

## ОТДЕЛ II

ИССЛЕДОВАНИЯ, СТАТЬИ И ПУБЛИКАЦИИ ПО НАУКАМ  
БОГОСЛОВСКИМ, ФИЛОСОФСКИМ И ИСТОРИЧЕСКИМ

БОГОСЛОВИЕ

П. К. ГРЕЗИН

### БОГОСЛОВСКИЙ ТЕРМИН «ИПОСТАСЬ» В КОНТЕКСТЕ ПОЗДНЕГО ЭЛЛИНИЗМА

Термин «ипостась», заимствованный из античной философии, получил чрезвычайно важное значение в богословии отцов Церкви, в разрешении триадологических, христологических и других богословских споров II—VIII вв. и позднее. В творениях святых отцов слово «ипостась» использовалось не только как специальный термин из того же смыслового поля, что и «лицо», «субъект», «личность», но и как обычное слово со значениями, весьма далекими от богословия, и как философский термин со значением сущности, субстанции. Многозначность этого слова едва ли поддается полному учету и систематизации: основа, подпора, фундамент, осадок, твердость, уверенность, сущность, существование и др. Но за всей этой полисемией осознавался центральный момент: что-то основательное и реальное, хотя и не именуемое, действительно сущее и истинное, хотя и скрытое под мнимым и кажущимся. Что именно это такое? На этот вопрос в триадологии, христологии, антропологии и других областях богословия были даны различные ответы. Однако во всей этой исторической пестроте и разногласии нельзя не видеть линии преемственности.

## 1. ИСХОДНАЯ СЕМАНТИКА СЛОВА

Существительное женского рода *ὑπόστασις* происходит от греческого глагола *ὑφίστασθαι* — «стоять под», «существовать» и т. д. и буквально значит «стоящее под», «подпора», «существование» и проч. Так же как и русское слово «истина», имеющее корень -ст- и в силу соотнесенности с глаголом «стоять» и «быть» выражающее нечто устойчивое, постоянное, греческий глагол *ὑφίστασθαι* и его дериват *ὑπόστασις*, имеющие в основе тот же корень и с тем же значением, обозначают нечто истинно сущее и устойчивое. Выражение «по ипостаси», как, впрочем, и «по природе», стало почти равносильно слову «поистине».

Слово *ὑπόστασις* употреблялось в античной литературе V в. до Р. Х. в трагедиях Софокла, трудах Гиппократ (в значении «опора»), в сочинениях Аристотеля и Теофраста. У историка Полибия (ок. 200—120) и Диодора Сицилийского (ок. 90—21) слово «ипостась» приобретает чрезвычайно широкую многозначность<sup>1</sup>: основа, основание, цель, план, тема, предприятие, состояние вещей и др.<sup>2</sup>

В переводе семидесяти толковников «ипостась» используется примерно в 20 случаях для передачи двенадцати древнееврейских слов. Поскольку, как полагают, редакционная работа над Септуагинтой продолжалась с III в. до Р. Х. по I в. по Р. Х., то, следо-

<sup>1</sup> *Sophocles E. A. Greek Lexicon of the Roman and Byzantine periods* (From B. C. 146 to A. D. 1100). New York, 1900. P. 1125.

<sup>2</sup> О слове «ипостась» см.: *Dörrie H. «Hypostasis». Wort- und Bedeutungsgeschichte // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen* 1. 1955. S. 35—92. Она была перепечатана и в сборнике трудов того же автора: *Platonica minora*. München, 1976. Об использовании и понимании термина в В и НЗ, а также в памятниках апокрифической, иудаистической и раннехристианской письменности см.: *Hollander H. W. ὑπόστασις // Exegetical Dictionary of the New Testament / Ed. by H. Balz and G. Schneider*. Michigan, 1990. V. 3. P. 406; *Köster. ὑπόστασις // Theological Dictionary of the New Testament / G. Kittel, G. Friedrich (Ed.)*. Transl. and Editor G. W. Bromiley. Michigan, 1983. V. 8, P. 572—589 (Ред.).

вательно, греческий текст Священного Писания Ветхого Завета отражает историю интересующей нас семантики на протяжении четырех — пяти столетий. Этот текст служил греческим отцам отправным пунктом при уточнении употребляемых ими понятий. Отметим важнейшие случаи. В псалмах царя Давида: «Положил еси дни моя, *состав* мой, яко ничто же пред Тобою» (Пс. 38, 6). *ὑπόστασις* можно здесь переводить и как «мое существование», т. е. время, в которое я существую. В книге святого пророка Иезекииля Господь повелевает пророку описать открытый ему в видении храм: «покажи им... *уставы* (*ὑπόστασιν*) [храма]» (Иез. 43, 11). По контексту подразумеваются основания в прямом и переносном смысле: то, на чем храм покоится физически (фундамент, опоры), и его духовные основы (уставы, заповеди, Закон). В книге Премудрости Соломона говорится: «*Свойство пищи* (син. пер., в LXX *ὑπόστασις*) Твоей показывала Твою любовь к детям» (Прем. 16, 21). Этот случай истолковывают в смысле «сущности», «существа»<sup>3</sup>.

В Священном Писании Нового Завета особое значение имели для древнецерковного богословия слова апостола Павла об Иисусе Христе: «Иже Сый сияние славы и образ ипостаси Его»

<sup>3</sup> Во Втор. 1, 12 пророк Моисей говорит народу: «Как мне одному понести тяготы ваши, *бремена* (*ὑπόστασιν*) ваши и распри ваши?» Получается непривычное для нас выражение: пророк не в силах один понести ипостась народа.

В Иерем. 23, 22 (LXX 23, 20) говорится о лжепророках: «Если бы они стояли в Моем совете (*ὑποστάσει*)...» — говорит Господь. Здесь допустимы и такие значения, как постановления, устав, предписание, основы и др.

Пс. 38, 8: «И ныне чего ожидать мне, Господи? *Надежда* (*ὑπόστασις*) моя на Тебя». Семантика этого места, особенно интересного в плане учения о человеке, чрезвычайно богата. Нельзя не отметить другие возможные толкования: основа, истина как опора в потоке переменчивости и т. д.

Иез. 19, 5: «*Надежда* (*ὑπόστασις*) ее пропала». Имеется в виду лев, которого теряет львица. Отметим, что здесь под ипостасью подразумевается индивидуальное существо.

Имеются и другие значения: военный отряд, опорный пункт или военный стан (1 Цар. 14, 4), основная масса людей (Иов 22, 20), надежда (Руфь 1, 12).

(Евр. 1, 3), т. е. Бога Отца. Согласно святому Афанасию ипостась означает здесь существо Божие, Божественную природу, однако святой Василий Великий видит прямое указание на толкование слова «ипостась» в триадологическом значении лица или самостоятельного личного бытия<sup>4</sup>, что подтверждалось историей развития семантики термина в среднесторонней философии. Словоупотребление остальных новозаветных текстов как будто вполне согласно с общим греческим языком первого столетия. Здесь «ипостась» означает «уверенность» (2 Кор. 9, 4), «отважность» (2 Кор. 11, 17), «жизнь» (Евр. 3, 14: «Ибо мы сделались причастниками Христу, если только начатую жизнь [τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπόστασεως]<sup>5</sup> твердо сохраним до конца»), «осуществление» (Евр. 11, 1: «Вера же есть осуществление ожидаемого [ἐπιζόμενων ὑπόστασις]<sup>6</sup>»).

## 2. ОНТОЛОГИЧЕСКИЕ, ЛИЧНОСТНЫЕ И НЕКОТОРЫЕ ДРУГИЕ ЗНАЧЕНИЯ ТЕРМИНА

Представители среднеантичной философии — ранние стоики, например, Хрисипп (ок. 281 г.—ок. 205 г.), описывая процесс, в котором бескачественная материя объективизируется (гипостазируется) во множество эмпирических вещей, пользовались только соответствующими глагольными формами. Техническое философское значение сообщил «ипостаси» Посидоний (ок. 135 г.—ок. 51 г.), он обозначает этим термином единичное реальное бытие в отличии от кажущегося и мыслимого. Слово ὑπόστασις в его языке потеснило аристотелевский термин «подлежащее» (ὑποκείμενον) по причине излишне материалистического аспекта в последнем и, таким образом, приобрело значение конкретно-

<sup>4</sup> Смирнов 1885. С. 555.

<sup>5</sup> В переводе еп. Кассиана: «основу нашей уверенности» (Ред.).

<sup>6</sup> В переводе еп. Кассиана: «твердая уверенность в том, на что мы надеемся» (Ред.).

го и независимого существа, т. е. индивида или вещи<sup>7</sup>. В значении «реальность», «реальное существование» термин ὑπόστασις встречается в трактате I в. по Р. Х. «О мире». По-видимому, такой же смысл имеет это слово у Филона Александрийского. Он, например, говорит о том, что свет не имеет своей ипостаси, но только является; что ипостась света — огонь; и что интеллибельный мир имеет ипостась<sup>8</sup>. Известно, что перипатетическая традиция IV—II вв. усвоила термин «ипостась» в качестве синонима первой сущности «Категорий» Аристотеля. Ипостась обозначает в употреблении этой традиции определенное сущее, единичное и самождественное, не составляющее никакого сказуемого и способное принимать противоположные предикаты.

Во второй половине первого века и в самом начале второго в христианской литературе семантика слова «ипостась» не претерпевает критических изменений. Все-таки следует предположить, что происходит ее глубокое осмысление, связанное с переводом Священного Писания на иные языки (латинский, сирийский и, видимо, другие). Какие из найденных эквивалентов более соответствуют данной греческой семеме и какие являются более валентными, более востребованными, будут обсуждать не одно столетие.

Первым христианским автором, кто широко воспользовался названным философским термином, судя по дошедшим до нас источникам, был Иустин Философ и его ученик Татиан, который покинул Рим ок. 172 г. Согласно «Речи против эллинов» Тати-

<sup>7</sup> Zizioulas J. D. Being as Communion. Studies in Personhood and the Church. New York, 1985. P. 38.

<sup>8</sup> Ср.: Phil. Alex. De aetern. mundi 88:2—5. TLG 0018/29. ...τούτοις ἔπεται τὸ μὴδ' αὐγὴν ἀποτελεῖσθαι καθ' ἑαυτὴν γὰρ ὑπόστασιν οὐκ ἔχει, ῥεῖ δὲ ἀπὸ τῶν προτέρων, ἀνθρακος καὶ φλογός... Там же, 91:4—92:5. (αὐγὴ)... ὑπόστασιν ἰδίαν οὐκ ἔχει, γεννᾶται δ' ἐκ φλογός... Phil. Alex. De somniis 1, 188:1—10. TLG 0018/19. ...κατὰ τὸ ἀνάλογον οὖν καὶ ὁ νοητὸς ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμος ἐνοήθη... ὁ δὲ νοητῆς ὑπόστασεως κόσμος ἄνευ ἡστισοσοῦν σχημάτων ὄψεως, μόνης δὲ διὰ τῆς ἀρχετύπου ἰδέας τῆς ἐν τῷ διαχαραχθέντι πρὸς τὸ θεαθὲν αὐτῷ εἶδος ἄνευ σκιᾶς μετακληθήσεται.... См. также: Wolfson 1956. P. 320.

ана, написанной около того времени, «Господь всех» есть ипостась всего<sup>9</sup>. Здесь «ипостась» есть не просто «основание», как предпочли принять в русском переводе, позволяя примысливать сюда «то, что, будучи основой чего-то, составляет с ним единое целое». Господь сотворил все и не может быть частью тварного мира. Ипостась, следовательно, есть такая всеопределяющая, но словесно невыразимая творческая основа, без которой существование предмета невозможно и немислимо; она творит предмет, и без нее он растворяется в ничто.

Иногда «ипостась» сближается с аристотелевской сущностью: ипостась целительных средств — это их материя, субстрат<sup>10</sup>. Но чаще слово «ипостась» употребляется персонологически: «Как я, не существуя прежде рождения, не знал, кто я был, а только пребывал (*ὑπῆρχον*) в ипостаси плотяного вещества (*ἐν ὑποστάσει τῆς σαρκικῆς ὕλης*)»<sup>11</sup>. «Ипостась», в таком случае, это не сознательное «я». В смерти свободное человеческое сознание (сознание себя как тело и еще нечто) погибает, но ипостась остается в некоем месте, ведомая одному Богу. Во всеобщем воскресении Бог восстановит ипостась в виде живого, плоть и душу имущего человека. «Пусть огонь истребит мое тело, но мир примет это вещество, рассеявшееся подобно пару; пусть погибну в реках или морях, пусть буду растерзан зверями, но я сокроюсь в сокро-

<sup>9</sup> *Tatian. Or. ad Graec.* 5, 1:2—6. TLG 1766/1. Ср. рус. пер.: «Господь всего, будучи основанием всего, прежде сотворения мира был один; поелику же Он есть сила и основание видимого и невидимого, то вместе с Ним было все; с Ним существовало, как разумная сила, и Само Слово, бывшее в Нем» (Татиана речь против эллинов / Пер. П. Преображенского // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1895. С. 14—15).

<sup>10</sup> Ср.: *Tatian. Or. ad Graec.* 18, 1:1—6. ὡς περ γὰρ τὰ δηλητήρια συνθέσεις εἰσὶν ὑλικάι, τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ τὰ ἰώμενα τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως ἐστίν. Рус. пер.: «Как яды суть вещественные составы, так и целительные средства такой же природы (*ὑποστάσεως*)» (Татиана речь против эллинов. С. 27).

<sup>11</sup> *Tatian. Or. ad Graec.* 6, 1:11—2:2. ὡς περ γὰρ οὐκ ὦν πρὶν ἢ γενέσθαι τίς ἡμην οὐκ ἐγίνωσκον, μόνον δὲ ἐν ὑποστάσει τῆς σαρκικῆς ὕλης ὑπῆρχον... (Рус. пер.: Татиана речь против эллинов. С. 15—16).

вищнице богатого Господа. Человек слабый и безбожник не знает, что сокрыто; а Царь Бог, когда захочет, восстановит в прежнее состояние *сущность*, которая видима для Него одного (*θεὸς δὲ ὁ βασιλεύων, ὅτε βούλεται, τὴν ὁρατὴν αὐτῷ μόνον ὑπόστασιν ἀποκαταστήσει πρὸς τὸ ἀρχαῖον*)»<sup>12</sup>. В реальном существовании ипостась разумных существ наделена силой, свободой и деятельностью. Человеческая ипостась способна к покаянию, «природа же демонов не дает места покаянию» (*ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον*)<sup>13</sup>.

Таким образом, в ипостаси выявляются разные аспекты: она субъект и объект, деятельна и страдательна, вечна и временна. При этом она пребывает по ту сторону всех указанных определений — в единстве бытия, сущности и существования как начаток индивидуальности. Согласно последнему значению следует сближить Татиана с Афинагором Афинянином, который употребляет данный термин единожды в «Прошении»: «Другие ангелы злоупотребили и ипостасью сущности, и властью (*οἱ δὲ ἐνύβρισαν καὶ τῇ τῆς οὐσίας ὑποστάσει καὶ τῇ ἀρχῇ*)»<sup>14</sup>. Ясно, что здесь ипостась и сущность — не одно и то же, иначе получилась бы тавтология.

Первый акт терминологической драмы связан с универсальным синтезом гностиков, попытавшихся выразить новое содержание в терминах и понятиях эллинизированного мира. И св. Иринеи, и Климент Александрийский чаще всего вкладывают термин «ипостась» в уста гностиков, имплицитно подразумевая тех, благодаря

<sup>12</sup> *Tatian. Or. ad Graec.* 6, 2:5—11 (Рус. пер.: Татиана речь против эллинов. С. 16).

<sup>13</sup> См.: *Tatian. Or. ad Graec.* 15, 3:9—4:5 (Рус. пер.: Татиана речь против эллинов. С. 24—25).

<sup>14</sup> *Athenag. Legatio sive Supplicatio pro Christianis* 24, 5:3. TLG 1205/1. Ср. рус. пер.: «...а другие злоупотребили и своим естеством и предоставленной им властью» (Афинагора Афинянина прошение о христианах / Пер. П. Преображенского // Сочинения древних христианских апологетов. СПб., 1885. С. 80).

кому вокруг «ипостаси» разгорелись философские (а на тогдашнем языке — догматические) дискуссии. Историко-географический маршрут термина совпадает с передвижением гностиков из Малой Азии через Александрию и Афины в Рим, а историко-философский — через усвоение ересиархами понятийного аппарата Посидония из Апамеи и средних платоников I—II вв.

У гностиков гипостазирование связано со становлением, с фактом, телом. Например, качество наделяется субстанциальным бытием: печаль, страх, замешательство и неведение Ахамоф — все гипостазируется<sup>15</sup>. Нечто подобное встречается и у христианских писателей. Св. Григорию Богослову в отроческом возрасте являлись в сонном видении две прекрасные девицы — Чистота и Целомудрие<sup>16</sup>. У Климента Александрийского: постоянное богопознание (*τὸ ἀεὶ νοεῖν*) пребывает в ищущем Бога в качестве оживляющей его ипостаси (*ζῶσα ὑπόστασις*)<sup>17</sup>.

У гностика Валентина первая огдоада называется «корнем и ипостасью всех» (*ρίζαν καὶ ὑπόστασιν τῶν πάντων*)<sup>18</sup>. Кроме

<sup>15</sup> Dillon 1977. P. 387.

<sup>16</sup> Об этом сообщает известное житийное сказание. См.: Жития святых (составлены свт. Димитрием Ростовским). Декабрь — февраль. Тутаев, 2001. С. 755; Жизнь и труды святых отцов и учителей Церкви. Сочинение Ф. В. Фаррара. Т. 1. М., 2001. С. 475.

<sup>17</sup> Clem. Alex. Strom. 4, 22, 136, 3:1—5:1. Рус. пер.: «Смею утверждать, что не из желания спастись человек должен стремиться к познанию Бога, а должен принимать и усваивать оное из-за Божественных красоты и величия, святости, превосходства и вышеестественности самого этого знания. И подлинно. Разумение вследствие постоянного упражнения становится началом определяющим. Постигание бессрочное, постоянное, — вот сущность гностика; деятельность — связанная, неослабная, непрерывная. И эта никогда не приостанавливающаяся созерцательная деятельность становится в нем оживляющим его субстанциальным началом (здесь и ниже выделено мной — П. Г.)» (Климент Александрийский. Строматы. / Пер. Н. Корсунского. Ярославль, 1892. С. 482). Е. Афонасин в своем переводе передает *ζῶσα ὑπόστασις* как «жизненная сущность» (Климент Александрийский. Строматы. Т. 2 (Книги 4—5) / Пер. Е. Афонасина. СПб., 2003. С. 60).

<sup>18</sup> См.: Irenaeus. Adv. haer. 1, 1, 1:23—28. SC 264 (на греч. яз.: 1, 1, 1:21—

этого, души бессловесных животных, зверей и людей — все это психические ипостаси. «По словам их, вещественная сущность произошла из трех страстей: страха, печали и смущения, то думают, что душевное получило происхождение от страха и обращения, и именно от обращения производят Демиурга, а от страха — все прочие одушевленные существа (*τὴν λοιπὴν πᾶσαν ψυχικὴν ὑπόστασιν*), как-то души бессловесных животных, зверей и человеческие»<sup>19</sup>. Говорится также о духовной ипостаси зла<sup>20</sup>. Гностики, по их собственному мнению, тем отличаются от душевных людей (под которыми они подразумевали христиан), что не могут лишиться духовной ипостаси, нетленной и не помрачаемой житейской суетой. Они полагали, что благодаря ей они спасаются<sup>21</sup>.

25. TLG 1447/1). Рус. пер.: «Из Слова и Жизни чрез сочетание произошли Человек и Церковь. И это есть родоначальная осмерица, корень и начало всех вещей, которая названа у них четырьмя именами, именно Глубина, Ум, Слово и Человек» (Св. Иринея Лионский. Творения. СПб., 1900. С. 22).

<sup>19</sup> Irenaeus. Adv. haer. 1, 5, 4:60—66. SC 264 (на греч. яз.: 1, 1, 10:1—7. TLG 1447/1). Рус. пер. цит. по: Св. Иринея Лионский. Творения. С. 34.

<sup>20</sup> См.: Irenaeus. Adv. haer. 1, 5, 4:69—72. SC 264 (на греч. яз.: 1, 1, 10:10—13. TLG 1447/1). Рус. пер.: «Далее они учат, что от печали произошли духи злобы; отсюда получили бытие диавол, которого называют они и миродержителем, бесы и ангел и всякое духовное злобное существо (*καὶ πᾶσαν τὴν πνευματικὴν τῆς πονηρίας ὑπόστασιν*)» (Св. Иринея Лионский. Творения. С. 34).

<sup>21</sup> См.: Irenaeus. Adv. haer. 1, 6, 2:24—42. (на греч. яз.: 1, 1, 11:23—40). Рус. пер.: «Душевные же люди обучены в душевном: такие люди опираются на дела и простую веру и не имеют совершенного знания. Это, говорят, мы принадлежам к Церкви. Потому-то, как объявляют, и необходимы нам добрые дела, ибо иначе невозможно спастись. О себе же самих решительно полагают, что во всяком случае и непременно спасутся не посредством дел, но потому, что они по природе духовны. Ибо, как перстному невозможно стать причастным спасения (ибо, по словам их, не способно к спасению), так опять духовное, каким почитают себя самих, не может подвергнуться тлению, до каких бы деяний ни низошли они. Ибо как золото, положенное в грязь, не теряет своей красоты, но сохраняет природные свои качества, и грязь не может ничего дурного причинить золоту: так и они, по их словам, до каких ни унижатся вещественных деяний, ни малого не потерпят вреда и не утратят духовной сущности (*μηδὲ ἀποβάλλειν τὴν πνευματικὴν ὑπόστασιν*)» (Св. Иринея Лионский. Творения. С. 36—37).

Анализ текстов показывает, что у валентиниан «ипостась» близка по значению «индивиду», «существу», «субъекту». По выражению гностика Маркиона, ипостась буквы «дельта» — это пять букв, которые образуют ее греческое название<sup>22</sup>. Здесь ипостась — это буквенный состав. Буквенный состав имени, по его мнению, выражает сущность Отца<sup>23</sup>. Иначе говоря, имя выражает ипостась. Таким образом, в этом контексте ипостась есть действительно сущая вещественная реальность, живая и самостоятельная.

По мысли св. Иринея Лионского, Илья пророк был вознесен на небо как был, в «ипостаси тварного»: «Илия был взят, как был, в созданном существе (*ἐν τῇ τοῦ πλάσματος ὑποστάσει*), пророчествуя вознесение духовных, и нисколько не препятствовало им тело к преложению и вознесению»<sup>24</sup>. Ипостась здесь отождествляется с плотью, с плотным бытием. Если бы пророк был взят без ипостаси плоти, т. е. только духом, то вознесение его для тела его явилось бы смертью. Преображение тела (плоти) состоит в том, что оно, смертное и тленное, станет бессмертным и нетленным не в силу собственной своей ипостаси, но по

<sup>22</sup> См.: *Irenaeus. Adv. haer.* 1, 14, 2:60—66. SC 264 (на греч. яз.: 1, 8, 3:1—8. TLG 1447/1). Рус. пер.: «Стихия дельта заключает в себе пять букв: саму дельту, эпсилон, ламбду, тау, и альфу; и эти буквы в свою очередь пишутся другими буквами, а те другие еще иными. Посему, если весь состав дельты (*ἡ πᾶσα ὑπόστασις τοῦ δέλτα*) простирается в бесконечность, так как от одних букв нарождаются другие, и одни непрерывно следуют за другими, то во сколько больше той стихии такое море букв?» (Св. Иринея Лионский. Творения. С. 63).

<sup>23</sup> См.: *Irenaeus. Adv. haer.* 1, 15, 5:131—137. SC 264 (на греч. яз.: 1, 8, 16:18—23. TLG 1447/1). Рус. пер.: «...Отца, который Сам необъятен, подразделяешь на четверицу, осмерицу и дванадцатицу, и посредством таковых умножений разъясняешь неизреченную и недомыслимую, как сам говоришь, природу Отца? И кого именуешь бестелесным и непреходящим сущности, тому устроишь сущность и ипостась из множества букв, рождающихся одна от других...» (Св. Иринея Лионский. Творения. С. 71).

<sup>24</sup> *Irenaeus. Adv. haer.* 5, 5, 1:8—12. SC 153 (на греч. яз.: Fg. 6:1—5. TLG 1447/8). Рус. пер. цит. по: Св. Иринея Лионский. Творения. С. 454.

действию Божию<sup>25</sup>. Ипостась и сущность для Иринея — разные понятия. Ипостась и сущность тварного человека, говорит он, не уничтожается, не обращается в ничто (*εἰς τὰ μὴ ὄντα*), но преуспевает<sup>26</sup>. Одним словом, ипостась — это конституирующая реальность, тварная, но непреходящая. У гностиков гипостазирование связано с телом (а тело может быть дано, и лишь ноуминально), у Иринея ипостасность плоти связана с материей или веществом — отсюда перевод «ипостаси» на латинский язык словом «субстанция», что для латинян того времени было равнозначно «веществу», «материальному объекту».

Гностики представляли Иисуса Христа сложением из двух ипостасей. Они считали Иисуса одним существом, а Христа — другим<sup>27</sup>. Христа валентиниане называли духовной Ипо-

<sup>25</sup> *Irenaeus. Adv. haer.* 5, 13, 3:66—71. SC 153 (на греч. яз.: Fg. 14:4—9. TLG 1447/8). Рус. пер.: «Преобразование же ее (т. е. плоти) [состоит в том], что она смертная и тленная делается бессмертной и нетленной, не по своей собственной сущности (*οὐκ ἐξ ἰδίας ὑποστάσεως*), но по действию Господа, могущего смертное облечь в бессмертное и тленное в нетление» (Св. Иринея Лионский. Творения. С. 472). *ὑπόστασις* в данном случае русский переводчик переработал словом «сущность».

<sup>26</sup> *Irenaeus. Adv. haer.* 5, 36, 1:1—8. SC 153. Cum sint enim veri homines, veram esse oportet et translationem ipsorum, sed non excendere in ea quae non sunt, sed in his, quae sunt proficere. Non enim substantia neque materia conditionis exterminatur — verus enim et firmus qui constituit illam —, sed *figura transit mundi huius*, hoc est in quibus transgressio facta est, quoniam veteratus est homo in ipsis (на греч. яз. ср.: Fg. 29:1—5. TLG 1447/8. *Ὁὐ γὰρ ἡ ὑπόστασις οὐδὲ ἡ οὐσία τῆς κτίσεως ἐξαφανίζεται — ἀληθῆς γὰρ καὶ βέβαιος ὁ συστήσμενος αὐτήν —, ἀλλὰ «τὸ σχῆμα παράγει τοῦ κόσμου τούτου», τουτέστιν ἐν οἷς ἡ παράβασις γέγονεν, ὅτι ἐπαλαιώθη ὁ ἄνθρωπος ἐν αὐτοῖς*). Рус. пер.: Св. Иринея Лионский. Творения. С. 526. «Поелику люди суть истинные [люди], то необходимо должно быть истинным и местопребывание их и не обращаться в ничтожество, но преуспевать в своем бытии. Ибо ни субстанция, ни сущность творения не уничтожается, — ибо истинен и верен Устроивший его, — но „проходит образ мира сего“, т. е. то, в чем совершено преступление, потому что человек обветшал в этом».

<sup>27</sup> См.: *Irenaeus. Adv. haer.* 3, 9, 3:71—80. SC 211 (на греч. яз.: Fg. 9:2—12. TLG 1447/2). Рус. пер.: «Еще о крещении Его Матфей говорит: „откры-

стась<sup>28</sup>. По их мнению, Господь произошел «от иной и иной ипостаси» (ἐξ ἄλλης καὶ ἄλλης ὑποστάσεως), стал сложным из двух совершенно разных ипостасей: горнего духовного Христа и человека Иисуса, на которого сошел в виде голубя Христос духовный<sup>29</sup>. В данном случае ипостаси ни в коем случае не обозначают двух сущностей или природ во Христе. Гностические ипостаси — это отдельные субъекты.

лись небеса и Он увидел Духа Божия, Который сходил на Него. И вот глас с неба, глаголющий: сей есть Сын Мой возлюбленный, в котором Мое благоволение“. Не Христос сходил тогда на Иисуса, — и не другой есть Христос, а другой Иисус; но Слово Божие, Спаситель всех, Владыка неба и земли, Который есть Иисус, как я прежде показал, принявший плоть и помазанный от Отца Духом, стал Иисус Христос, как говорит Исаия...» (Св. Иринея Лионский. Творения. С. 238).

<sup>28</sup> Irenaeus. Adv. haer. 1, 11, 1:19—26. SC 264 (на греч. яз.: 1, 5, 1:19—27. TLG 1447/1). Рус. пер.: «Христос произведен не зонами Плиромы, но Материю, находившеюся вне Плиромы, по воспоминанию лучших вещей, и порожден ею с какою-то тенью. Он же, будучи мужского пола, отсек от себя эту тень и вззошел в Плирому; а Матерь, оставшись с тенью и лишившись духовной сущности (κεκενωμένην τε τῆς πνευματικῆς ὑποστάσεως), произвела на свет другого сына; это — Димиург, которого он называет также Вседержителем подчиненного Ему» (Св. Иринея Лионский. Творения. С. 52).

<sup>29</sup> См.: Irenaeus. Adv. haer. 3, 16, 5:167—178. SC 264. Рус. пер.: «Итак, Евангелие не знает другого Сына Человеческого, кроме рожденного от Марии, Который и пострадал, и не Христа, Который оставил Иисуса пред страданием: но оно знает родившегося Иисуса Христа Сына Божия, и что Сей Самый пострадал, воскрес, как подтверждает Иоанн, ученик Господа, говоря: *Сие же написано, дабы вы веровали, что Иисус есть Сын Божий, и веруя имели жизнь вечную во имя Его*, провидя эти богохульные учения, которые разделяют Господа, сколько от них зависит, говоря, что Он произошел из различных субстанций (ex altera et altera substantia)» (Св. Иринея Лионский. Творения. С. 279); Irenaeus. Adv. haer. 3, 16, 2:59—63. SC 264. ...ex Virgine natum Filium Dei, et Hunc Ipsum esse Salvatorem Christum Quem prophetae praedicaverunt. <Sed> non sicut ipsi dicunt Iesum quidem ipsum esse qui ex Maria sit natus, Christum vero qui desuper descendit. Рус. пер.: «...родился от Девы Сын Божий, и Сей Самый есть Спаситель Христос, Которого предсказали пророки; а не то чтобы, как они (т. е. еретики) говорят, Иисус есть тот, который родился от Марии, Христос же сошел свыше» (Св. Иринея Лионский. Творения. С. 276).

Св. Иринея Лионский в опровержение ереси употребляет слово «ипостась» применительно к человечеству Иисуса — совершенно в ином смысле. Полемизируя с гностиками, отрицавшими реальность Боговоплощения, он решительно доказывает, что Иисус Христос «один и тот же»<sup>30</sup> и что Его явление во плоти было не кажущимся, но действительным рождением во плоти Человека. Говорящий о том, что Христос не воспринял ипостаси плоти, тем самым утверждает, что Он имел мнимое существование на земле<sup>31</sup>. Свт. Иринея сближает здесь два богословских понятия: ипостась плоти и состав плоти (σύστασις), сотворенной из праха

<sup>30</sup> См.: Irenaeus. Adv. haer. 3, 16, 2:34—72. SC 264. Et quoniam Iohannes unum et eundem novit Verbum Dei, etc. Рус. пер.: «Что Иоанн Одного и Того же признавал Словом Божиим, Единородным, воплотившимся для нашего спасения, — (именно) Иисуса Христа Господа нашего, это я достаточно показал из слов самого Иоанна. И Матфей, признавая Одного и Того же Иисуса Христа, излагая рождение Его по человечеству от Девы, ... говорит: *родословие Иисуса Христа, Сына Давидова, Сына Авраамова... рождество Иисуса Христа было так...* Конечно, Матфей мог сказать: „рождество Иисуса было так“, но Дух Святой, предвидя искажителей и предограждая против их обмана, говорит чрез Матфея: „рождество Христа было так“, и что Он есть Эммануил, дабы мы не почитали Его только человеком... и дабы мы не думали, что один был Иисус, а другой Христос, но признавали Одного и Того же (Иисуса Христа)» (Св. Иринея Лионский. Творения. С. 275—276).

<sup>31</sup> См.: Irenaeus. Adv. haer. 3, 22, 1:1—15. SC 264. Рус. пер.: Св. Иринея Лионский. Творения. С. 304. «Итак, говорящие, что Он ничего не принял от Девы, заблуждаются, [так как], чтобы отвергнуть наследство плоти, они отвергают и подобие [между Ним и Адамом]. Ибо если один от земли получил свой состав (substantiam [σύστασις, по реконструкции греч. текста в SC]) и образование от руки и художества Божия, а другой не от руки и художества Божия, то он уже не сохранил подобия человека, созданного по образу и подобию Самого [Бога], и окажется несостоятельным художество [Божие], не имея в чем показать свою премудрость. А это значит сказать, что Он и явился мнимо и как бы человек, когда Он не был человек, и сделался человеком, ничего не приняв от человека. Ибо если Он не принял от человека существа плоти (substantiam [ὑπόστασις, по реконструкции греч. текста в SC] carnis), то Он и не сделался человеком, ни Сыном Человеческим; а если Он не сделался тем, что мы были, то Он не великое сделал, что пострадал и потерпел».

земного. Ипостасное противопоставляется кажущемуся, мнимому или только мыслимому.

У Климента Александрийского встречаем несколько интересных мест на термин «ипостась»: «ипостась греха»<sup>32</sup>, «ипостась дел человека» (видимо, та основа, которая их определяет, или самое главное, самое существенное)<sup>33</sup>. Церковь едина по ипостаси своей, по наименованию, по началу<sup>34</sup>. Всех людей, сотворенных Богом, Климент называет ипостасными<sup>35</sup>. Здесь ипостась есть та

<sup>32</sup> *Clem. Alex. Strom.* 2, 7, 34, 5:1—35, 2:2. ἀγαθὸν δὲ τὸ μὲν σωτήριον ἐκδιδάξαι, τὸ δὲ δηλητήριον ἐπιδείξαι, καὶ τῷ μὲν χρῆσθαι συμβουλευσαί, τὸ δὲ ἀποφυγεῖν κελεύσαι. αὐτίκα ὁ ἀπόστολος, ὃν οὐ συνίασι, γυνῶσιν εἶπεν ἀμαρτίας διὰ νόμον πεφανερῶσθαι, οὐχὶ ὑπόστασιν εἰληφένα. Рус. пер.: «Но учить тому, что спасительно, указывать гибельное, одно советовать, другое запрещать, не составляет ли это собою одного из признаков благодати закона? Еретики не поняли Апостола. По его словам чрез закон обнаружилось познание греха; но апостол не сказал, что источник греха в законе» (Климент Александрийский. Строматы / Пер. Н. Корсунского. С. 205).

<sup>33</sup> *Clem. Alex. Strom.* 7, 12, 77, 1:1—2:1. Рус. пер.: «Истинными же ему собратьями состоят те, которые чрез второе творение будучи избранными отвечают сему избранию чистою своих нравов, личным характером дел (κατὰ τὴν τῶν ἔργων ὑπόστασιν), обнаружением и в речах и в делах святости и достопочтенности, т. е. всего того, чем по воле Господа избранные Его должны свидетельствовать о своей разумности» (Климент Александрийский. Строматы / Пер. Н. Корсунского. С. 866).

<sup>34</sup> См.: *Clem. Alex. Strom.* 7, 17, 107, 5:1—3. ... κατὰ τε οὖν ὑπόστασιν κατὰ τε ἐπίνοιαν κατὰ τε ἀρχὴν κατὰ τε ἐξοχὴν μόνην εἶναι φαμεν τὴν ἀρχαίαν καὶ καθολικὴν ἐκκλησίαν... Рус. пер.: «... (Церковь) едина по субстанции своей, по своей идее, по принципу, по понятию о несравнимом ни с чем своем превосходстве. Да, она — древняя кафолическая Церковь, — едина...» (Климент Александрийский. Строматы / Пер. Н. Корсунского. С. 899. Ср. Климент Александрийский. Строматы. Т. 3 (Книги 6—7) / Пер. Е. В. Афонасина. С. 260).

<sup>35</sup> См.: *Clem. Alex. Strom.* 7, 12, 69, 5:2—4. Рус. пер.: «... Может ли (Господь) и быть чьим-либо врагом или противником, Он, состоящий Создателем всего существующего и благоволящий к оному, потому что ничто из существующего не существует против Его воли (οὐδὲν ἐστὶ τῶν ὑποστάντων ὃ μὴ θέλει)?» (Климент Александрийский. Строматы / Пер. Н. Корсунского. С. 857).

умная основа человека, которая является в нем онтологической и экзистенциальной заданностью.

Совсем личностное понимание ипостаси находим у Оригена. Люди суть словесные ипостаси (λογικαὶ ὑποστάσεις) с единой для всех природой<sup>36</sup>. Ангелы тоже имеют ипостась<sup>37</sup>. Каждая душа имеет собственную ипостась, что является условием ее нравственной вменяемости. Именно потому, что ипостась составляет онтологический центр живого существа («я», ego), к ней применимы понятия свободы и ответственности. Каждая душа, будучи отдельной ипостасью, терпит наказание за свои грехи, а не за чужие<sup>38</sup>.

Итак, к середине и особенно к концу третьего века среди христианских философов и богословов термин «ипостась» употребляется очень широко с обычными и специальными значениями<sup>39</sup>. Смысловая неоднозначность этого термина является причиной смущения не только для греко-язычных богословов, но и для латинских, ибо ставит перед ними и другие проблемы, например:

<sup>36</sup> См.: *Orig. De principiis* 3, 1, 22:945—953. SC 268 (на греч. яз.: 3, 1, 22:6—11. TLG 2042/2). Рус. пер.: «Как горшечник имеет дело с одной по природе глиной, из смеси которой делаются сосуды для почетного и для низкого употребления, точно также и Бог имеет дело с душами одной природы, и, так сказать, с одною смесью разумных сущностей (τῶν λογικῶν ὑποστάσεων), — и только некоторые предшествующие причины делают одних сосудами почетными, а других сосудами низкими» (Ориген. О началах. Казань, 1899. С. 241—242).

<sup>37</sup> *Orig. Contra Celsum* 6, 71:25—28. TLG 2042/1 (SC 147). Πάντα μὲν οὖν οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς ἐκπυρούτωσαν, ἡμεῖς δὲ ἀσώματον οὐσίαν οὐκ ἴσμεν ἐκπυρουμένην οὐδ' εἰς πῦρ ἀναλυομένην τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν ἢ τὴν ἀγγέλων ἢ θρόνων ἢ κυριοτήτων ἢ ἀρχῶν ἢ ἐξουσιῶν ὑπόστασιν.

<sup>38</sup> *Orig. Sel. in Ezech.*, PG 13, 817:18—23 (TLG 2042/62). Οὐ γάρ ἐστι ψυχῆς μήτηρ ἢ πατήρ· ταύτης γὰρ ὁ Θεὸς μόνος ἐστὶ ποιητῆς καὶ πατήρ, Καὶ τοῦτο διδάσκων ὁ Θεὸς λέγει, ὅτι, Πᾶσαι αἱ ψυχαὶ ἐμαί εἰσι καὶ ἐκάστη ψυχὴ ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχει, ἐν τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἰσταμένη, καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ. Καὶ οὐκ ἐστὶν εἰπεῖν ἄλλην ὑπὲρ ἄλλης τὰς ἀμαρτίας ἀποτίειν (См.: Болотов 1879. С. 259. Примеч. 1).

<sup>39</sup> *Rist J. M. Platonism and its Christian Heritage.* London, 1985. P. 167.



как переводить термин «ипостась» — словом *substantia*, *subsistentia* или *persona*<sup>40</sup>. Разные значения, в которых употреблялся этот термин к началу IV в., можно свести к трем группам: 1) родовое понятие (сущность); 2) то, что «находится под» данным рядом свойств (подлежащее, субъект, субстрат); 3) частное воплощение известных качеств (индивид).

### 3. ТРИ ИПОСТАСИ

Впервые учение о триипостасном начале бытия (в виде Единого, Логоса и Души)<sup>41</sup> находим у неопифагорейца середины первого века по Р. Х. Модерата из Гадеса<sup>42</sup>. Нужно отметить, что в раннем стоицизме были сильны неэллинические элементы<sup>43</sup>. Древние стоики по большей части были негреческого или провинциально-греческого происхождения: Зенон и Антипатр и Архемед из Тарса, Диоген Вавилонский, Герилл Карфагенский и др. В среднем стоицизме еще более усилились эти восточные элементы, в значительной мере обусловленные не только присоединением к Римской империи новых территорий на востоке в результате войн, но и распространением иудейских общин по всему эллинистическому миру.

Ключевой фигурой в развитии философии I в. до Р. Х. и I—II вв. по Р. Х. явился Посидоний из Апамеи Сирийской (ок. 135 г.—51 г. до Р. Х.), критиковавший иудаизм<sup>44</sup>, но заимствовавший многие идеи из религии Откровения<sup>45</sup>. Его влияние зна-

<sup>40</sup> *Harvey van, A. A. A Handbook of theological Terms. London, 1964. P. 106.*

<sup>41</sup> См.: *Dillon 1977. P. 347—348.*

<sup>42</sup> Впрочем, ни сам термин «ипостась», ни его производные в известных нам фрагментах Модерата (*Fragmenta / Ed. F. W. A. Mullach // Fragmenta philosophorum Graecorum. T. 2. Paris, 1867. TLG 1890/1*) не встречаются (*Ред.*).

<sup>43</sup> *Асмус В. Ф. Античная философия. М., 1998. С. 360.*

<sup>44</sup> Ср.: *Posidonius. Fragm. 131a, 132, 133, 134. TLG 1052/1.*

<sup>45</sup> Посидоний объездил побережье Средиземного моря, Сицилию, Адриатическое побережье, Галлию Нарбонскую, побережье Испании до Атлантики. После 104 г. на о. Родос, где он возглавлял философскую школу, среди учившихся у него было много благородных римлян, в том числе Цицерон и Помпей.

чительно сказалось на творчестве Филона Александрийского, соединившего иудаизм с греческой философией пифагорействующего платонизма. Платоники пифагорейского толка (Плутарх из Херонеи, Гай, Альбин, Аттик, Апулей) стремились вернуться к подлинному Платону через принятие «пифагорейского образа жизни» и преодолеть разногласия аттических школ: Академии, Ликей и Стои — перед лицом жесточайшей критики языческой мифологии со стороны приверженцев монотеистической религии.

Неудивительно, что апостол Павел, встречая на своем пути представителей различных философских школ, пользуется принятыми у них понятиями и употребляет «ипостась» в богословском смысле, говоря об Ипостаси Отчей: «Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его» (Евр. 1, 3).

По свидетельству апологета Татиана, «ипостась» в теологическом значении была употреблена уже другом Анаксагора Метродором Лампсакским в книге о Гомере (V в. до Р. Х.): Зевс, Гера и Афина, говорил он, три главных божества Олимпа, суть ипостаси природы и строители стихий<sup>46</sup>. Но вот мы встречаемся со свидетельством Плотина и Порфирия, что уже Платон учил, по их мнению, о трех главенствующих ипостасях. В «Истории философии», от которой сохранились только фрагменты, Порфирий возводит учение о трех Ипостасях к Платону. Верховный Бог — это идея блага в «Государстве», а вторая и третья Ипостаси соответственно Демидург и Мировая Душа в «Тимее»<sup>47</sup>. В этой связи слова Татиана приобретают особую значимость: перед ним примеры св. ап. Павла, говорящего о Ипостаси Отца, и св. ап. Иоанна Богослова — о Трех Свидетельствующих на небе. Татиан

<sup>46</sup> См.: *Tatian. Or. ad Graec. 21, 3:1—7. Рус. пер.: «Но поклоняться стихиям и я сам не буду, и других склонять к тому не стану. Метродор Лампсакский в книге о Гомере очень неразумно все обращал в аллегорю. Он говорил, что Гера, Афина и Зевс не то, чем представляют их люди, воздвигающие им храмы и жертвенники, но что они суть части природы (φύσεως δὲ ὑποστάσεις) и сочетания стихий ее» (Татиана речь против эллинов. С. 24—25).*

<sup>47</sup> См.: *Whittaker Th. The Neo-Platonists. Cambridge, 1928. P. 36.*

после смерти Иустина возвращается в Антиохию и почти в то же время появляются «Книги к Автолику» св. Феофила Антиохийского (II в.), где, по-видимому, впервые в христианской литературе был употреблен термин «Троица» (*Τριάς*).

Выражение «Три Ипостаси» слишком известно и повсеместно распространено. Показателен пример неопифагорейца Нумения из Апамеи Сирийской. Современник гностика Валентина, он жил во второй половине второго века<sup>48</sup> и некоторое время учил в Риме. Он подготовил почву к слиянию учений пифагорейства и платонизма. Ему хотелось также сблизить философию с Библией, египетскими и иными восточными учениями. Нумений утверждал, что Бог проявляется в трех ипостасях<sup>49</sup>. Влияние его учения было огромно, хотя сохранились лишь незначительные отрывки его сочинений. Нумения изучал Ориген, для свт. Василия Великого его труды были настольной книгой, Немесий Эмесский включил фрагменты из него в свою книгу «О природе человека».

Ориген первым представил развернутое учение о Трех Ипостасях<sup>50</sup>. У него не было термина *πρόσωπον*, обозначавшего позднее личность. Слово *πρόσωπον*, или по-латински *persona* никогда не употребляется у него в этом смысле<sup>51</sup>. Вместо этого слова Ориген успешно применяет термины «сущность» и «ипостась», с их помощью выражая то, что впоследствии стали определять с помощью данного термина. Для этой же цели св. Ипполит Римский будет использовать выражение «ипостасная сущность» (*οὐσία*

<sup>48</sup> Лосев. А. Ф. Нумений // Лосев А. Ф. Словарь античной философии: Избранные статьи. М., 1995. С. 78—79.

<sup>49</sup> Нумений не употреблял выражения «три ипостаси», хотя и учил о «трех богах». См. *Numenius. Fragm.* 21:1—3. TLG 1542/1. *Νουμήνιος μὲν γὰρ τρεῖς ἀνυμνήσας θεοὺς πατέρα μὲν καλεῖ τὸν πρῶτον, ποιητὴν δὲ τὸν δεύτερον, ποίημα δὲ τὸν τρίτον· ὁ γὰρ κόσμος κατ' αὐτὸν ὁ τρίτος ἐστὶ θεός* (Ред.).

<sup>50</sup> Болотов 1917. С. 60.

<sup>51</sup> *Crousel H., Simonetti M.* Introduction // *Origène. Traité de principes*. Т. I. Paris, 1978. P. 40. (SC 252).

*ὑποστατικῆς*)<sup>52</sup>. Ипостась, по Оригену, не есть бытие своеобразное (*ἰδιάζον*) или совокупность индивидуальных признаков, отличающих одного субъекта от другого, — это последнее на его языке называется индивидуальностью (*ἰδιότης*). Ипостась в богословии Оригена, по объяснению В. В. Болотова, указывает на бытие-само-по-себе (*καθ' ἑαυτὸ ὑπάρχον*), отрешенное от его содержания<sup>53</sup>. Ипостась есть нечто сущее само по себе. Но ипостась соотносима с сущностью.

Пространные рассуждения Оригена в «Толковании на Иоанна» сводятся к тому, чтобы доказать, что Отец, Сын и Святой Дух различаются по сущности или имеют Свои отдельные сущности, и именно поэтому Они суть Три Ипостаси<sup>54</sup>. Т. е. термин «ипостась» явно сближается у него с «первой сущностью» Аристотеля.

Бог Отец есть Начало<sup>55</sup>, Единый, Сущий и Благой<sup>56</sup>. Нужно

<sup>52</sup> *Hippol. Refut. omn. haer. (Philosophumena)* 6, 32, 6:1—3. TLG 2115/60. *ἐποίησεν οὖν, ὡς τηλικούτος αἰὼν καὶ παντὸς τοῦ πληρώματος ἔκγονος, ἐκστῆναι τὰ πάθη ἀπ' αὐτῆς, καὶ ἐποίησεν αὐτὰ ὑποστατὰς οὐσίας; 7, 18, 1:1—2:1. Ἐπειδὴ <δ'> ἔστιν ἡ οὐσία τριχῆ <διηρημένη>, ὡς ἔφην, <εἰς> γένος, εἶδος, ἄτομον, καὶ ἐθέμεθα τὸ ζῶον εἶναι γένος, τὸν δὲ ἄνθρωπον εἶδος, τῶν πολλῶν ζῴων ἤδη κεχωρισμένον, [ἔτι] συγκεχυμένον δὲ ὅμως ἔτι καὶ μήπω μεμορφωμένον εἰς εἶδος οὐσίας ὑποστατῆς, ὀνόματι μορφώσας τὸν ἀπὸ τοῦ γένους <κατὰ μέρος> ληφθέντα ἄνθρωπον ὀνομάζω <αὐτὸ>ν Σωκράτην ἢ Διογένην ἢ τι τῶν πολλῶν ὀνομάτων ἐν· καὶ ἐπειδὴ ὀνόματι καταλάβω τὸν ἄνθρωπον, εἶδος <ἀπὸ> γένους γεγεννημένον, ἄτομον καλῶ τὴν τοιαύτην οὐσίαν.*

<sup>53</sup> См.: Болотов 1879. С. 267.

<sup>54</sup> *Orig. Com. in Joan.* 2, 2, 16:1—10, 75:7. TLG 2042/5 (SC 120. P. 216—257). См. особо: *Orig. Com. in Joan.* 2, 10, 75:1—7. *Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μὴδὲν ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθές προσέμεθα τὸ πάντων διὰ τοῦ λόγου γενομένων τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι τιμιώτερον, καὶ τάξει <πρῶτον> πάντων τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ γεγεννημένων.*

<sup>55</sup> См.: *Orig. Com. in Joan.* 1, 17, 102:1—6 (Рус. пер.: Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна / Пер. А. Г. Дунаева // БТ 38. 2003. С. 115).

<sup>56</sup> См.: *Orig. Com. in Joan.* 2, 13, 96:1—4.

решить, говорит Ориген, сущность ли Бог или выше сущности<sup>57</sup>. Несомненно, Он выше ума и сущности<sup>58</sup>. Если Он выше сущности, то как же Он именуется Ипостасью? Следует в таком случае предположить, что в онтологической иерархии понятий ипостась раньше сущности, выше сущности, логически предшествует сущности и, значит, не определяется ею, а ее определяет. Если ипостась не сущность, то она должна быть единойраздельным сущим.

Отец и Сын суть две Ипостаси (*ὄντα δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα*)<sup>59</sup>. Текст «Толкования на Иоанна» показывает, что «ипостась» связана с обособленностью, индивидуальностью, с самостоятельностью бытия, а «сущность» указывает на факт субстанциального, а не акцидентального бытия<sup>60</sup>. Ипостась не есть также подлежащее, ибо последнее есть момент становления сущности, а ипостась есть момент становления сущего. Отец и Сын различны по числу и не составляют одно по сущности и подлежащему, по примыслению и ипостаси<sup>61</sup>. «Сущность» у Оригена

<sup>57</sup> Orig. Contra Celsum 6, 64:20—22. TLG 2042/1 (SC 147). ...πότερον ἐπέκεινα οὐσίας ἐστὶ πρεσβεία καὶ δυνάμει ὁ θεὸς μεταδιδούς οὐσίας οἷς μεταδίδωσι κατὰ τὸν ἑαυτοῦ λόγον καὶ αὐτῷ λόγῳ, ἢ καὶ αὐτός ἐστιν οὐσία.

<sup>58</sup> Orig. Contra Celsum 7, 38:1—2 (SC 150). Νοῦν τοίνυν ἢ ἐπέκεινα νοῦ καὶ οὐσίας λέγοντες εἶναι ἀπλοῦν καὶ ἀόρατον καὶ ἀσώματον τὸν τῶν ὄλων θεόν...

<sup>59</sup> См.: Orig. Contra Celsum 8, 12:24—29 (SC 150).

<sup>60</sup> См.: Orig. Com. in Joan. 1, 24, 151:1—11. Καὶ ἔστιν ἄξιον ἐπιστῆσαι τοῖς τὰ τοσαῦτα τῶν ὀνομαζομένων παραπεμπομένοις καὶ τούτῳ ὡς ἐξαιρέτῳ χρωμένοις καὶ πάλιν ἐπ' ἐκείνοις μὲν διήγησιν ζητοῦσιν, εἰ τις αὐτοῖς προσάγοι αὐτά, ἐπὶ δὲ τούτῳ ὡς σαφὲς προσιεμένοις τὸ τί ποτέ ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ λόγος ὀνομαζόμενος, καὶ μάλιστα ἐπεὶ συνεχῶς χρῶνται τῷ «Ἐξηρεύξατο ἡ καρδία μου λόγον ἀγαθόν», οἴομενοι προφορὰν πατρικὴν οἰοῦναι ἐν συλλαβαῖς κειμένην εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, καὶ κατὰ τοῦτο ὑπόστασιν αὐτῷ, εἰ ἀκριβῶς αὐτῶν πυνθανοίμεθα, οὐ διδάσκει οὐδὲ οὐσίαν αὐτοῦ σαφηνίζουσιν, οὐδέπω φαμέν τοιάνδε ἢ τοιάνδε, ἀλλ' ὅπως ποτέ οὐσίαν.

<sup>61</sup> Orig. Com. in Joan. 10, 37, 246:1—10 (SC 157). Ἐπεὶ δὲ οἱ συγχεόμενοι ἐν τῷ περὶ πατρὸς καὶ υἱοῦ τόπῳ... ὦντο ἐκ τούτων παρίστασθαι μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν υἱὸν τοῦ πατρὸς, ἀλλ' ἐν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ τυγχάνοντα ἀμφοτέρους, κατὰ τινὰς ἐπινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι πατέρα καὶ υἱόν...

используется, как правило, в значении «первой сущности» Аристотеля как «отдельное существо». По определению Климента Александрийского, сущность имеет две сферы: сферу чистой фактичности и сферу чистого смысла. Ипостась, рассматриваемая с этой стороны, по Оригену, также есть сущность или индивидуальный вид (*ἄτομον εἶδος*)<sup>62</sup>. К ипостаси (как и к сущности) примысливаются значения самосуществования, энергийности и самоопределения<sup>63</sup>.

Именуя Логос, Премудрость Божию — Ипостасью, Ориген полемизирует против тех, кто связывает понятие ипостасности с чем-то телесным, как бы последнее ни понималось. Именно так обстоит дело у гностиков и все еще ощущается у Климента Александрийского. Чувствуется, что на рубеже II—III вв. слово «ипостась» выражало понятие жизненной реальности, оплотненной действительности, ощутимо данного существования, бытийного противостояния. Отсюда и перевод на латинский язык словом *subsistentia*, а также *substantia*, что тогда ассоциировалось прежде всего с «веществом». Ипостась сама по себе не есть вещь (*res*, или *πράγμα*), не имеет величины, цвета, внешности, наружности и прочих телесных качеств, хотя как-то она дана, выражена, в каком-то отношении объективируема, раз о ней можно говорить и так или иначе ее рассматривать. Таким образом, ипостась есть и субъект и объект одновременно, т. е. субъект-объектное тождество, подобно сущности, природе и лицу. И вместе с тем не есть ни последнее, ни предпоследнее, ни первое, но ипостась.

В книге «О началах» Бог называется Умом (*mens*) и простой умной природой (*intellectualis natura simplex*)<sup>64</sup>. В «Толковании на

<sup>62</sup> Wolfson 1956. P. 322.

<sup>63</sup> То, что к ипостаси Ориген примысливает значения самосуществования, энергийности и самоопределения, вытекает из структурно-логического анализа §§ 8—10 гл. 2 кн. 1 «О началах». См.: Orig. De princ. 1, 2, 8:217—10:395. SC 252. P. 126—139 (Рус. пер.: Ориген. О началах. С. 31—38).

<sup>64</sup> См.: Orig. De princ. 1, 1, 6:149—154. SC 252. Рус. пер.: «Итак, Бога не должно считать каким-либо телом или пребывающим в теле, но — простою ду-

Иоанна» говорится и о сущности Отца<sup>65</sup>. Если Отец — Начало (Сущность) и Ум, то Сын — Начало деятельности (*ἐνέργεια*), Творец (*δημιουργός*) и Премудрость (*σοφία*): «Ибо в каком-то отношении Христос есть Творец, Которому говорит Отец: *Да будет свет* (Быт. 1, 3), — и *Да будет твердь* (Быт. 1, 6). Творцом же является Христос как начало, поскольку Он есть Премудрость»<sup>66</sup>. В § 291—292 1-й книги Ориген говорит о глубочайшем и самом что ни на есть существеннейшем единстве Отца и Сына. Здесь же он отмечает, что «индивидуальность» и «ипостась» по сути нечто различное. Индивидуальность (*ἰδία περιγραφή*) относится к следующей после сущности диалектической ступени — жизни (или ноуменальной природе): Логос имеет Свою собственную индивидуальность, поскольку Он есть само-жизнь (*ζῆν καθ' ἑαυτόν*). Сын получает ипостасность от Отца<sup>67</sup>.

ховною природой, не допускающей в себе никакой сложности. Он не имеет в Себе ничего большего или низшего, но есть — с какой угодно стороны — *ἐνάς* и, так сказать, *μόνας*; Он есть ум и в то же время источник, от которого получает начало всякая разумная природа» (Ориген. О началах. С. 17).

<sup>65</sup> Ср.: Orig. Com. in Joan. 2, 23, 149:1—8 (SC 120). *Ἐπεὶ δὲ «φῶς» ἀπαξᾶπλῶς ἐνταῦθα μὲν ὁ σωτήρ, ἐν δὲ τῇ καθολικῇ τοῦ αὐτοῦ Ἰωάννου ἐπιστολῇ λέγεται ὁ θεὸς εἶναι φῶς, ὁ μὲν τις οἶεται καὶ ἐντεῦθεν κατασκευάζεσθαι τῇ οὐσίᾳ μὴ διεστηκέναι τοῦ υἱοῦ τὸν πατέρα· ὁ δὲ τις ἀκριβέστερον τηρήσας, ὁ καὶ ὑγιέστερον λέγων, φήσει οὐ ταῦτὸν εἶναι τὸ φαῖνον ἐν τῇ σκοτίᾳ φῶς καὶ μὴ καταλαμβάνομενον ὑπ' αὐτῆς, καὶ τὸ φῶς ἐν ᾧ οὐδαμῶς ἐστὶ σκοτία.*

<sup>66</sup> Orig. Com. in Joan. 1, 19, 109:1—111:8. *Δημιουργὸς γὰρ πως ὁ Χριστὸς ἐστίν, ᾧ λέγει ὁ πατήρ: «Γενηθήτω φῶς» καὶ «Γενηθήτω στερέωμα». Δημιουργὸς δὲ ὁ Χριστὸς ὡς ἀρχή, καθ' ὃ σοφία ἐστὶ, τῷ σοφία εἶναι καλούμενος ἀρχή. Ср. рус. пер.: Ориген. Комментарий на Евангелие от Иоанна. С. 116—117.*

<sup>67</sup> См.: Orig. Com. in Joan. 1, 39, 291:1—292:5. *Καὶ ἔτι εἰς τὸ παραδέξασθαι τὸν λόγον ἰδίαν περιγραφὴν ἔχοντα, οἷον τυγχάνοντα ζῆν καθ' ἑαυτόν, λεκτέον καὶ περὶ δυνάμεων, οὐ μόνον δυνάμεως· «Τάδε γὰρ λέγει κύριος τῶν δυνάμεων» πολλαχοῦ κείται, λογικῶν τιῶν θείων ζῶν δυνάμεων ὀνομαζομένων, ὧν ἡ ἀνωτέρω καὶ κρείττων Χριστὸς ἦν, οὐ μόνον σοφία θεοῦ ἀλλὰ καὶ δύναμις προσαγορευόμενος. Ὡσπερ οὖν δυνάμεις θεοῦ πλείονες εἰσιν, ὧν ἑκάστη κατὰ περιγραφὴν, ὧν διαφέρει ὁ σωτήρ, οὕτως καὶ λόγος — εἰ καὶ ὁ παρ' ἡμῶν οὐκ ἔστι κατὰ περιγραφὴν ἐκτὸς ἡμῶν — νοηθήσεται ὁ Χριστὸς διὰ τὰ προεξηγησμένα, ἐν ἀρχῇ, τῇ σοφίᾳ, τὴν ὑπόστασιν ἔχων.*

Дух Святой, не отличаясь от Отца и Сына по собственной сущности (*οὐσία ἰδία*)<sup>68</sup>, нуждается в Логосе, чтобы не только быть ипостасно (*τὸ εἶναι τῇ ὑποστάσει*), но и чтобы разделять с Сыном Его свойства (*ἐπίνοιαι*) благодати, мудрости и др.<sup>69</sup>. Все получает ипостасное бытие от Отца, ибо достаточно воли Отца для осуществления (*ad subsistendum, ὑποστῆναι*) того, что хочет Отец<sup>70</sup>. Премудрость имеет ипостась не просто в помышлении Бога и Отца всех, наподобие того как слово присутствует в помыслах человеческих<sup>71</sup>. Премудрость Божия, «Начало путей Его на дела Его», есть живая и одушевленная, бестелесная Ипостась, заключающая в Себе логосы всего<sup>72</sup>. Ипостасирование «усии», т. е. надделение существа наличным бытием, совершается через Христа<sup>73</sup>.

Итак, проделав анализ словоупотребления Оригена, мы видим, что у него семантика сущности и ипостаси совпадает (в смысле онтологического, ноуменального и экзистенциального центра личности), и не совпадает (когда они выступают в качестве различных моментов ее смыслового оформления).

<sup>68</sup> Orig. Com. in Joan. 2, 10, 74:1—75:7. *Ἔσται δὲ τις καὶ τρίτος παρὰ τοὺς δύο, τὸν τε διὰ τοῦ λόγου παραδεχόμενον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον γεγονέναι καὶ τὸν ἀγέννητον αὐτὸ εἶναι ὑπολαμβάνοντα, δογματίζων μηδὲ οὐσίαν τιῶν ἰδίαν ὑφ'εστάναι τοῦ ἁγίου πνεύματος ἑτέραν παρὰ τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν... О значении термина *οὐσία* см. в примечании к этому месту в издании: Origène. Commentaire sur S. Jean. T. I. Paris, 1966. P. 254. Примеч. 1. (SC 120).*

<sup>69</sup> Orig. Com. in Joan. 2, 10, 76:1—7.

<sup>70</sup> Orig. De princ. 1, 2, 6:165—168. SC 252. Et ideo ego arbitrator quod sufficere debeat voluntas Patris ad subsistendum hoc, quod vult Pater. Volens enim non alia via utitur, nisi quae consilio voluntas profertur. Ita ergo et Filii ab Eo subsistentia generatur. Рус. пер.: «И я думаю, что достаточно хотения Отца для осуществления того, чего хочет Отец; ибо в Своем желании Он пользуется, конечно, не иным каким-нибудь средством, но тем, какое указывается советом Его воли. Так именно и рождается от Него ипостась Сына» (Ориген. О началах. С. 29). См. также примечание к этому месту в издании: Origène. Traité de principes. T. II. Paris, 1978. P. 41. Примеч. 37 (SC 253).

<sup>71</sup> Ср.: Orig. Com. in Joan. 1, 34, 243:1—5.

<sup>72</sup> См.: Orig. Com. in Joan. 1, 34, 244:1—9.

<sup>73</sup> Ср.: Orig. Com. in Joan. 2, 10, 75:7.

Плотин учит о трех божественных Ипостасях: Едином, Уме и Мировой Душе<sup>74</sup>. Его ученик и последователь Порфирий дал название тому трактату Плотина, которым он начал пятую «Эннеаду», «О трех начальных ипостасях» (*περὶ τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων*)<sup>75</sup>. Плотин писал Эннеады с 254 по 270 г. До этого он вел занятия в философском кружке в Риме, ничего не записывая, в течение десяти лет: 244—254 гг.<sup>76</sup> Отметим для сравнения, что Ориген посещал Аммония Саккаса с 211 по 216 г., а затем, в царствование Александра Севера в период с 224 по 230 г., написал первые пять книг «Толкования на Иоанна» и сочинение «О началах»<sup>77</sup>, а умер в 254—255 гг в Тире<sup>78</sup>. Плотин же впервые появляется у Аммония только в 232 г., в возрасте 29 лет, будучи человеком еще философски незрелым, тогда как Ориген уже был к тому времени богословом и философом первой величины. Скорее следовало бы предположить, что Ориген повлиял на Плотина, и на Аммония тоже — как гениальный ученик на учителя, а через Аммония — на всю его школу<sup>79</sup>. Ориген не принял

<sup>74</sup> Нет нужды приписывать Плотину или Аммонию Саккасу изобретение термина «три ипостаси», поскольку уже до них он был известен как средним платоникам, так и христианским богословам.

<sup>75</sup> Сам Плотин выражения «три ипостаси» нигде не употребляет. О том, как Плотин понимал термин «ипостась», а Порфирий — «три ипостаси», см.: Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина *ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ* // Вестник древней истории 4 1986. С. 118—125; Chitchaline I. A. A propos du titre du traité de Plotin *ΠΕΡΙ ΤΩΝ ΤΡΙΩΝ ΑΡΧΙΚΩΝ ΥΠΟΣΤΑΣΕΩΝ* // REG 105. 1992. P. 253—261 (расширенный вариант вышеуказанной статьи на франц.). См. также недавнюю публикацию: Шичалин Ю. А. Душа и космос в 10—11 [V, 1—2] трактатах Плотина // Космос и душа. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века. М., 2005. С. 516 sqq.; специально с. 561—564 (Ред.).

<sup>76</sup> Whitteker T. The Neo-Platonists. Cambridge, 1928. P. 28.

<sup>77</sup> Eus. Historia ecclesiastica 6, 23, 1:1—24, 3:6. TLG 2018/2. Рус. пер.: Евсевий Памфил. Сочинения. Том I. Церковная история. СПб., 1858. С. 357—359.

<sup>78</sup> Карсавин Л. П. Святые Отцы и Учители Церкви. Париж. Б. г. С. 89.

<sup>79</sup> В «Церковной истории» Евсевия Кесарийского сохранилось свидетельство

Аммониевой ереси и уже в книге «О началах» открыто критиковал теорию эманации, учение о трех безличных Ипостасях, платонические представления о происхождении мира и др.

Тем не менее, анализ словоупотребления Плотина чрезвычайно интересен как свидетельство эпохи в целом. Плотин<sup>80</sup> везде, где говорит о трех Ипостасях, строго различает понятия «ипостась», «бытие» (*εἶναι*) и «сущность». Ипостась может быть соотнесена также с рядом других терминов. «Стасис» (*στάσις*) обозначает бытие в состоянии покоя в интеллигибельном мире. Единое есть Бог, некоторым образом относящийся к сокровеннейшим своим глубинам, полагающий самого себя (*ὑποστάσας ἑαυτόν*), как говорит Плотин, при сохранении в себе высшего совершенства. Несовершенство бытия находится в прямом отношении к его удалению — «апостасис» (*ἀπόστασις*) от Единого. «Эктасис» (*ἐκστασις*) указывает на выхождение из самого себя и переход к такому состоянию, которое напоминает покой<sup>81</sup>. Но покой немислим без движения, иначе какой же он покой, ес-

Порфирия, в котором говорится о том, что Ориген учился философии у Аммония Саккаса. Согласно Порфирию, учитель Оригена, знаменитый Аммоний, хотя и был воспитан в христианстве, но, познакомившись с философией, перешел в язычество (См.: Eus. Hist. eccl. 6, 19, 4:3—8:8). При этом сам Евсевий вопреки Порфирию утверждал, что Аммоний до конца дней оставался христианином. Русские патрологи оценивали данное сообщение Порфирия по-разному. Например, архиепископ Филарет (Гумилевский) считал, что Порфирий смешивает знаменитого Оригена и его младшего современника с тем же именем (Филарет, архиепископ Черниговский и Нежинский. Историческое учение об отцах Церкви. Т. 1. СПб., 1882. С. 180. Примеч. 10). Напротив, Н. И. Сагарда, хотя и задавался вопросом, не смешал ли Порфирий философа Аммония и христианского писателя Аммония, указывал при этом, что «обычно этот вопрос разрешается в пользу правильности сообщения Порфирия» (Сагарда Н. Лекции по патрологии I—IV века. М., 2004. С. 440) (Ред.).

<sup>80</sup> Думается, изложенная А. Ф. Лосевым неоплатоническая диалектика в книге «Античный космос и современная наука» (М., 1927) внесет значительную ясность в наши проблемы.

<sup>81</sup> Ricavel F. Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris, 1907. P. 50—51.

ли вокруг ничего не движется. А движение немислимо без того, что движется. А движется прежде всего сущее, и именно единое сущее. Соотнося ипостась с иерархией онтологических понятий платонизма<sup>82</sup>, следует считать ипостась моментом третьей диалектической ступени — становления. Единое выходит из себя (*πρόδος*) и полагает себя в процессе становления. Это самополагание и называется ипостасью<sup>83</sup>. Ипостась есть такой момент становления сущего, когда оно, погружаясь в иное (*μὴ ὄν*), находит свою самость, но на ней не останавливается, а вместе с ней тяготеет к возвращению к Единому как к причине своего бытия. Ипостась, будучи моментом становления, есть не вне единого сущего, но вместе с ним как его энергия. «Не нужно бояться первую энергию (Единое) полагать без сущности, но нужно понимать ее как определенную ипостась»<sup>84</sup>. Ипостась есть такое удаление становящегося единого сущего, в котором оно обретает свое фактическое бытие. Но вместе с тем оно не остается в самом себе, но тяготеет заданностью возвратиться к единому. Ипостась есть такое погружение одного сущего в иное, в котором оно получает устойчивое самочертание и самоопределение, оставаясь при этом самим собой, самотождественным. Ипостась, будучи моментом становления единого сущего, должна выявляться на всех диалектических ступенях бытия.

Единое выше сущности и выше бытия, но в своем движении оно уже есть ипостась<sup>85</sup> и некое бытие (*τι εἶναι*), но не сущность,

<sup>82</sup> Лосев 1927.

<sup>83</sup> «диалектическая тетрактида А». См.: Лосев 1927. С. 81 sqq.

<sup>84</sup> Plotinus. *Enneades* 6, 8, 20:9—11. TLG 2000/1. Οὐδὲ γὰρ φοβητέον ἐνεργεῖαν τὴν πρώτην τίθεσθαι ἄνευ οὐσίας, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο τὴν οἶον ὑπόστασιν θετέον. Ср. рус. пер.: «Мы не должны бояться утверждать, что первая энергия полагается без сущности, напротив — следует полагать Его Самого словно бы ипостасью» (Плотин. Эннеады. Шестая эннеада. Трактаты VI—IX / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2005. С. 258).

<sup>85</sup> Ср.: Plotinus. *Enneades* 6, 8, 13:4—5 (Рус. пер.: Плотин. Эннеады. Шестая эннеада. Трактаты VI—IX. С. 245). Здесь Плотин говорит, что для то-

которая есть бытие в собственном смысле (*τὸ εἶναι*). Ипостасность, следовательно, раньше сущности и раньше бытия. Но позже сущего. Родившаяся от Единого энергия получает ипостась и затем приходит в бытие и сущность<sup>86</sup>.

Ипостась, таким образом, есть момент становления смысла, энергия смысла, тело смысла, факт смысла. «Мышление дает ипостась Уму; основой же его бытия является сущее, поскольку оно мыслится Умом и составляет с ним одно»<sup>87</sup>. На четвертой диалектической ступени ипостась обретает облик и самоопределяется как вещь, цельная и самостоятельная, отягченная заданностью возвратиться к Единому. Здесь ипостась превращается в нечто единое. Ипостась есть одно, взятое со стороны существования и смысла, со стороны изменчивости и жизненной текучести этого смысла<sup>88</sup>. Соответственно, ипостась Мировой Души получает бытие от Ума<sup>89</sup>.

го, чтобы назвать единое «ипостасью», нужно использовать слова в превратном значении, то есть вопреки их смыслу (*τι παρανοητέον ἐν τοῖς λόγοις*). (Ред.).

<sup>86</sup> Plotinus. *Enneades* 6, 8, 20:1—39. Рус. пер.: Плотин. Эннеады. Шестая эннеада. Трактаты VI—IX. С. 258—259.

<sup>87</sup> Plotinus. *Enneades* 5, 1, 4:26—28. Ἐκαστον δὲ αὐτῶν νοῦς καὶ ὄν ἐστι καὶ τὸ σύμπαν πᾶς νοῦς καὶ πᾶν ὄν, ὁ μὲν νοῦς κατὰ τὸ νοεῖν ὑφιστάς τὸ ὄν, τὸ δὲ ὄν τῷ νοεῖσθαι τῷ νῷ διδόν τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι. Рус. пер. ср.: «Каждая из этих [умопостигаемых вещей] есть и Ум, и Сущее, и всецело весь Ум и все Сущее; Ум, мышлением гипостазирующий Сущее, как Сущее-в-мышлении; Сущее, дающее своей мыслимостью Уму мышление и бытие» (Плотин. Эннеады. Пятая эннеада / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2005. С. 14).

<sup>88</sup> Ср.: Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов. Т. 1. СПб, 1914. С. 99. Примеч. 8.

<sup>89</sup> Plotinus. *Enneades* 5, 1, 3:12—17. Οὐσα οὖν ἀπὸ νοῦ νοερά ἐστι, καὶ ἐν λογισμοῖς ὁ νοῦς αὐτῆς καὶ ἡ τελείωσις ἀπ' αὐτοῦ πάλιν οἶον πατρὸς ἐκθρέψαντος, ὃν οὐ τέλειον ὡς πρὸς αὐτὸν ἐγέννησεν. Ἡ τε οὖν ὑπόστασις αὐτῆ ἀπὸ νοῦ ὃ τε ἐνεργεῖα λόγος νοῦ αὐτῆ ὀρωμένον. Ὅταν γὰρ ἐνίδη εἰς νοῦν, ἐνδοθεν ἔχει καὶ οἰκεία ἃ νοεῖ καὶ ἐνεργεῖ. Рус. пер.: «Существова от Ума, душа разумна, ее ум состоит в расчете, ее совершенство, опять же, от Ума, который, как отец, содержит и совершенствует своего ребенка, несовершенного в сравнении с ним. Да, ипостась души от Ума, и ее логос становится действительным в созерцании Ума. Ибо когда она смотрит в Ум, она имеет внутри и как ей свойственное — и то,

## 4. ПОНЯТИЕ О «ТРЕХ ИПОСТАСЯХ» В КОНТЕКСТЕ БОГОСЛОВСКИХ СПОРОВ III—НАЧАЛА IV В.

Термин «ипостась» получил кардинальное значение в триадологии римских школ уже в первой половине III века. Так, Савеллий соотносит «ипостась» с понятием лица и энергии. Бог, единый по ипостаси (*μία ὑπόστασις*), был первоначально молчащей монадой, которая, заговорив, стала Логосом. Логос принимает три облика (*πρόσωπα*), которые суть три энергии единой ипостаси. Монада сравнивается с солнцем, три откровения — три энергии солнца. Отец — эйдос всей ипостаси (*τὸ εἶδος τῆς πάσης ὑποστάσεως*)<sup>90</sup>.

Но и в других частях империи термин «ипостась» к началу 40-х гг. III в. имел не меньшее значение, как можно увидеть из «Жития Григория Чудотворца», написанного свт. Григорием Нисским. Сразу по хиротонии, состоявшейся ок. 240 г., Григорий ищет уразумения таинств веры, «ибо были и в то время некоторые люди, которые искажали благочестивое учение и вероподобными умствованиями часто представляли истину сомнительною, даже для разумных»<sup>91</sup>. В Символе веры, явленном ему в осо-

что мыслит, и то, что действует [в сам момент созерцания]» (*Плотин*. Пятая эннеада. С. 12—13).

<sup>90</sup> См.: *Eriph. Panarion* (Adv. haer.) 2, 389:11—390:5. TLG 2021/2. Рус. пер.: «Савеллий с происшедшими от него Савеллианами учит, что один и тот же есть и Отец, и Сын, и Дух Святой, так что это — три именованья одной ипостаси, или как тело, душа и дух в человеке. И Отец, так сказать, — тело, а душою можно назвать Сына, и как в человеке — дух, так и в Божестве Святой Дух. Или как в солнце, хотя оно в сущности одно, находятся три действия, то есть: освещать, и согреть, и еще самый округлый вид. И согревающее, или теплота и жар есть Дух, просвещающее — Сын, а самый вид всего существа есть Отец» (*Св. Епифаний Кипрский*. Творения. Ч. 3. Панарий. Ересь 62. О савеллианах. М., 1872. С. 60—61).

<sup>91</sup> *Greg. Nyss. De vita Greg. Thaum.* PG 46, 909:48—51. TLG 2017/69. Рус. пер.: *Св. Григорий Нисский*. Слово о жизни святого Григория Чудотворца // Творения св. Григория Нисского. Ч. 8. М., 1871. С. 145.

бом откровении, свт. Григорий называет Сына Божия ипостасной Премудростью (*σοφίας ὑφεστώσης*)<sup>92</sup>. Ученик Оригена, он не мог не знать его учения о Трех Ипостасях, тем более что в Кесарийской школе Ориген подробно излагал и критически оценивал философские учения, старые и новые. Рукописная традиция связала с именем свт. Григория Чудотворца «Подробное изложение веры», где отчетливо развито учение о Трех Ипостасях<sup>93</sup>. Сомнения современной науки в подлинности данного сочинения несколько не могут повлиять на богословско-историческую интерпретацию учения Неокесарийского Чудотворца, поскольку в данном случае первостепенное значение имеет указание св. Василия Великого. Подводя итоги богословскому наследию свт. Григория Чудотворца в письме 202 (К неокесарийским ученым), он призывает их не соблазняться некоторыми недостаточно точными списками сочинений св. Григория Чудотворца и, порой, не вполне адекватными его выражениями, например: «Отец и Сын по ипостаси суть единое». Многое было сказано для простых людей не философским, но простым и понятным языком, предполагающим множественность смыслов. Следовать же необходимо наиглавнейшему в учении их небесного предстоятеля, то есть, что не признающий общности сущности впадает в многобожие, а не различающий Ипостасей отступает к иудейству; каждое Лицо пребывает в истинной Ипостаси<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> *Greg. Nys. De vita Greg. Thaum.* PG 46, 912:47—48. Рус. пер.: Творения св. Григория Чудотворца, еп. Неокесарийского / Пер. Н. Сагарды. Пг., 1916. С. 57 (ср. другой рус. пер.: Творения св. Григория Нисского. Ч. 8. С. 147).

<sup>93</sup> «Страшное же дело замышляют некоторые против Святой Троицы, утверждающие, что нет трех Лиц, какбы вводя безыпостасное Лице ... Ибо Лицо каждого показывает, что оно существует самостоятельно и ипостасно» (*Св. Григорий Чудотворец*. Подробное изложение веры / Пер. Н. Сагарды // Творения св. Григория Чудотворца, еп. Неокесарийского. С. 121).

<sup>94</sup> См.: *Vas. M. Ep.* 210, 5:25—36. TLG 2040/4. Рус. пер.: *Св. Василий Великий*. Творения. Т. 3. Письмо 202 (210). М., 1911. С. 244). «Ибо надобно хорошо знать, что как не исповедующий общения сущности впадает в многобожие, так не допускающий раздельности Ипостасей ввергается в иудейство...

Святитель Григорий выступал на соборе в Антиохии ок. 264 г. против Павла Самосатского. Павел утверждал, что Бог есть одно лицо, одна ипостась, по отношению к которой Логос есть ее неипостасное знание. При этом Павел мог сказать: «воипостасированный Логос» (*ὁ λόγος ὑπέστη*). Несмотря на кажущуюся богословскую точность языка (ибо некоторые употребленные им термины впоследствии усвоены были церковным сознанием — однако в ином значении), лжеучение Павла было изобличено на Антиохийском соборе 268 (269) г., и его концепция о Боге как единой ипостаси была отвергнута.

На западе учение о Трех Ипостасях вызывало определенное беспокойство, как нечто близкое к требожию — и не только потому, что на латинском языке слово «ипостась» передавалось словом *substantia* и звучало несколько двусмысленно. До Рима доходили слухи о том, что в Александрии наставники огласительного училища преподают странное учение, разделяя и рассекая Единоначалие «на какие-то три силы, на три божества и отдельные ипостаси (*εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς*)»<sup>95</sup>. Св. Дионисий, епископ Римский, в послании «Против савеллиан» осудил тех, кто, впадая в противоположную Савеллию крайность, проповедают некоторым образом трех богов и разделяют Святую Единицу на три отдельные и

Не довольно того, чтобы перечислить разности Лиц, но надобно исповедывать о каждом Лице, что Оно в истинной ипостаси».

<sup>95</sup> Об этом сообщает св. Дионисий, епископ Римский. Большой фрагмент из его послания цитирует св. Афанасий Александрийский. См.: *Athan. Alex. De decretis Nicaenae synodi*. 26, 2:3—4. TLG 2035/3. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. М., 1994. С. 434.

<sup>96</sup> *Athan. Alex. De decretis Nicaenae synodi*. 26, 3:2—4. *οἱ δὲ τρεῖς θεοὺς τρόπον τινὰ κηρύττουσιν, εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας διαιροῦντες τὴν ἁγίαν μονάδα*. Рус. пер.: «...они же проповедают некоторым образом трех богов, Святую Единицу разделяя на три ипостаси, одна другой чуждые и во всем отдельные» (Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 1. С. 434). Ср. также: Гусев Д. Ересь антитринитариев III в. Казань, 1872. С. 243.

одна другой чуждые ипостаси<sup>96</sup>. Рим следовал Тертуллиану: одна субстанция — три Лица. Действительно, в своем сочинении против савеллиан, как сообщает св. Василий Великий, св. Дионисий Александрийский вполне ясно говорил о трех Ипостасях: «Если утверждают, что Ипостаси, коль скоро Их три, разделены, то Их действительно три ... иначе пусть совершенно истребят понятие о Божественной Троице». Три Лица суть вечно существующие Ипостаси единого Бога<sup>97</sup>. Защищая и себя, и огласительное училище от нарицаний, в ответном письме Дионисию Римскому св. Дионисий Александрийский исповедовал единосущие Святой Троицы<sup>98</sup>. Сын имеет существование не от Себя, но от Отца, будучи сиянием вечного Света<sup>99</sup>.

Ко времени Никейского Собора Запад, Египет и православная партия Востока были склонны к отождествлению ипостаси с сущностью. Главный противник ариан св. Александр Александрийский, пользуясь средствами старой богословской школы (и полисемией термина), понимает ипостась иногда как сущность: Отчая Ипостась, иногда как реальность: Отец и Сын имеют две

<sup>97</sup> *Bas. M. De Spiritu Sancto*. 29, 72:17—19. TLG 2040/3. *Ὅς γὰρ καὶ κατὰ μέσον που τῆς γραφῆς, οὕτως εἶρηκε πρὸς τοὺς Σαβελλιανούς: «Ἐἰ τῶ τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις, μεμερισμένας εἶναι λέγουσι, τρεῖς εἰσι κὰν μὴ θέλωσιν ἢ τὴν θείαν Τριάδα παντελῶς ἀνελέτωσαν»*. Рус. пер.: Дионисий «где-то в середине сочинения сказал Савеллианам так: „Если утверждают, что Ипостаси, коль скоро Их три, разделены, то Их действительно три, хотя бы еретикам сего не хотелось, иначе пусть совершенно истребят понятие о Божественной Троице“» (Св. Василий Великий. О Святом Духе. К Амфилохию, епископу Иконийскому. Гл. 29 // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 3. М., 1846. С. 343—344).

<sup>98</sup> О том, что св. Дионисий различал Ипостаси и объединял их единосущием, см.: *Bas. M. Ep.* 9, 2:1—31 (Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Ч. 6. СЛ., 1901. С. 40—41).

<sup>99</sup> *Athan. Alex. De sent. Dion.* 15, 1:3—2:2. TLG 2035/4. Рус. пер.: Св. Афанасий Великий. О Дионисии, епископе Александрийском // Творения. Т. 1. С. 459.



ипостасные природы, т. е. два реальных бытия<sup>100</sup>. По мысли святителя, ипостаси определяются, различаются и узнаются по свойствам<sup>101</sup>. Отец и Сын составляют единство не по ипостаси: мы не говорим, «будто два естества ипостасно составляют одно» (*τὰς τῆ ὑποστάσει δύο φύσεις μίαν εἶναι*)<sup>102</sup>. Точку зрения свт. Александра о том, что Отец и Сын — две разные Ипостаси, I Вселенский Собор не принял и отверг.

Евсевий, епископ Кесарийский, повествуя о Никейском Соборе, говорит, что, по мнению ариан, Сын Божий, Который родился из не сущего, существует из иной ипостаси или существа. Арий полагал в Троице три Ипостаси и отождествлял, как полагают, ипостась с лицом<sup>103</sup> и природой. Он понимал три Ипостаси как три различные и неравные природы, не имеющие едино-

<sup>100</sup> См.: *Болотов 1917*. С. 8—9.

<sup>101</sup> Послание Александра Александрийского сохранилось в «Церковной истории» блж. Феодорита. См.: *Theodoret. Historia ecclesiastica* 15:19—16:1. TLG 4089/3. Рус. пер.: «Не нечестиво ли также говорить, что Премудрость Божия некогда не существовала, когда она свидетельствует о себе: *Аз бех при Нем (при Боге), вся устроая; Аз бех, о ней же веселяшеся* (Притч. 8, 29.30)? Или что силы Божией некогда не было, что Слово Божие когда-то безмолвствовало, или что в Боге когда-то не было и других свойств, по которым узнается Сын и называется Отец? Кто говорит, что нет сияния славы (Евр. 1, 3), тот отвергает бытие и первообразного Света, от которого происходит сияние. Если не всегда существовал образ Бога (2 Кор. 4, 4; Кол. 1, 15), то, очевидно, не всегда существовал и Тот, Чей это образ. Если не было черты ипостаси Божией (Евр. 1, 3), то не было и Того, Чья ипостась вполне им определяется» (*Бл. Феодорит. Церковная история*. Кн. 1. Гл. 4. Послание Александра, епископа Александрийского к Александру, епископу Константинопольскому. М., 1993. С. 30).

<sup>102</sup> См.: *Theodoret. Hist. eccl.* 18:15—21. Рус. пер.: «Таковы, например, слова: *Аз и Отец едино есма* (Ин. 10, 30). Господь выражает ими не то, что будто Он — Отец или будто два естества ипостасно составляют одно, но что Сын Отчий с точностью сохраняет Отчую природу, что имеет в Себе отчетливое самым естественным совершенное сходство с Отцом и есть подобие Отца, ни в чем от Него не отличное, есть образ самого первообраза» (*Бл. Феодорит. Церковная история*. С. 32).

<sup>103</sup> См.: *Kelly 1952*. P. 234.

го подлежащего<sup>104</sup>. Христос имел ипостась из не сущих (*ἐξ οὐκ ὄντων ἔχειν αὐτὸν τὴν ὑπόστασιν*)<sup>105</sup>. Евсевий, редкий знаток и критик неоплатонической философии, в учении о Троице понимал под «ипостасью» индивидуальное бытие, а не сущность<sup>106</sup>, и, в согласии с традицией Оригена, видел в Троице Три Ипостаси.

Отцы Никейского Собора определили, что Сын существует не от иной ипостаси и сущности, но от Отца: «Единосущие Отцу означает то, что Сын Божий не проявляет никакого сходства с рожденными тварями, но во всех отношениях уподобился одному Отцу-Родителю и существует не от иной ипостаси и сущности, но от Отца»<sup>107</sup>. В Символе веры отцы употребили слово «ипостась» как синоним «сущности» (*οὐσία*). «Ипостась» обозначала аристотелевское *ἐσχάτον ὑποκείμενον*, которое указывало на единство субстрата Троицы<sup>108</sup>. В богословии другого представителя Собора, святого Афанасия Великого, отмечают три периода<sup>109</sup>. В сочинении «На слова: *Вся Мне предана суть Отцем Моим* (Мф. 11, 27)» и в «Изложении веры», написанных сразу же после Никеи, святой Афанасий использует «ипостась» в значении «индивид». Во второй период в Словах против ариан, написанных до 345 г., «ипостась» приравнивается им к «усии» и означает родовое бытие, сущность.

На соборе в Сардике (ныне София), в 343 г. западные неарианские епископы настаивали на учении об одной ипостаси Отца и Сына, а учение восточных епископов о трех ипостасях отвер-

<sup>104</sup> *Wolfson 1956*. P. 335.

<sup>105</sup> *Socr. Schol. Historia ecclesiastica* 1, 5:15. TLG 2057/1. Ср. рус. пер.: «Сын имеет Свою личность из небытия» (*Сократ Схоластик. Церковная история*. М., 1996. С. 10).

<sup>106</sup> *Kelly 1952*. P. 223.

<sup>107</sup> *Theodoret. Hist. eccl.* 52:13—17. Рус. пер. цит. по: *Бл. Феодорит. Церковная история*. Кн. 1. Гл. 12. Послание Евсевия Кесарийского. С. 51.

<sup>108</sup> *Wolfson 1956*. P. 335.

<sup>109</sup> См.: *Златов 1909*. С. 1—10.

гли<sup>110</sup>. Дело в том, что на Антиохийском соборе 341 г., при участии младших ариан Урзакия и Валента<sup>111</sup>, была предложена вторая сирмийская формула, в основу которой был положен Символ Лукиана Антиохийского: Отец, Сын и Святой Дух суть имена Трех Ипостасей, объединенных единством согласия<sup>112</sup>. В 343 г. на Сардикийском соборе, где присутствовали св. Афанасий и Маркелл, епископ Анкирский, было составлено Соборное послание ко всем епископам ойкумены<sup>113</sup>. В нем говорится, что представление о том, что ипостаси Троицы различны и отдельные, является мнением еретиков-ариан, в особенности Урзакия и Валента. «Мы же напротив приняли, изучили и держим такое вселенское и апостольское предание, такую веру и исповедание, что ипостась — одна, или, как называют это сами еретики, существо Отца, Сына и Святого Духа — одно»<sup>114</sup>. Однако, несомненно, существовала и иная церковная традиция в учении о Трех Ипостасях, чему косвенное подтверждение мы находим в некоторых источниках второстепенного характера, например, в «Климентинах», датированных периодом ок. сер. III в. — нач. IV в.<sup>115</sup>. Проповедующий о Христе здесь говорит о «едином Боге в трех Ипостасях»<sup>116</sup>. В уста апостола Петра вкладывается Символ веры, со-

<sup>110</sup> Златов 1909. С. 64.

<sup>111</sup> Болотов 1917. С. 74.

<sup>112</sup> Болотов 1917. С. 57. Формула имела чрезвычайное значение в последующие два-три десятилетия.

<sup>113</sup> Theodoret. Hist. eccl. 101:4—118:4. Рус. пер.: Бл. Феодорит. Церковная история. С. 78—85.

<sup>114</sup> Theodoret. Hist. eccl. 113:4—14. Ἡμεῖς δὲ ταύτην παρελήφαμεν καὶ δεδιδάγμεθα, ταύτην ἔχομεν τὴν καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν παράδοσιν καὶ πίστιν καὶ ὁμολογίαν μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος. Рус. пер. цит. по: Бл. Феодорит. Церковная история. С. 84.

<sup>115</sup> Сидоров А. И. Курс патрологии: возникновение церковной письменности. М., 1996. С. 86.

<sup>116</sup> Clem. Rom. Pseudo-Clementina 7:1—6. ΤΙΛΓ 1271/11. Ἄρτι δὲ τοῦ ἔτους πρὸς τὸ φθινοπωρινὸν ἀποκλίνοντος ἀνὴρ τις δημοσίᾳ στὰς ἀνδρες, Ῥωμαῖοι

державший близкое к нашему выражение: «Чтобы люди веровали во единого Бога Отца Вседержителя и Единородного Его Сына, рожденного из Него несказанно прежде веков и Духа Святого из Него неизреченно исходящего, единого Бога познавая в трех ипостасях»<sup>117</sup>. Помимо того, в 50-м и 51-м канонах, входящих в состав «Апостольских постановлений», последнюю редакцию которых относят примерно к 379 г., говорится о единосушности Трех Ипостасей по Божеству<sup>118</sup>. Свт. Афанасий не мог не знать о том, что Ориген и свт. Григорий Чудотворец учили о Трех Ипостасях. Для сопоставления отметим, что в «Огласительных поучениях» свт. Кирилл Иерусалимский не раз называет и Отца, и Сына, и Святого Духа ипостасями, но ясного различения понятий «ипостась» и «сущность» он не делает<sup>119</sup>. Когда сторонники идеи Трех Ипостасей (из арианствующей среды) достигли понимания единосушности Трех, стал возможен определенный компромисс. На Александрийском соборе 362 г. была предпринята попытка ввести единую для всей Церкви терминологию; были сопоставлены два образа понимания термина. Согласно одним, в Боге Три Ипостаси, т. е. Три индивидуально и истинно существующих. Соответственно «ипостась» выступает здесь синонимом совершенно другого слова — «лицо». Согласно другим (сторонники св. Афанасия), одна ипостась в Боге означает тож-

ἀκούσατε ὁ τοῦ θεοῦ υἱὸς ἐν Ἰουδαίᾳ πάρεστιν ἐπαγγελλόμενος πᾶσι τοῖς βουλομένοις ζωὴν αἰώνιον, διὸ μεταβάλλεσθε ἀπὸ τῶν χειρόνων ἐπὶ τὰ κρείττονα, ἀπὸ τῶν προσκαίρων ἐπὶ τὰ αἰώνια καὶ γινώτε τὸν ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἕνα θεόν.

<sup>117</sup> Clem. Rom. Pseudo-Clementina 17:14—17. ΤΙΛΓ 1271/11. См. также: Pseudo-Clementina 42:7—8. ὅπως διαβλέψαντες οἱ ἄνθρωποι πιστεύσωσιν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα καὶ εἰς τὸν μονογενῆ αὐτοῦ υἱὸν τὸν πρὸ τῶν αἰώνων ἐξ αὐτοῦ ἀφράστως γεννηθέντα καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ ἐξ αὐτοῦ ἀρρήτως ἐκπορευόμενον, ἕνα θεὸν γνωρίζοντες ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν.

<sup>118</sup> Joannou P. P. Discipline générale antique (IV—IX). T. 1. Pars 2. Les canons des Synodes Particuliers. Roma, 1962. Can. 50, 51.

<sup>119</sup> Флоровский Г. В., прот. Восточные Отцы IV века. М., 1992. С. 51.

дество природы и единство Божества<sup>120</sup>. При этом единая ипостась в Боге предполагает Три Лица. Согласившись с возражавшими ему, в период третьей ссылки Афанасий, тем не менее, продолжал неизменно отождествлять усию и ипостась. В «Послании к епископам африканским», написанном около 370 г., он прямо утверждает, что ипостась есть сущность и не иное что означает как само сущее (*αὐτὸ τὸ ὄν*); ибо ипостась и сущность есть существование (*ὑπαρξίς*): оно есть и существует<sup>121</sup>. Есть, говорит он, только одна Ипостась — Бог Отец, а Сын есть ипостасный (*ὑπόστατος, ὑφεστώς*), ипостасная Премудрость. Сын, посему, есть существенное определение Отца<sup>122</sup>.

Подводя итоги, нельзя не отметить сходства и различия основных онтологических терминов святоотеческого богословия: ипостась и сущность, природа и лицо. Вплоть до арианских споров «сущность» употреблялась в двух основных аристотелевских значениях, например, Ориген говорит о Трех индивидуальных Сущностях и одной общей сущности в Боге. В конечном итоге в христологии, как и в учении о Святой Троице, за этим термином было закреплено значение второй (родовой) сущности Аристотеля. Семей «сущности» выступает «умный образ» (*εἶδος νοητόν*).

Грекоязычные христианские писатели природу сближали с сущностью. Но термин «природа», имевший основополагающее значение для античной языческой теологии, характеризовался с точки зрения движения и жизни, происхождения и цели бытия.

<sup>120</sup> Смирнов 1885. С. 557—558.

<sup>121</sup> Athan. Alex. Ep. ad Afros episc. PG 26, 1036:20—24 (TLG 2035/49). *Ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαίνονμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν ὅπερ Ἱερεμίας ὑπαρξίαν ὀνομάζει λέγων· Καὶ οὐκ ἤκουσαν φωνῆν ὑπαρξέως. Ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὑπαρξίς ἐστίν. Ἔστι γὰρ καὶ ὑπάρχει. Рус. пер.: «Ипостась есть сущность и не иное что означает, как самое существо. Это Иеремия называет бытием, говоря: не слышаша гласа бытия (Иер. 9, 10). Ибо ипостась и сущность есть бытие. Бог есть и имеет бытие» (Св. Афанасий Великий. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 280).*

<sup>122</sup> Болотов 1917. С. 86.

Природа есть сущность порождающая и телеологическая, источник смыслового и экзистенциального движения и оформления вещи.

Ключевой для богословия в целом термин ипостась, принятый в школе Посидония взамен первой сущности Аристотеля, выражает понятие о существе самотождественном, самотождественном и индивидуальном. Сближаемый с другим термином «ипокименон» — подлежащее, он обозначает субъекта. Термин «ипостась» остается по сути апофатичным, предельно простым и абстрактным, так сказать, операционным, как указание на «того, кто», будучи неопределимым, сообщает самостоятельность существования, индивидуальности и самотождественности. Семей ипостаси выступает момент личностного начала в смысле живого самосущего субъект-объектного тождества, выражающего свою онтологическую неповторимость в существенных личных свойствах.

Синонимом «ипостаси» к началу IV в. стал выступать термин «лицо» (*πρόσωπον, persona*), заимствованный из правового обихода и культуры античного полиса, который уже во II веке был включен в словарь христианской письменности. Он воспринимался в смысле юридического лица, например, «наследника», т. е. субъекта действий или со значением «исполнителя роли». Эта семантика как нельзя лучше отвечала новым задачам богословия. Сохраняя в речи и в святоотеческой творениях архаичные значения, в богословии термин получил значение указания на существо живое и словесное и подчеркивает момент ясной выраженности и внешности, в отличие от «ипостаси», указывающей на скрытого и неопределимого субъекта действий.

В более позднее время в церковном сознании все эти смысловые различия, о которых велась речь на протяжении нашего обзора, воспринимались скорее как принадлежность внешней философии, нежели христианского богословия. Это резюмируется в гл. 6 «Учения отцов о воплощении Слова» (VII—VIII в.), изданного Дикампом: отцы Халкидонского Собора отождествили сущ-

ность с природой, а ипостась с лицом<sup>123</sup>. Таким образом, семантика ипостаси приобрела в конечном итоге в богословском осмыслении сугубо личностный характер.

ЦИТИРОВАННАЯ ЛИТЕРАТУРА

- Болотов 1879* — Болотов В. В. Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879.
- Болотов 1917* — Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. СПб., 1917.
- Златов 1909* — Златов Г., *свящ.* Терминология святителя Афанасия Александрийского в учении о Сыне Божием в ее последовательном развитии // Вера и разум. 1909, № 13—14. С. 1—10.
- Лосев 1927* — Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927.
- Смирнов 1885* — Смирнов С., *прот.* Терминология Отцов Церкви в учении о Боге // ПрибТСО. Ч. 35. М., 1885.
- Dillon 1977* — Dillon J. The middle Platonists. 80 B. C. to A. D. 220. New York, 1977.
- Kelly 1952* — Kelly J. Early Christian Creeds. London, 1952.
- Wolfson 1956* — Wolfson H. A. The philosophy of the Church Fathers. Vol. I. Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge, 1956.

<sup>123</sup> Doctrina patrum, 44:10—14. TLG 7051/1.