общее как абстрактно-мысленное, а частное — как конкретно-реальное? Тогда мысль невольно приходит к тритеизму (трехбожию, т.е. представлению о трех отдельных богах), ведь согласно аристотелевской традиции, воспринятой св. отцами, реально существуют только индивиды (“первые сущности”), а общие понятия (“вторые сущности”) — лишь абстракции от первых. Значит, подобно

тому как мы можем только *мыслить* общую человеческую природу, а в *действительности* имеем дело с отдельными людьми, так нужно было бы представлять и трех богов, лишь *домысливая* их общую природу. Св. Григорий Нисский в послании к Авлавию “О том, что не три бога” пытается решить эту проблему так: мы просто неправильно употребляем слова; на самом деле название природы нельзя ставить во множественном числе, т.е. нельзя говорить: “люди”, а нужно говорить: “один человек во многих лицах”. Но насколько удовлетворителен этот ответ? Ведь наше представление все равно остается с реальностью множества людей и абстрактностью их единой общей природы.

А с другой стороны, продолжение главной античной установки на первичность общего над частным приводит к другой крайности: общая субстанция мыслится онтологически первичной по отношению к Трем Лицам, а Три Лица — ее модификациями. Но тогда опять колеблется полная самостоятельная реальность Лиц и надвигается тень савеллианства. Потому что *в понятии бытийной самостоятельности не существует степеней*: или да, или нет, невозможно быть частично самостоятельным.

Без сомнения, каппадокийцы мыслили единство Божества абсолютно реальным и конкретным, а вовсе не мысленным и абстрактным.⁸ Это часто вынуждало их говорить о Троице парадоксально.⁹ отождествление *ousia* с общим (абстрактно-мысленным), а *upostasij* с частным (конкретно-реальным) сделало бы Троицу слишком понятной. Но у каппадокийцев попытка внести ясность сопровождается постоянными оговорками, что тайна Троицы, как и подобает подлинной тайне, не исчерпывается рациональными объяснениями, которые лишь углубляют ее, подчеркивая ее таинственность, делая более таинственной. Все это говорит о том, что “общее” и “частное”, как и вообще перенос земного и человеческого на Божество, следует понимать “богоприлично”, как они любили говорить. Такой перенос или сравнение не должны низводить Небесное в дольнее, а наоборот, призваны возводить земное на Небо, т.е. очищать и преображать наши понятия и образы. Это значит, что “общее” и “частное” тут предельно одухотворены и онтологизированы: в тринитарном богословии частное нельзя мыслить ограниченным и усеченным в своей единичности, а общее должно пониматься не менее конкретно и реально, чем индивидуальное. Но сохраняется ли тогда за понятиями частного и общего какой-либо отчетливый смысл? Они становятся знаками, указующими на два ни с чем известным нам не сопоставимые сверхпонятия, относительно которых невозможно ничего ни представить, ни помыслить, ни высказать. И тогда мы опять не состоянием дать отчет, в чем же различны *ousia* и *upostasij*. Но непогрешимое исповедание троичного догмата требует их различать.¹⁰

4. О. Павел Флоренский дал антиномическое решение этой дилеммы (в письме “Триединство” своего знаменитого “Столпа и Утверждения Истины”): они различимы только *по отношению* друг к другу, но *не сами по себе*, их нужно столько же различать, сколько и отождествлять. Это — живая антиномия, противоречие, остающееся тайной для рассудка, не преодолимое никакими ходами и уловками мысли.

Позиция “антиномизма” (или онтологического дуализма или, как называет ее о. Павел, дуалистической прерывности) означает отказ от понимания в рамках обычной, аристотелевской логики, прежде всего, в рамках законов тождества и противоречия. На вопрос, применимы ли они в богопознании, Флоренский заявил решительное “нет” рассудку во имя антиномического, сверхлогического, мистического познания: истина есть антиномия. Но ему резко возражал князь Евгений Трубецкой: антиномии не в самой природе вещей, а в нашем греховном рассудке, догматы не нарушают законов логики, истина — не антиномия, а всеединство. Это характернейший пример столкновения высокого рационализма и экзистенциального иррационализма (он имеет аналогию в науке: спор Эйнштейна с Бором). Здесь затрагивается фундаментальная проблема бытия, проблема его изначальной онтологической единичности или не-единичности, монизма или дуализма (не-монизма). Все мировоззрения можно разделить на два класса по принципу тяготения их к тому или иному решению этой проблемы, причем религиозные учения в общем скорее дуалистичны (устремленность же религиоз-

ных философов и мистиков к монизму чревата пантеизмом), а философские монистичны (ведь утверждение философами принципиальной немислимости бытийных начал, т.е. несводимости друг к другу бытия и мышления, как у экзистенциалистов, взрывает философию изнутри). Мы думаем, что *пока* нужно держаться антиномичности Флоренского и не пытаться делать вид, что мы понимаем непостижимое, но при этом не оставлять надежды на понимание в рамках нормальной, аристотелевской логики, хотя это, быть может, удел не земной жизни. В таких вопросах, как соотношение Бога и мира, свободы и необходимости и др., а в том числе и соотношение терминов *ousia* и *upostasij*, онтологический дуализм (“антиномизм”), констатируя здесь факт фундаментального непонимания (апории, недоумения, затруднения), пока проблема не станет совершенно ясной для ума, не позволяет ложным синтезам сгладить и замазать глубочайшую тайну бытия; *только в этом и состоит суть мировоззренческой установки онтологического дуализма.*¹¹

Попытку прояснить онтологический аспект понятия ипостаси и личности, избегая при этом онтологического дуализма и антиномизма, мы находим у греческих богословов митрополита Пергамского Иоанна Зизиуласа и Христоса Яннараса. Они утверждают онтологический примат ипостаси над природой: онтологическим принципом или причиной бытия (ontological principle or cause of being) является ипостась, а не природа, в Троице — Ипостась Отца.¹²

Но остается неясным: *каждая* ли Ипостась Троицы является бытийно первичной по отношению к природе или только Ипостась Бога Отца? Если каждая, то получают три причины бытия в Троице и тем самым падает принцип монархии Отца, так как понятия рождения и исхождения теряют смысл (в сущности, это возврат к тритеизму); между ипостасями не оказывается никакой иерархии (как у людей сын — не меньшая личность, чем отец, потому что ипостасность, “личностность” он получает от Бога, а не от земного отца). Если же только Ипостась Отца, то под вопросом оказывается ипостасность, т.е. *подлинно самостоятельный* статус Сына и Духа (как это было в “докаппадокийских” и доникейских представлениях о Троице). Здесь мы затрагиваем громадную проблему смысла самостоятельности, самобытности, т.е. по сути — свободы. Митр. Иоанн в цитированной работе смело ставит ее по отношению к человеку: как возможна абсолютная свобода человека, если само его бытие необходимо, уже “навязано” ему? Но его замечательно глубокое исследование не разрешает тревожного вопроса о полноте самостоятельного, ипостасного бытия Сына и Духа (а вместе с Ними и человека), ибо Сыну и Духу, получающим бытие от Отца, оно тоже как-то “навязано”.

Очень интересны и многообещающие попытки Х. Яннараса учесть опыт мышления Хайдеггера в переосмыслении проблемы бытия. Можно заметить, что слово *upostasij*, как и *substantia*, благодаря своей этимологии (от наглядного и конкретного глагола существования — “стоять”, *isthmi, sto*), сохраняет, с одной стороны, значение конкретности, наглядности, присутствия, данности, актуализированности, существования (экзистенции) как “выхода” (*ex-sisto*) из состояния потенциальности, а с другой — бытийной основы, источника бытия. Здесь сама собой напрашивается параллель с понятием бытия как *Dasein* — *существование, присутствие, наличность* или *вот-бытие, здесь-бытие*, а также истины как *несокренности, непотаенности* (*α-ληθεια*). Любопытно также отождествление Хайдеггером (напр., в лекциях “Положение об основании”) бытия и основания, т.е. двух самых глубоких значений *upostasij*, в понятии логоса. Но здесь гораздо больше новых вопросов, чем ожидаемого прояснения.

Другая глубокая и интересная трактовка, основанная на томистской традиции понимания лица как отношения, принадлежит нынешнему папе, а тогда кардиналу Йозефу Рацингеру, который так формулирует богословское открытие личностного измерения: “Диалог и отношение столь же изначальные формы бытия, как и субстанция. (...) Три Лица, существующие в Боге — суть реальность совета и любви в их внутренней взаимообращенности. Они не субстанции, не личности в современном смысле, а соотнесенность, чистая актуальность которой (“волновой пакет”!) не упраздняет, а осуществляет единство высшей сущности. (...) Лицо — это чистое отношение взаимности и ничего другого. (...) В этом кроется мировоззренческая революция: рушится тотальное господство субстанциалистского мышления, открывается отношение как равноправная основа бытия. Становится возможным

преодоление того, что мы называем сегодня ‘объективирующим мышлением’, открывается новый уровень бытия”. И далее — прекрасные рассуждения о Логосе Евангелия от Иоанна как понятию отношения, “бытия от” и “бытия для” и об истолковании бл. Августином Ин. 7:16: “Я вовсе не только Я; Я вовсе не принадлежу Себе; Мое Я есть Я Другого”.¹³ Ценнейшая сторона этого подхода — подчеркивание того аспекта понятия личности, который отсутствует в термине **υποστασις**: аспект отношения, соотнесенности, личных взаимоотношений, любви. Действительно, личность не существует одна, сама по себе, но только в отношении к другой личности, и это отнюдь не что-то внешнее для нее, но составляет самое ее существо как личности. Понятие ипостаси ничего не говорит нам об этой соотнесенности, но лишь о самостоятельном бытии. Но для нашей темы важно выяснить: насколько такое понимание психологизирует ипостась и ослабляет онтологичность этого понятия?

Итак, соотношение понятий **ουσια** и **υποστασις** остается непроясненным. Конечно, это связано с неясностью и непродуманностью основополагающих категорий — общего и частного, тождества и различия, единого и многого и т.п. Мы видим, что понятие бытия как бы двоится, распадается в своем выражении на два синонимичных, но все же различных понятия, одинаково фундаментальных и несводимых друг к другу, как бы на две равно первичные сущности. Это проявляется и в методологической проблеме богопознания, в дилемме выбора между монистической и не-монистической установками. Но сейчас нам важно зафиксировать положительный для нашей темы вывод из этой неясности: понятие личности выражается термином, онтологически неотличимым от понятия “сущность”, а значит имеющим предельно глубокий онтологический статус, наивысшее бытийное “посвящение” — первичной (или, если угодно, последней) реальности, источника (корня, основы, причины) бытия.

5. Однако существуют такие особенности в значении и употреблении слова **υποστασις**, которые отличают и обособляют его от **ουσια**.

Прежде всего это связано со значением **υποστασις** как основы, лежащей (точнее, стоящей и стоящей твердо) под изменчивыми, более-менее случайными феноменами и признаками (акциденциями). В этом смысле понятия **υποστασις** и **υποκειμενον** подлежащее, *субстрат* могут сближаться до неразличимости, в том числе в грамматике и логике (**υποκειμενον** = *subjectum*).¹⁴ Важно, однако, что эта основа обязательно *проявлена* в этих феноменах (сказуемых, предикатах), *актуально*, а не потенциально *присутствует*, *наличествует* в них здесь и теперь. Она — источник их бытия (стояния), но обязательно встречается только вместе с ними.

Второй важный момент заключается в том, что эта основа индивидуальна и конкретна, единична. Две эти особенности вместе приводят к тому, что **υποστασις** гораздо более, чем **ουσια** означает *самостоятельное индивидуальное бытие*.¹⁵

Третий момент характеризует **υποστασις** со стороны динамичности. Сущность в смысле **ουσια** изначально, “по определению” или, точнее, по происхождению, носит целиком статичный характер. Это было одним из первых открытий греческой мысли, надолго определивших главное русло развития философии: бытие или сущее, **το ον** (причастие от глагола *εἶναι* *быть*, от которого происходит и существительное **ουσια**), само по себе неизменно и вечно. Слово же **υποστασις** как отглагольное существительное, явно сохраняющее свою глагольность по крайней мере в некоторых контекстах (а подспудно, может быть, и во всех или большинстве), придает сущности энергийный, “осуществительный”, динамичный характер.

Если теперь попробовать осмыслить все эти три момента вместе, то первые два (самостоятельность, само-основность и индивидуальность, единичность, конкретность) неизбежно ведут к понятию самосознания-свободы как предельному выражению идеи самостоятельного бытия, самобытности. Подлинная, до конца реализованная самостоятельность, бытие *само по себе* или *о себе*, невозможно без бытия *для себя*, т.е. рефлексии, сознания, но также и без свободы (самоосновности, самопричинности). Свобода же подразумевает неосуществленные возможности, а значит и *жизнь* как *осуществление, реализацию* этих возможностей.

Таким образом, понятие ипостаси оказывается связанным, кроме загадки бытия, и с загадкой свободы.

С неизменным и самодовлеющим бытием (*εἶναι, esse*) резко контрастирует динамичное, личностное и “присутственное” бытие (*παρεῖναι, adesse*) в библейском миропонимании. Осознание этого в ходе эволюции библейской критики и новоевропейской философии привело к формулированию понятия библейского богословия, главная особенность которого состоит в неметафизическом, экзистенциальном прочтении Библии. А поскольку Средневековье знало Писание только в богословско-метафизическом истолковании, то это порождает немало трудных проблем перевода Библии и оценки святоотеческой экзегезы. Но с другой стороны, существуют научные и философские данные для переинтерпретации выводов современной библеистики в сторону сближения по крайней мере некоторых текстов и тем Библии с греческой метафизикой (также переосмысленной) и тем самым с традиционным христианским богословием. Мы имеем в виду возобновление Хайдеггером “тяжбы о бытии” в экзистенциальном ключе, герменевтику и философию диалога. Кроме того, можно указать на издревле известные “метафизические точки пересечения” между Афинами и Иерусалимом: понятия начала и логоса, тезис о единственности Абсолюта, значение Божьего имени “Сущий”. Не исключено также, что аристотелевское учение о потенции-акте и энтелехии как осуществленности при внимательном исследовании оказалось бы гораздо ближе к личностному библейскому пониманию бытия, чем знаменитое различие между “первыми” и “вторыми сущностями”.

В связи с этим кажется заманчивым сопоставить фундаментальное философское различие между сущностью и существованием (эссенцией и экзистенцией) с *ousia* и *upōstasij*, чтобы установить однозначное соответствие между четырьмя понятиями. Некоторые семантические черты в обеих парах как будто намекают на такую возможность. А с другой стороны, есть попытки сопоставить пару эссенция-экзистенция с паламитским различием сущность-энергия, что в свою очередь ставит проблему соотношения между энергиями и ипостасями в паламизме и вообще в православном богословии. Одним словом, здесь слишком много вопросов, ответы на которые как раз и требуют углубления в изучение истории и семантического спектра интересующих нас понятий и их окружения.¹⁶

6. Здесь нам пора остановиться. Отметим только напоследок проблему перевода и адаптации богословских терминов в русской языковой среде. Можно ли поставить *upōstasij* в прямое соответствие слову “личность”? К этому ведет естественное словоупотребление (*προσωπον = persona* = лицо = личность), но трактовка, например, о. Сергия Булгакова в обозначении Бога как “Триипостасной Личности” совершенно иная. Известно, к каким жарким контрверзам это привело в Русской Церкви — вплоть до дисциплинарных взысканий и канонических прещений. Эти разномыслия не в последнюю очередь связаны с неоднозначностью употребления слова “личность” в русском языке. Но и в европейских языках латинское *persona* претерпело сложную эволюцию и не всегда даже и теперь ассоциируется с тем, что мы понимаем как личность.

В античности *persona*, кроме значения “маска” и “лицо” (в грамматике и юриспруденции), понималась и в смысле тела (как греч. *σωμα*), причем это значение встречается у провансальских трубадуров (в том числе “внешний вид”, противопоставляемый душе), у Данте, во французском языке вплоть до XVIII в. (*exercices de la personne* “тренировка тела” у Рабле и Монтеня) и отразилось в современном итальянском (*persona bella* “красивая фигура”, *piccolo di persona* “человек маленького роста”). В Средние века оно могло также означать “жизнь” человека (“потерять персону” значило умереть), “человек”.

Русское “личность” в XVIII в. имело два значения, для нас совершенно неожиданные. Первое: “колкий отзыв, оскорбление”. Конечно, все мы знаем выражение “не будем переходить на личности”, но обычно думают, что под личностью здесь подразумевается личность в нашем смысле (не будем, мол, переходить к обсуждению лиц), тогда как на самом деле, “личность” в этом выражении означает “оскорбление”, как например, в словаре

1847 г.: “Не должно употреблять личности”, у Пушкина: “Нельзя писать: такой-то де старик, козел в очках, плюгавый клеветник, и зол, и подл: все это будет *личность*” и даже еще у Л. Толстого: “...разгорались споры, доходившие до криков и *личностей*”. Другое значение — “все, связанное с лицом”, “отношение одного лица к другому”: “никакая личность не должна быть терпима в службе” (словарь 1847 г.); “Ведаешь ли, от чего зависит твоя особенность, твоя *личность*, что ты есть ты?” (Радищев); “Чувство бытия, *личность*, душа — все сие существует только потому, что вне нас существует” (Карамзин). От этого значения происходит нынешнее значение личности как индивидуальности. Вл. Даль наряду с определением “лицо, самостоятельное, отдельное существо” дает и “состоянье личного” (“Личность его неодобрительна”) и “личная обида, хула, падающая прямо на лицо, оскорбление лица; намек на человека”. Вовсе не так очевидно, что личность обязательно связана с численно отдельной индивидуальностью, с “атомом” человеческой природы. У Белинского и Герцена встречаются сочетания “личность народа”, “Русь как политическая личность”, а в диссидентском сборнике советских 70-х годов “Из-под глыб” в статье Вадима Борисова появляется понятие народа как соборной личности, “нации-личности”. И продолжает смущать сам суффикс “-ность” (хотя из истории слова он совершенно ясен), дающий понятие о чем-то отвлеченном, а не конкретном. Так что полной однозначности в русском словоупотреблении нет.¹⁷

Все вышесказанное должно подвести нас к осознанию необходимости самым тщательным образом исследовать основные богословские термины, начиная с их этимологии и истории. Нижеследующий обзор, впрочем, далеко не претендует на желательную полноту и тем более профессионализм, а всего лишь на пробуждение интереса к таким исследованиям, на то, чтобы послужить сигналом к осознанию необходимости заполнять зияющую пустоту в такого рода знаниях. Здесь, конечно, нам нужно ориентироваться на Запад с его многотомными лингвистическими и богословскими словарями, как, скажем, “Патристический словарь” под редакцией Лямпе или “Богословский словарь Нового Завета” по редакции Киттеля, где результаты многовековых исследований сведены в обширные, переполненные цитатами на древних языках, статьи об этимологии, истории и употреблении каждого термина в данной области.

Да и сама напряженность, с которой святоотеческая мысль искала нужные термины в языке, равно как и та проблематичность, которую современное богословие не перестает в них открывать, побуждает нас внимательно всмотреться в их происхождение и значение. Со всем не безразлично, какие слова мы используем в каждом случае. Соответствие слов теме, смыслу, цели нашей речи и мысли имеет первостепенную важность не только для того, чтобы мы были правильно поняты (и даже чтобы хорошо понимали сами себя), но еще и по другой, трудно объяснимой, можно сказать, мистической причине. Как догадывались многие великие мыслители (а среди них Платон, Шеллинг, русские “ономатологи”, т.е. исследователи понятия имени: Павел Флоренский, Сергей Булгаков и Алексей Лосев, а теперь и целое направление в западной мысли — герменевтика, философия языка), язык — не просто какое-то конвенциональное человеческое установление, но восходит к Божественным первоглаголам, к Логосу Божию. Тайна происхождения языка есть тайна происхождения разума и сознания, мысль и слово — единосущны, хотя и “разноипостасны” (здесь не просто сравнение, но глубокая аналогия). Поэтому нельзя произвольно переобозначать и переименовывать вещи. Значения, которые вкладывались в термин, начиная с этимологии, обычно не случайны, и даже при смене значений они откладываются в нижние слои “смыслового пакета” слова и, в основном, сохраняются у носителей языка в эмоционально-жестовом, ассоциативном и подсознательном обрамлении речи, хотя те сами могут только смутно ощущать эти коннотации или вообще не знать о них. Учет этих пусть даже архаических, “палеонтологических” значений слова может помочь нам вникнуть в смысл понятия, им выражаемого.

Переработанный вариант статьи, опубликованной в журнале “Синописис”, №№ 4–5 (Киев, 2001).

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ О термине *σωμα* тело в значении личности см. А. А. Тахо-Годи, “О древнегреческом понимании личности на материале термина soma” в кн.: А. А. Тахо-Годи, А.Ф. Лосев, *Греческая культура в мифах, символах и терминах* (СПб., “Алетейя”, 1999), сс. 362–389. О термине *ὄνομα* в смысле человек, личность см., напр., И. А. Левинская, *Деяния Апостолов. Главы I–VIII. Историко-филологический комментарий* (М., Библейско-Богословский институт св. апостола Андрея, 1999), с. 100, с примерами из Септуагинты и Нового Завета, и *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*. Transl. and adapt. from Walter Bauer’s *Wörterbuch* by W. A. Arndt, F. W. Gingrich and F. W. Danker (The University of Chicago Press, Chicago and London, 1979) (далее BAGD) с примерами из папирусов и Иосифа Флавия. Можно еще назвать слова *κεφαλή* *кафа* голова в смысле “дорогой”, “любимый”, “родной”, наконец, просто *ἄνθρωπος* = *homo*, *vir* человек и, конечно, *ψυχή* = *animus*, *anima* душа.

² См. Р. Уильямс, “Богословие личности: анализ мысли Христоса Яннараса” в кн.: *Соборность. Статьи из журнала Содружества св. Албания и преп. Сергия* (М., Библейско-богословский институт св. Апостола Андрея, 1998), сс. 174–175.

³ “‘Имя’ употребляется в том значении, в котором современный язык использует ‘личность’ и ‘сам’ (‘person’ or ‘self’). Не иметь имени значит не иметь существования в реальности; если чье-то имя изглажено, он перестал существовать” (John L. McKenzie, S. J., “Aspects of Old Testament Thought” in: *The Jerome Biblical Commentary* (Geoffrey Chapman, London, repr. 1968), 77:6, p. 737.

⁴ О. Штейнберг, *Еврейский и Халдейский этимологический словарь к книгам Ветхого Завета* (Вильна, 1878) (далее Штейнберг). *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament* by F. Brown, S. R. Driver, C. A. Briggs (Hendrickson Publishers, 1999) (далее BDB).

⁵ Перевод А.В. Карташева в книге “Вселенские Соборы” (М., “Республика”, 1994), с. 273.

⁶ См.: В. В. Болотов, *Лекции по истории древней Церкви* (М., Спасо-Преображенский Валаамский Ставропигиальный монастырь, 1994 [репр. с изд. СПб., 1917]), т. IV, сс. 33, 38; А. Спасский, *История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени)* (Сергиев Посад, 1914 [репр. М., 1995]), с. 228: “С точки зрения доникейских богословов существо Божие и есть Сам Бог Отец”.

⁷ Из 38-го письма св. Василия Великого (или св. Григория Нисского):

τοῖσι δὲ ἰεγομῆνον τῶν τῆς ὑποστάσεως δὴ οὐσῶν
 ῥημάτων. Ὁ γὰρ ἀνθρώπων εἰρῶν ἐσκεδάσμεν τὴν
 διαόησιν τῶν ἀβρίστῶν τῆς σῆμασιᾶς τῶν ἀκὸν-εἰρηοῦσεν,
 ὡς τε τῆν μετὰ τὴν ἐκ τοῦ ὀνομάτων δὴ ὡνομαί, τὸ δὲ
 ὑφέστον καὶ δὴ οὐμενον ἰδίῳ ὑποτοῦ ὀνομάτων πρᾶγμα
 μὴ σῆμασῶν. Ὁ δὲ Παῦλὸν εἰρῶν εἰεῖεν ἐν τῶν
 δὴ οὐμετῶν ὑποτοῦ ὀνομάτων πρᾶγματὶ ὑφέστῶσαν τῆν
 ῥημάτων.

Τοῦτο ὅν ἐστιν ἡ (ὑποστάσις, οὐκ ἡ ἀβρίστον τῆς οὐσίᾶς)
 εἰρηοῦσεν ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σῆμασῶν
 στασῆν εὐφίσκουσα, ἀλλ’ ἡ (τοῦ κοινῶν τε καὶ
 ἀπερίγραπτον ἐν τῶν ἰνὶ πρᾶγματὶ διατῶν
 ἐπιφαινόμεῶν ἰδιωματῶν παρίστῶσα καὶ
 περιγραφῶσα.

(...) именуемое собственно выражается речением:
 «ипостась». Ибо выговоривший слово: «человек»,
 неопределенностию значения передать слуху какую-то
 обширную мысль, так что, хотя изъ сего наименования
 видно естество, но не означаетъ имъ подлежащій и
 собственно именуемый предметъ. А выговоривший слово:
 «Павелъ», въ означенномъ этимъ наименованіемъ предметъ
 указалъ надлежащее естество.

Итакъ «ипостась» есть не понятие сущности
 неопределенное, по общности означаемого ни на чемъ не
 останавливающееся, но такое понятие, которое видимыми
 отличительными свойствами изображаетъ и очерчиваетъ въ
 какомъ нибудь предметъ общее и неопределенное.

(Перев. МДА в изд. П. П. Сойкина, СПб., 1911.)

Выражение “подлежащій и собственно именуемый предметъ” (τὸ δὲ ὑφέστον καὶ δὴ οὐμενον ἰδίῳ ὑποτοῦ ὀνομάτων πρᾶγμα) в переводе А. Спасского (там же, с. 490): “действительно существующая и имеющая свое отличное имя вещь”. Это выражение и “надлежащее естество” (ὑφέστῶσα ἡ (ῥημάτων)) содержат перфект глагола *ὑφίστημι* (*ὑφέστον*, *ὑφέστῶσα*), от которого происходит *ὑπόστασις*. Итак, ипостась можно назвать *реальной* (*осуществленной*, “*гипостазированной*”) природой. Чрезвычайно интересным представляется частое употребление автором письма глагола *περιγράφω* *описывать* и его производных в контексте рассуждений об ипостаси. Ипостасное бытие, ипостазирование находится в самой тесной связи с выразительностью и изобразительностью, с богословием образа. Об этом замечательно говорит К. Шёнборн при анализе 38-го письма (*Икона Христа. Богословские основы*. Перев. Е. М. Верещагина [Милан-Москва, “Христ. Россия”, 1999], сс. 25–26 и далее при рассмотрении толкования на Евр. 1:3, сс. 31–33). В богословии образа мы видим такую же парадоксальность, которая обнаруживается при попытке различить *οὐσία* и *ὑπόστασις*, и это как раз выражено в определении образа автором 38-го письма: образ “тождествен первообразу, хотя он иной” (...ὅτι ταυτοῦ τῶν πρῶτον ἐστὶ καὶ ἕτερον ἢ [38.8] в русск. переводе Шёнборна неточно: “даже если он несколько другой” — слово “несколько” лишнее). Можно привести здесь еще из Климента Александрийского в изложении В. Н. Лосского: “Логос обретает свой личностный характер ‘по разграничению [описанию], а не по сущности’” (κατὰ περιγραφὴν καὶ οὐ κατὰ οὐσίαν “Апофаза и троическое богословие” в сб. *По образу и подобию* [М., Изд. Свято-Владимирского Братства, 1995], с. 34). Спасский (цит. соч., с. 490, прим. 2) приводит параллельное различие у Григория Нисского: *ουσία* и *ипостась*

как вид и неделимое (*prodhlon, oki ou*) *tautoh eidoj kail atomon! touto-ousia kail upostasij*, *De commun. Not.*, PG 45.184).

⁸ “Не поверю, чтобы они [пневматомахи] дошли до такого тупоумия и стали утверждать, что Бог всяческих, подобно какому-нибудь общему понятию, представляемому только в уме, не имел никакого самостоятельного бытия” (*wiste fahai toh Qeoh twh olwn, wšper koinothta/ tina, log% moh% qewrthth, eh oušemi#= del upostašei toleina ekousan*, *De spiritu sancto* 17 [B. Pruche, 1968]); перев. Спасского (цит. соч.), с. 500, почти такой же, как в: Св. Василий В., *Творения*, ч. III, (М., 1846, репр. 1993), с. 295. Св. Григорий Нисский в послании к Авлавию: “Понятие ипостасей, по усматриваемым в каждой особенностям, допускает разделение и по сложности представляется числом; но естество одно, сама с собой соединенная и в точности неделимая единица, неувеличиваемая приложением, неумаляемая отъятием, но как есть одна, так, хотя и во множестве является, сущая нераздельною, непрерывною и всецелою, не уделяемою причастникам ее по особой части каждому” (*omew twh upostašewn logoj dial taj eqewroumehaj idiothtaj ekašt% toh diamerismoh epideketai kai katal suhqsin eh ariqm%qewreitai: h(del fusij m'ia eštin, auh\proj eauthh hšwmehh kai adiatmtoj akribwš monaj, ouk aupanomehh dial prosqhkhj, ou) meioumehh di' ufairešewj, a) l' ober eštin eh ouša kai eh diamehousa k'nn eh plhpei fainhai, ašxistoj kai sunexhj kai ol okl hroj kai toij metekousin auhj toij kaq' ekaston ou) sundiairoumehh*, *Ad Ablabium quod non sint tres dei*, 3, 1.40–3, 1.41. [F. Müller, 1958]; русск. перев.: “Творения” [М., 1862], ч. IV, с. 115 [с небольш. измен.]).

⁹ Св. Григорий Богослов: “Каждое из Них [Лиц Троицы] по тождеству сущности и силы имеет такое же единство с Соединенным, как с самим Собою” (*to eh ekaston auh twh ekei proj to sugkelimenon oux hkton n proj eautol t%taut%thj oušiaj kai thj dunamewj*, *De spiritu sancto* [orat. 31], 16 [J. Barbel, 1963]; перев.: *Твор.*, т. 1 [изд. Сойкина б/г (репр. б/г)], с. 452); “Единое разделено и разделенное соединено, хотя и это и парадоксально звучит” (*eh onta divrhmehwj, kai diairoumena sunhmehwj, ei' kai paradocon touto eipeih*, *De pace* 3 [orat. 23, PG 35.1160]); “Бог разделяется, так сказать, неразделимо и сочетается раздельно; потому что Божество есть Единое в Трех, и едино суть Три, в Которых Божество, или, точнее, Которые суть Божество” (*Diaireitai gar adiairetwj, in' outwj ešpw, kai sunaptetai divrhmehwj*. “Ev gar eh trisin h(qeothj, kai taltria eh. taleh oij h(qeothj, n, to/ge akribesteron eipeih, a h(qeothj, orat. 39 [PG 36.345]). Св. Григорий Нисский: “Как одно и то же считается и избегает счета, и раздельным кажется и заключается в единице, и различается в ипостаси и не делится в подлежащем” (*pwš to autol kai ariqmthoh ešti kai diafeugei thh epariqmhsin, kai divrhmehwj ofatai kai eh monadi katal ambahetai, kai diakekritai tv-upostašei kai oudiwrystai t%šupokeimeh%*, *Oratio catechetica magna* 3 [J. Srawley, 1903]; перев. Спасского [цит. соч.], с. 499).

¹⁰ Несомненно, что слова св. Василия (или св. Григория) в 38-м письме: “Итак, перенеся на божественные догматы то понятие о различии сущности и ипостаси, которое ты постиг на нас, не ошибешься” (“On toinun eh toij kaq' h(naj ešnwj diaforaj logon epi te thj oušiaj kai thj upostašewj touton metatiqelj kai epi twh qeawn dogmatwn oux a(narthšei, 38.3), следует дополнить: “перенеся богоприлично” (*metatiqelj qeoprepwj*). Что автор письма хорошо сознавал это, видно из его парадоксальных выражений: “Не удивляйся же, что мы говорим: одно и то же соединено и разделено, и если выдумываем, как загадку, некое новое и парадоксальное соединенное разделение и разделенное сочетание” (*Mh qaumašvj del ei' to autol kai sunhmehon kai diakekrimehon einaí famen kai tina ešinoumen, wšper eh aihgmati, kainhh kai paradocon diakrisin te sunhmehhn kai diakekrimehhn sunafeian, ib., 4*). Спасский, цитируя отсюда же: “Ибо нет между Ними [Лицами Троицы] ничего вставного, никакой реальной вещи, отличной от Божией природы (*oudeh ešti toldialmešou toutwn pareniromenon ouke pragma ufestwš al lo ti paralhh qeian fusin*), так чтобы она могла быть отделена сама от себя вставкой постороннего, никакого промежутка несуществующей пустоты (*a)hupostatou kenothj*), которая бы разорвала гармонию Божией сущности с самой собой, вставкой пустого расторгнув непрерывность”, замечает: “В этих словах Василий как бы имеет в виду именно отвергнуть то самое возражение против его терминологии, какое естественно возникает из делаемого им противопоставления между *koinoh kailidion*. Сущность Божию нельзя уравнивать с сущностью человека и с сущностью вообще; в то время, как в мире постигаемой сущностью проявляется в отдельных видах и как бы раздроблена между ними, в Божестве она в каждый момент и одновременно принадлежит всем ипостасям и является не логически только постигаемой, но *реальной* основой их бытия” (цит. изд., с. 500). В. Н. Лосский: “Если некоторые критики и видели в учении св. Василия Великого о Троице различие *upostasij* и *ousia*, соответствующее аристотелевскому различению *prwth* и *deutera ousia* (первая и вторая усия), то это говорит лишь о том, что они не сумели отличить точки прибытия от точки отправления, богословского задания, воздвигнутого за пределами концепций, от его концептуальных подмостков и лесов. В троическом богословии (которое для отцов первых веков было ‘богословием’ по преимуществу, ‘теологией’ — в прямом смысле слова) понятие ‘ипостась’ не соответствует понятию ‘индивидуум’ и ‘Божество’ не есть понятие некоей ‘индивидуальной субстанции’ Божественной природы. То концептуальное различие между синонимами, которое Феодорит приписывает отцам [“между усией и ипостасью та же разница, что между общим и частным, то есть между родом или видом и индивидуумом”], по своей форме есть не что иное, как подход через определения к неопределимому. (...) Но для чего же и было выбирать эту синонимику, как не для сохранения за ‘общим’ значения конкретной усией и не для исключения из ‘частного’ всякой ограниченности, свойственной индивидууму? Не для того ли был сделан этот выбор, чтобы понятие ‘ипостась’ распространилось на всю общую природу, а не дробило бы ее?” (“Богословское понятие человеческой личности” в сб. *По образу и подобию* [цит. изд.], сс. 108–

109) Ср. также у прот. Г. Флоровского: “Для Василия Великого в богословии понятие ‘сущности’ означает не только вторичное или производное обобщение, не только выделяемый и выделимый качественно общий момент, но прежде всего нумерическое и нерасторжимое единство Божественного бытия и Жизни — ‘сущность’ есть ‘существо’. (...) В действительности св. Василий вовсе не утверждал, что противопоставление общего и частного исчерпывает тайну Божественной Троичности и Божественного Единства. Оно обосновывает ясное и твердое богословское словоупотребление, в известном смысле закаляет и укрепляет мысль. Но все же и для св. Василия это только некая формально-логическая схема” (*Восточные Отцы IV века* [УМКА-Press, 1990], сс. 76, 79–80).

¹¹ Критику позиции о. Павла кн. Евгением Трубецким см. в статье: “Свет Фаворский и преображение ума” (*Вопросы философии* № 12, 1989), напр.: “Отказаться от ‘монизма в мышлении’ — значит отречься не от греха нашей мысли, а от истинной ее нормы — от идеала все-единства и все-целости, иначе говоря, от того самого, что составляет *формальное богоподобие* нашего разума; а признать за знамя ‘дуалистическую прерывность’ — значит возвести в норму греховное раздвоение нашего рассудка” (с. 122). Как один из примеров того, что догматы не нарушают законов логики, кн. Трубецкой приводит догмат триединства. Закон противоречия был бы нарушен, если бы взаимоисключающие предикаты (*три* и *один*) относились к одному и тому же субъекту в одном и том же отношении. Но здесь *один* и *три* относятся к разным понятиям — *ousia* и *upestasij*. Итак, закон противоречия не нарушен. Однако о. Флоренский как раз и отмечает непостижимость этого различия, так что для нашего ума закон противоречия выглядит нарушенным, и мы обязаны это признавать, пока нам не укажут это различие. Если же скажут: хорошо, пусть *три* и *один* относятся к одному и тому же (*ousia-upestasij*), но в разном отношении, мы ответим так же: пусть укажут разницу этих отношений.

В защиту позиции о. Павла мы можем привести высказывания русских богословов. В. Н. Лосский: “‘Усия’ и ‘ипостась’ почти синонимы, как бы для того, чтобы сокрушить наш рассудок, не дать ему объективировать Божественную сущность вне Лиц и их ‘вечного движения в Любви’” (*Догматическое богословие*, гл. 5, в кн.: *Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие* [М., 1991], с. 218). “Святые отцы, чтобы установить различие между природой и Лицами и не выделять при этом ни одного, ни другого, пользуются двумя синонимами — ‘усия’ и ‘ипостась’. Когда утверждают Лица (или Лицо), одновременно утверждается и природа, и наоборот, ибо природа не мыслится вне Лиц, или же ‘прежде’ Лиц, хотя бы и в логическом порядке. Если мы нарушаем в ту или иную сторону равновесие этой антиномии между природой и Лицами, абсолютно тождественными и одновременно абсолютно различными, мы уклоняемся или в савеллианский унитаризм (Бог — эссенция философов), или в тритеизм” (*Очерк мистического богословия Восточной Церкви* [цит. изд.], с. 46). “Ипостась есть то, что есть усия, к ней приложимы все свойства — или же все отрицания, — какие только могут быть сформулированы по отношению к ‘сверхсущности’, и, однако, она остается к усии несводимой. Эту несводимость нельзя ни уловить, ни выразить вне соотношения трех Ипостасей, которые, собственно, говоря, не три, но ‘Триединство’. (...) Однако усия и ипостась — все же синонимы, и каждый раз, как мы хотим установить четкое разграничение между этими двумя терминами, придавая им тем самым различное содержание, мы снова и неизбежно впадаем в область концептуального познания: противопоставляем общее частному, ‘вторую усию’ — индивидуальной субстанции, род или вид — индивидууму. (...) Если это так, то установленную отцами богословскую истину различия усии и ипостаси следует искать не в буквальности концептуального выражения, а между ним и тождеством тех двух понятий, которые были свойственны ‘философии мира’, т.е. истину надо искать за пределами понятий (концепций); там они очищаются и становятся знаками личностной реальности Того Бога, Который не есть ни Бог философов, ни (увы, слишком часто) Бог богословов” (“Богословское понятие человеческой личности” в сб. *По образу и подобию* [цит. изд.], сс. 107–109). Проф. Спасский так подытоживает деятельность каппадокийцев: “Три ипостаси восточных и единую сущность Афанасия и западных — эти два полюса, на которые распалось догматическое поле IV в. — они соединили в одну неразрывную связь, поняв Троицу как единство в различии, а различие в единстве” (цит. изд., с. 515 и сн. 1.). А. Ф. Лосев формулирует так же: “три лица троичности представляют собою *самотождественное различие*, или *саморазличное тождество*” (*История античной эстетики*, т. VIII, кн. 1 [М., “Искусство”, 1992], с. 57).

В сущности, “дуалистический” подход Флоренского был воспринят и развит о. Сергием Булгаковым в его обозначении своей позиции как монодуализма и В. Н. Лосским в утверждении несводимости личности к природе. Преодоление онтологического дуализма связывается со снятием противопоставления монизма и дуализма в некоем “триадизме”, но важно понимать немыслимость, апофатичность этого решения. См. в статье “Апофаза и троическое богословие”: противопоставление двух снимается триадой, “немыслимым для человеческой логики противопоставлением Трех, которое действительно могло бы выразить тайну Личного Бога” (сб. *По образу и подобию* [цит. изд.], с. 38). В основе этого решения, безусловно, лежит весь положительный опыт античной мысли (в его вершинной фазе неоплатонизма), подытоженный св. Григорием Богословом в знаменитых словах: “Совершенная Троица из Трех совершенных, подвигшись от единицы по причине богатства, превзойдя двоицу (ибо выше материи и формы, из чего состоят тела), определилась Троицей по причине совершенства, ибо она первая превосходит сложение двоицы, чтобы Божество не осталось узким и не разлилось в бесконечность. Ибо первое нелюбочестиво, а второе беспорядочно” (*Triada tel eian ek tel einw triwn, monadw meh kinhqeshj dial tol plousion, duadw del upebaqeshj upef gar thh ul hn kai tol eidw, ec w th tal swmata, Triadw del*

ofisqeíshj dial'to'tel eion, prwth gar uperbaínei duađoj suhquesin, ina mh'te stenh'mehv h(qeothj, mh'te eij apei'ron xehtai. Tol'meh gar a'fil otimon, toldel aítakton, *De pace* 3 [orat. 23], PG 35.1160; слово *a'fil otimon* [собственно, *нечестливо*, у нас *нелюбозастычиво*] В. Н. Лосский [*Мистическое богословие* (цит. изд.), с. 38] передает *бесславно*, русский перевод в *Твор.* [репр. б/г, т. 1, с. 332] — *нелюбообщительность*, Спасский [цит. изд., с. 518]: *несообщительность*).

Любопытно, что советские исследователи сопоставляли парадоксальность триединства с принципом до-полнительности: “Так же как и логику троичности, логику дополнительности можно назвать логикой ‘снятого дуализма’” (Н. Л. Мухелишвили, В. М. Сергеев, “Контекстная семантика понятий и зарождение логических парадигм [логика византийских мыслителей и идеи квантовой физики]” в сб.: *Текст: семантика и структура* [М., “Наука”, 1983], с. 295). По поводу выражения “снятый дуализм” в качестве характеристики православного учения о Троице авторы ссылаются на: А. П. Каждан, *Византийская культура* (М., 1968), с. 124 (цит. соч., с. 289, сн. 16).

¹² John D. Zizioulas, *Being as Communion. Studies in Personhood and the Church* (Crestwood, NY, 1993), pp. 40–41. См. Х. Яннарас, *Вера Церкви* (М., 1992). Так же формулирует этот принцип современный патролог о. Олег Давыденков: “В православном богословии ипостась по отношению к природе мыслится как начало онтологически первичное. В самом деле, ведь не ипостась является производным от природы, но, наоборот, природа обретает реальное существование в ипостаси” — и цитирует известное место из св. Григория Паламы: “не от сущности Сущий, а от Сущего сущность” (*Традиционная христология нехалкидонитов* [М., Изд-во Православного Свято-Тихоновского богословского института, 1998], сс. 31–32).

¹³ Й. Рацингер, *Введение в христианство* (Брюссель, 1998), сс. 134–140.

¹⁴ Глубокую разработку идеи об ипостаси как подлежащем и происходящей отсюда грамматической аналогии триединства см. в книгах о. Сергия Булгакова: *Трагедия философии* в кн.: *Сочинения* (М., “Наука”, 1993), т. 1, и *Философия имени* (СПб., “Наука”, 1998).

¹⁵ Понимание ипостаси как индивидуального бытия стало общепринятым в поздней патристике и вообще в греческой литературе. Мы можем сослаться на многочисленные цитаты в «Папристическом лексиконе» Лямпе (В.7, pp.1455–56) из Леонтия Византийского (Иерусалимского) и др., но здесь приведем два определения, принадлежащие VIII и X вв. Преп. Иоанн Дамаскин в “Диалектике”:

Tol'thj upostašewj oñoma dub shmaínei: potel'meh thh apl wj uparcin, kaq'ol'shmainomenon tau'toh eštin ou'sia kai upoštasi'j, oñen tinej twñ agíwn patefwn eí'pon au'taj fušei'j hñoun taj upostašei'j: poteldel'th kaq' au'to'kaì idiosu'staton uparcin, kaq' o'šhmainomenon tol aítomon dhl oil't%a'riqm%'diafe'ron hñoun toh Petron, toh Pau' on, toh tina'í'ppon. (XLI)

Xrh'delginw'skein, wj oi a'ñioi patefej upoštasin kai prošwpon kai aítomon to'au'toleka' esan, tol kaq' e'pau'to'idiosustatw'j e' ou'sia'j kai sumbeb'kotwn uf'istamenon kai a'riqm%'diafe'ron kai toh tina'dhl ou'a oíon Petron, Pau' on, tohde toh í'ppon. Eí'rhtai del upoštasi'j para'tol uf'esta'hai. (XLII)

Tol'delmerikoh eka' esan aítomon kai prošwpon kai upoštasin oíon Petroj, Pau' oj. H del upoštasi'j qel ei ekein ou'sían meta' sumbeb'kotwn kai kaq' e'pau'th uf'istasqai kai ai'sqhšei hñoun e'hergeí# qew'rei'sqai. Adu'haton del dub upostašei'j mh'diafe'rein a' | h' | wn toij sumbeb'kosi kai a'riqm%'diafe'rein a' | h' | wn. (XXXI)

(Recensio fusior, В. Kotter, 1969.)

Название *ипостась* имеет два значения. Иногда оно означает простое бытие. Согласно этому значению, субстанция и ипостась одно и то же. Поэтому некоторые из святых отцов говорили: природы, или ипостаси. Иногда же название ‘ипостась’ обозначает бытие само по себе, бытие самостоятельное. Согласно этому значению, под ним понимается индивид, отличающийся от других лишь числонно, например, Петр, Павел, какая-либо определенная лошадь (XLII).

Следует заметить, что святые отцы названиями *ипостась*, *лицо* и *индивид* обозначали одно и то же: именно то, что, состоя из субстанции и акциденций, существует само по себе и самостоятельно, различается числом и выражает известную особь, например, Петра, Павла, определенную лошадь. Название *ипостась* происходит от [слова] *стоять в основании чего-либо* (XLIII).

Единичное же они [отцы] назвали *индивидом*, *лицом*, *ипостасью*, например, Петра, Павла. Ипостась же должна иметь субстанцию с акциденциями, существовать сама по себе и созерцаться через ощущение, или актуально. Две ипостаси не могут не различаться между собою акциденциями, раз они различаются друг от друга числом (XXX)

(*Диалектика, или философские главы*. Перев. Н. И. Сагарды, ред. В. Андреевой. М., “Екклесия Пресс”, 1999.)

Словарь Свиды (точнее Суда, неизвестный автор ок. 1000 г.) определяет *upoštasi'j* следующим образом:

ὑποστάσις ἑαυτοῦ ἰδιουστάτως ὑφισταμένον.

ἐστὶν οὖν πρᾶγμα ὑφέστω ἢ καὶ οὐσίῳ, ἐν ᾧ τὸ τῶν συμβεβηκότων ἀλλοίωμα ἢ ἐν ᾧ ὑποκειμένη πρᾶγμα καὶ ἐρρηγεί# ὑφέσθηκεν.

ἐτυμολογεῖται δὲ ὑποστάσις παρὰ τὸ ὑφέσταται καὶ ὑπαρχειν. παρὰ δὲ αἰῶν% ὑποστάσιν ἰεγεῖ τῆς ἀτίστασιν: φησὶ γὰρ: ἀπέσθη τὸ ἐλεῖν τῶν Συρῶν καὶ Φοινίκων τοῦ γεῖτοναι προσεῖ ἀβεν εἰς τῆς αὐτῆς ὀφμῆς ἢ καὶ ὑποστάσιν.

(Suidae lexicon 585 (A. Adler, 1967–1971.)

Собственное значение: то, что само по себе самостоятельно существует.

Есть вещь реальная и существенная, в которой совокупность привходящих (свойств) как в одной подлежащей вещи и в действительности существует.

Этимологически же *ипостась* происходит от слов *существовать* и *быть*. А Элиан употребляет *ипостась* в смысле *сопротивления*, ибо говорит: отложился народ сирийцев и финикийян, своих соседей, увлек в то же стремление и *отпор*.

У преп. Иоанна и Свиды заслуживает внимания, что самостоятельность выражена сильным словом (незнакомым классическому словарю) *idiosubstaton* (*idiosustatwj uφistamenon*) букв. “свое-состоятельность” с добавлением *kaq' auτοl* “само по себе”. У Свиды добавлены важные слова об осуществленном, энергичном реальном бытии (*ehergei# uφesthken* в действительности существует) акциденций в ипостаси.

На Западе понятие личности свое классическое для всего средневековья определение получило у Боэция: личность есть “индивидуальная субстанция разумной природы” (*naturae rationabilis individua substantia*). У него важно свидетельство, что греки не употребляют *υποστασις* о неразумных животных, тогда как латиняне называют их субстанциями: “Это имя употребляется [у греков] для обозначения лучших [субстанций], чтобы выделить высшее: если не описанием (*descriptio*) природы, которое указывало бы, в чем заключается их субстанция (*secundum id quod substare est*) — *υφistasqai*, — то хотя бы названием: *υποστασις* или ‘субстанция’” (“Против Евтихия и Нестория”. Перев. Т. Ю. Бородай в кн.: *Утешение философией и другие трактаты* [М., “Наука”, 1990], с. 172–174).

По поводу того, что ипостась, в отличие от усии, всегда служит подлежащим для акциденций и без них не встречается см. также у Боэция: “Сущности могут быть и у универсалий (*αι(ουσιαι ἐν μεν τοις κακοι ου εἰναι duhantai essentiae in universalibus quidem esse possunt*), но в качестве субстанций они существуют (*υφιστανται substanti*) только в отдельных индивидах” (там же, с. 173). Это связано с его важным различением сущности (*essentia* = *ουσια*) как *subsistentia* = *ουσιωσις* (то, что существует без акциденций, как роды и виды, общие понятия, универсалии) и *substantia* = *υποστασις* (то, что служит подлежащим для акциденций, индивиды, лица).

У стоиков можно найти отголоски попыток различать *εἶναι* *быть* и *υφισταμαι* *существовать* (глаголов, от которых происходят *ουσια* и *υποστασις*). Об этом известно из Галена, который называет такое различие мелочным: “я имею в виду мелочность, с которой различают по родам сущее и существующее” (*ἰεγω δὲ μικρολογίαν, ἐν ᾧ διαίρουσται κατὰ γένη τὸ τε ὄν καὶ τὸ ὑφέστω, De methodo medendi* 10.155 [C. G. Kühn, 1825]; LSJ B.IV.2, p. 1909). В нашей богословской литературе бытует идушее, очевидно, от проф. А. Спасского мнение, что Плотин отличал *υποστασις* как *τι εἶναι* *что бытия, чтойность* от *ουσια* как *το εἶναι* *бытие* (Спасский, цит. соч., с. 100, прим. 8). Однако все это требует самого тщательного исследования и проверки.

¹⁶ О различении между сущностью и существованием (бытием) кратко, отчетливо и основательно изложено в: Э. Корет, *Основы метафизики*. Перев. В. Терлецкого под ред. В. А. Демьянова (Киев, “ТАНДЕМ”, 1998), сс. 73–90; эта концепция в глубоком богословском осмыслении проходит сквозь весь труд П. Тиллиха *Систематическое богословие* (СПб., “Алетейя”, 1998).

¹⁷ Приведенные сведения о развитии терминов *persona* на Западе и “личность” в русском языке и примеры почерпнуты из: Р. А. Будагов, *История слов в истории общества* (М., “Просвещение”, 1971), сс. 134–154.