Ср. также: «А Демокрит, включавший в число богов то разгулявшиеся кругом образы, то ту природу, которая эти образы из себя испускает... разве не впал в величайшую ошибку?» (Cicero De natura deorum II 12 p. 29. Пер. М. И. Рижского).

[83] Книга с таким названием упоминается Климентом еще раз в первой книге *Стромат:* Strom, I, 158, 1.

[84] Климент более нигде не упоминает о такой книге, однако в Strom II, 113, 2 он цитирует Исидора, сына Валентина, который в его книге «О душе, которая присуствует в нас» также говорит о том, что душа не неделима и состоит из двух частей, ссылаясь при этом на пифагорейцев. Человек, в соответствии с таким представлением, должен победить низшую природу в себе для того, чтобы оказаться истинным хозяином высшей души, которая является нетленной божественной искрой.

[85] Fr. 12 Marc (86 DK): ἀπιστίῃ γὰρ διαφυγγάνει μὴ γιγνώσκεσθαι (перевод А. Лебедева).

Это же высказывание Гераклита приводит Плутарх (Coriol., 38). М. Маркович полагает, что Климент здесь зависим от Плутарха. По той же причине он склонен считать собственными словами Гераклита только вторую часть высказывания.

Истолкован этот текст может быть по-разному. Маркович дает его так: It is because of want of (human) confidence that it [the Logos] escapes men's knowledge (*Heraclitus.* Editio Major, p. 43).

К ПУБЛИКАЦИИ 38 ПИСЬМА СВ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО

А. В. Иванченко, А. В. Михайловский

Письмо, публикуемое большинством издателей под номером 38, было написано одним из представителей каппадокийского кружка Василием Кесарийским (329–379) в бытность его пресвитером, по сути – заместителем кесарийского архиепископа Евсевия, или при поставлении его во архиепископы той же кафедры и датируется 369 или 370 г. При всем своем скромном объеме оно представляет собой достаточно обстоятельный трактат, написанный, что называется, по случаю и адресованный Василием конкретному лицу, а именно, брату Григорию Нисскому, но, по всей видимости, предназначавшийся для опубликования и широкого распространения. Здесь, пожалуй, впервые прозвучала достаточно отчетливая формулировка ответа на вопрос о Божественном триединстве, т. е. о различении одной сущности и трех лиц (ипостасей). Поскольку это было сделано впервые и потому требовало доказательности и удопонятности, формулировка получила вполне наглядное обоснование на антропологическом и ином материале (сугубо догматическое развернутое обоснование она получила позже).

Почти во всех крупных работах, посвященных этой эпохе, где с

© А. В. Иванченко, А. В. Михайловский, 1996

большей или меньшей подробностью разбирается тринитарный вопрос, письмо либо цитируется, либо частично пересказывается [1]. Однако важность письма не ограничивается лишь значимостью его для богословия. Речь идет если не о чем-то большем, то о более обширном. Происходит пересмотр смыслового наполнения античных понятий, который повлиял на дальнейшее развитие мысли как на православном Востоке, так и на латинском Западе. В большей степени это касается широко известного античного понятия сущности; может быть, в меньшей степени – понятия ипостаси, которое употреблялось реже. Обладая новым, так сказать, «смещенным» содержанием, эти понятия исходно были примерены к троическим реалиям, что в свою очередь неизбежно наложило отпечаток на всю последующую средневековую онтологию и антропологию [2].

Для адекватного понимания терминологического хода Василия необходимо иметь в виду существование богословского преемства, которое исключает возможность говорить о радикальности терминологических нововведений. Как справедливо подчеркивает Bardenhewer [3], различение «сущности» (οὐσία) и «ипостаси» (ὑπόστασις), близкое к защищаемому Василием, «стало господствующим в Малой Азии уже около середины IV в.». В изложении веры Анкирского собора 358 г. (Epiph., Haer. 73, 2-11) и позднее, в 359 г., в memorandum'е, составленном главами омиусиан – сторонников подобосущия (ὁμοιούσιος) – Георгием Лаодикийским и Василием Анкирским (ibid., 12-22), они, как представляется, не сильно различают «сущность» и «ипостась», но вот в одном месте memorandum'а (ibid., 16) об ипостасях говорится именно как об «особенностях», что и у Василия Великого служило основанием для различения ипостасей. Речь идет об «отличительных особенностях», «свойствах», «признаках» (γνωριστικαὶ ἰδιότητες, ἰδιώματα, γνωρίσματα). С другой стороны, Афанасий Александрийский – ключевая фигура того времени – не уделял пристального внимания терминологической отчетливости формулировок. Отца он в большинстве случаев именует οὐσία и ὑποστασις (т.е. сущность), употребляя эти термины, как и почти все древние богословы, синонимически [4], Сына же – ὑφεστώς, ὑπόστατος, ἐνούστιος, οὐσιώδης, т.е. сущностный. Держась за «единосущие» (ὁμοούσιος) никейского Символа, он только настаивал на том, что «различение и различие Отца и Сына имеют место внутри единого Божественного Бытия» [5]. Единая живая Троица есть единый Бог. В.В. Болотов в этом контексте делает очень важное замечание, с полным правом говоря: «То, *что* наша догматика называет "ипостасным бытием", здесь мыслится ясно» [6]. Уже в самом по себе единосущии ясно и полно проступает нераздельная Троица с понятием о Лицах как конкретности бытия.

Стало быть, уже у Афанасия было предвосхищено то, что было четко проговорено у каппадокийцев. Василий Великий первым упорядочил терминологию, тем самым «обрисовав основные линии, внутри которых оба других каппадокийца (Григорий Нисский и Григорий Назианзин) осуществляли свои построения» (Holl, «Amphilochius von Ikonium») [7].

Ипостась, свидетельствующая у Василия о «собственном бытии», может быть вполне соотнесена с аристотелевской οὐσία. Но у самого

Аристотеля употребление этого слова встречается порой в достаточно разных смыслах. Так, «первая сущность» (πρώτη οὐσία) «Метафизики» не идентична с «первой сущностью» (πρώτη οὐσία), появляющейся в «Категориях». Вторая выражает именно индивидуальное, независимое бытие. В таком смысле можно говорить об отдельном человеке или лошади [8]. Ипостась у Василия Великого занимает это последнее положение. Она мыслится как «конкретный образ существования». С другой стороны, имелся термин и для выражения общей всем Лицам природы. Это значение содержалось в οὐσία (или δεύτερα οὐσία у Аристотеля в «Категориях»), понимаемой как простое бытие. Она является тем, что позволяет говорить, например, о многих людях, обозначаемых различными именами, «человек». Οὐσία, представая в качестве общего имени, дает осмыслить многих отдельных индивидов как таковых. Собственно говоря, то, какое применение обретает терминологическое различение «общего» и «частного», κοινόν и ἰδιάζον, οὐσία и ὑπόστασις, мы и видим в 38 (alias 43) письме Василия Великого, каковое В. В. Болотов, а за ним и А. В. Карташев называет «краеугольным камнем научно-догматической техники» [9]. «Сын имеет тождество с Отцом (ταυτότητα ἔχει ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα). Ибо не иное Божество созерцаю в Отце, а иное – в Сыне; не иное естество – Отца, а иное – Сыновнее. Поэтому, чтобы уяснилась для тебя особность Лиц, считай особо Отца, и особо – Сына, но, чтоб не впасть тебе в многобожие, исповедуй в Обоих единую сущность (μίαν τὴν οὐσίαν)» [10].

Но останавливаться на таком определении, что ὃν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν («в каком смысле относится общее к особенному, в таком – и сущность к ипостаси») (Ep. 214, 4), было нельзя. Это влекло бы за собой целую вереницу недоумений, которые могли бы возникнуть из-за сравнения трех ипостасей, например, с тремя людьми. Нельзя сказать: «ипостась» – то же, что «индивидуум». Приведем в связи с этим слова Г. В. Флоровского: «Св. Василий обосновывает ясное и твердое богословское употребление, в известном смысле закаляет и укрепляет мысль. Но все же и для св. Василия это только некая формально-логическая схема... Ведь вся острота богословского вопроса состоит не в простом счислении ипостасей, – не в тричисленности ипостасей, но в триединстве (а не только троичности) Бога. Нужно раскрыть и обосновать не только ипостасность, онтологическую устойчивость Троических различий, но прежде всего показать, что это есть образы единого Божественного бытия и жизни» [11]. Расценивать οὐσία в качестве всего лишь обобщения или абстракции было недопустимо, ибо в противном случае выходило бы, что единство отличных друг от друга ипостасей как единое в Трех Божество замещается чистым родовым понятием [12]. Так, по замечанию Harnack'a [13], Аполлинарий Лаодикийский, «учитель каппадокийцев», «первый, кто полноценно развил православное учение о Троице», не смог полностью избежать представления о божественной сущности как чистом родовом понятии.

Таким образом, в богословии каппадокийцев своеобразие и различие ипостасей «не расчленяют единой по природе сущности» (τὸ ὁμοφυὲς τῆς οὐσίας οὐ διακόπτουσι, Adv. Eun. 2, 28), а, с другой стороны,

сущность не растворяет в себе личных свойств. Все три ипостаси обладают особыми, не смешиваемыми чертами, являясь истинными носителями всей полноты божественного бытия, единой для всех сущности.

Теперь несколько слов о переводе. Здесь нет нужды говорить, что первый перевод, осуществленный Московской духовной академией для издания творений Св. Василия Великого в 1845–1848 гг., в языковом плане устарел, – это очевидно. Речь о другом: ныне неприемлемы не столько принципы перевода, сколько сама техника его осуществления. Представленный нами на суд читателей перевод, разумеется, тоже далек от совершенства, однако многие фактические ошибки прежнего перевода здесь устранены.

[1] Из общедоступных, ныне переизданных работ можно указать на: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV. История церкви в период вселенских соборов. СПб., 1917. Репринт. М., 1994. С. 89-90; *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху вселенских соборов. Т. I. Тринитарный вопрос. Сергиев Посад, 1906. Репринт. 1995. С. 488-500.

[2] Несколько важных замечаний по поводу антропологии. Всем известно это общее место: античный мир не знает личности, личность как нечто особое впервые появляется только в христианстве. Но здесь, как и во всяком общем месте, размыты все границы. Так сказать о личности можно, только имея за плечами весь груз Нового времени. «Личность», по сути, адекватна греческому πρόσωπον, а последнее первоначально вообще не употреблялось восточными отцами для обозначения ипостаси, впоследствии же употреблялось в основном лишь в паре с «ипостасью» как компромисс с латинской persona. То, что для обозначения единичного, особенного взято понятие «ипостась», которое не содержит никаких отсылок к личному, личностному, личности, которое, наоборот, в исходном языковом употреблении почти тождественно понятию «сущность» (οὐσία), т. е. общему, уже говорит о многом (мы не имеем здесь возможности подробно разбирать этот вопрос, укажем лишь на статью В. Н. Лосского «Богословское понятие личности», опубликованную в сборнике «ПО образу и подобию» (М., 1995), которая может служить небесполезной иллюстрацией к затронутой теме).

[3] *Bardenhewer O.* Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd III. Freiburg im Breisgau, 1912. S. 158.

[4] Важно отметить, что в античную эпоху как обыденный, так и философский язык, также не делал большого различия между этими словами.

[5] *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV в. Репринт. М., 1992. С. 41.

[6] *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV...С. 86.

[7] Цит. по: *Bardenhewer O.* Geschichte der altchristlichen Literatur... S. 158.

[8] Подробно оттенки слов οὐσία и ὑπόστασις обсуждаются в кн.: *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 41-42.

[9] *Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви... С. 89; *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 113.

[10] Sermo 24, Contra Sabell. et Ar. [Рус. пер.: Св. Василий Великий. Издание Моск. Дух. Акад. 1845-1848. Т. IV. С. 380].

[11] *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV в. С. 80.

[12] Самое единство Троицы обеспечивается не абстрактной сущностью как таковой, т. е. взятой на уровне лишь логической представимости, но взаимоотношениями Отца с Сыном и Духом (Отцовство, Сыновство и Исхождение) – взаимоотношением ипостасей.

[13] *Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd II. 2. Auflage. Freiburg, 1888. S. 285.