

Об «онтологической дифференции» у Аристотеля в ракурсе формирования философского языка патристики.

Дмитрий Бирюков

1. Возражая Евномию на его тезис, что «Бог есть нерожденная сущность»<sup>1</sup>, и, следовательно, Сын Божий не есть Бог, свт. Василий Великий пишет, что «тысячи есть сказуемых о Боге». Но «нет ни одного имени, которое бы, объяв все естество Божие, достаточно было вполне его выразить. Многие и различные имена, взятые в собственном значении (κατ' ἰδίαν ἕκαστον σημασίαν) каждого, составляют понятие, конечно, темное и весьма скудное в сравнении с целым, но для нас достаточное». Вслед за тем, свт. Василий делает ставшее позже классическим различие двух способов именования Бога: положительного и отрицательного. «Из имен же, сказуемых о Боге, одни показывают, что в Боге есть, а другие напротив, чего в Нем нет. Ибо сими двумя способами, то есть, отрицанием того, чего нет, и исповеданием того, что есть, образуется в нас как бы некоторое впечатление Бога. ... Поэтому каждый вид наименований научает нас или о присущем (κατ' ἰδίαν ἕκαστον σημασίαν), что оно есть (κατ' ἰδίαν ἕκαστον σημασίαν], или о неприсущем (περὶ τῶν μὴ προσόντων), что его нет (ὅτι μὴ πρόσεστι)»<sup>2</sup>. О положительном и отрицательном способе именования говорится здесь как о равноправных, и именно их совокупность приводит к «отпечтлению Бога» в душе христианина.

Но на этом аргументация свт. Василия не исчерпывается. Он продолжает: «А нерожденность обозначает неприсущее, ибо показывает, что Бог не есть (μὴ προσεῖναι) рожденный. ... Но что нерожденность обозначает несуществующее (οὐ τῶν ὑπαρχόντων) в Боге – думаю, достаточно объяснено это в сказанном доселе. Сущность (οὐσία) же не есть что-либо из неприсущего Богу, но само бытие Божие (τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ). И причислять ее к не-сущему в Боге – крайний верх безумия. Ибо если сущность – в числе не-сущих, то едва ли что другое из сказуемого о Боге будет в числе сущих. Но доказано, что “нерожденность” – для неприсущего составленное (τοῖς μὴ προσοῦσι συντεταγμένον). Поэтому лжет утверждающий, что слово это выражает саму сущность»<sup>3</sup>. Итак, сущность Бога определяется как Его бытие. И возможная речь о ней может быть только речью утверждающей, то есть соответствующей «исповеданию того, что есть», – одному из различных выше двух способов сказывания о Боге.

Здесь возникает вопрос: чем обусловлено признание в данном случае именно одного, – утвердительно, – из описанных выше двух способов именования Бога, подразумевающего, как мы видели, отождествление сущности Бога с Его бытием? Тем более, что несколько ниже свт. Василий противопоставляет сущность Божию и Его бытие<sup>4</sup>, а еще далее, по всей видимости, ставит в соответствие «нерожденности» и «рожденности» способы бытия Лиц Святой Троицы: Сын, «поскольку родился, по сему самому и был, не имея бытия нерожденным (οὐκ ἀγέννητον ἔχων τὸ εἶναι), но всегда существующий и

<sup>1</sup> Против Евномия, PG 29 517.17. Здесь и ниже мы опираемся на дореволюционный перевод трудов свт. Василия: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. М., 1846. Репр.: М., 1993., приводя его нередко со значительными изменениями и правками.

<sup>2</sup> Против Евномия, PG 29 533.30-39, 536.22.

<sup>3</sup> Против Евномия, PG 29 536.29-38

<sup>4</sup> Против Евномия, PG 29 540.13.

пребывая со Отцем, от Которого и причину существования (τὴν αἰτίαν τῆς ὑπάρξεως) имеет ... соединенный через рождение с нерожденностью Отца»<sup>5</sup>. Текст, приведенный в последней цитате, предвосхищает тему, развитую позже Каппадокийскими отцами и их окружением, выраженную посредством языка «способов существования». «Нерожденность» и «рожденность», соответствующие особенностям Лиц Отца и Сына, есть Их «способы существования»: «Если кто, назвав Отца нерожденным, а Сына рожденным, означил тем сущности, то, пожелав изобразить словом способ их существования (τρόπον τῆς ὑπάρξεως), в состоянии ли будет выразить это иными, кроме этих слов? Посему, “нерожденность” есть способ существования, а не имя сущности»<sup>6</sup>.

2. Поставленный нами вопрос, как представляется, имеет отношение еще к одной проблеме. Как известно, именно в богословии Каппадокийских Отцов и их окружения был окончательно разработан терминологический аппарат, позволивший в речи о Боге различить Лица Святой Троицы минуя как раздробление Бога на обособленные реальности, так и фактическое слияние Лиц Бога, представляя их лишь различными сторонами одной реальности. Для этого был востребован, с одной стороны, аристотелев способ описания отношения общего и особенного через λόγος τῆς οὐσίας<sup>7</sup>, посредством дискурса первой и второй сущности, представленного в его «Категориях»<sup>8</sup>, с другой – дискурс «тропосов существования», τρόπος τῆς ὑπάρξεως<sup>9</sup>. В то время как, например,

---

<sup>5</sup> Против Евномия, PG 29 605.31–34.

<sup>6</sup> Против Евномия, PG 29 681.13–15. Данное место относится к 4-й книге «Против Евномия»; вопрос об ее авторстве неясен, но она могла принадлежать и свт. Василию.

<sup>7</sup> Например: Против Евномия, PG 29b, 520, 556. Дискурс «логоса сущности» в эксплицитном виде был заявлен Аристотелем и развиваем его комментаторами; о нем см.: Anton J. P. The Aristotelian Doctrine of Homonyma in the Categories and Its Platonic Antecedents // The Journal of the History of Philosophy. 6:4, 1968; Idem., Ancient Interpretations of Aristotle's Doctrine of Homonyma // The Journal of the History of Philosophy. 7:1, 1969.

<sup>8</sup> Ср.: «Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, – это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь. А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, – и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду "человек", а род для этого вида – "живое существо". Поэтому о них говорят как о вторых сущностях, например "человек" и "живое существо"» (Категории 2a11–19). «И сущность и ипостась имеют между собою такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, например, между живым существом и таким-то человеком» (Василий Великий. Письмо 236 (228)) См. также так называемое Письмо 38, автором которого сейчас считается свт. Григорий Нисский.

<sup>9</sup> Точнее говоря, у свт. Василия это понятие используется, скорее, для указания на способ происхождения (т. е. не в отношении Сына и Духа, но не ипостаси Отца) (ср.: О Святом Духе 18; Против савеллиан, Ария и аномеев, PG 31, 613A), но в дальнейшем в святоотеческой традиции это выражение прилагалось ко всем трем Лицам Троицы, т. е. указывало на способ существования. Однако в 4-й книге «Против Евномия», это выражение используется именно в этом последнем смысле (PG 29b, 681). Укажем также, что в «Против Евномия» (PG 29b, 548.13) используется синонимичное выражение τρόπος τῆς ὑποστάσεως. Выражение τρόπος τῆς ὑπάρξεως, предполагает Престидж, было взято свт. Василием из области логики (см.: Prestige G.L. God in Patristic Thought. London, 1959. P. 245). Это выражение, вероятно, восходит к комментаторам Аристотеля, см.: Александр Афродисийский. Комментарии на «Первую аналитику» 197.2; Комментарии на «Топику» 179.4, 295.6; Комментарии на «Метафизику» 725.6–7. Ср. также: Элиас. Комментарии на «Исагогу» 36.11, 206.19; Аммоний. Комментарии на «Об интерпретации» 246.24. После пионерского труда Холля (K. Holl. Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den großen Kapradokiern. Tübingen, 1904), исследование характера употребления этого выражения у Каппадокийцев было проведено Шервудом (Sherwood P. The Earlier Ambigua of St Maximus the Confessor. Roma, 1955) и Хайнцером (Heinzer F. Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des menschseins christi bei Maximus Confessor. Freiburg, 1980. P. 30–58).

Престиж не различает идейную подоплеку этих двух образов триадологического дискурса<sup>10</sup>, В.М. Лурье<sup>11</sup>, опираясь на наблюдение о. И. Мейендорфа<sup>12</sup>, противопоставляет их. Концепция В.М. Лурье такова: Каппадокийские отцы использовали в своем богословии два взаимоисключающих, – но и взаимодополнительных, – способа описания реальности, аналогично тому, как в современном естествознании используется принцип дополнительности. Например, свет описывается одновременно как поток частиц и излучение волн электромагнитного поля.

Подобным образом, для одного способа описания реальности Бога у Каппадокийцев используется (модернизированный) дискурс первой и второй сущности, заимствованный у Аристотеля, предполагающий указание на общую сущность и индивидуализирующие особенности, которые описываются как нечто, отличное от сущности. В этом случае, по мысли В.М. Лурье, ипостась описывается как «часть» целого (сущности). Дополнительный к указанному способ описания подразумевает речь об особенном (ипостасях) как способах существования общего (сущности), и таким образом, каждая ипостась описывается в качестве целого, а именно, способа существования этого целого (сущности). В рамках данного подхода в творениях свт. Григория Богослова об ипостасях говорится как о некоторых «вместилищах» сущности, на что обратил внимание о. И. Мейендорф, а у свт. Василия Великого и свт. Григория Нисского – как о «способах существования» сущности. Этот дискурс, утверждает В.М. Лурье, подразумевает принципиально иной способ описания реальности, по отношению к аристотелевскому. Однако, на наш взгляд, стоит задаться вопросом: действительно ли Каппадокийские отцы стали использовать принципиально иной способ описания реальности, чем Аристотель?

Чтобы попытаться наметить пути разрешения этих вопросов, сделаем некоторый экскурс в онтологическую проблематику Аристотеля.

3. Ф. Brentano в своей книге «О многозначности сущего по Аристотелю»<sup>13</sup> отмечает следующий момент. Когда Стагирит, различая смыслы понятия «сущее» (τὸ ὄν), говорит о сущем как истинном и не-сущем как ложном, то в одном месте «Метафизики», где об этом говорится, истинное (т.е. значение «сущего» в смысле «истинного») соответствует утверждению в ситуации связанности в реальности субъекта и предиката, и отрицанию в ситуации их разъединенности<sup>14</sup>; в другом же месте утверждается, что «бытие» (τὸ εἶναι) и «есть» (τὸ ἔστιν) означают, что нечто истинно (ἀληθές), а небытие (μὴ εἶναι) – что оно не истинно, а ложно, одинаково при утверждении и отрицании; например, высказывание «Сократ есть образованный» истинно, или «Сократ есть

<sup>10</sup> Prestige G.L. *God in Patristic Thought*. London, 1959. P. 245.

<sup>11</sup> См.: Лурье В.М. *История византийской философии*. СПб., 2006. С. 63, 80–85, 92–94.

<sup>12</sup> См.: Meyendorff J. *Le Christ dans la theologie byzantine*. Paris, 1969. P. 88: «Если для святого Василия определение сущности и ипостасей часто ограничивается понятиями «общего» и «частного», то выражения св. Григория Богослова лучше передают личностный способ существования Лиц Пресвятой Троицы... Ипостаси обладают Божеством (PG 37 414), и Божество пребывает «в них» (PG 36 345)» (цит. по рус. изд. этой книги: Мейендорф И., протопр. Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. иер. О. Давыденкова. М., 2000. С. 76–77).

<sup>13</sup> Brentano F. *Von der mannigfachen Bedeutengdes Sieenden nach Aristotels*. Freiburg, 1862. Рус. пер. III гл., выполненный Н. Ильиным, см. в изд.: *Богословие. Философия. Культурология. Труды Высшей религиозно-философской школы*. СПб., 1997. С.48–60. Далее цитаты из Ф. Brentano приводятся по этому переводу.

<sup>14</sup> *Метафизика* 1027b17ff.

небледный”, а высказывание “диагональ не есть несоизмеримая” ложно»<sup>15</sup>. В первом случае, отмечает Ф. Brentano, «”есть” определяется как предикативное определение самого суждения, которое характеризовалось как истинное, и играло, в свою очередь, роль субъекта: (суждение) “а есть b” есть (истинное). Во втором случае, напротив, “есть” является составной частью самого суждения, утверждаемого в качестве истинного, соединяя в качестве связки субъект и предикат: а есть b»<sup>16</sup>. В первом случае истинными признаются и утвердительные, и отрицательные высказывания, когда они соответствуют связанности или разъединенности сущих в реальности. Во втором – истинными признаются только утвердительные высказывания, даже если в качестве утверждаемого выступает некоторое отсутствие.

Но Ф. Brentano не отмечает того факта, что в первом случае об истинном как об утверждении относительно соединенного и отрицании относительно разъединенного говорится как о значении *сущего*, а во втором, то есть об истинном как об утверждении, говорится как об одном из значений *бытия*. При всей близости этих понятий у Аристотеля, нам кажется, в этом ракурсе представляется возможным их различить.

Исходная интуиция для определения Стагиритом смыслов «бытия» состоит в следующем: «Сколькими способами делаются высказывания, в стольких же смыслах обозначается бытие ... Ибо нет никакой разницы сказать: "человек есть здоровый" или "человек здоров", и точно так же: "человек есть идущий или режущий" или же "человек идет или режет"; и подобным образом во всех других случаях»<sup>17</sup>. Соответственно, эти способы высказывания есть способы категориального высказывания, таким образом Стагирит и определяет категории. Итак, связка «есть», различение способов употребления которой дает нам различие значений «бытия», выражает некоторое положение дел в реальности, способ существования вещей: «то-то есть так-то» (ибо мысль для Стагирита зеркально отражает реальность), и это положение дел отражается в суждении, в соответствие с системой категорий. так как значения «бытия» соответствуют способам говорения «есть», отражающим некоторое положение дел, для данного дискурса запрещены суждения в форме «не есть», то есть отрицающие суждения, ибо для того, что «не-есть» нет бытия, для него отсутствует какое-либо положение дел.

Область сущего, включая в себя ухватывание в суждении некоторого положения дел (ведь одно из значений сущего это виды категорий<sup>18</sup>), охватывает и некоторую другую реальность, если пререзфразировать Аристотеля, – удваивает количество реальности<sup>19</sup>. Что же это за дополнительная реальность? «Ложное и истинное не находятся в вещах (*οὐ ἐν τοῖς πράγμασιν*), так чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным, а имеются в рассуждающей мысли (*ἐν διανοίᾳ*), в отношении же простого и что-бытия (*τί ἐστίν*) – даже и не в ней», говорится в «Метафизике»<sup>20</sup>. Таким образом, это есть реальность суждения, реальность, возникающая вследствие наличия у высказывающегося способности судить: “а так-то существует такое-то?” Другими словами, это реальность *διανοίᾳ* в ее отличие от *νόησις*, рассуждения о положении дел в отличие от его усмотрения.

<sup>15</sup> Метафизика 1017a32ff. Тексты Аристотеля цитируются по переводу А. Кубицкого с незначительными изменениями.

<sup>16</sup> Богословие. Философия. Культурология... С. 55.

<sup>17</sup> Метафизика 1017a24–30.

<sup>18</sup> Метафизика 1026a35, 1051a34.

<sup>19</sup> Ср.: Метафизика 990b3ff.; 1078b34ff.

<sup>20</sup> Метафизика 1027b25–28.

Итак, мы можем выделить два логически предельных случая, два полюса для области сущего. Когда «сущее» совпадает с «бытием», когда оно соответствует «положению дел», предельным случаем выступает нечто самотождественное и простое, – «сущность», то с чем данное положение дел случается, то есть то начало, относительно которого о сущем и говорится в различных значениях<sup>21</sup>. Когда же сущность не совпадает с бытием, предельным можно назвать случай, также формально соответствующий в аристотелевской системе усмотрению простого, случай тождественности предмета мысли самому себе. «...Или оно есть отрицание самой сущности, почему мы и говорим, что не-сущее *есть* не-сущее (τὸ μὴ ὄν εἶναι μὴ ὄν φάμεν)»<sup>22</sup>, говорит Аристотель, различая значения сущего. Очевидно, что это «есть» сущего-в-его-отличие-от-бытия не ухватывает никакого реального положения дел, но относится (в качестве одного из предельных случаев области сущего) исключительно к реальности суждения.

Единственным предельным и собственным смыслом для области «бытия» в метафизической системе Аристотеля, относительно чего «бытие есть само по себе и в действительности»<sup>23</sup>, соответственно, является сущность. О сущности, увиденной сквозь призму «бытия» Аристотель говорит как о "τὸ τί ἦν εἶναι", буквально: «то, что было быть». Сущность вещи – это и есть ее способ бытия. «Означать же сущность чего-то имеет тот смысл, что бытие им не есть нечто другое»<sup>24</sup>. Поэтому определение сущности (λόγος τῆς οὐσίας) не может состоять из отрицающих высказываний, так как, согласно Аристотелю, когда хотят узнать сущность вещи, задают вопрос: «что есть?» (τί ἐστίν;), и ответ на него не может содержать высказываний о том, что не-есть. «...Если же он в своем ответе на прямо поставленный вопрос присовокупляет и отрицания, то это не будет ответ на вопрос»<sup>25</sup>.

Но вернемся к началу наших размышлений об онтологическом языке Аристотеля. Мы видели, что Ф. Brentano различил в текстах Стагирита два модуса выражения истинности (в ракурсе бытия и в ракурсе сущего, добавляем мы от себя): “S есть P” и “S (не-)есть P есть (истинное)”. Можно задаться вопросом: почему аристотелевские тексты содержат два оператора, указывающие на реальность: «бытие» (τὸ εἶναι) и «сущее» (τὸ ὄν)? Но это и позволяет путем их комбинирования различить реальность положения вещей и реальность суждения о нем, причем сам язык требует, чтобы реальности положения вещей соответствовал оператор, наиболее непосредственно образованный от связки «есть», обуславливающей связь S и P, то есть τὸ εἶναι. В итоге, парменидовский монолит бытия, единство бытия и мышления<sup>26</sup> распадается: не-сущее обретает реальность, его становится возможным корректно выразить в высказывании: не-сущее есть не-сущее. В результате этого элементарное высказывание принимается содержащим две копулы: “S (не-)есть P есть (истинное)”. Одна из них указывает на “положение вещей” (область бытия, или сущего, где оно совпадает с бытием), другая – на суждение о нем (собственно, область сущего – в значении «истинного»). Обратим внимание на то, что в этом случае, в отличие от *бытия-*

<sup>21</sup> Метафизика 1003b4–5.

<sup>22</sup> Метафизика 1003b11.

<sup>23</sup> Метафизика 1051b31.

<sup>24</sup> Метафизика 1007a26.

<sup>25</sup> Метафизика 1007a8.

<sup>26</sup> Ср.: «Одно и то же предназначено для мышления и бытия» (Парменид. Фрагмент 3. Пер. А. Г. Чернякова (по чтению, предложенному Э. Целлером и А. Коксоном); цит. по изд.: Черняков А. Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб., 2001. С. 45). То есть мыслить можно лишь то, что есть, и наоборот (ср.: Фрагмент 8.46; 2.5–8).

как-истинного, отрицающая частица может стоять как перед копулой, связывающей субъект и предикат, так и после нее (т.е. отрицающее высказывание может иметь вид: “S есть не-P”, или “S не-есть P”), так как копула в таком типе высказываний не обязательно должна иметь экзистенциальное значение, указывая на способы существования субъекта высказывания, как это только и возможно для высказываний, соответствующих области бытия (где форма отрицающего высказывания может иметь лишь вид: “S есть не-P”).

Можно сказать, что из двух фундаментальных логических законов Аристотеля: закона противоречия<sup>27</sup>, выражающего самождественность вещи и устойчивость ее в бытии, и закона исключенного третьего<sup>28</sup>, говорящего о самождественности «ноэмы», или мысли, первый подразумевает именно экзистенциальное значение копулы, второй же допускает ее не-экзистенциальное значение. Это хорошо видно из примера, который Стагирит приводит в конце 10-й главы «Категорий». Говоря о видах противоположания, Аристотель рассматривает случай утверждения и отрицания, и пишет, что «всегда только одно из них необходимо истинно, другое ложно. ... Правда, скорее всего нечто такое, казалось бы, бывает у противоположностей, о которых говорится в связи: ведь то, что Сократ здоров противоположно тому, что Сократ болен. Но не всегда здесь одно необходимо истинно, а другое ложно. Если Сократ существует, то одно из них будет истинным, а другое – ложным; а если его нет, то оба они ложны: ведь если вообще нет самого Сократа, неистинно и то, что Сократ болен, и то, что он здоров». Также и в случае лишения и обладания. Но «что же касается утверждения и отрицания, то существует ли [вещь] или нет – всегда одно из них будет ложным, а другое истинным. Ибо ясно, что, если Сократ существует, одно из высказываний – “Сократ болен” и “Сократ не болен” – истинно, а другое ложно, и точно так же – если Сократа нет, ибо если его нет, то [высказывание] “он болен” ложно, а [высказывание] “он не болен” истинно. Так что только в тех случаях, где одно противоположит другому как утверждение и отрицание, имеется та особенность, что одно из них всегда истинно, а другое ложно»<sup>29</sup>. Возможность не экзистенциального значения копулы в высказываниях, составляющих закон исключенного третьего, проявляется здесь с предельной ясностью. Действительно, высказывание “Сократ не-болен” в случае несуществования Сократа (т.е. когда Сократ не-есть), может быть истинно только когда копула имеет не-экзистенциальное значение: “Сократ не-есть болен.” Когда же здоровье и болезнь представляют собой реальные состояния, то есть образы существования Сократа (в этом случае Стагирит обозначает каждую из противоположностей через утвердительное имя), копула имеет экзистенциальное значение, и работает закон противоречия: «Одно из двух – либо болезнь, либо здоровье необходимо присуще телу живого существа»<sup>30</sup>.

4. Итак, касательно первого вопроса, поставленного нами, можно обратить внимание на то, что когда свт. Василий говорит о двух способах говорения о Боге, посредством положительных и отрицающих высказываний, он говорит об именовании *естества*, или *природы* Божией. В этом случае имена, прилагаемые к Богу, могут не выражать Его образ существования, и копула в высказываниях может нести как экзистенциальное (в случае положительных имен), так и не-экзистенциальное (в случае отрицающих имен) значение. «Каждый вид

<sup>27</sup> «Невозможно, чтобы одно и то же было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении» (Метафизика 1005b23–24)

<sup>28</sup> «Относительно чего-то одного необходимо что бы то ни было одно либо утверждать, либо отрицать» (Метафизика 1011b23).

<sup>29</sup> Категории 13b1–35.

<sup>30</sup> Категории 12a5–6.

наименований научает нас или о присущем, что оно есть, или о неприсущем, что его нет»<sup>31</sup>. Это значит, что безразлично, как построено суждение, в форме: “S есть не-Р”, или в форме: “S не-есть Р”. Поэтому, «нерожденность обозначает неприсущее, ибо показывает, что рожденность Богу не принадлежит»<sup>32</sup>. То есть, «когда называем Бога ‘нерожденным’, говорим: ‘не думай, чтобы Божие бытие (τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ) зависело от какой-нибудь причины, или от какого-либо начала»<sup>33</sup>. Этому способу именованию соответствует такое понимание бытия Божиего, где оно противопоставляется сущности, выражая реальность понятий, прилагаемых к Богу: «Станем у него [Евномия. – Д.Б.] допытываться, как он достиг уразумения сущности? Неужели из общего понятия (ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας)? Но оно открывает нам только бытие Божие (τὸ εἶναι τὸν Θεόν), а не что-бытие (τὸ τί εἶναι)»<sup>34</sup>. Очевидно, понимаемое так бытие соответствует сущему в значении истинного у Аристотеля. В обоих случаях имеется рассуждение (διανοία) о том, связан ли субъект высказывания с предикатом, или нет<sup>35</sup>.

Когда же тактика именования Бога у свт. Василия исключает отрицающие высказывания, и признаются лишь высказывания, указывающие на способы бытия, тогда речь идет об именовании *сущности* Божией. В плане формы суждения это означает, что возможными являются только суждения в форме: “S есть...”, суждения с отрицающей частицей перед- и после копулы нетождественны, то есть “S есть не-Р” ≠ ”S не-есть Р”. В этом случае, как видно из текста свт. Василия, копула необходимо должна иметь экзистенциальное значение, так как бытие Бога отождествляется с Его сущностью. «Сущность же не есть что-либо из неприсущего Богу, но само бытие Божие»<sup>36</sup>. Возможно, здесь стоит говорить о прямом влиянии Аристотеля. Ср.: «Означать же сущность чего-то имеет тот смысл, что бытие им не есть нечто другое (οὐκ ἄλλο τι τὸ εἶναι)»<sup>37</sup>. Если это так, что нам представляется вероятным, учитывая, во-первых, определение у обоих авторов сущности через бытие, и, во-вторых, вследствие этого, постулирование ими в речи о сущности возможности высказываний лишь с экзистенциальным значением копулы, то основание, по которому ход мысли свт. Василия, казалось бы, неожиданно, склоняется к признанию только одного (положительного) способа именования Бога, можно связать с тем, что в данном случае перед нами свидетельство наполнения понятия «сущности», в процессе освоения его в святоотеческой литературе, аристотелевыми интенциями<sup>38</sup>. Ведь все многообразие смыслов при употреблении этого понятия (и близких к нему) в дальнейшем, в процессе развития догматики, включало в себя некий важнейший элемент, заложенный в понятие «сущности» Аристотелем. Скажем, чтобы различить две сущности в ипостаси Христа, нужно иметь само понятие о сущности, которое подразумевает возможность различения сущностей разных видов.

<sup>31</sup> Против Евномия, PG 29 536.22–23.

<sup>32</sup> Против Евномия, PG 29536.36.

<sup>33</sup> Против Евномия, PG 29 536.2–4.

<sup>34</sup> Против Евномия, PG 29 540.13.

<sup>35</sup> Ср.: «..Запрещаем друг другу в высказываниях о Боге переносить рассуждающую мысль (τῆς διανοίας) куда не должно... » (Против Евномия PG 29 536.7-9). «Ложное и истинное не находятся в вещах, так чтобы благо, например, было истинным, а зло непременно ложным, а имеются в рассуждающей мысли (ἐν διανοίᾳ)...» (Метафизика 1027b25-27).

<sup>36</sup> Против Евномия, PG 29 536.32.

<sup>37</sup> Метафизика 1007a26.

<sup>38</sup> Об истории употребления понятия «сущность» до Никеи включительно (в период, предшествующий деятельности свт. Василия) см.: Stead C. Divine substance. Oxford, 1977. P.110-267. Насколько можно судить, до Никеи с этим понятием связывались, в основном, платонические или стоические коннотации.

Таким образом, мы попытались нащупать логику свт. Василия, когда он использует два различных дискурса при именовании Бога, а также, как с каждым из этих дискурсов связано понимание *бытия* по отношению к *сущности*. Но теперь, также, становится возможным попытаться объяснить и тот факт, что в одном месте свт. Василий говорит о невозможности при помощи понятия «нерожденность» выразить бытие, а в другом о «нерожденности» говорится как о способе бытия, или существования<sup>39</sup>. Для этого нужно различить контексты употребления понятия «нерожденность».

Итак, в обоих случаях подразумевается дискурс, соответствующий области *бытия* (как мы ее поняли у Аристотеля). Но в первом случае суждение, содержащее понятие «нерожденности», понято по аналогии с *сущим*-как-истинным в его отличие от *бытия*, что вступает в противоречие с дискурсом *бытия*, а во втором – по аналогии с *бытием*-как-истинным (также, как в аристотелевском примере: “Сократ есть не-бледный”, см. выше.).

5. Напомним второй вопрос, поставленный нами: действительно ли Каппадокийские Отцы, описывая ипостась, во-первых, через сущность и (отличные от нее) ипостасные особенности, и, во-вторых, через способ существования сущности, в последнем случае использовали принципиально иной способ описания реальности, чем Аристотель, как утверждает В.М. Лурье?

На наш взгляд, подобное утверждение не учитывает многообразия подходов Стагирита к проблеме сущности. Фактически, указанное противопоставление сводится к напряжению между дискурсом «Категорий» и, например, начала кн. Z «Метафизики». Как отмечают исследователи, в одном случае философский язык Аристотеля подразумевает существование привходящего как некоторого единичного сущего в сущности как единичном сущем, в другом – привходящее описывается как один из способов бытия сущности, состояние сущности<sup>40</sup>. И различение областей *сущего* и *бытия* у Аристотеля, как нам кажется, позволяет указать на то, что признаваемый В.М. Лурье в качестве аристотелевского способ описания ипостаси через сущность и ипостасные особенности, аналогичный дискурсу второй и первой сущности в «Категориях», имеет смысл именно для области *сущего* (как мы ее поняли), так как дискурс «Категорий» подразумевает раздельное усмотрение как единичных сущих подлежащего (первой сущности) и того, что о нем сказывается (будь то вторая сущность<sup>41</sup>, или привходящие), и затем связывание их (фиксируемое в высказывании). Таким образом, В.М. Лурье, по нашему мнению, не учитывает наличие иного способа описания реальности у

---

<sup>39</sup> Приведем еще раз соответствующие цитаты: «Когда называем Бога “нерожденным”, говорим: “Не думай, чтобы Божие бытие зависело от какой-нибудь причины, или от какого-либо начала”» (Против Евномия, PG 29, 536.2–4); «[Сын Божий] поскольку родился, по сему самому и был, не имея бытия нерожденным, но всегда существуя и пребывая со Отцем, от Которого и причину существования имеет ... соединенный через рождение с нерожденностью Отца» (Против Евномия, PG 29 605.31–34).

<sup>40</sup> Например: «Все единичное и все, что одно по числу, не говорится ни о каком подлежащем, однако ничто не мешает чему-то такому находиться в подлежащем. В самом деле, определенное умение читать и писать принадлежит к тому, что находится в подлежащем» (Категории 1b5–8). «Можно бы поставить и вопрос: «ходить», «быть здоровым», «сидеть» и тому подобное – есть ли каждое из них сущее или не-сущее? Ибо ни одно из них не существует от природы само по себе и не может отделяться от сущности; а если что-то здесь и есть, то скорее то, что ходит, то, что сидит, и то, что здорово» (Метафизика 1028a22–25) Постановку проблемы см., например, в: Owens J. The doctrine of Being in the Aristotelian «Metaphysics». Toronto, 1951. P. 228; Tugendhat E. TI KATA TINOS, Eine Untersuchung zu Structur und Ursprung aristotelischer Grundbegriffe. Freiburg, Munchen, 1968. P. 44; Черняков А.Г. Онтология времени. Бытие и время в философии Аристотеля, Гуссерля, Хайдеггера. СПб., 2001. С. 103.

<sup>41</sup> Об этом свидетельствует сам язык различения первых и вторых сущностей, в качестве *сущностей*, в «Категориях». Об этом.: Owens, op. cit.

Аристотеля, соответствующего области *бытия*, и имеющего свое выражение, в частности, в начале кн. Z «Метафизики»<sup>42</sup>. Этой области соответствуют высказывания, описывающие *способы бытия* сущности. Разумеется, для аристотелевской философии невозможна ситуация описания троих на языке способов существования одного (одной сущности), как это имеет место в патристике, но философский язык Аристотеля содержит, в частности, дискурс описания феноменальной реальности одного через способы его существования (в качестве сущности), что идейно соответствует аналогичному дискурсу «способов существования» в патристике.

---

<sup>42</sup> Хотя Стагирит использует здесь этот дискурс, говоря о *сущем*, но в соответствии с вышеуказанным различием можно сказать, что это область *сущего*, где оно совпадает с *бытием*.