

УДК 239

Елиманов Вадим Евгеньевич
магистр богословия,
старший преподаватель кафедры богословия
Московской духовной академии
e-mail: elimanov202@gmail.com

Игумен Адриан
(Пашин Александр Васильевич)
кандидат физико-математических наук,
кандидат богословия,
профессор кафедры богословия
Московской духовной академии
e-mail: adrian.pashin@mpda.ru

Elimanov Vadim Evgenyevich
Master of Theology,
Senior lecturer of the Department of Theology
of the Moscow Theological Academy
e-mail: elimanov202@gmail.com

Abbot Adrian
(Pashin Alexander Vasilyevich)
Candidate of Physical and Mathematical Sciences
Professor of the Department of Theology
of the Moscow Theological Academy
e-mail: adrian.pashin@mpda.ru

**ТРИАДОЛОГИЧЕСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ
В СВЯТООТЕЧЕСКОМ БОГОСЛОВИИ:
ОПЫТ СИСТЕМАТИЗАЦИИ (ЧАСТЬ 1)**

TRIADOLOGICAL TERMINOLOGY IN PATRISTIC THEOLOGY: THE EXPERIENCE OF SYSTEMATIZATION (PART 1)

Аннотация. В настоящей статье кратко и в общих чертах рассматривается значение терминов «сущность» и «ипостась» в античной философии и святоотеческом богословии. Было обнаружено, что святые отцы определяют значение термина сущность в четырех значениях: сущность — это 1) субстрат (материя), из которой состоит вещь; 2) Божественные логосы (λόγοι), или иначе Божественные энергии, которые присутствуют в каждой вещи, сообщают и поддерживают ее бытие; 3) форма (εἶδος) вещи; 4) общие понятия, охватывающие собой определенный класс предметов. Понятие ипостась в святоотеческом богословии имеет следующие три значения: ипостась — это 1) конкретный предмет или лицо; 2) «то, в чем сущность», или, иначе, «резервуар» сущности; 3) сумма «сущности» и «ипостасных свойств». При определении всех указанных значений понятий сущности и ипостаси святые отцы опирались на учение о сущности и ипостаси в философии Платона, Аристотеля, платоников, перипатетиков, стоиков, неоплатоников. Кроме этого, в статье предлагается обзор терминов «природа» и «лицо» в святоотеческом богословии как синонимов к терминам «сущность» и «ипостась» в определенных контекстах.

Abstract. This article briefly and in general terms examines the meaning of the terms «substance» and «hypostasis» in ancient philosophy and patristic theology. It was found that the holy fathers define the meaning of the term substance in four meanings: essence is 1) the substrate (matter) of which a thing consists; 2) Divine logos (λόγοι), or otherwise Divine energies, that are present in every thing, give and support its being; 3) form (εἶδος) of things; 4) general concepts covering a certain class of objects. The concept of hypostasis in patristic theology has the following three meanings: hypostasis is 1) a particular object or person; 2) «that in which the substance», or, in other words, the «reservoir» of the substance; 3) the sum of

the «substance» and «hypostatic properties». In determining all these meanings of the concepts of substance and hypostasis, the holy fathers relied on the doctrine of substance and hypostasis in the philosophy of Plato, Aristotle, platonists, peripatetics, stoics, neoplatonists. In addition, the article provides an overview of the terms «nature» and «person» in patristic theology as synonyms for the terms «substance» and «hypostasis» in certain contexts.

Ключевые слова: патрология, античная философия, онтология, универсалии, богословская терминология, триадологическая терминология, сущность, природа, лицо, ипостась.

Key words: patrology, ancient philosophy, ontology, universals, theological terminology, triadological terminology, substance, nature, person, hypostasis.

Важной частью всякого богословского и философского спора является терминологическая составляющая. Перед тем, как начать отстаивать свою позицию перед оппонентами, необходимо договориться с ними «о понятиях». Ведь одними и теми же словами могут быть выражены противоположные вещи, а разными — одно и то же по смыслу положение.

Такие примеры дает нам и история богословских споров. Так, понятие «ипостась» у свт. Афанасия Великого было скорее синонимом понятия «сущность», что отразилось и в текстах I Вселенского Собора. При этом само содержание триадологии свт. Афанасия как при формуле «одна сущность, одна ипостась, три лица», так и при формуле «одна сущность, три ипостаси, три лица» было неизменным и являлось православным. Напротив, триадология модалистов при совпадении с формулой «одна сущность, одна ипостась, три лица» является ересью.

При формировании триадологической терминологии святые отцы пользовались богатым наследием античной

философии, различные представители которой по-разному определяли смысл и соотношение между собой таких понятий православной восточной онтологии, как «сущность», «природа», «ипостась», «лицо», «энергия», «свойство», «воля», «тропос».

Цель данной статьи — систематизировать и описать значения триадологических терминов «сущность» и «ипостась» в святоотеческом богословии, а также проследить, в каком смысле эти термины употреблялись в античной философии. Вместе с тем будет изложено содержание терминов «природа» и «лицо» как наиболее близких по значению к терминам «сущность» и «ипостась».

1. Понятие сущность в античной философии и святоотеческом богословии

Первый из богословских терминов — «сущность» (οὐσία), является важнейшим понятием и для античной философии. По-гречески сущность — οὐσία. Происходит от глагола εἶμι (быть) через 1) причастия настоящего времени ὁ ὢν (сущий — Божественное имя), ἡ οὐσα (сущая), το ὄν (сущее), ὄντος (род. падеж, отсюда онтология — наука о бытии) 2) и присоединение суффикса — ια.

Русское «сущность» тоже от глагола «быть» (суть). Точный латинский аналог — *essentia* (от *esse* — быть) — был предложен блж. Августином и Боэцием. Однако более прижился для перевода с греческого термина οὐσία латинский термин *substantia*, чье происхождение аналогично происхождению ὑπόστασις (подстоящее, то есть основа, фундамент). Зачастую даже на русский язык переводят греческое οὐσία словом «субстанция», а не «сущность».

Ближкие к понятию «сущность» термины: 1) ἰδέα (идея), 2) εἶδος (вид, форма, эйдос — для передачи этого термина у Платона) — оба термина, вероятно, происходят от глагола εἶδω (видеть, созерцать), 3) γένος (род) — от глагола γίγνομαι (рождаться, расти, становиться, возникать, появляться).

До того, как слово οὐσία стало исключительно философским термином, оно имело значение «имущество», «состояние». Такое значение этого слова фиксируется уже у античных писателей V в. до Р. Х. В этом значении оно употреблено в притче о блудном сыне в Евангелии от Луки: «У некоторого человека было два сына; и сказал младший из них отцу: отче! Дай мне следующую мне часть имения. И отец разделил им имение. По прошествии немногих дней младший сын, собрав все, пошел в дальнюю сторону и там расточил имение свое, живя распутно» (Лк. 15:11–13).

Впервые слово «сущность» как философский термин стало употребляться именно в философии Платона (впрочем, не исключена возможность, что ранее Платона уже пифагорейцы включили его в свою философскую систему).

Рассмотрим, что античная философская мысль понимала под понятием «сущность» (οὐσία), выделив четыре важнейших направления: реализм платоников, концептуализм перипатетиков, номинализм киников и стоическое учение о сущности. Все четыре направления оказали влияние на развитие святоотеческого учения о сущности.

В трактате «Тимей» Платон учит о существовании трех вечных самостоятельных начал: 1) Бога-Демииурга, 2) умопостигаемого и нематериального мира идей и 2) материи. Идеи — это вечные образцы для всех вещей тварного мира, которые существуют еще до их творения (т. е. «до вещей»). Взирая на мир идей, Демииург из материи творит вечные сущности: низших богов, мировую душу, человеческие души и др. Низшие боги творят мир чувственный и конечный (смертный).

При этом идеи (ιδέαι) Платон называет «сущностями» (οὐσίαι), «подлинно сущим» (τὸ ὄντως ὄν), а мир вещей — «несущим». Только через причастность или уподобление этим идеям вещи материального мира обретают свое бытие. Как тени относятся к реальным вещам, их отбрасывающим, так и весь материальный мир относится к идеям: идея настолько же реальнее зримой вещи, насколько сама вещь подлиннее своей

тени. Важно заметить, что для Платона идеи хотя и познаются умом человека, однако существуют реально и независимо от него, как некие «духовные реальности».

Учение о том, что сущность — это конкретное реальное бытие, существующее независимо от мира вещей и «до вещей», называется в философии реализмом.

С некоторыми существенными оговорками учение Платона об идеях как сущностях находит свое отражение в святоотеческом учении о Божественных логосах: для святых отцов сущностью тварной вещи является в том числе ее логос¹. Божественные логосы есть нетварные и вечные «замыслы» Бога о каждой вещи, о каждом отдельном существе, которых Бог предвечно возжелал сотворить. Они же есть «образцы», «парадигмы», в соответствии с которыми Бог творит все сущее. Эти Божественные логосы существуют 1) «до вещей» в Самом Боге и 2) «в вещах», поддерживая их бытие и возводя их к себе. Однако если по мнению Платона идеи существуют самостоятельно и независимо от Бога-Демиурга², то святые отцы учат о том, что Божественные логосы есть неотделимые от Бога Его Божественные энергии (действия).

Наибольший вклад в философское осмысление понятия οὐσία в эпоху античности внес Аристотель, учение которого о сущности можно определить как концептуализм. Для Аристотеля сущность — первая из десяти категорий сущего и важнейшая из них. Остальные девять категорий сущего: количество, качество, отношение, место, время, положение, со-

¹ Например, прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Итак, этому научают нас священные изречения, как говорил божественный Дионисий Ареопагит: что Бог — причина и начало всяческих; сущность (οὐσία) всего существующего» [34, с. 178] (Joannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxæ I, 12 // PTS. 12. S. 35); «Как Виновник всего существующего и всякого существа, Он называется и сущим, и сущностью (ὄν καὶ οὐσία)» [34, с. 180] (Ibid. // Op. cit.).

² Однако уже в среднем платонизме идеи понимаются как «мысли» Демиурга-Ума (напр., у Алкиноя (сер. II в. н. э.))

стояние, действие и претерпевание — являются свойствами, состояниями сущности. Все эти девять категорий существуют в первой сущности и только в ней обретают бытие.

В трактатах «Категории» и «Метафизика» Аристотель учит о двух видах сущности: первой и второй сущности. Первой сущности он дает следующее определение: первая сущность — есть то, что «не сказывается ни о каком подлежащем (τὸ ὑποκείμενον)³ и не находится ни в каком подлежащем».

«Не сказываться о подлежащем» значит не выступать сказуемым или, иначе, предикатом в предложении. Например, в высказывании «Сократ есть человек» понятие «человек» — родовое понятие, выступает в данном предложении как сказуемое, предикат по отношению к субъекту высказывания (Сократу), следовательно, по Аристотелю, оно не может быть сущностью. «Не находится в подлежащем» значит существовать благодаря подлежащему, но не быть его частью. Например, каштановый цвет волос существует благодаря человеку и находится «в нем», но не является составной его частью, поэтому и каштановый цвет волос не может быть сущностью по Аристотелю.

Из сказанного Аристотель делает вывод, что первой сущностью является конкретная вещь, например, конкретный человек или конкретная лошадь, поскольку ни лошадь, ни человек не могут ни находиться в другой конкретной вещи, ни выступать по отношению к ней в качестве сказуемого. Такое значение сущности как конкретного предмета Аристотель называет «первой сущностью»⁴. Итак, основополагающей характеристикой первой сущности, согласно тексту «Категорий», является непредикативность, то есть невозможность первой сущности быть предикатом и, как следствие, высту-

³ Под τὸ ὑποκείμενον Аристотель в данном случае понимает конкретную вещь, напр. стол, стул и т. д.

⁴ Аристотель: «Первая сущность не находится в подлежащем и не говорится о подлежащем» (Aristoteles. Categoriae 5 (3a)) [4, p. 8]. Рус. пер.: [22, с. 58].

пать в предложении в качестве сказуемого.

Вторая сущность, согласно «Категориям», — это общее понятие, которое сказывается о первой сущности (или о других вторых сущностях⁵), но не находится в ней. Здесь Аристотель сближается с номиналистической позицией.

Иначе о сущности Аристотель учит в «Метафизике». В этом трактате термин «сущность» имеет следующие значения:

1) Сущность — это материя (материальный субстрат) вещи, т. е. то, из чего она состоит. Сущность как материя способна принимать различные «формы».

2) Сущность — это конкретная вещь или лицо (стул, Петр и т. п.). Такой вид сущности Аристотель называет «сложной сущностью», поскольку она состоит из «материи» и «формы».

3) Сущность — это «форма» (εἶδος⁶) вещи, которая организует материю и присутствует в ней, сообщая ей определенный способ существования и тем самым задавая ей цель ее бытия. Этот вид сущности Аристотель называет также «сутью бытия» (τὸ τί ἦν εἶναι).

Сущность как форма вполне реальна и существует в самих единичных вещах в качестве одного из начал их бытия, а именно — той цели, или идеальной формы (εἶδος), к которой они стремятся. Эта идеальная форма, присутствуя в конкретных вещах, образует определенный род или вид. Например, разумность, как форма человека, реально присутствует в каждом конкретном человеке и делает его принадлежащим виду

⁵ Напр., род сказывается о виде, но и род, и вид — вторая сущности.

⁶ Для обозначения второй сущности Аристотель часто использует термин εἶδος (форма), однако всячески избегает термина ἰδέα (идея). Аристотель различает форму как εἶδος и форму как μορφή внешний вид. Форма как μορφή — это внешний вид предмета, его очертание, видимое и различаемое глазами, как органом зрения; форма как εἶδος — это невидимая для глаз сущность предмета, которая находится в самом предмете и познается только разумом.

«человек». Поэтому роды и виды (как идеальная форма) имеют реальное бытие в единичных чувственно воспринимаемых вещах и определяют их сущностные свойства⁷.

Для Аристотеля идеальный круг, как форма вещи, реально существует в каждом шарообразном предмете нашего мира, а человеческий ум всего лишь отделяет («абстрагирует») его от его чувственно воспринимаемого «носителя», рассматривая как нечто независимое и самостоятельное. Таким образом, вторые сущности — это не «выдумка» и не «вымысел» (ἐπίνοια) нашего ума, как кентавр или химера, но они существуют в самих вещах и вместе с материей составляют одно из начал их бытия. Можно сказать, что единичная вещь возникает там, где

⁷ Роды и виды (вторые сущности) не являются совокупностью каких-либо свойств — будь то сущностных, видовых отличительных признаков или каких-то еще. Если бы сущности сводились к сумме неких свойств, то это означало бы, что категория сущности (οὐσία) сводится к другим категориям (качеству, количеству, состоянию, отношению и т. д.), но это невозможно, так как категории несводимы друг к другу. Поэтому отличительные свойства вторых сущностей только «сказываются» о них как о своих подлежащих, но не конституируют их. Это, конечно, не означает, что свойства вторых сущностей (скажем, тот факт, что человек является разумным, смертным, живым и т. д.) существуют независимо от них, сами по себе. Нет, они и сказываются о вторых сущностях, и существуют благодаря вторым сущностям.

⁸ При этом под «формой» понимается не род, а «последний вид» т. е. такой вид, который уже не делится на новые виды, но — только на индивидов.

⁹ Аристотель: «Так вот, если материя — это одно, форма — другое, то, что из них, — третье, а сущность есть и материя, и форма, и то, что из них...» (*Aristoteles. Metaphysica VII, 10 // Aristotle's Metaphysics: in 2 vol. / a revised text with introduction and commentary by D. Ross. Vol. 2. Oxford, 1924. Fol. 1084b — 1085a. Рус. пер.: Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / ред. В. Ф. Асмус. М., 1976. С. 204–205*); «Так вот, для тех, кто исходит из этих соображений, сущностью оказывается материя. Но это невозможно: ведь считается, что существовать отдельно и быть определенным нечто больше всего свойственно сущности, а потому форму и то, что состоит из того и другого, скорее можно бы было считать сущностью, нежели материей» (*Aristoteles. Metaphysica VII, 3 // Aristotle's Metaphysics. Vol. 2. Fol. 1029a. Рус. пер.: Аристотель. Сочинения. Т. 1. С. 190*).

происходит соединение формы⁸ и материи⁹. Неоформленная материя так же, как и нематериальная форма, обладают бытием лишь в возможности, к существованию же в действительности они приходят лишь конкретизировавшись, или «получив ипостась», как сказали бы отцы Церкви, в виде конкретных чувственно воспринимаемых вещей.

Согласно Аристотелю, сущности-формы вещей реально существуют только «в вещах» (in re). В философии такая позиция в учении о сущности называется концептуализмом или, иначе, умеренным реализмом.

Впоследствии комментатор Аристотеля неоплатоник Порфирий определил «первую сущность» «Категорий» Аристотеля как «частную сущность», а «вторую сущность» — как «общую сущность».

Именно это смысловое различие между первой и второй сущностью «Категорий» Аристотеля как различия частного и общего восприняли отцы каппадокийцы при формулировании терминологического аппарата православного вероучения, однако с некоторыми существенными оговорками, о чем будет сказано ниже.

Также некоторые святые отцы восприняли учение Аристотеля о сущности как форме вещи¹⁰. Форма вещи реально существует в каждой конкретной вещи, но не отдельно от нее, и постигается только «мысленно» (τῷ λόγῳ). Формы всех видов вещей являются сотворенными Богом, их нельзя отождествлять с нетварными логосами (Божественными энергиями).

Напротив, сами Божественные энергии (логосы) сообщают бытие не только конкретным вещам материального мира, но и самим универсалиям (формам по Аристотелю), а также иным

¹⁰ Прп. Максим Исповедник полагает, что роды и виды реально существуют в конкретных вещах и обладают своими логосами. (см.: [17, Col. 1228A–1228B, 1228D, 1312C–1312D] Рус. пер.: [32, 570–571, 694]. Свт. Григорий Палама также считает, что универсалии (τῶν καθόλου ὡς καθόλου) реальны и существует в единичных вещах [27, 141–142].

категориям сущего: существуют нетварные Божественные логосы вида, формы, действия, претерпевания, количества, качества, места, времени, положения, движения, состояния и др. [17, Col. 1228A — 1228B, 1228D] (Рус. пер.: [32, с. 570–571]). По этой причине свт. Григорий Палама называет Божественную энергию «сущностотворной» (οὐσιολοίον), то есть подающей бытие всему сущему¹¹.

В кинической философии же предполагалось отрицание реальности общих сущностей, поскольку они не даны непосредственно в чувственном опыте, а являются скорее просто понятиями в уме человека. Это общее понятие, то есть сущность какого-либо предмета является результатом аналитико-синтетической деятельности человеческого рассудка и не имеет своего референта в реальном мире. Например, существуют конкретные люди Павел, Петр и так далее, но не существует «человечность» вообще. Так, Антисфен говорил: «Человека и лошадь я вижу, а человечности и лошадности не вижу» [3, р. 34] (Рус. пер.: [21, с. 105]).

Направление философской мысли, утверждающее, что сущность вещей не обладает бытием в действительности, но только существует в мышлении человека как общее понятие, называется номинализмом. Сразу отметим, что номинализм в целом был чужд православной восточной онтологии, хотя следы его мы все же находим в трудах некоторых церковных писателей и святых отцов. В несобственном смысле слова святые отцы иногда называют само понятие о сущности, существующее в рассудке человека, самой сущностью, как указывающее на нее.

Еще одна традиция понимания сущности, которая также оказала влияние на святоотеческую онтологию, развивалась в рамках стоической философии. Согласно стоической философии, сущность — это материальный субстрат

¹¹ См. напр.: *Gregorius Palamas. Pro hesychastis* III, 2, 25 // ГПС. 1. Σ. 677. Рус. пер.: [27, с 282]. Подробнее см.: [28, с. 150–151 (примечание № 150)].

(ὕλοκεῖμενον), который лежит в основе всех чувственно воспринимаемых вещей и который является носителем всех качеств, свойств каждой конкретной вещи.

Например, Хрисипп, представитель Древней Стои, понимал под бытием бесформенную и неопределенную материю, субстрат. Когда материя оформляется в чувственно воспринимаемые вещи, она приобретает качества, т. е. превращается из их потенциальной носительницы в их реальное подлежащее, конкретную вещь.

Посидоний, представитель Средней Стои, рассматривал материальный субстрат по-разному: субстрат, взятый сам по себе, он называл материей, а как «существующий в виде ипостаси» (οὐσαν κατὰ τὴν ὑπόστασιν), т. е. в виде субстанциальной основы единичных вещей, — сущностью¹².

В более широком смысле слова под сущностью стоики понимали «бескачественную первооснову» всего сущего. О таком определении сущности в стоической философии сообщает Ориген в трактате «О молитве».

Стоическое учение о сущности как субстрате, из которой состоит конкретная вещь, было воспринято многими святыми отцами¹³, в особенности свт. Василием Великим¹⁴, положившим начало различию сущности и ипостаси в святоотеческом богословии. Поэтому сущность — это также некий субстрат, из которого состоит ипостась каждого конкретного вида и который является носителем всех свойств (общих и индивидуальных) ипостаси.

¹² *Posidonius. Fragmenta 267* // Posidonius. Die Fragmente / hrsg. von W. Theiler. Bd. 1: Text. Berlin; New York (N. Y.), 1982. S. 190.

¹³ Напр., прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Что касается индивидуума [то есть ипостаси], то он слагается из сущности (οὐσία) и акциденций и существует сам по себе» (Joannes Damascenus. *Capita philosophica* 5 // PTS. 7. S. 64. Рус. пер.: [34, с. 57–58]).

¹⁴ Свт. Василий Великий часто использует понятие сущность в значении материального подлежащего, или субстрата (ὕλικὸν ὑλοκεῖμενον).

2. Понятие ипостась в античной философии

Термин $\acute{\upsilon}\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\varsigma$ ¹⁵ (ипостась, дословно «подстоящее», основа, фундамент), имел большое число значений, которые могут быть сведены к 4 основным: 1) нечто сгустившееся вниз, осадок, отстой; 2) нечто стоящее внизу и оказывающее сопротивление, упор, опора, основание; 3) некое скрытое основание, обнаруживающее себя в явлениях; 4) возникновение, рождение, существование в самом широком смысле.

Наиболее близким к святоотеческому пониманию этого термина является первое значение, оно же и самое древнее. Например, древние греки называли ипостасью вина отложившийся в вине винный камень, ипостасью молока — сгустившийся творог. Иными словами, ипостась есть некая конкретизация, «сгущение» чего-то общего, неопределенного.

В античной философии, как правило, не было различия между понятиями «сущность» и «ипостась», они обозначали одно и то же. То же самое мы наблюдаем и в философии неоплатонизма вплоть до Порфирия, где ипостась часто выступает синонимом понятий «сущность» и «природа» ($\phi\acute{\upsilon}\varsigma\iota\varsigma$).

По-видимому, именно Порфирий положил начало различению понятий «ипостась» и «сущность». Множество единичных душ или умов, представляющих собой различные ипостаси, являются у него объединенными общей сущностью (природой). Итак, в неоплатонизме наметилась тенденция понимать под сущностью бытие вообще, а под ипостасью — конкретную и определенную реализацию этого бытия.

Именно эта идея была заимствована каппадокийцами, прежде всего свт. Василием Великим, которые разграничили понятие сущности и ипостаси и установили соотношение между ними как между общим и частным (38 письмо свт. Василия Великого).

¹⁵ Аналога в латинском языке для термина «ипостась» нет, так как его калька — «субстанция» — употребляется как синоним сущности.

3. Понятия ипостась в святоотеческом богословии

Термин ипостась употребляется многими святыми отцами в зависимости от контекста в разных значениях. Выделим и кратко опишем наиболее важные из значений, которые имеет понятие ипостась в святоотеческом богословии.

3.1. Ипостась как конкретный предмет или лицо

Благодаря деятельности каппадокийцев за ипостасью в христианском богословии утвердилось значение конкретного, отдельного, самостоятельного бытия, то есть первой, частной сущности у Аристотеля; а термином «сущность» стали обозначать вторую, общую сущность Аристотеля.

Так же пишет прп. Иоанн Дамаскин: слово «ипостась» «означает индивид, а также всякое отдельное лицо» [35, с. 81]¹⁶; а слово «природа» (сущность) указывает на «общее и о многих предметах высказываемое» [35, с. 82]¹⁷. Так, например, слово «Павел» указывает на ипостась конкретного человека, а слово «человек» на человеческую природу, представителем которой является Павел [35, с. 81]¹⁸. Согласно отцам-каппадокийцам, в Святой Троице: Ипостась (Лицо) есть нечто частное, индивидуальное, а Божественная сущность — нечто общее для всех Лиц. При этом это «общее» понимается как то, чему присущи Божественные свойства (энергии).

Как учит свт. Григорий Богослов, три Ипостаси Святой Троицы есть «Те, Которым принадлежит Божество» [11, col. 414A] (Рус. пер.: [25, с. 15]). В Святой Троице Ипостась — это Лицо, Субъект, который обладает Божественным бытием и раскрывает его.

3.2. Ипостась как «то, в чем сущность»

Ипостась — это «то, в чем находится сущность» или, иначе,

¹⁶ Joannes Damascenus. *Capita philosophica* 30 // PTS. 7. S. 93.

¹⁷ Ibid. 31 // Op. cit. P. 94.

¹⁸ Ibid. // Op. cit.

«место сущности». В то время как сущность есть нечто, что реально существует «в» ипостасях, «внутри» ипостасей¹⁹.

В данном случае значение понятия ипостась определяется из значения понятия сущность. Например, свт. Григорий Богослов пишет: Три Ипостаси Святой Троицы есть Те, «в Которых Божество» (τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης) [12, р. 304]²⁰. В приведенной цитате слово «Божество» как раз указывает на сущность, которая находится «внутри» Божественных Ипостасей.

В данном случае ипостась можно уподобить стакану, а сущность (природу) — воде, находящейся в стакане. При этом необходимо сделать важную оговорку, что сама ипостась не состоит из какой-либо сущности, отличной от той, что изначально в ней находится; в то время как у стакана есть своя сущность (то есть стекло), отличная от сущности воды, находящейся в нем.

Понятие ипостаси как некоего «резервуара» сущности было раскрыто главным образом в эпоху христологических

¹⁹ Представление об ипостаси как некоем «резервуаре» сущности прослеживается и в античной философии (если не на уровне философско-онтологического, то по крайней мере на уровне лингвистического прочтения). Так, например, Александр Афродисийский, определяя значение термина ипостась, отмечает, что оформленная материя (т. е. материя+форма) существует «в ипостаси» (ἐν ὑποστάσει). *Alexandri Aphrodisiensis. Praeter Commentaria Scripta Minora / Ed. I. Bruns. Pars 2. V.: Reimer, 1892. P. 30.*

²⁰ См. также: «Он [Бог] разделяется, так сказать, неразделимо и сочетается разделенно, потому что Божество есть Единое в трех, и едино суть Три, в Которых Божество (τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης) или, точнее сказать, Которые суть Божество (ἃ ἡ θεότης)» [12, р. 172]; «...естество в Трех единое — Бог...» [12, р. 82]. В святоотеческом наследии примеров такого определения ипостаси очень много. Напр., прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Приписывается же сущность лицу потому, что в каждом из однородных лиц находится целостная сущность <...> Таким образом, мы исповедуем, что все естество Божеское совершенным образом находится в каждом из Лиц Божества: все — в Отце, все — в Сыне, все — во Святом Духе» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei orthodoxae III, 6 (50) // PTS. 12. S. 120. Рус. пер.: [35, с. 250].*

дискуссий VI–VII веков, когда православные богословы в полемике с богословской системой Севира Антиохийского провели концептуальное различие между «воипостасным» (ἐνυπόστατον) и «ипостасью». Как правило, под «воипостасным» православные богословы понимали сущность (природу), которая существует внутри ипостаси. Соответственно, ипостась понималась как «вместилище» сущности²¹.

Важнейшая характеристика ипостаси заключается в том, что ипостась «открыта» по отношению к природе, то есть она способна воспринять в себя иную природу (сущность), помимо той, которая в ней уже содержится. Такую ипостась святые отцы называют «сложной ипостасью». Это свойство ипостаси позволило святым отцам объяснить и тайну Боговоплощения.

При Боговоплощении Ипостась Сына Божия восприняла в Себя человеческую природу помимо Божественной природы, которая уже в Ней присутствовала.

Именно определение Ипостаси как «вместилища» сущности дает ответ на вопрос, остро поставленный монофизитами Иоанном Аскуцангисом и Иоанном Филопоном в VI в.: «Как мог воплотиться только Сын, если Его сущность нераздельна с Отцом и Святым Духом?» Ответ на этот вопрос сводится к следующим тезисам: 1) действительно, Божественная сущность

²¹ Леонтий Византийский отмечает, что человечество Христа «существует в (ἐν) Логосе» [13, col. 1944C]. Леонтий Иерусалимский пишет, что две природы во Христе «существуют в (ἐν) одной и той же ипостаси» [14, col. 1561BC]. Также он риторически вопрошает: «Если Бог является причиной природы и ипостаси, то, что препятствует Ему поместить (μετατίθεναι) какую-либо природу в (εἰς) другую ипостась?» [14, col. 1593C]. Прп. Максим Исповедник утверждает, что природа (сущность) есть «то, что находится в ипостаси (αὐτὸ τὸ ἐν ὑποστάσει ὄν) (Maximus Confessor. *Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona* // PG. T. 91. Col. 261A. Ср.: Idem. *Variae definitiones* // PG. T. 91. Col. 149BC). См. также подобные высказывания у прп. Иоанна Дамаскина (*Ioannes Damascenus. Dialectica*. Col. 616A–617A), свт. Анастасия Антиохийского (*Anastasius I. von Antiochien. Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten* // *Traditio*. 1981. T. 37. S. 99), прп. Анастасия Синаита [1, s. 39, 242].

не делится между Ипостасями: Отец и Святой Дух всецело пребывают в Сыне и по Ипостасям, и по единой и неделимой Божественной сущности²²; 2) однако в Воплощении только Ипостась Бога Слова принимает «внутри» Себя человеческую природу, а Ипостаси Отца и Святого Духа, хотя и находятся в Боге Сыне воплощенном, однако «внутри» Себя не воспринимают человеческой природы (т. е. не воплощаются).

Из определения ипостаси, данного свт. Григорием Богословом, очень ясно и отчетливо видно, что ипостась не есть сумма природы и ипостасных свойств; ведь ипостась есть то, в чем находится природа. Именно поэтому, хотя Христос и имел человеческую природу, со всеми присущими ей природными и ипостасными свойствами, однако не имел человеческой ипостаси.

3.3. Ипостась как «сущность+ипостасные свойства»

Святые отцы называют ипостасью также и сущность, обладающую ипостасными свойствами.

Так, в трактате «О двух волях во Христе» прп. Иоанн Дамаскин пишет, что «ипостась» — это «некая сущность вместе с привходящими [свойствами] (μετὰ συμβεβηκότων), действительно и на деле получившая в удел самостоятельное существование (καθ' αὐτὸ ὑπαρξίην) отдельно и обособленно от прочих ипостасей, нечто сообщающееся с неделимыми существами (ὁμοειδέσιν ἀτόμοις) того же вида по определению природы (λόγῳ τῆς φύσεως), но имеющее различие с подобными себе по виду и природе в некоторых привходящих и отличительных особенностях»²³.

²² Это учение о «перихоресисе» (περιχώρησις — букв.: взаимопребывание друг в друге) Лиц Святой Троицы находит свое подтверждение во многих местах Св. Писания. Ср., напр.: *Иисус сказал ему: столько времени Я с вами, и ты не знаешь Меня, Филипп? Видевший Меня видел Отца; как же ты говоришь, покажи нам Отца?* (Ин.14:9).

²³ *Johannes Damascenus. De duabus in Christo Voluntatibus* 4. 22–33 / Kotter B. *Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. B.* — NY, 1981. S. 132–133.

Так, Павел обладает человеческой природой. Однако и всякий иной человек также обладает во всей полноте той же самой человеческой природой, которой обладает и Павел. Однако Павел отличается от других людей, таких же, как он, набором ипостасных (а также привходящих) свойств. Значит, индивидуальность, ипостасность Павлу передают его ипостасные свойства. Таким образом, Павел является ипостасью в силу того, что помимо общей человеческой природы (с присущими ей природными свойствами) он имеет еще и ипостасные (т. е. индивидуальные, личные, отличительные) свойства.

Иными словами, Павел есть не что иное, как человеческая природа, но обладающая ипостасными и привходящими свойствами. Если привходящие свойства могут меняться в течение жизни человека (цвет волос, рост, образование), то ипостасные свойства (курносость, черты лица) неизменны.

Именно ипостасные свойства главным образом отличают одну ипостась данной природы от другой ипостаси этой же природы. Также и в Боге, каждая Ипостась Святой Троицы есть Божественная природа, обладающая определенным ипостасным свойством: «Ибо одними только ипостасными свойствами и различаются между собою три святые Ипостаси, нераздельно различаемые не по сущности, а по отличительному свойству каждой ипостаси»²⁴; «Отец и Сын, и Святой Дух во всем едино, кроме нерожденности, рождения и исхождения; мыслью же разделенное; ибо мы знаем единого Бога, но замечаем мыслью различие только по свойствам (ἡδιότησι), т. е. отчеству, сыновству и исхождению»²⁵.

4. Лицо и ипостась

Кроме того, каппадокийцы отождествили термин «ипостась»

²⁴ *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei orthodoxæ* I, 8 // PTS. 12. S. 27. Рус. пер.: [35, с. 172].

²⁵ *Ibid.* // *Op. cit.* S. 29. Рус. пер.: [35, с. 173].

с термином «лицо» (πρόσωπον²⁶). Латинский аналог — persona. Это отождествление верно только для природ, имеющих волю, ум, свободу, т. е. для Бога, ангелов (в том числе и для падших) и для человека. В таком случае лицо является и субъектом, то есть действующим лицом. К вещам же, не обладающим волей, применим только термин «ипостась», но не «лицо».

Термин индивид (неделимый) применим к любой ипостаси. Он указывает на отделенность одного индивида от других индивидов. Поэтому к Лицам Троицы термин «индивид» неприменим, так как Лица Троицы нераздельны. Также нельзя сказать, что Бог как Святая Троица есть один Субъект, иначе это будет ересью савеллианства. Правильно будет сказать, что каждое Лицо Святой Троицы — это отдельный Субъект; то есть в Боге Три Субъекта, к каждому из которых мы можем обращаться в молитве на «Ты». Однако поскольку все три Лица Святой Троицы обладают единой неделимой сущностью, имеют одну энергию и волю, то Святая Троица — это единый и неделимый Бог²⁷.

Примерно до IV века термин «лицо» был крайне неудобен для решения проблем, стоявших перед богословием, потому что само это слово не было термином философским. Это был термин скорее описательный, он мог означать форму, физиономию, морду животного, маску актера, юридическую и социальную роль и т. д.

К тому же в триадологии этот термин был скомпрометирован Савеллием, для которого лицо — это не самостоятельные

²⁶ Слово πρόσωπον образовано из префикса πρόс- («к», «у», «при», «перед») и корня слова ὄψ («взгляд», «вид», «лицо»).

²⁷ Свт. Григорий Палама, ссылаясь на свт. Григория Нисского, так поясняет значение слова «Бог»: «...[слово] „Бог“ указывает на Действующего, а „божественность“ — на энергию, так что ни одно из трех [Лиц] — не энергия, но скорее каждое из Них — действующее» (Gregorius Palamas. *Orationes antirrhetaicae contra Acindynum* I, 4, 10 // ГПС. 3. Σ. 46. Рус. пер.: [25, с. 11]. См.: Gregorius Nyssenus. *Ad Ablabium* // GNO. 3/1. P. 46–47. Рус. пер.: [36, с. 120–121].

ипостаси, а некие «маски», в которых Божество Себя являет. Если же определить «Лица» Троицы как «Ипостаси», то отнимется всякий повод считать эти лица каким-то подобием «масок» на одной и той же реальности, поскольку термин «ипостась» однозначно указывает на конкретный субъект. Именно так поступили каппадокийцы, отождествив понятия лицо и ипостась. Слово «лицо» получило онтологическую нагруженность, которой ему раньше не хватало. Так этот термин из плоскости описательной переместился в плоскость онтологическую.

Прп. Иоанн Дамаскин дает определение в 44-й главе «Диалектики»: «Лицо есть то, что в своих действиях (ἐνεργημάτων) и свойствах (ιδιωμάτων) обнаруживается очевидным и отграниченным от однородных (ὁμοφυῶν) существ образом»²⁸.

5. Природа и сущность

Еще один термин, который синонимичен понятию «сущность как бытийная основа» (или, иначе, стоической сущности-субстрату), — это понятие «природа» (по слав. «естество»), по-гречески — φύσις, по-латински — natura. Термин «природа» в эпоху триадологических споров к Божественной сущности применялся нерегулярно из-за своего происхождения. Φύσις происходит от глагола φύω — рождать, создавать, расти. Отсюда φύτον — растение, φύτός — природный, естественный, созданный природой, τὰ φυσικά — природа (по-гречески форма слова — средний род множественное число).

Отвечая на вопрос «Почему она называется природой?», прп. Анастасий Синаит²⁹ раскрывает этимологию слова φύσις:

²⁸ *Johannes Damascenus. Dialectica 44.2-4 / Kotter B. Bd. I. S. 109.*

²⁹ Мы цитируем текст «Путеводителя» по критическому изданию К.-Н. Uthemann'a: *Anastasioi Sinaitae. Viae dux. Turnhout. Leuven, 1981*, со ссылкой на главу, часть главы (если глава делится на части) и номер строки, а русский перевод по нашей монографии: *Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель»*. СПб., 2018. 408 с., с указанием страниц.

«Φύσις δὲ εἴρηται διὰ τὸ πεφυκέναι καὶ εἶναι (Она называется природой, потому что произошла и есть)» [1, II, 3, 1–2, 10–11] (Рус. пер.: [19, с. 162–163]). Здесь прп. Анастасий следует Клименту Александрийскому, производящему слово φύσις от перфекта πεφυκέναι глагола φύω — рождаться, расти: «Φύσις λέγεται παρὰ τὸ πεφυκέναι»³⁰. О таком происхождении слова φύσις говорят и другие церковные писатели, например Леонтий Византийский [31]. На эту же этимологию указывает и прп. Иоанн Дамаскин в Философских главах: «Φύσις λέγεται παρὰ τὸ πεφυκέναι»³¹.

Согласно прп. Иоанну Дамаскину, «природа — это начало движения и покоя» (φύσις ἐστὶν ἀρχὴ τῆς ἐκάστου τῶν ὄντων κινήσεως τε καὶ ἡρεμίας)³². Это определение восходит к Аристотелю³³, воспроизводится последующими неоплатониками-комментаторами³⁴ и переходит в патристическую традицию³⁵.

³⁰ TLG: Fragmenta 38.1.

³¹ *Johannes Damascenus*. *Dialectica* 41.11 / Kotter B. Bd. I. S. 107. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Диалектика. С. 89.

³² *Johannes Damascenus*. *Dialectica* 41.2 / Kotter B. Bd. I. S. 107. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Диалектика. С. 89.

³³ По Аристотелю, природа есть «начало движения и покоя» (ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως (TLG: *Metaphysica* 1059b.17)), а также «начало движения и изменения» (ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς (*Physica* 200b.12)). Понятие φύσις Аристотель относит к предметам естественным и притом изменяющимся, в отличие от тех, «которые образованы искусственно и не имеют в себе никакого врожденного стремления к изменению» (*Physica* 192b.19).

³⁴ Ср., напр., определение Элиаса (ἡ φύσις ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἢ ἡρεμίας (TLG: *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium* 191.8) и Давида (φύσις ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἡρεμίας (TLG: *In Porphyrii isagogen commentarium* 182.27–28)).

³⁵ Такое определение мы видим, например, у пресв. Феодора Раифского (Феодор Раифский. Предуготовление / Пер. А.И. Сидорова // Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. М.: Паломник, 2003. С. 418), прп. Максима Исповедника (Φύσις ἐστὶ κατὰ μὲν φιλοσόφους ἀρχὴ\ κινήσεως καὶ ἡρεμίας (*Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica ad Marinum* // PG 91. Col. 276A).

Итак, этимология термина «природа» подразумевает изменение, рост. Поэтому некоторые святые отцы старались не применять его к Божественной сущности. Тем не менее все же большинство святых отцов употребляли в триадологии термины «природа» и «сущность» как взаимозаменяемые. Именно эта традиция стала в последующем преобладающей.

Каппадокийцы, разработавшие триадологическую терминологию, не применяли ее в христологии. Только в VI в. православные богословы, защищающие Халкидонское вероопределение, стали активно применять по отношению к таинству Воплощения Христа триадологическую терминологию каппадокийцев, четко и ясно отождествив при этом понятия «сущность» и «природа» и противопоставив им понятия «ипостась» и «лицо». При этом природа-сущность соответствует аристотелевской общей сущности, а ипостась-лицо — частной сущности. В этом заслуга пресвитера Иоанна Грамматика Кесарийского, монаха Нефалия и других авторов, о чем свидетельствует прп. Анастасий Синаит в шестой главе «Путеводителя» [19, с. 208–211]. Среди неназванных Синаитом по имени православных авторов, защищавших Халкидонский Собор с помощью каппадокийской терминологии, следует отметить Леонтия Византийского, чьими работками прп. Анастасий также пользуется.

Таким образом, согласно церковному учению отождествляются понятия природа (φύσις) и сущность (οὐσία). Как говорит прп. Анастасий: «Для обозначения природы используются четыре понятия: „сущность“, „природа“, „род“ (γένος) и „вид“ (μορφή)» [1, II, 3, 16–17] (Рус. пер.: [19, с. 163]). Частное же обозначается другими терминами: «Существует пять обозначений для ипостаси: „ипостась“, „лицо“, „образ“ (χαρακτήρ), „особое“ (ἴδιον) и „индивид“ (ἄτομον)» [1, II, 3, 78–79] (Рус. пер.: [19, с. 165]). Итак, прп. Анастасий переносит на понятие «природа» понимание «общего» в противовес к «частному», которое определяется понятием «ипостась» (ὕποστασις): «Согласно святым отцам, лицо, или ипостась есть

особенное (τὸ ἰδικόν) по сравнению с общим (τὸ κοινόν), ибо природа есть общее каждой вещи, а ипостаси — особое» [1, II, 3, 58–61] (Рус. пер.: [19, с. 164]).

В полемике с моноэнергистами и монофелитами прп. Максим Исповедник писал: «„Природа“ и „сущность“ — одно и то же, ибо и то, и другое есть нечто общее (κοινόν) и всецелое (καθόλου)»³⁶.

Вывод

Итак, понятие «ипостась» в святоотеческом богословии имеет следующие основные значения:

1) Ипостась — это конкретный, отдельный предмет или лицо.

2) Ипостась есть «то, в чем находится сущность». В этом смысле ипостась — это такое сущее, которое отличается от сущности как бытийной основы, но не отделяется от нее и не состоит из чего-либо иного, кроме той сущности, которую в себе изначально имеет. В данном случае, сущность + ипостасные свойства ≠ ипостась³⁷.

3) Ипостась — это сущность с относящимися к ней

³⁶ *Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica* 14 // PG. 91. Col. 149B. Рус. пер. небольшими изменениями: [32, с. 390].

³⁷ Именно поэтому, хотя Христос имел природные и ипостасные (отличительные) свойства конкретного человека, однако не имел человеческой ипостаси. Прп. Феодор Студит утверждает, что изображать Христа на иконе мы можем в том числе потому, что Он имел, как человек, человеческие ипостасные свойства: «...Христос назван не только нарицательным, но и собственным именем, которое отличает Его ипостасными особенностями (τοῖς ὑποστατικοῖς ἰδιώμασιν) от прочих людей; вследствие этого Он и описуем» [18, col. 397D]. Рус. пер.: [37, с. 295]; «Следовательно, Он один из подобных нам людей, хотя [вместе с тем] и Бог. Один из Троицы. Как в последнем отношении Он отличается от Отца и Святого Духа сыновним свойством (τῷ υἱικῷ ἰδιώματι), так в первом Он отличается от всех людей личными [ипостасными] свойствами (τοῖς ὑποστατικοῖς ἰδιώμασιν) и потому описуем» [18, col. 400A]. Рус. пер.: [37, с. 295].

ипостасными свойствами. В данном случае сущность + ипостасные свойства = ипостась.

Все указанные значения понятия ипостась не противоречат, но дополняют друг друга. Святые отцы использовали то или иное определение ипостаси в зависимости от того, какую богословскую проблему они решали.

Понятие «сущность» в святоотеческом богословии имеет следующие основные значения:

1) Сущность (или природа) — это бытийная основа³⁸ ипостасей конкретного вида, которая определяет их природные свойства (природный образ существования) и потенциальные возможности, а также является их носителем и обладателем. В этом смысле понятие «сущность» очень тесно сближается по смыслу со стоической сущностью-субстратом (особенно у свт. Василия Великого и очень часто в последующей святоотеческой традиции).

Сущность как бытийная основа является: а) для тварных существ носителем сущностных (природных), индивидуальных и привходящих свойств (кроме ангелов); б) для Лиц Святой Троицы носителем сущностных (природных) и индивидуальных свойств.

Применительно к сотворенному миру сущность как бытийная основа существует «во» (т. е. «внутри») множестве ипостасей одного вида. Сущность как бытийная основа познается рассудочно и опытно не сама по себе, но только по своим свойствам (состояниям, энергиям).

2) Сущность каждой конкретной вещи есть Божественные логосы (λόγοι), то есть нетварные воления и замыслы Бога о каждой конкретной вещи³⁹, которые находятся в ней и поддерживают ее бытие.

³⁸ Сущность является бытийной основой в том смысле, что она есть основа и носитель бытия, то есть энергии, существования.

³⁹ Божественные логосы есть Божественные энергии, то есть Сам Бог в Своем действии по отношению к миру.

3) Сущность есть форма (εἶδος)⁴⁰, которая существует в каждой конкретной вещи определенного вида в качестве одного из начал их бытия. Поскольку она — тварна, то человек способен познавать ее своим тварным умом. Однако сущность как форма — не самодостаточна, ибо и она сама существует только благодаря причастности Божественным логосам.

4) В несобственном смысле слова святые отцы называют самой сущностью общие понятия, которые указывают на сущность как бытийную основу или на сущность как форму и которые существуют только в рассудке и памяти человека.

Из перечисленных четырех значений понятия «сущность» к Богу относится преимущественно первое значение⁴¹: Божественная сущность — это нетварная бытийная основа, которая находится в Трех Ипостасях и является носителем Их природных и ипостасных свойств.

Божественные логосы применительно к Божественной сущности — это ее энергии, свойства, качества⁴².

Важнейшим природным отличием Божественной сущности является ее нетварность (несотворенность). Утверждая нетварность Божественной сущности и всего ей присущего (Ипостасей, природных и ипостасных свойств), святые отцы

⁴⁰ Аристотель различает форму как εἶδος и форму как μορφή внешний вид. Форма как μορφή — это внешний вид предмета, его очертание, видимое и различаемое глазами, как органом зрения; форма как εἶδος — это невидимая для глаз сущность предмета, которая находится в самом предмете и познается только разумом. Для обозначения общей сущности, помимо аристотелевского термина εἶδος, святые отцы используют также термины род (γένος), логос (λόγος) (в этом случае нужно различать «логос как форму» и «логос как Божественную энергию»), общее (κοινός), всецелое (καθόλου), общее как общее (καθόλου ὡς καθόλου) и др.

⁴¹ Впрочем, иногда используется и понятие сущность во втором и четвертом значении.

⁴² Единство единой природной энергии (логос сущности) соответствует единству сущности: «Он — Единица по логосу сущности и Троица по способу существования» (*Maximus Confessor. Expositio orationis dominicae* 462 // CCSG. 23. P. 54. Рус. пер.: [33, с. 264]).

провели четкое различие между Божественной сущностью и прочими тварными (сотворенными) сущностями и их атрибутами. Таким образом они утвердили православное учение о том, что Божественная сущность и все ей присущее, будучи нетварным, является принципиально иным по отношению ко всему тварному: Бог, хотя и обладает сущностью, но по отношению к тварному миру Он «сверхсущностен»; Он несравненно превосходит все тварные сущности, их свойства, энергии, силы и прочие другие атрибуты и состояния. Поэтому сущность Бога наряду с тварными сущностями не может быть включена в род сущности как один из ее видов (то же самое касается и Божественных свойств).

В святоотеческом богословии различаются главным образом два вида тварных сущностей: духовные (ангельский мир и сущность души человека) и материальные (чувственно познаваемые сущности, в т. ч. сущность тела человека). При этом сущность человека «сложная», т. к. состоит из сущности души и сущности материального тела. Говорить о единой «сложной человеческой сущности» можно только постольку, поскольку она представлена во множестве индивидов.

Когда святые отцы говорят о непознаваемости Божественной сущности, то они имеют в виду бытийную основу Ипостасей Святой Троицы. Познать Божественную сущность Саму по Себе невозможно ни рассудочно, ни опытно. Согласно святым отцам, невозможность познания Божественной сущности обусловлена тем, что следствием опытного познания самой по себе сущности как бытийной основы является изменение (замещение) сущности причастующего на сущность причастуемого⁴³. Иначе говоря, опытно познающий саму по себе сущность как бытийную основу теряет свою сущность

⁴³ Эту же самую мысль святые отцы зачастую распространяют и на познание тварных сущностей (сущностей как субстрата): сущность тварных вещей непознаваема, ибо опытное познание какой-либо сущности приведет к замещению сущности причастующего на сущность причастуемой вещи.

(бытийную основу) и становится той сущностью, которую опытно познает, но такого, по мысли святых отцов, быть не может. Хотя «сама по себе» сущность вещей непознаваема, однако, как учат святые отцы (вслед за стоиками), она познается через свои природные свойства (энергии).

Применимо к творению понятие «сущность» употребляется во всех четырех перечисленных значениях. Когда же святые отцы говорят о непознаваемости сущности вещей, то вероятнее всего имеют в виду:

1) сущность как Божественный логос, который в принципе не может быть познан силами человеческого рассудка или ума (духа)⁴⁴, но постигается исключительно самой Божественной энергией в соответствии с фундаментальным принципом богопознания: «Бог познается только Богом». Божественный логос познается человеком с помощью самой Божественной энергии. Познание Божественных логосов — не рассудочно, но опытно.

2) сущность как бытийную основу, который рассудочно и опытно познается не сам по себе, но по своим свойствам и действиям.

Поскольку сущность в значении бытийной основы (субстрата), формы и Божественного логоса существует во многих ипостасях того или иного вида, то понятие сущность по отношению к понятию ипостась является общим понятием, и напротив, понятие ипостась по отношению к понятию сущность — частным понятием.

Для святых отцов реальное существование общей природы как бытийной основы — это существование природы как единого и реального целого, но существующего только во множестве ипостасей. Так, например, Божественная сущность является единой и неделимой, но существующей в Трех Божественных Ипостасях. В отличие от Божественной сущности, которая

⁴⁴ Это связано с уже упоминавшимся принципом: тварное не может своими тварными силами познать нетварное.

нетварна, человеческая природа, как субстрат, хотя и едина, но делима, поскольку тварна, и существует во множестве человеческих ипостасей. Человеческая природа неделима только по логосу человеческой природы, который есть единая и неделимая Божественная энергия⁴⁵. Если Ипостаси Святой Троицы — это то, в чем Божественная сущность, то ипостаси человеческие — то, в чем человеческая природа. Именно поэтому святые отцы используют «антропологическую аналогию» для описания Святой Троицы. Свт. Григорий Нисский пишет: «...какое понятие ты приобрел о различии сущности и ипостаси у нас, не ошибешься, если перенесешь его и на учение о Боге» [24, с. 504].

Термины «свойство», «энергия», «воля» и «тропос» будут рассмотрены в следующей статье.

Продолжение следует.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БОУЦ** Библиотека отцов и учителей Церкви. М.: Паломникъ, 1996–2004. Т. 1–14.
- ВФ** Византийская философия. СПб.; М., 2007.
- ПСТСО** Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М.: Сибирская Благовонница, 2007.
- CCSG** Corpus Christianorum Series Graeca. Turnhout: Brepols, 1977.
- GNO** Gregorii Nysseni Opera / edidit W. Jaeger, H. Langerbeck, H. Dörrie.
H. Hoerner. Leiden: E. J. Brill, 1960.

⁴⁵ Вообще только нетварное, то есть Бог, Его сущность, энергии, Ипостаси, — едины и неделимы. Все тварное имеет характеристику делимости, и только будучи причастно Богу, то есть в Боге и через Бога, тварное приобретает характеристику неделимости.

ΓΠΣ *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ Συγγράμματα* / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου.

Θεσσαλονίκη, 1962–2015. Τ. 1–5.

PG *Patrologie cursus completus... Series graeca...* /
accurante J.-P.

Migne. Parisiis, 1857–1866. Τ. 1–166.

PTS *Patristische Texte und Studien* / hrsg. von K. Aland
und W. Schneemelcher. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1963.

ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

1. Anastasii Sinaitae Viae dux / cuius editionem curavit K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1981. (Corpus Christianorum Series Graeca; vol. 8).

2. *Anastasius I. von Antiochien*. Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten // *Traditio*. 1981. Τ. 37. S. 79–108.

3. *Antisthenis fragmenta* / collegit et edidit A. G. Winckelmann. Turici: Impensis Meyeri et Zelleri, 1842.

4. *Aristotelis. Categoriae et Liber de Interpretatione* / recognovit brevique adnotatione critica instruxit L. Minio-Paluello. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1974. (Scriptorum classicorum bibliotheca oxoniensis).

5. *Aristotele's Metaphysics: in 2 vol. / a revised text with introduction and commentary by D. Ross*. Vol. 2. Oxford: At the Clarendon Press, 1924.

6. *Alexandri Aphrodisiensis. Praeter Commentaria Scripta Minora* / Ed. I. Bruns. Pars 2. B.: Reimer, 1892.

7. *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I: Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica)* / hrsg. von P. B. Kotter. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1969. (Patristische Texte und Studien; Bd. 7).

8. *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV: Liber de haeresibus. Opera polemica* / hrsg. von P. B. Kotter. Berlin; New York (N. Y.): Walter de Gruyter, 1981. (Patristische Texte und Studien; Bd. 22).

9. *Gregorii Nysseni Opera: in 10 vol. / auxilio aliorum virorum*

doctorum edenda curaverunt W. Jaeger †, H. Langerbeck †, H. Dörrie †. Leiden; New York (N. Y.); Köln: E. J. Brill, 1958–2014.

10. Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Συγγράμματα: σε 6 τ. / ἔκδ. Π. Κ. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Εκδοτικός οἶκος Κυρομάνος, 1962–2015.

11. *Gregorius Theologus. Carmina dogmatica* // PG. T. 37. Col. 397A–522A.

12. *Gregorius Theologus. Orationes 27–45* // PG. T. 36. Col. 12A–621A.

13. *Leontius Byzantinus. Epilysis (Solutio argumentorum Severi)* // PG. T. 86/2. Col. 1916B–1945D.

14. *Leontius Hierosolymitanus. Contra Nestorianos* // PG. T. 86/1. Col. 1400A–1768B.

15. *Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem*. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 2002. (Corpus Christianorum Series Graeca; vol. 48).

16. *Maximi Confessoris Opuscula exegetica duo: Expositio in psalmum LIX. Expositio orationis dominicae* / edidit P. van Deun. Turnhout; Leuven: Brepols; Leuven University Press, 1991. (Corpus Christianorum Series Graeca; vol. 23).

17. *Maximus Confessor. Ambiguorum liber* // PG. T. 91. Col. 1032–1417C.

18. *Theodorus Studita. Antirrhethici tres adversus iconomachos* // PG. T. 99. Col. 327B–436A.

19. Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб., 2018.

20. Анастасий Синаит, прп. Избранные творения / вступ. ст., пер. и коммент. А. И. Сидорова. М.: Паломникъ; Сибирская Благовозвонница, 2003. (Библиотека отцов и учителей Церкви; т. 13).

21. Антология кинизма. Фрагменты сочинений кинических мыслителей: Антисфен, Диоген, Кратет, Керкид, Дион / издание подготовил И. М. Нахов. М.: Наука, 1984.

22. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 1 / ред. В. Ф. Асмус. М.: Мысль, 1976. (Философское наследие; т. 65).

23. Аристотель. Сочинения: в 4 т. Т. 2 / ред. З. Н. Микеладзе. М.: Мысль, 1978. (Философское наследие; т. 76).

24. *Василий Великий, Архиепископ Кесарии Каппадокийской, свт.* Творения: в 2 т. Т. 2: Аскетические творения. Письма. Прил. 1: Святитель Амфилохий, епископ Иконийский. Творения. Прил. 2: Статьи о свт. Василии Великом. М.: Сибирская Благовонница, 2009. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 4).

25. *Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский, свт.* Творения: в 2 т. Т. 2: Стихотворения. Письма. Завещание. Прил.: А. В. Говоров. Св. Григорий Богослов как христианский поэт. М.: Сибирская Благовонница, 2007. (Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 2).

26. *Григорий Палама, свт.* Антирретики против Акиндина / пер. с греч. Р. В. Яшунского, ред. пер. О. А. Родионов. Краснодар: Текст, 2010. (Патристика: тексты и исследования).

27. *Григорий Палама, свт.* Сто пятьдесят глав / пер. с греч. и прим. А. И. Сидорова. Краснодар: Текст, 2006. (Патристика: тексты и исследования).

28. *Григорий Палама, свт.* Триады в защиту священно-безмолвствующих (новый перевод) / пер. и коммент. Р. В. Яшунского; сост. О. И. Ласточкин. СПб.: Изд. РГПУ им. А. И. Герцена, 2021.

29. *Елиманов В. Е.* Различие сущности и энергии в онтологии свт. Григория Паламы: энергия как сущность в движении // Метафраст. 2021. № 1(5). С. 123–181.

30. *Лега В. П.* История западной философии. Часть 1. Античность. Средневековье. Возрождение. М.: ПСТГУ, 2009.

31. Леонтий Византийский: Сборник исследований. М., 2006.

32. *Максим Исповедник, прп.* Амбигвы. Трудности к Фоме (Ambigua ad Thomam), Трудности к Иоанну (Ambigua ad Ioannem) / пер. с древнегреч. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., пред. и коммент. Г. И. Беневи́ча. М.: Эксмо, 2020. (Византийская философия; т. 18. Σμάραυδος Φιλοκαλίας).

33. *Максим Исповедник, прп.* Избранные творения / пер.,

вст. ст., коммент. и прил. А. И. Сидорова. М.: Паломникъ, 2004. (Библиотека отцов и учителей Церкви; т. 14).

34. Платон. Сочинения: в 4 т. / под общ. ред. А. Ф. Лосева и В. Ф. Асмуса; пер. с древнегреч. Т. 3. Ч. 1. СПб.: Изд. С.-Петербур. ун-та; Изд. Олега Абышко, 2007.

35. Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. Т. 1 / перевод с греческого. СПб.: Издание Императорской С. Петербургской духовной академии, 1913.

36. Творения святого Григория Нисского: в 8 ч. М.: Типография В. Готье, 1861–1871.

37. *Феодор Студит, прп.* Творения: в 3 т. Т. 2: Нравственно-аскетические творения; Догматико-полемические творения; Слова; Литургико-канонические творения. М.: Сибирская благовонница, 2010. (Полное собрание творений святых отцов церкви и церковных писателей в русском переводе; т. 6).