

А. Шуффрин
Принстон, США

РАЗВИТИЕ ПОНЯТИЯ «ИПОСТАСЬ» У СВ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО¹

Введение

Хорошо известно, что даже у Отцов Церкви идеи не рождаются в готовом виде. Но и зарождение какой-либо идеи никогда не бывает единовременным событием: это всегда процесс, развитие, которому сопутствует и с которым тысячами нитей переплетается процесс участия данной личности в судьбах мира².

¹ Перевод с англ. Д. И. Макарова по изд.: *Choufrine Arkadi. The development of st. Basil's idea of hypostasis* // *Studi sull'Oriente Cristiano. Roma, 2003. V. 7/2. P. 7–27.* Публикуется с любезного разрешения автора и издателя, проф. Гаэтано Пассарелли (Рим). Далее следуют несколько текстологических примечаний переводчика, родившихся в ходе работы над текстом и обозначенных малыми римскими цифрами.

² Я благодарен сотрудникам Свято-Владимирской Православной Духовной Семинарии, оказавшим мне помощь при выполнении данного проекта, и особенно профессору Джону Бэру – за его советы и замечания по поводу первого варианта данной статьи, доктору Кейт Бэр – за исправление английского языка статьи и г-же Элеане Силк за предоставление в мое распоряжение всех ресурсов семинарской библиотеки.

Библиография с сокращениями:

Болотов – *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Пг., 1918. Т. 4. Церковная история в период Вселенских Соборов. История богословской мысли.

Булгаков – *Булгаков С.* Учение об ипостаси и сущности в восточном и западном богословии // *Православная Мысль. Труды Православного Богословского Института в Париже.* Париж, 1928. Вып. 1. С. 70–88.

Спасский – *Спасский А.* История догматических движений в период Вселенских Соборов. Т. 1. Тринитарный вопрос (История учения о Св. Троице). Сергиев Посад², 1914.

ЕЕС – *Encyclopedia of the Early Church. V. 1. Oxford University Press, N. Y., 1992.*

L – *Basil, Saint. The Letters. V. 1–4. The Loeb Classical Library. London-Cambridge (Mass.), 1934.*

PG – *Patrologia Graeca / Curante J.-P. Migne. Paris, 1857–1866.*

TRE – *Theologische Realenzyklopädie. V.21. Walter de Gruyter, Berlin; N. Y., 1991.*

RAC – *Reallexikon für Antike und Christentum. V.16. Anton Hiersemann, Stuttgart, 1993.*

Balas – *Balas D. L.* The Unity of Human Nature in Basil's and Gregory of Nyssa's Polemics against Eunomius // *Studia Patristica. V. 14. Akademie-Verlag, Berlin, 1976. S. 275–281.*

Crouzel – *Crouzel H.* Gregory the Thaumaturge // *ЕЕС. P. 368.*

- Dörrie – *Dörrie H.* Hypostasis. Wort- und Bedeutungsgeschichte // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Phil.-hist. Klasse. Jahrg. 1955. Nr. 3. S. 35–92.
- Elm – *Elm S.* «Virgins of God»: The Making of Asceticism in Late Antiquity. Clarendon Press, Oxford, 1994.
- Erdin – *Erdin F.* Das Wort Hypostasis. Seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der altchristlichen Literatur bis zum Abschluss der trinitarischen Auseinandersetzungen. Herder & CO. G. M. B. H. Verlagsbuchhandlung, Freiburg im Breisgau, 1939.
- Fedwick – *Fedwick P. J.* A Commentary of Gregory of Nyssa on the 38th Letter of Basil of Caesarea // *Orientalia Christiana Periodica*. 1978. V. 44/1. P. 31–51.
- Fedwick P. J.* A Chronology of the Life and Works of Basil of Caesarea // Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic (A Sixteen-Hundredth Anniversary Symposium) / Ed. P. J. Fedwick. Toronto, Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1981. Part One. P. 5–19.
- Florovsky – *Florovsky G.* The Eastern Fathers of the Fourth Century // The Collected Works. V.7. MA Buchervertriebsanstalt, 1987.
- Gregg – Groh – *Gregg R. C., Groh D. E.* Early Arianism – A View of Salvation. Fortress Press, Philadelphia, 1981.
- Gribomont – *Gribomont J.* Basil of Caesarea in Cappadocia (Basil the Great) // EEC. P. 114 f.
- Hammerstaedt – *Hammerstaedt J.* Zur Echtheit von Basiliusbrief 38 // *Tesserae: Festschrift für Josef Engemann*. Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster, 1991. S. 416–419.
- Hammerstaedt J. Hypostasis // RAC. S. 986–1035.
- Hübner – *Hübner R.* Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius: Zum unterschiedlichen Verständnis der *ousia* bei den kappadozischen Brüdern // *Epektasis: Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou* / Eds. J. Fontaine, Ch. Kannengiesser. Paris, Beauchesne, 1972. P. 463–490.
- Kalligas – *Kalligas P.* Basil of Caesarea on the Semantics of Proper Names // *Byzantine Philosophy and its Ancient Sources* / Ed. K. Ierodiakonou. Oxford, Clarendon, 2002. P. 31–48.
- Kopeček – *Kopeček T. A.* A History of Neo-Arianism. V.1–2. The Philadelphia Patristic Foundation, Ltd., 1979.
- Meyendorff – *Meyendorff J.* Christ in Eastern Christian Thought. Washington – Cleveland, Corpus Books, 1969. [См. рус. пер.: *Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. – Д. М.]
- Meyendorff J.* St. Basil, Messalianism, and Byzantine Christianity // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 1980. V. 24/4. P. 219–234.
- Mortley – *Mortley R.* From Word to Silence, II: The Way of Negation, Christian and Greek. Hanstein, Bonn, 1986.
- O'Donnell – *O'Donnell J. J.* Trinity and Temporality: The Christian Doctrine of God in the Light of Process Theology and the Theology of Hope. Oxford University Press, 1983.
- Prestige – *Prestige G. L.* God in Patristic Thought. S. P. C. K., London, 1952.
- Prestige G. L.* St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea. S. P. C. K., London, 1956.
- Robins – *Robins R. H.* Ancient & Mediaeval Grammatical Theory in Europe. G. Bell – Sons Ltd, London, 1951.
- Stead – *Stead C. G.* Logos // TRE. S. 432–444.
- Witt – *Witt R. E.* «Hypostasis» // *Amicitiae Corolla. A Volume of Essays Presented to James Rendel Harris, D. Litt. on the Occasion of His Eightieth Birthday* / Ed. H. G. Wood. University of London Press, 1933. P. 319–343.
- Wolfson – *Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers. V.1: Faith, Trinity, Incarnation. Harvard University Press, Cambridge (Mass.), 1956.

Это убеждение обусловило появление настоящего труда. Сосредоточив свое внимание как на понятии «ипостась», так и на личности св. Василия, я старался прояснить параллелизм между, с одной стороны, обретением интеллектуальной и социальной зрелости отдельной личностью в конкретной исторической ситуации и, с другой стороны, вызреванием в его уме таких теоретических понятий, которые превосходили по своему масштабу и значимости эту отдельную ситуацию.

Понятие «ипостась» – в том виде, в каком оно было выработано Великими Каппадокийцами – является, вне всякого сомнения, одним из таких понятий. Его появление на свет в IV в., в контексте тринитарных споров, представляло собой такой прорыв в истории европейской мысли, который оказался судьбоносным: понятие «личность» было впервые отождествлено с понятием существования. И даже в XX в. богословское понятие «ипостаси» является не только составной частью стандартного катехизаторского подхода к изложению тринитарного и христологического догматов, но вместе с тем и камнем преткновения для тех богословов, которые видят в его употреблении опасность приписывания личности (как человеческой, так и Божественной) столь низкого уровня индивидуации, который подобает разве что *вещи*¹.

Моя задача, однако, заключается не столько в том, чтобы прояснить нюансы первоначального богословского значения данного термина, сколько в том, чтобы понять тот вопрос, на который это значение явилось *ответом* – ответом, данным конкретной личностью в конкретной ситуации, даже если *в рамках* самой ситуации этот вопрос так и не был прояснен. Реконструировать саму эту ситуацию *как* вопрос – вот в чем, по моему мнению, заключается герменевтическая задача историка.

Таким образом, я надеюсь, что настоящая работа будет способствовать распространению такого метода, который до настоящего времени

¹ Это хорошо выражено Булгаковым: «Итак, можно сказать, что понятие ипостаси в античной и патристической мысли есть преимущественно *физическое*: оно распространяется и на предметы неодушевленные (факел, дерево, дом, куча камней, вообще индивидуум – *Атомо*); оно возникает в отношении не к самосознающему и в *этом* смысле ипостасному личному духу, но в отношении к объектам, в которых специфицируется общее начало, природа... Неудовлетворительность этой схемы состоит именно в ее объективно-физическом характере, в силу чего она оказывается недостаточна для того, чтобы уловить различие ипостаси и природы там, где оно единственно существует, т. е. в человеческом духе, или же вообще в самосознающем духе» (Булгаков. С. 74 и сл.).

применялся в области исследований патристики явно недостаточным образом. С помощью этого метода я надеюсь представить св. Василия – ключевую фигуру как событийной истории Церкви, так и истории Ее догматического развития – под новым углом зрения.

Исторический контекст

Еще не начав своей церковной деятельности, св. Василий очутился в самом пекле тринитарных споров. Еще мирянином он присутствовал на Селевскийско-Константинопольском соборе 359–360 гг.¹, на котором – в числе прочих омиусиан – был осужден его духовный отец Евстафий Севастийский. Трудно переоценить воздействие столь внезапного боевого крещения, введившего Василия вовнутрь церковного организма, на сознание молодого аскета, который только начал свою христианскую жизнь, практикуя «удаление от мира (*κόσμου ἀναχώρησις*)»² в кругу семьи, в компании своего ближайшего друга Григория³.

Здесь следует упомянуть некоторые моменты из истории той оппозиции Никее, которая имела место на Востоке, поскольку до 360 г. Василий (хотя бы в силу тех личных отношений, которые связывали его с Евстафием) был частью этой оппозиции, а потому выражаемые ею взгляды представляли собой естественную питательную среду для его мысли.

В глазах восточных епископов Никейский Символ веры был скомпрометирован по причине мнимого савеллианства его сторонников – таких, как Маркелл. Тот же Василий Анкирский, в 335 г. сменивший Маркелла на кафедре, к 358 г. возглавлял то крыло восточной оппозиции, которое было признано православным (в том, что касается если и не буквы, то духа разделяемого этим крылом учения) даже св. Афанасием.

Чтобы защитить себя от обвинений в арианстве (ереси, противоположной савеллианству), представители этого движения собрались в 341 г. в Антиохии и выработали одну за другой три «антиохийских» формулы веры. Именно «вторая» из этих формул сохранилась как заключительное слово данного собора⁴. Эта формула примечательна во многих отношениях: во-первых, несмотря на то, что в ней осуждается учение Ария, ее появ-

¹ Согласно Prestige 1956, 2, 4, Василий в ту пору уже был диаконом, подчиненным Василию Анкирскому; он, однако, не приводит ссылок на источники.

² Ер. 2 // L. V. 1. P. 10.

³ См., например: Elm. P. 60–67.

⁴ В действительности она же была последней и по порядку. См.: Болотов. С. 57, 61.

ление относят за счет Символа св. Лукиана Антиохийского, учителя Ария, на котором она, вероятно, и основывается; во-вторых, она называет Сына «неотличным образом сущности Отца (*τῆν τῆς... οὐσίας... τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα*)» – выражением, на котором впоследствии будет основывать свое учение св. Василий¹; и в-третьих, именно здесь то употребление термина «ипостась» по отношению к Отцу, Сыну и Св. Духу, которое было характерно веком ранее для Оригена, впервые было включено в соборное определение. Тем не менее, ни Ориген, ни отцы Антиохийского собора, ни даже св. Василий до 364 г., как мы увидим, в своем словоупотреблении не делали различия между терминами «ипостась» и «сущность»².

«Вторая антиохийская формула» не содержала термина *ὁμοούσιος*, который стал характерной приметой возглавляемого Василием Анкирским движения лишь в 358 г. Тем не менее, именно эту формулу данное движение, известное нам как «омиусиане», старалось защищать в первую очередь против омиев и их союзников-аномеев на соборе в Селевкии осенью 359 г.³, который явился непосредственным предвозвестием тех событий, что имели место в Константинополе в начале 360 г., и достиг в них своего апогея.

И, вероятно, именно непосредственно из Селевкии⁴, или же из своего фамильного поместья в Аннисе⁵, куда святитель вернулся вслед за тем, как епископ его родного города Кесарии подписал ту формулу веры, что была навязана Церкви торжествующими арианами в Константинополе, св. Василий написал первое из двух его сохранившихся писем Аполлинарию Лаодикийскому (Ер. 361)⁶ – осведомленному стороннику учения Афанасия на Востоке, чье Православие в ту пору было, по меньшей мере, неоспариваемым, а то и вовсе неоспоримым. Св. Василий, как показывает письмо, только

¹ Как показали Gregg – Groh (Р. 125. п. 90), это выражение, к которому мы вернемся в Заключении, восходит к Астерию (ум. около 341), философу из Каппадокии, который – наряду с Арием и Евсевием Никомидийским – был одним из трех прародителей арианства.

² История употребления слова «ипостась» изложена Виттом (вплоть до Плотины), Дерри (до св. Афанасия), Эрдином (до св. Иоанна Дамаскина); в качестве недавнего резюме см.: Hammerstaedt 1993.

³ См.: Kopeček. V. 1. P. 199–202.

⁴ Prestige 1956, 7.

⁵ Это как будто следует из труда Спасского (с. 481), а также из той хронологии, что приводится в: Fedwick 1979, 7.

⁶ О подлинности писем 361–364 см.: Спасский, 481; Prestige 1956, 1, 20; Fedwick 1979, 6 f., п. 23.

начал уяснять для себя все возможные онтологические последствия, вытекающие как из Никейского символа, так и из других соборных формулировок веры¹, принятых (с чистой совестью или нет), начиная с 325 г.

Несмотря на блестящее образование Василия, с его стороны, похоже, не обнаруживается ни малейшего свидетельства, которое позволяло бы говорить хотя бы о некоторой склонности к абстрактному мышлению – вплоть до данного «судьбоносного» события 360 г. Цель христианской жизни Василий прежде понимал как богопознание – *θεολογία*, стяжать которое следует, скорее, очищая душу «безмолвием (*ἡσυχία*)»², умной молитвой и созерцанием, нежели с помощью умозрительных формулировок и диспутов. Хотя по завершении образования он пошел по стопам своего отца, около года³ преподавая риторику (которая в то время включала в себя философию, а также филологию и правосудие)⁴, он не колеблясь оставил это занятие, повстречав Евстафия – «[истинного] философа»⁵. Последний был одним из предводителей незадолго до того зародившегося в христианстве аскетического движения, которое уже было осуждено за свой радикализм на Гангрском соборе⁶, и Василий (еще не будучи крещен) последовал за ним, хотя и не успевая его нагнать, в путешествие по монашеским поселениям в Келе-Сирии, Месопотамии, Палестине и Египте⁷.

Выбор Василием Аполлинария в качестве своего нового наставника и в самом деле заслуживает внимания, поскольку тот же Георгий Лаодикийский, который был – вместе с Василием Анкирским и Евстафием – одним из предводителей движения «омиусиан» в Селевкии и Константинополе, в 346 г. отлучил Аполлинария за примирение с Афанасием и преподание ему «причастия»⁸. В своем письме Василий приводит две причины, которые объясняют его выбор: во-первых, Аполлинарий – человек необыкновенно точный как в своих

¹ В некоторых древних рукописях Никейский Символ веры называется не иначе, как *μάθημα* (формула, безупречная с научной стороны) (Болотов. С. 35; Спасский. С. 609).

² Ep. 2 // L. V. 1. P. 12.

³ Fedwick 1979, 6.

⁴ Gribomont, 114.

⁵ Ep. 1 // L. V. 1. P. 2.

⁶ Meyendorff 1980, 221. Впрочем, дата проведения этого собора, принятая большинством ученых (340–341 гг.), оспаривается Федвиком, который помещает ее не ранее 360 г. (Fedwick 1979, 4. n. 14; 15. n. 81).

⁷ Fedwick 1979, 6.

⁸ Prestige (1956, 8) заключает об этом, основываясь на «Церковной истории» Созомена (6, 25).

познаниях, так и в их членораздельном изложении; во-вторых, из тех, кто обладал таковым даром, лишь он один в тот момент был легко доступен (*εὐπρόσβουτος*)¹. Само письмо, однако, показывает, что у Василия была более серьезная причина искать совета у такого «староникейца», каковым являлся Аполлинарий. Попросив своего адресата рассказать об употреблении Отцами термина *οὐσία*, а также о том, укоренен ли этот последний в Писании, Василий умоляет его более подробно разъяснить сам термин *ὁμοούσιος* (*περὶ αὐτοῦ τοῦ ὁμοούσιου*): с какой целью (*διάνοια*) он употребляется и возможно ли о нем разумное высказывание. Причина, которую Василий приводит в оправдание своих изысканий, кроется в его предположении, что враги Православия «злостно клеветуют на понятие «сущность» (*οὐσία*) – и [лишь] для того, чтобы не оставить никакого места для понятия «единосущный (*ὁμοούσιος*)»².

Отсюда становится ясно, что приверженность Василия той редакции данного учения, которую отстаивали восточные, не была безоговорочной. Вряд ли он мог сомневаться в том, что именно движение «омиусиан» являлось в ту пору единственным на Востоке, отстаивавшим истинную веру. У него могло, однако, зародиться подозрение, что союз между омиями и аномеями не случаен (даже несмотря на то, что аномеи были представлены заведомо ненадежным Евдоксием)³ и что на повестке дня в Селевкии стояло не столько понятие «подобия» или «неподобия», сколько понятие *сущности* и богословие св. Афанасия в целом, стоявшее за этим понятием.

Для Афанасия, как и для Василия, не только нетварное Божество, но и онтологическая обособленность друг от друга «Лиц» (Св. Троицы. – *Пер.*) являлись (несмотря даже на то, что Афанасий никогда не употреблял ни данного термина, ни термина «ипостась» в *данном* значении) не столько богословской проблемой, сколько *datum* Предания⁴. Именно единство Трех – скорее, чем троичность Одного – и должно было (как должно и в наши дни) раскрыть богословие.

¹ Согласно Престиджу, такое обозначение Аполлинария является аргументом в пользу того, что Василий писал это письмо, скорее, из Селевкии (т. е. в 359 г.), чем из фамильного поместья (Prestige 1956, 7).

² L. V. 4. P. 332 f.

³ Союз этот сформировался летом 359 г. и прекратил свое существование вместе с предательством Евдоксием Азия сразу же после собора в Селевкии, ближе к концу того же года. См.: Корецек. V. 1. P. 181–184.

⁴ Florovsky, 54. Ср. у него же: «Восточное богословие не отталкивалось от понятия единства, но устремлялось к нему. Этим оно отличается от умозрений неоплатоников, у которых больше общего с западным богословием, особенно с Августином» (Ibid., 92 f.).

У Афанасия это раскрытие основывается на живом опыте *обожения*, который сделало возможным Воплощение: «И самое тление в смерти не имеет уже власти над людьми, ради Слова, вселившегося в них посредством единого тела»¹; «ибо, Его приобщаясь, делаемся мы причастниками Отца...»² Этот опыт причастия был бы невозможен, если бы между Отцом и Сыном наличествовало какое-либо разделение³: «Ибо имеющему [только] по причастию невозможно передавать сие причастие другим...»⁴.

Как я полагаю, то, что Василий никогда не прибегает к данному аргументу, разработанному Афанасием, в своей собственной полемике с арианами, не случайно – и не потому, что этому аргументу недоставало провидения возможности обожения («О Св. Духе» 9, 23 доказывает, что это не так)⁵, но в силу того, что в новой ситуации требовалась дальнейшая разработка вопроса, стоявшего на повестке дня: *веру* в единство Христа с Отцом следовало дополнить созерцанием (*θεωρία*) этого единства.

Впрочем, человеку по силам выразить свое созерцание (если он вообще способен на это) лишь путем приспособления к реальности языка,

¹ De Incarnatione... 9 // PG. 25. 112B. [Рус. пер. цит. по: *Св. Афанасий Великий*. Творения. М., 1994. Т. 1. С. 202. – Пер.]

² De Synodis. 51 // PG. 26. 784B. [Рус. пер. цит. по: *Св. Афанасий Великий*. Послание о Соборах, бывших в Аримине Италийском и в Селевкии Исаврийской // Там же. Т. 3. С. 159. – Пер.]

³ Или *διάστημα*, расстояние, как это впервые изложено в «Пространном символе», принятом в Антиохии (344). См.: *Socrates*. *Historia Ecclesiastica*. II. 19 // PG. 67. 232BC [рус. пер.: *Сократ Схоластик*. Церковная история. М., 1996. С. 82: «Впрочем, мы... веруем, что Они соединены между собою без всякого посредства и расстояния...» – Пер.]; *Athanasius*. De Synodis. 26.9 // PG. 26. 733B [рус. пер.: *Св. Афанасий Великий*. Творения. Т. 3. С. 126: «Но утверждая, что Сын имеет самостоятельное бытие, живет и существует подобно Отцу, не отлучаем Его сим от Отца, вымышляя какие-либо пространства и расстояния, телесно Их разъединяющие». – Пер.]

⁴ De Synodis. 51 // PG. 26. 784B. [Рус. пер.: *Св. Афанасий Великий*. Творения. Т. 3. С. 159. – Пер.]

⁵ *Αἱ πνευματοφόροι ψυχαί, ἐλλαμψεῖσθαι παρὰ τοῦ Πνεύματος, αὐταί τε ἀποτελοῦνται πνευματικάι... Ἐτετέθεν... θεὸν γενέσθαι.* (PG. 32. 109C). [«...духоносные души, будучи озарены Духом, сами делаются духовными... Отсюда – ...обожение» (*Св. Василий Великий*. О Святом Духе к св. Амфилохию, епископу Иконийскому // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. М., 1993. Ч. 3. С. 266–267. – Пер.) Эти «духоносные души» – хотя они никоим образом не *единосущны* с Богом (ср.: *Contra Eunotium*. 2.4 // PG. 32. 580B [ср.: Там же. С. 103–104. – Пер.] – не только сами стали «обоженными», но и «другим посылают благодать (*εἰς ἑτέρουσ τῆν χάριν ἐξαποστέλλουσιν*)» (PG. 32. 109 C.). Итак, представление об обожении св. Василия, похоже, отличается от представления св. Афанасия тем, что оно: 1) основывается не столько на опыте причастия Телу Христову, сколько на понятии озарения Св. Духом; 2) отрицает ту самую предпосылку, которая позволяла св. Афанасию выводить «единосущие» из «обожения» (см. выше).

которой ему не дано изменить. Для того, чтобы четко определить, что он понимает под *нетварным* «единством» Отца и Сына, человеку требуется – постольку, поскольку он называет это «единством» – соотносить суть своего созерцания, уникальную саму по себе, с уже существующими значениями данного слова («единство». – *Пер.*), каждое из которых выражает, наряду с этим, ту или иную разновидность единства в *тварном* мире. А потому такого рода определение в то же время будет представлять собой проведение некоторой аналогии между двумя этими уровнями созерцания.

«Единство по аналогии»

Итак, подлинный мотив, побудивший Василия задать ряд вопросов Аполлинарию, похоже, кроется именно в этом: на какой род аналогии содержится указание в термине *ὁμοούσιος*? Сам Василий может помыслить лишь три смысла, в которых допустимо вести речь о «единой сущности» многого (L. V. 4. P. 333): такая сущность может быть либо общим родом, превосходящим конкретные предметы (*γένος κοινόν ὑπερχείμενον*), либо предсуществующим материальным субстратом (*ὕλην ὑποκείμενον προῦπάρχον*), либо чем-то разделенным на многие части. Для Василия является самоочевидным, что ни одна «сущность» (*οὐσία*) такого рода в (*ἐπί*) Самих Лицах Троицы¹ реально не усматривается (*θεωρεῖται*), и он заканчивает первую часть своего письма выражением озабоченности о том, как бы не впасть в одну из трех указанных интерпретаций.

Ко второй части этого письма мы вернемся в Заключении. Сейчас же постараемся найти объяснение тому факту, что первые из двух приведенных выше интерпретаций, недвусмысленным образом отвергнутые Василием в самом начале его занятий богословием, входят неотъемлемой частью в то понятие «ипостаси», которое приписывается ему большинством ученых². Даже в том случае, если Василий не менял своего отношения к этим интерпретациям, в его более поздних творениях должны быть определенного рода данные в пользу предположения, что так оно и было. Вот эти данные мы теперь и постараемся рассмотреть.

¹ На самом деле «Лицами» выступают Отец и Сын, коль скоро непосредственным контекстом данного рассуждения является Никейский Символ веры.

² Что касается первой интерпретации, см., например: Erdin, 75, 92; Florovsky, 93, 94 f.; Prestige 1952, 276; Wolfson, 337 f.; Meyendorff 1969, 49 [*Мейендорф И.*, прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 50. – *Пер.*]; что касается второй: Hammerstaedt 1993, 1020 f., который в данном вопросе не критически следует Хьюберу (см. далее сноску 1 на с. 15).

Единственным неправославным богословием (более-менее незапятнанным политикой), воздействию которого Василий подвергся на Селевкийско-Константинопольском соборе, было богословие, олицетворявшееся Аэцием и изложенное его учеником Евномием в «Апологии», произнесенной на том же соборе¹. Поэтому вполне возможно, что одним из немаловажных поводов для обращения за помощью в разрешении богословских вопросов в 359–360 гг. к Аполлинарию был вынашиваемый Василием проект крупномасштабного богословского опровержения «Апологии», который впоследствии, в 364 г., и был воплощен в жизнь как собственный богословский дебют Василия. Это позволило бы объяснить, почему в трактате «Против Евномия» (364)² Василий разбирает те варианты истолкования термина *ὁμοούσιος*, которые он уже обсуждал в письме к Аполлинарию.

Двумя противоположными крайностями (выраженными, соответственно, парой антонимов *ὑπερχείμενον* - *ὑποκείμενον*), безусловным размежеванием с которыми явилась собственная точка зрения Василия в данном письме, были, как я уже упомянул, вторичность существования сущности (по аналогии с «общим» в его отношении к «частному») и, с другой стороны, ее первичность в отношении существования, по аналогии с субстратом (см. выше). Теперь рассмотрим, как Василий передает собственные слова Евномия в трактате «Против Евномия» (1, 19):

«Ибо мы, разумеется, не скажем, что, с одной стороны, у обоих [Лиц] общая сущность (в оригинале – *ὡς κοινὴ μὲν ἀφοῦν ἡ οὐσία*. – Пер.); и что, с другой, [только] по порядку и старшинству времени (*τοῖς ἐκ χρόνου πρεσβείαις* оригинала А. Шуфрин переводит “by seniority of time”, тогда как автор старого русского перевода более буквально, но менее точно – “по преимуществам времени”. – Пер.) один – первый, а другой – второй» (PG. 29. 556A) (Рус. пер.: Творения... Ч. 3. С. 46–47. – Пер.).

Затем, однако, он поясняет:

«Если он понял общее [основание] сущности (*τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας*) в таком смысле, что представляет себе нечто, принадлежащее всем частям предсуществовавшей материи (*ὅλης προῦπαρχούσης*), подвергшейся како-

¹ То, что Василий присутствовал при произнесении Евномием «Апологии», засвидетельствовано самим Евномием (см.: Корещек. V. 2. P. 305 f.). Копечек приходит к выводу, что это чтение «Апологии», должно быть, состоялось на константинопольском соборе в декабре 359 г.

² Если специально не оговорено, даты написания Василием всех произведений приводятся по: Fedwick 1979.

му-то разделению и раздроблению, то мы и сами не примем такого значения. Да не будет [сего]!» (Там же)¹.

Как можно видеть, в только что приведенном отрывке Василий вновь отмежевывается от второй из указанных крайностей². За этим опровержением, похоже, стоит следующий довод: если бы у Божественных Лиц должна была быть общая сущность, аналогичная какому-либо материальному субстрату, эта последняя представляла бы собой некую дополнительную и независимую реальность, от которой даже Отец зависел бы в Своем бытии.

Независимо от того, имел ли в виду этот довод сам Евномий, Вольфсон предполагает, что в этом заключалась мысль Василия³. Я бы, однако, не согласился с Вольфсоном в том, что этот же довод убедительным образом объясняет отказ Василия и от первой интерпретации. Ибо в последнем случае проблема, как представляется, состоит не столько в предсуществовании сущности, которое вступает в противоречие со «святоотеческим учением о монархии [Отца]», сколько как раз в противоположном: похоже, что «сущность» в таком случае является, скорее, понятием в чьем-то уме, нежели реальностью – или, если угодно, такой онтологически *вторичной* реальностью, каковой оказывается понятие по отношению к тому или иному конкретному существу.

¹ Место достаточно сложное, поэтому представляется целесообразным сравнить оригинал со старым русским переводом и английским переводом А. Шуфрина, чтобы проанализировать сходства и различия этих текстов.

Ἐὶ μὲν οὖν τὸ κοινὸν τῆς οὐσίας οὕτω νοήσας ἔλεγε, ὡς ἐξ ἑλῆς προῦπαρχούσης διανομὴν τινα καὶ καταδιαιρεσὶν εἰς τὰ ἀπ' αὐτῆς νοεῖν, οὗτ' ἂν αὐτοὶ καταδεξαίμεθα τῇ δianooιαν ταύτην μὴ γένοιτο! (TLG 2040–019). Если он разумел общность сущности в таком смысле, что представляет какое-то разделение и раздробление предсуществовавшего вещества в составившихся из него вещах, то и мы сами не примем сего мнения. Никак не примем! (Творения... Т. 3. С. 47).

If he meant by the common [ground] of the substance that which belongs to all parts of a pre-existent matter put into fractions, then we do not accept this meaning either. Let it be not! (Перевод А. Шуфрина на с. 15 его статьи).

Отсюда видно, что: а) слова «общность сущности» русского перевода неточны, лучше воспользоваться добавлением, предложенным А. Шуфриным; б) слова «all» в оригинале нет, оно лишь предполагается; в) в выражении «put into fractions» не подразделяются значения слов *διανομὴν τινα καὶ καταδιαιρεσὶν*; г) оба перевода слова *διανοοια* представляются вероятными. – *Пер.*

² Хюбнер с очевидностью упускает из виду этот момент, когда заявляет, что тот «субстрат», который Василий в продолжении данного отрывка, цитируемом ниже, отождествляет с сущностью Божией, «можно понять лишь по аналогии с *πρῶτον ὑποκειμενον* стоиков» (Hübner, 481) – т. е. «как совершенно неопределенную, бескачественную материю» (Ibid., 478).

³ Cf. Wolfson, 343.

И потому тем более примечательно, что в следующем отрывке Василий утверждает – вопреки Евномию – как раз-таки применимость к сущности Божией понятий «общее» и «субстрат». Он соглашается с Евномием, но лишь для того, чтобы вновь незамедлительно отмежеваться от него в этом же вопросе:

«А если кто-нибудь поймет общее [основание] сущности в том смысле, что в обоих [Лицах] усматривается один и тот же *λογος* (старый рус. пер.: «основание») (Творения... Ч. 3. С. 47. – Пер.) бытия (*τὸν τοῦ εἶναι λόγον*) – так что если Отец, к примеру, по Своему субстрату (*τῷ ὑποκειμένῳ*) мыслится как Свет, то и сущность Единородного признается (*ὁμο-λογεῖσθαι*) также Светом¹; и каким бы *λογосом* бытия кто бы ни наделил Отца, тот же самый будет соответствовать и Сыну – если [, повторяю,] именно в таком смысле будет пониматься общее [основание] сущности, то мы это примем и скажем, что таково и наше учение (*τὸ δόγμα*). Ведь, согласно ему, и Божество едино, а именно: единство мыслится в соответствии с *λογосом* сущности (*κατὰ τὸν τῆς οὐσίας λόγον*)², так что налицо, с одной стороны, различие по числу, а также по свойствам, характеризующим каждое [Лицо] (*ταῖς ἰδιότησι ταῖς χαρακτηρίζουσας*), а с другой, в *логосе* Божества (*ἐν... τῷ λόγῳ τῆς θεότητος*) мысленно представляется единство» (Против Евномия 1, 19 // PG. 29. 556AB) [Рус. пер.: Творения... Ч. 3. С. 47–48. – Пер.]

Василий не только не разделяет предпосылки Евномия, согласно которой, единство по сущности неизбежно предполагает и единство по числу (т. е. обособленность), но и утверждает, что через посредство *логоса* общее (*τὸ κοινόν*), обладающее столь высоким уровнем бытийственности, каковой приличествует субстрату, возможно помыслить (или усмотреть) в данной конкретной сущности. Таким «общим» выступает *бытие*³.

¹ Весьма характерно, что этот парафраз выражения из Никейского Символа веры *φῶς ἐκ φωτός* почти буквально повторяет аналогичный парафраз из Первого письма Василия Аполлинарию: L. V.4. P. 334 (соответствующий отрывок цитируется в Заключение).

² Здесь принципиальное отличие перевода А. Шуфрина от старого русского перевода, который менее точен: «...единство представляется в самом основании сущности...» (Ч. 3. С. 48). – Пер.

³ Ср.: Против Евномия 1, 10: «Сущность же не есть что-либо из не принадлежащего Богу, но само бытие Божие...» (PG. 29. 536C) [рус. пер.: Творения... Ч. 3. С. 32. – Пер.]. Насколько мне известно, единственным ученым, который отметил «ту частоту, с которой Василий истолковывает *οὐσία* как “понятие бытия”», является Хюбнер (Hübner, 481); тем не менее (как я, надеюсь, сумел показать), он заблуждается, приписывая Василию понимание «бытия» как *materia prima*.

Возможный источник этого последнего утверждения можно отыскать у Аристотеля, с мыслью которого Василий был, несомненно, знаком¹. Согласно Аристотелю (Metaph. V, 6), существует более общее понятие единства, чем «единство нумерическое», и это более общее единство, по его словам, имеет место применительно к тем вещам, у которых одна *материя*. Это единство превосходит видовое и даже единство высших genera [родов. – Пер.] или «категорий», первой из которых является категория «сущности». По Аристотелю, это единство выражается в понятии «бытия» (существования), которое, с одной стороны, является наиболее общим из всех понятий, а с другой, само по себе не есть категория (Metaph. III. 3, 998b 20). Более того, это единство *по бытию* (хотя бы в силу того, что оно превосходит всеобщность категорий) представляет собой наиболее наглядный пример особого класса единства, который вводит Аристотель: «единства по аналогии»².

Если эта параллель верна, то для Василия, как и для Аристотеля, понятие «бытия» не является всего лишь дополнительным способом объяснения «сущности» в том смысле, в каком это верно применительно к понятиям «genus» [род. – Пер.] или «substratum». Два последних, однако, вступают в противоречие друг с другом, что ведет к двойственности «первой» и «второй» сущности³. Однако, в отличие от «сущности», «бытие» (существование) не представляет собой ни пост-, ни пред-существующего по отношению к тому конкретному сущему, бытием которого оно является: предельная всеобщность «бытия» есть самая что ни на есть первичная реальность. Тем самым употреблявшаяся Афанасием категория «сущности»

¹ Это не значит, что мы утверждаем, будто данное знакомство базировалось на знании, полученном из первых рук. К примеру, Василий не упускает случая изобличить Евномия в том, что он заимствует из «мирской мудрости» (Против Евномия. 1, 9) [рус. пер.: Творения... Ч. 3. С. 29. – Пер.], указав на то, что представление Евномия о вторичности отрицаний заимствовано из «Категорий» Аристотеля. Однако, как верно замечает Мортли, «Аристотель... нигде не утверждает того, что утверждает Евномий» (Mortley, 140) (хотя Мортли, похоже, заходит слишком далеко, делая из этого вывод о том, что Василий «лишь смутно припоминал «Категории» Аристотеля» (там же)).

² Metaph. V.6, 1016 b 35.

³ Именно это различие между двумя значениями понятия «сущность» у Аристотеля современная наука, похоже, принимает (как я, надеюсь, показал, неверно) за собственное представление Василия о различении *οὐσία* – *ὕλη/ταίσις*. См.: Florovsky, 93 [ср.: Флоровский Г. В. Восточные Отцы IV века. М., 1992. С. 76 сл. – Пер.]; Erdin, 75, 92; Wolfson, 337; Meyendorff 1969: 49 [рус. пер.: Мейендорф И., прот. Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 50. – Пер.].

Божией толкуется Василием в аристотелевском смысле – как способ приближения к бытию («*quia* [лат. «как», «в качестве». – Пер.] бытие»)¹.

Именно *логос* бытия, по словам Василия (в только что процитированном отрывке из трактата «Против Евномия»), *один и тот же* («общий») для обоих Лиц – тогда как то, чем они *отличаются* друг от друга, есть «число». Стало быть, бытие Божие является «одним» не в том же смысле, в каком каждое из Божественных Лиц является одним: из Лиц каждое является одним *по числу* (ведь иначе их не было бы *три*), тогда как их бытие (или Божество) является «одним» некоторым иным образом (в противном случае оно либо совпадало бы с одним из Лиц, либо представляло бы собой еще одну дополнительную сущность, рядоположенную им). А поскольку «одно» *является* – в буквальном смысле слова – числом, постольку бытие «одним», *но не* по числу, означает бытие одним «только» по аналогии.

При ближайшем рассмотрении «Против Евномия» 1, 20 поражает доказываемое здесь положение о том, что тождество Отца и Сына заключается не в чистом и неразложимом «бытии» (или Божестве), но в *логосе* бытия и в *логосе* Божества. Одна из вероятных причин этого может крыться в том, что Отец, порождая Сына, *дает* Ему бытие. И все-таки, несмотря на то, что Отец участвует вместе с Сыном в *собственном* бытии последнего (каковое реально отличает бытие Сына от бытия любой твари), в этом отношении остается своего рода непостижимая асимметрия, не позволяющая утверждать, что Отец «есть» *точно* в таком же смысле, в котором «есть» Сын.

Но является ли это различие между двумя значениями термина «бытие» достаточно существенным для того, чтобы можно было утверждать, что общим для обоих Лиц оказывается лишь само *наименование* «бытие»? Признание такой редукции (так сказать, *ὁμοῦσις* [единосущных. – Пер.] до *ὁμονύμια* [единоименных. – Пер.]) означало бы для Василия низведение Единородного Сына до уровня твари, ибо в таком случае Сын был бы неотличим от тех совершенных в добродетели праведников, которые удостоиваются того, чтобы *именоваться* «богами» (Ин. 10, 35) и, тем не ме-

¹ Ср. определение философии Аристотелем: «Существует наука, которая исследует (*θεωρεῖ*) бытие как таковое (*ὄν ἢ ὄν*), а также то, что ему присуще сообразно с его собственной [природой]» (Metaph. IV.1, 1003 a 20). И лишь в силу того, что исследование бытия предполагает прежде всего изучение сущности (Metaph. VII.1, 1028 b 3), основной вопрос метафизики, от Аристотеля до Гегеля, заключается именно в этом: что есть сущность (*οὐσία*)?

нее, не обладают *одной сущностью* с Богом (Против Евномия 2, 4 // PG. 29. 580B). Кажется, что понятие единства по аналогии (которое приложимо, по Аристотелю, к тем вещам, которые относятся друг к другу «как третья вещь к четвертой вещи [того же рода]»: *Metaph. V. 6. 1016b 35*) обладает тем преимуществом, что избегает западни, кроющейся в понимании данного принципа единства по аналогии с какой-либо стихией или предметом (все равно, материальным или идеальным) – и при этом не впадает в противоположную крайность *омонимии*; ведь оно предполагает нечто большее, чем простое тождество по *имени*, а именно – подобие в отношении *бытия*. Василий обращается к этому аристотелевскому понятию, но для того, чтобы как можно более четким образом противопоставить его единству по одному лишь *имени*, он называет его единством по *логосу*.

Что обозначают имена?

Действительно, то, что в ходе опровержения Евномия *омонимия* была для Василия насущным вопросом, не выглядит столь уж невероятным – хотя бы по той причине, что само собой разумеющимся контекстом для утверждения Василия (в процитированном выше отрывке) о том, что как «один и тот же» усматривается именно *логос* (а не одно лишь *имя*) «бытия» Отца и Сына, является вызов разработанной Евномием теории языка.

Евномий проводил различие между, с одной стороны, подлинными наименованиями вещей и, с другой стороны, такими, которые представляют собой чисто «человеческое измышление (*ἐπίνοια*)»¹. Обе группы зависят от условностей языка, которые, впрочем, могут либо соответствовать природе вещей самих по себе, достигая, таким образом, уровня их *подлинных* имен, либо опускаться на уровень «измышления» *суррогатов* таковых имен, а именно – синонимов и омонимов². К примеру, имя «Отец» в приложении к Богу является омонимом (и тем самым – не более, чем «измышлением»), потому что то *человеческое* действие, в результате которого тот или иной человек становится «отцом», сопряжено со страстью, тогда как *божественное* действие бесстрастно³.

Согласие имен с природой вещей, по Евномию, достигается надежнее всего, если мы, «рассматривая *сами сущности*», описываем их с по-

¹ Apologia, 8 // PG. 30. 841D.

² Подробнее см.: Копецек. V. 2. P. 321–332.

³ Apologia, 17 // PG. 30. 852CD.

мощью «ясных слов»¹. В таком случае «мы... не воспринимаем... сущность как что-то одно, а обозначаемое (*τὸ σημαίνόμενον*) наряду с нею – как другое, но [мы понимаем], что та ипостась, которая обозначается именем (*τοῦνομα*), и есть [сама] сущность»².

При этом подразумевается, что возможно установить однозначное соответствие между ипостасями и сущностями, а тем самым – между сущностями и именами (поскольку имена обозначают единичные предметы, *ὑποστάσεις*). Естественные следствия из этого, неприемлемые для Василия, состоят в том, что, во-первых, о различии сущностей возможно заключить на основании различия имен, и во-вторых, что любой *омоним* (т. е. наименование, обозначающее более чем одну ипостась) гносеологически уступает «настоящим» (однозначным) наименованиям вещей.

Ключевой пункт, на котором Василий основывает свое опровержение Евномия, состоит в том, что мы никогда не познаем сущности (т. е. вещи сами по себе) непосредственно – но лишь путем *осмысления* испытываемого нами опыта воздействия их многообразных «энергий» (или действий). Согласно Василию, подлинное значение термина *ἐπίνοια*, который Евномий неверно понял в смысле простого «измышления» – «размышление»³. Василий согласился бы, что знание, порожаемое размышлением, не выходит за пределы нашего человеческого естества (или сущности) – но, как он доказывает, рациональному выражению поддается *только* то знание, которое получается мысленным путем:

«В целом же, обо всем, что познается чувством и, с одной стороны, в субстрате кажется простым, но, с другой, по ходу умозрения получает различные определения (*ποικίλον δὲ λόγον*), говорится, что оно умопредставляется посредством размышления [старый рус. пер. – «по примышлению». – Пер.] (*ἐπινοία*)»⁴.

Таким образом, имена, полученные с помощью *ἐπίνοια*, представляют собой для Василия нечто большее, нежели чистые «измышления», хотя он не стал бы спорить с Евномием насчет того, что они – «человеческое, слишком человеческое». Его аргумент *против* Евномия заключается, однако, в следу-

¹ Ibid. 20 // 856B.

² Ibid. 12 // 848B.

³ Это рассматривает Корещек (V. 2. P. 375 f.). Соответствующий отрывок из Василия – Против Евномия I, 6–7 [рус. пер.: Творения... Ч. 3. С. 20–24. – Пер.].

⁴ Против Евномия I, 6 // PG. 29. 524C. [Рус. пер.: Ч. 3. С. 23. – Пер.].

ющем: ни одно имя, несущее с собой знание, не является обозначением сущности: то, что обозначают имена, представляет собой, по Василию – как мы увидим сию минуту – не более, чем «отличительные свойства».

Согласно Василию, вывод Евномия о том, что сущность Отца отлична от сущности Сына¹, неверен – хотя бы потому, что невозможно умозаключить о различии сущностей на основании различия имен. Василий отвечает Евномию следующим образом:

«Но кто из [обладающих] здравым рассудком согласился бы, что у тех [вещей], у которых различны имена (*τὰ ὀνόματά ἐστι διάφορα*), сущности также должны с необходимостью отличаться (*παρηλλάχθαι*) друг от друга? Ведь наименования (*προσηγορίαι*) Петра и Павла, как и всех людей вообще, различны, тогда как сущность у всех [у них] одна. Дело в том, что в большинстве [отношений] мы являемся, [по сравнению] друг с другом, одним и тем же, а отличаемся один от другого лишь теми свойствами, которые усматриваются в каждом [из нас особо]. Почему и имена точно так же обозначают не сущности, но те свойства, которые являются отличительными для каждого. Так, слыша «Петр», мы на основании данного имени не схватываем его сущности (а «сущностью» я здесь называю материальный субстрат [*τὸ ὑλικὸν ὑποκείμενον*. – Пер.], который это имя вовсе не обозначает), но, скорее, запечатлеваем в себе самих (*ἐντυπούμεθα*) понятие (*τὴν ἐννοιαν*) о тех свойствах, которые в нем усматриваются. Ибо при этом звуке [старый рус. пер. «при этом слове» менее точен, в оригинале *ἐκ τῆς φωνῆς ταύτης*. – Пер.] мы тотчас представляем себе [сына] Ионы, из Вифсаиды, брата Андрея, призванного из рыбаков на служение апостольское и по причине превосходства веры принявшего на себя созидание Церкви². Ни одно из этих [свойств] не есть сущность, понимаемая как *ὑπόστασις* [в рус. пер. – «самостоятельное начало» (там же). – Пер.]. Таким образом, данное имя выделяет (*ἀφορίζει*) для нас отличительные черты (*τὸν χαρακτήρα*) Петра, однако никоим образом не представляет (*παρίστησι*) самой сущности. Аналогичным образом, услышав «Павел», мы помышляем о совокупности

¹ Если бы это было так, то для Василия это означало бы, что Сын является тварью, ибо все существующее, как он указывает в «Против Евномия» 3,2, называется либо «Божеством», либо «тварью»: *Δύο γὰρ λεγόμενων πραγμάτων, θεότηός τε καὶ κτίσεως...* (PG. 29. 660A). [Рус. пер.: Ч. 3. С. 134. – Пер.]

² Рус. перевод здесь ошибочен: «...за превосходство веры получившего обетование, что на нем созидается Церковь» (Ч. 3. С. 65). Оригинал вполне ясен: *ἐφ' ἑαυτὸν τὴν οἰκοδομήν τῆς ἐκκλησίας δεξάμενον*. – Пер.

(*συνδρομή*) иных свойств: [мы представляем себе] Гарсиянина, еврея (согласно закону фарисеев)¹, ученика Гамалиила, по ревности гонителя Церквей Божиих, страшным видением обращенного к познанию, Апостола язычников. Ибо все эти [свойства] описаны (*περιορίζεται*) одним словом «[Павел]». Более того, если бы было истинно, что у тех [вещей], имена которых различны, сущности несомкстимы [друг с другом], то надлежало бы, ясное дело, Павлу и Петру, как и всем людям вообще, быть иносушными (*ἕτεροούτους*) друг другу. Но поскольку не найдется ни одного [человека], который был бы столь невежественен и несведущ относительно общей нам природы (*τῆς κοινῆς φύσεως*), чтобы решиться утверждать такое, ибо сказано: *отъ брениа сотворень еси ты, якоже и аз* (Иов. 33, 6), а это слово обозначает не что иное, как единосущие [друг другу] всех людей (*τὸ ὁμοούσιον πάντων ἀνθρώπων*), – то [любой], кто умствуем, будто [из] различия имен следует различие сущностей, есть лжец» (Против Евномия 2,4 // PG. 29. 577C – 580B) [Рус. пер.: Ч. 3. С. 65–66. – Пер.]

Этот пространный отрывок, который представляет собой, скорее, иллюстрацию точки зрения Василия, нежели аналитическое изложение², заслуживает, тем не менее, быть процитированным здесь – хотя бы потому, что именно эта иллюстрация, похоже, явилась той пылью, из которой расцвело понятие *ипостаси* в Тридцать восьмом письме.

Как я уже упомянул, из процитированного выше отрывка из Евномия (Апология, 12) (Василий суммирует содержание этого отрывка в первом предложении приведенного только что фрагмента), как кажется, с необходимостью вытекало то, что любая вещь, будучи поименованной, eo ipso [тем самым. – Пер.] является отдельной *ипостасью*, хотя нет никакой необходимости, чтобы она была «сущностью». С другой стороны, согласно Василию, все, наименование чего известно, в любом случае *не* является сущностью,

¹ Этот перевод А. Шуфрина представляется более точным, чем старый рус.: «...еврея, по закону – фарисея...» (Там же. С. 66). Оригинал несколько двусмыслен: *τὸν Ἑβραῖον, τὸν κατὰ νόμον φαρισαῖον*. Хотя *τὸν κατὰ νόμον φαρισαῖον* все же более благоприятствовало бы переводу А. Шуфрина.

² Вот почему Василий не вступает в противоречие с самим собой, когда определяет в данном отрывке общую сущность (человечества – не Бога!) как материальный субстрат. Его позиция, по Хьюберу, состоит здесь не в том, что нетварная сущность относится к нетварным Лицам Троицы таким же образом, как то «брение», из которого создано все человечество, относится к человеческим индивидуумам – но в том, что имена (как человеческие, так и божественные) не имеют отношения к сущностям. По Баласу, не исключено, что этот момент был настолько превратно понят Григорием Нисским, что при цитировании он *умышленно* видоизменил соответствующее выражение в: «Я *не* называю *сущность* материальным субстратом». См.: Balas, 278 f.

а также – что он ошибочно принимает за *eo ipso* – и *ипостасью*. Таким образом, истолковав, по-видимому, данный отрывок из Евномия в смысле неразличения *ипостаси* и «сущности», Василий был естественным образом подвигнут к тому, чтобы переработать свой собственный довод: в процитированном выше фрагменте он недвусмысленно отождествляет *ипостась* с «сущностью»¹, отрицая, что то, что характеризует ту или иную конкретную личность, может быть тем либо другим. Поступая так, он солидаризируется со староникейским употреблением термина *ипостась* как еще одного обозначения для понятия «сущность» – и это в то время, когда запрет на отнесение этого термина не столько к «сущности», сколько к *Лицам* Троицы, введенный его соратниками – «омиусианами», был уже снят Александрийским собором 362 г., на котором председательствовал сам св. Афанасий!

Впрочем, имеется указание на то, что Василий был осведомлен, что имена *собственные* не являются, говоря языком терминов, наименованиями *особых свойств*. Хотя в первом предложении Василий формулирует тезис своего противника (совершенно верный) насчет «имен» (*ὀνόματα*), как только он начинает излагать свой контр-пример, он переходит к термину «наименования» (*προσηγορίαι*). Оба термина использовались в тогдашней грамматической теории: первый – либо как родовой для «имен» (т. е. как нарицательных, так и собственных)², либо как специальный термин, обозначающий имена собственные («имена» в «собственном» смысле слова, *ὀνόματα ἑξῆς*); второй – специально для имен нарицательных. Переход Василия к употреблению термина «наименования» при обсуждении имен Петра и Павла можно рассматривать как свидетельство понимания им данной проблемы (а возможно, и ее решения).

В первой части рассматриваемого отрывка он характеризует «Петра» и «Павла» как наименования лишь для того, чтобы заключить, что данные имена обозначают не сущности, но свойства. Это согласуется не только с гносеологией Василия (охарактеризованной выше), но и с техническим значением термина «наименование» – имя *нарицательное*. В самом деле, поскольку невозможно помыслить такую вещь, которая обладала бы лишь

¹ PG. 29. 580A: *οὐσία ὡς ἡ ὑπόστασις νοουμένη*. [«сущность, мыслимая как конкретная ипостась». – Пер.].

² Стонки – последние мыслители, рассматривавшие грамматику как часть философии – были первыми, кто ввел это подразделение в классе имен существительных. См.: Robins, 25, 27.

одним свойством (и это свойство было бы уникальным для нее), постольку свойство может быть лишь тем, что у вещей является «общим»; следовательно, оно *должно* обозначаться с помощью «имени нарицательного». Но если каждое из свойств будет обозначаться именем *нарицательным*, что же тогда обозначают имена *собственные*?

Во второй части анализируемого отрывка – там, где Василий последовательно называет «Петра» и «Павла» именами (*ὀνόματα*) – он не забывает указать, что «один звук» («Павел») обозначает *группу* свойств. Значение того или иного имени собственного, или же его «отличительные черты» (*ὁ χαρακτήρ*), уникальные для того индивидуума, который носит данное имя¹, возникает «не с помощью какого-либо одного из этих свойств», но благодаря их «совокупности (*συνδρομή*)».

*** **

Эта непоследовательность Василия при рассмотрении им «Петра» и «Павла» не ускользнула, как я теперь постараюсь показать, от внимания его младшего брата.

Послание 38 (широко признаваемое как творение Григория Нисского)², как представляется, находится к трактату Василия «Против Евномия» в тройном отношении. Прежде всего, содержащееся в послании доказательство терминологического различия между «сущностью» и «ипостасью» (а это составляет главную заботу автора письма) основано на двух положениях, *противоположных* тем, которые высказывает Василий в трактате «Против Евномия». С одной стороны, автор Послания 38 утверждает, что *существуют* такие имена, которые указывают на природу вещей как таковых, а не на одни лишь свойства природы. Таковы имена, обладающие «более общим (*καθολικωτέρων*)» значением, «которые высказываются о вещах (*πραγμάτων*) множественных и нумерически отличных друг от друга (*τῶ ἀριθμῶ διαφερόντων*)»³.

¹ Ср.: Kalligas, 42 f. Маловероятно, чтобы Василий упустил из виду связь *χαρακτήρ* с *Λόγος*, восходящую к Евр. 3,1. Если же этого не было, тогда похоже, что Сын представляет Собой (по его мнению) сам принцип схождения сущности *воедино*, тогда как принципом ее *бытия* является Отец. Значение собирания *воедино* является изначальным по отношению ко всему многообразию значений термина *λόγος*: все они восходят к этому общему корню. «*Λόγος* – отглагольное имя существительное от *λέγω*. Изначальное значение этого глагола – “собирать”...» (Stead, 433).

² См., например: Hübner; Fedwick 1978; Gribomont.

³ L. V.I. P. 197. Если не указано иного, английские переводы также приводятся по этому изданию. [В свою очередь, мы делаем с них русский перевод. – Пер.]

«Ибо если ты скажешь “человек”, то неопределенностью данного термина ты произведешь в наших умах своего рода размытое понятие (*διάνοια*), так что... природа данного объекта обнаруживается (*δηλωθῆναι*) благодаря этому имени...» (Ibid., 201)¹.

Более того, термин «природа» употребляется здесь, как и в последнем процитированном нами отрывке из Василия, как равнозначный с термином «сущность»:

«[В самом деле,] когда речь идет о поиске имени для двух или более сходных между собой [лиц], как, например, для «Павла», «Силуана» и «Тимофея», которое обозначило бы сущность этих людей, то никто не даст одного определения сущности для Павла, другого – для Силуана, третьего – для Тимофея, но какими бы словами ни была указана (*δειχθῆναι*) сущность Павла, те же подойдет и остальным; а те, кто описан одним и тем же определением сущности, являются единосущными друг другу» (Ibid., 199) [Ср. перевод А. В. Иванченко и А. В. Михайловского, с. 272. – Пер.].

С другой стороны, хотя имена собственные и не обозначают сущность (в этом вопросе автор письма согласен с Василием), они все же *обозначают* ипостаси (вопреки тому, что утверждает Василий), так что на основании различия в именах (собственных) *возможно* заключать о различии ипостасей. Ибо сказавший «Павел» «указал (*ἔδειξε*) в обнаруживаемой (*δηλουμένῳ*) именем вещи под-лежащую [или «ипостасно сухую». – Пер.] (*ὑφεστῶσαν*) природу» (Ibid., 200) (перевод А. Ш.) [Ср. перевод Иванченко – Михайловского, с. 273. – Пер.]².

¹ Ср. весьма точный рус. пер. А. В. Иванченко и А. В. Михайловского: «Ибо сказавший: «человек» – неопределенностью значения явил нам некую расплывчатую мысль, так что этим именем обнаружена природа...» (*Св. Василия Великого*, архиепископа Кесарии Каппадокийской, письмо (38) Григорию брату о различии сущности и ипостаси / Пер. А. В. Иванченко и А. В. Михайловского // Историко-философский ежегодник '95. М., 1996. С. 272–273).

Оригинал: *ὁ γὰρ ἄνθρωπον εἰπὼν ἑσκαδασμένην τινὰ διάνοιαν τῷ ἀριστῷ τῆς σημασίας τῇ ἀκοῇ ἐνεποίησεν, ὥστε τὴν μὲν φύσιν ἐκ τοῦ ὀνόματος δηλωθῆναι... – Пер.*

² Таким образом, ключевым моментом доказательства выступает имплицитная ссылка на тот факт, что существительное *ὑπόστασις* представляет собой отлагольную форму от *ὑφ-ίστημι*, «под-лежать», «существовать ипостасно» [оба смысла сочетаются в англ. to sub-sist, приведенном в оригинале. – Пер.]. Однако это вовсе не простая игра слов – хотя бы потому, что Сын назван «ипостасной Мудростью» Отца в так называемом «Символе» Св. Григория Чудотворца – в том виде, в каком его передает Григорий Нисский (PG. 10. 984). (Как Василий, так и его брат испытывали на себе стимулирующее влияние Св. Григория через посредство их бабушки, Макрины Старшей. Gribomont, 114; Crouzel, 368).

Во-вторых, эти два диаметрально противоположных вывода до такой степени опираются – как в «Против Евномия», так и в Послании 38 – на одну и ту же иллюстрацию (пример индивидуальных личностей), что даже приводимые имена собственные («Петр», «Павел», «Силуан», «Тимофей» и т. д.), все без исключения, принадлежат к одному и тому же «ряду» новозаветных апостолов и проповедников. Более того, *непосредственное* предназначение данной иллюстрации в обоих случаях практически одно и то же: в трактате «Против Евномия» она иллюстрирует тезис о том, что *имена* не обозначают сущностей», в Послании 38 – что *имена собственные* не обозначают сущностей».

Наконец, автор Послания 38, похоже, дает более верное объяснение приводимому Василием примеру, который сам Василий дает в трактате «Против Евномия» (2,4) (если, разумеется, полагать, что Послание 38 написано позже этого трактата). Ибо, коль скоро непосредственно в самой этой иллюстрации не может крыться никакой интуитивно усматриваемой аргументации относительно *не-собственных* имен, та аргументация, которую проводит Василий, оказывается его собственной экстраполяцией. А это заставляет думать, что, возможно, с точки зрения автора Послания 38, своей неудовлетворительной иллюстрацией своего же ошибочного представления о том, что все имена означают, в лучшем случае, «свойства», Василий, сам того не желая, привел удовлетворительную иллюстрацию верного представления о различии *ὀνόμα* - *ὑπόστασις*; это последнее представление – посредством этой самой иллюстрации – оказалось впервые разъяснено (но не Василием!) в Послании 38.

Ипостась

Пожалуй, не будет преувеличением сказать, что это представление об «ипостаси» выведено автором Послания 38 из используемой Василием иллюстрации (хотя она и иллюстрирует противоположную идею) – и в *этом* смысле заимствовано у Василия. Иными словами, представляется, что данная иллюстрация сама по себе является в эвристическом отношении достаточно плодотворной, чтобы возможно было сказать, что само понятие «ипостась» уже содержится в ней и что, стало быть, подлинный вклад автора Послания 38 – не более, чем применение для выражения данного понятия термина *ипостась*.

Это предположение подтверждается тем обстоятельством, что *ипостась*, согласно Посланию 38, представляет собой «совокупность (*ἡ συνδρομή*) свойств каждого конкретного [лица]» (Ibid. 218) – что в точности соответствует понятию значения имени (собственного) в «Против Евномия» 2, 4.

В своих подлинных творениях Василий выступает в поддержку того понятия «ипостаси», которое содержится в Послании 38, лишь в 376 г.¹ Однако зададимся следующим вопросом: является ли то понятие, которое Василий поддерживал в 376 г., в действительности *тем же самым*?

Подытожим определение интересующего нас понятия – в том виде, в каком оно изложено в Послании 38: *ипостась* – это «ипостасно сущее (*ὑφεστᾶς*), особым образом (*ἰδίως*) обнаруживаемое собственным именем»; *οὐσία* (сущность) – «неопределенное понятие (*ἔννοια*), которое не обнаруживает [подобающего] ему места (*στάσις*) ни в одной [единичной] вещи, [но принадлежит] общности (*τῆς κοινότητος*) обозначаемого» (Ibid. 200) (перевод А. Ш.)². Так вот, если принять во внимание сложность этой проблемы общего (*τὸ κοινόν*), которую, как уже было показано, Василий стремится разрешить в «Против Евномия» 1,20, более всего здесь поразит то, что единство «сущности» наивно сводится к единству чисто *мысленно-го* образования – «понятия». Впрочем, не навевая ли такой ход мысли той самой иллюстрацией к понятию единства, к которой сам Василий прибегает в «Против Евномия» 2,4? Да – для автора Послания 38, но не для Василия, который, даже поддерживая язык выражений «три *ὑποστάσεις* – одна *οὐσία*» (а к употреблению этого языка его подвигло, скорее всего, то понятие, которое было сформулировано на основе его собственной иллюстрации в Послании 38 и вернулось к нему наподобие бумеранга), по-прежнему продолжал в своих собственных (подлинных) письмах № № 52, 210, 214, 236 (все они написаны в 376 г.) рассматривать эту «общую» *οὐσία* онтологически, не расставаясь со своим пониманием термина *ὁμοούσιος*, изложенным в «Против Евномия» 1,20.

¹ Единственное исключение – гл. 18 трактата «О Св. Духе» (написанная в 373 г.), где это понятие, упомянутое мимоходом, является, тем не менее, составной частью в корне иного подхода к тринитарной проблеме. Здесь мы впервые встречаемся с семиотически-гносеологической моделью Троицы, в которой Ипостаси соответствуют Обозначаемому, Обозначающему и месту теофанического Значения: достичь личного Богопознания (т. е. познания Бога как Отца того или иного верующего) возможно только *с помощью* Его Сына и только *в* Его Духе. Именно этот подход, основанный на идее обожения, является (как я, надеюсь, показал во второй части настоящего исследования) более верным отображением того, каким образом понимал данный вопрос Василий, нежели иной, основанный на абстрактных понятиях, который отстаивался как в 376 г., так и в трактате «Против Евномия» в целях интеллектуальной полемики.

² Это более точно, чем русский перевод Иванченко-Михайловского (с. 273): «...неопределенное понятие сущности, не задерживающееся ни на чем (*μηδὲ μίαν... στάσιν ἐνέχουσα*) из-за общности обозначаемого...». – Пер.

Наиболее впечатляющим примером является, вероятно, 236-е письмо (и именно его чаще всего понимали превратно). Соответствующий фрагмент (который заставляет вспомнить не только Послание 38, но и трактат Григория Нисского «О том, что не три Бога») открывается дерзновенно натуралистической по своей природе аналогией: «...сущность и лицо (*ὁποῦστασις*) отличаются друг от друга так, как общее (*τὸ κοινόν*) – от частного (*τὸ καθ' ἑκάστον*); [так,] например, как “живое существо” (*τὸ ζῶον*) отличается от “отдельно взятого человека” (*τὸν δεῖνα ἄνθρωπον*). Поэтому мы исповедуем в Божестве одну сущность...» (L. V. 3. P. 401 f.).

Еще один фрагмент, следующий чуть далее, похоже, выдержан в том же ключе:

«А потому нам надлежит, присоединив к общему (*τῷ κοινῷ*) единичное (*τὸ ἰδιόζον*), так исповедовать веру: Божество (*θεότης*) – нечто общее, Отечество – особенное...» (Ibid. 403).

Но между этими двумя отрывками находится фраза, которая «не укладывается в рамки». Объясняя, *почему* необходимо присоединить к «общему» «единичное» (т. е. почему «общего» как такового недостаточно), Василий четко обозначает то, *как* он понимает это «общее»:

«Ибо если мы не будем думать о точно определенных отличительных свойствах каждого [Лица], каковы, к примеру, Отечество, Сыновство и Святость, но станем исповедовать Бога, исходя [лишь] *из общего понятия бытия* (*ἐκ τῆς κοινῆς ἐννοίας τοῦ εἶναι*), то будет невозможно составить разумное определение веры» (Ibid.).

Понятие «бытия», как мы имели случай убедиться в связи с «Против Евномия» 1,20, не является «общим» в том смысле, в каком, к примеру, «общим» выступает понятие «живого существа»; надеюсь, что осведомленность Василия об этом была убедительным образом доказана. Именно эта осведомленность, вероятно, и предостерегла Василия от того, чтобы безоговорочно подписаться под натуралистическим пониманием Троицы в 376 г.

Заключение

До тех пор, пока не был достигнут *consensus doctorum* [согласие учителей. – *Пер.*] относительно Послания 38¹, ученые не могли избежать соблазна так или иначе опереться на него (несмотря на то, что оно уже было

¹ Единственное известное мне исключение – работа Hammerstaedt 1991; похоже, что сегодня он, в сущности, – единственный специалист, выступающий за авторство Василия.

отнесено к разряду *dubia*) при анализе понятия *ипостась*, употребляемого Св. Василием¹. И даже после того, как ученым, занимающимся творчеством Василия, пришлось оставить это письмо в стороне, те понятия, что столь отчетливо выражены в нем, кажется, все еще определяют их интерпретацию понятия «ипостась» в 214-м и 236-м письмах Василия². Однако я полагаю, что Послание 38 остается актуальным для любого исследования, посвященного *развитию* Василием своих понятий. Ведь несмотря на то, что оно не было *написано* Василием, не исключено, что оно было *известно* ему³. То, что я старался показать, заключается в следующем:

1) Послание 38 имеет непосредственное отношение к плодотворной идее о различении *сущности* и *ипостаси*, которую оно последовательно и проводит в жизнь и которая, так и не будучи сформулирована Василием, все же дала о себе знать в опубликованном им трактате «Против Евномия» (364);

2) Василий немало почерпнул из разъяснений своего младшего брата, но не стал следовать им настолько раболепно, чтобы утратить в 236-м письме, написанном в 376 г.⁴, всякий след своего изначального понимания сути проблемы.

Более того, это понимание Василием соотношения сущности и ипостаси, суть которого состоит в том, что любое возможное исповедание (*δμολογία*) бытия Отца абсолютно тождественно исповеданию бытия Сына (поскольку *логос* бытия у Них один и тот же) и что, следовательно, в Боге возможно исповедовать лишь *одно* бытие (хотя и три Лица), можно последовательно, шаг за шагом, проследить вплоть до второй части письма Василия Аполлинарию. Мы уже видели, что в первой части этого письма Василий обстоятельно излагает три возможных интерпретации термина *ἁμοούσιος* (единственные, которые он может помыслить) и все их отвергает как вводящие в заблуждение. После чего продолжает:

«Сами мы считаем так: чем бы (в нашем предположении) ни являлась сущность Отца, абсолютно необходимо думать, что тем же самым яв-

¹ См., например: Florovsky, 94 f. [*Флоровский Г. В.* Восточные Отцы... С. 74 сл. – *Пер.*]; Prestige 1952, 276; Wolfson, 337 f.

² Например: O'Donnell, 41, n. 41.

³ Согласно Дефферари, это письмо располагается среди писем Григория Нисского, адресованных Петру, епископу Севастийскому, брату Василия и Григория (L. V.1. P. 197. n. 1).

⁴ Сказанным, разумеется, предполагается датировка Послания 38 периодом между 364 и 376 гг. Интервал кажется большим; однако, принимая во внимание авторство Григория Нисского, я не смог найти каких-либо оснований для уточнения даты Послания.

ляется и сущность Сына. Так что если сущность Отца назовут мысленным Светом (*φῶς νοητόν*), вечным и нерожденным, то мысленным же, вечным и нерожденным Светом будет названа и сущность Единородного. А такому представлению, как мне кажется, более подобает выражение «неразлично подобный» (*ἀπαράλλακτως ὁμοίου*), чем «единосущный» (*ὁμοουσίου*). Ибо свет, ничем не отличающийся от [другого] света в том, что касается большей или меньшей [яркости], не является тождественным (*ταυτόν*) ... но, думаю, его можно было бы верно описать как «совершенно и неразлично подобный по сущности» (*ὅμοιον... κατ'οὐσίαν ἀκριβῶς [καί] ἀπαράλλακτως*)»².

Таким образом, выясняется, что, невзирая на все многообразие подходов св. Василия к понятию Троицы, отправным пунктом его рассуждений неизменно оказывалось парадоксальное представление о «неотличном [или «неразличимом». – Пер.] образе сущности» (*ἀπαράλλακτος εἰκὼν τῆς οὐσίας*); это представление, восходящее ко «второй» Антиохийской формуле веры (341), являлось, как я уже показал, неотъемлемой частью «омиусианской» интеллектуальной родословной Василия.

Другой вывод, к которому позволяет прийти настоящее исследование, состоит в том, что сочетание наружной гибкости с внутренней твердостью – в том виде, в каком оно дает о себе знать не только в церковно-политическом, но и в интеллектуальном поведении Василия – являлось, скорее всего, отличительной чертой (*ἰδίωμα*) его личности.

Д. С. Бирюков
Санкт-Петербург

НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ УЧЕНИЯ О БОГОПОЗНАНИИ У СВ. ВАСИЛИЯ КЕСАРИЙСКОГО И АНТИЧНАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ТРАДИЦИЯ

В спорах православных с арианами, происходивших в течение IV в. по Р. Х. в пределах Византийской империи, был сформирован терминологический аппарат и сформулировано понимание триадологии, на основе которого в дальнейшем развивалось богословие восточно-христианской

¹ Этого союза нет у А. Шуфрина, но он присутствует в ТЛГ. – Пер.

² L. V. 4. P. 334. Мой перевод основывается как на том, что помещен в данном издании, так и на опубликованном в: Prestige 1956, 39.