СВ. ВАСИЛИЯ ВЕЛИКОГО АРХИЕПИСКОПА КЕСАРИИ КАППАДОКИЙСКОЙ ПИСЬМО (38) ГРИГОРИЮ БРАТУ О РАЗЛИЧИИ СУЩНОСТИ И ИПОСТАСИ

1. Поскольку многие, не отличая в таинственных догматах общего [то есть] сущности от смысла (λόγος) ипостаси, путаются вследствие одинакового [их] понимания [1] и полагают, что нет никакой разницы, употребить ли [слово] «сущность», или «ипостась» (оттого и повелось у некоторых из числа тех, кто принимает это без [тщательного] исследования, говорить, что как сущность одна, так одна и ипостась, и наоборот, принимающие три ипостаси полагают, что следует соответственно учить о разделении сущности на то же число) [2], поэтому, дабы и ты не впал в подобное [заблуждение], составил я тебе для памяти краткое сочинение об этом. Итак, если представить вкратце, суть рассуждения такова.

2. Из всех имен те, которыми называются многие, по числу различающиеся вещи, имеют более общее значение, например, «человек» [3]. Ведь произнесший это указал именем общую природу, но не определил этим словом (φωνή) данного человека, который собственно и узнается благодаря имени. Ибо Петр не более человек, чем Андрей, Иоанн или Иаков. Итак, общность обозначаемого, без различия заключающая в себе объединенное одним и тем же именем, нуждается в подразделении для того, чтобы мы могли познать не человека вообще, но Петра или Иоанна.

Другие имена имеют более частное значение, благодаря которому в обозначаемом обнаруживается не общность природы, но особенное определение какой-нибудь вещи, не имеющее никакой общности с подобным по роду, например, Павел или Тимофей. Ибо подобное имя уже не относится к общей природе, но дает представление (ἔμφασις) о какой-то определенной вещи, выделив [ее] из общего значения. В самом деле, если есть две или более тождественные [по сущности вещи], например, Павел, Силуан и Тимофей, и речь идет о сущности людей, то никто не даст одного определения сущности для Павла, другого – для Силуана, третьего – для Тимофея, но какими бы словами ни была указана сущность Павла, те же подойдут и другим, и они, будучи описаны одним и тем же определением сущности, являются единосущными (ὁμοούσιοι) друг другу.

Если же некто, изучив общее, обратится к рассмотрению особенного, посредством которого одно отличается от другого, то теперь определение, указывающее на одно, не будет во всем совпадать с определением другого, даже если мы найдем в них и общее.

3. Итак, мы утверждаем следующее: то, что говорится об особенном, называется ипостасью. Ибо сказавший: «человек» – неопреде-

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

ленностью значения явил нам некую расплывчатую мысль, так что этим именем обнаружена природа, но не обозначено подлежащее (ὑφεστός), которое обнаруживается собственным именем. Сказавший же: «Павел» – указал в обнаруживаемой именем вещи подлежащую природу. Вот это и есть ипостась – не неопределенное понятие сущности, не задерживающееся ни на чем из-за общности обозначаемого, но понятие, которое показывает и определяет общее и неопределенное в какой-либо вещи через ее очевидные особенные свойства (ἰδιώματα), как это обычно делает и Писание во многих случаях и в рассказе об Иове.

Ведь когда [Писание] намеревалось о нем рассказать, то сначала упомянув общее и сказав «человек», тотчас ограничило это особенным, прибавив «некий» (Иов 1:1)[4]. Оно опустило описание сущности как бесполезное для цели предстоящего рассказа, зато посредством собственных признаков описан «некто» определенный: сказано и о месте, и о свойствах нрава, и о внешних признаках, с целью отделить его от общего значения, так чтобы из имени, места, душевных свойств, из внешне усматриваемого в нем стало в целом наглядным описание того, о ком ведется рассказ.

Если бы Писание давало определение сущности, то для объяснения природы не упомянуло бы ни о чем из вышесказанного. Ведь определение было бы тождественным и у Валдада Савхейского, и у Софара Минейского, и у каждого из упомянутых там людей (Иов 2:11).

Итак, если ты понял смысл различия сущности и ипостаси по отношению к человеку, примени его к божественным догматам – и не ошибешься. Бытие Отца, представлявшееся тебе во [многих] размышлениях (ведь душа не может опираться на отдельно взятую мысль, будучи уверена, что бытие Отца превосходит всякую мысль), ты заметишь и у Сына, равным образом, и у Духа Святого. Ведь понятие (λόγος) нетварного и непостижимого одно и то же у Отца, Сына и Святого Духа[5]. Ибо не так обстоит, что Один более непостижим и нетварен, а Другой – менее.

Если же нужно по собственным признакам представить неслитное разделение Троицы, мы не будем для разбора особенного брать то, что усматривается в общем: я имею в виду нетварность, или то, что выше всякого понимания или что-нибудь подобное, но подыщем то единственное, чем представление о Каждом ясно и несмешанно отграничится от рассматриваемого вместе с Ним представления о Другом.

4. Поэтому мне кажется, что удобно будет отыскать основание этого разделения следующим образом.

Всякое благо, нисходящее на нас от Божественной Силы, мы называем действием всё во всех производящей благодати, как говорит апостол: «все же сие производит (ἐνεργεῖ) один и тот же Дух, разделяя каждому особо, как Ему угодно» (1 Кор. 12:11). Исследуя, в одном ли Святом Духе имеет подаяние (χορηγία) благ свое начало и таким образом присутствует в достойных[6], мы снова наставлены Писанием верить в то, что Единородный Бог есть начало и причина подаяния благ, действующих в нас через Духа. Ибо «все через Него начало

быть» (Ин. 1:3) и «Им стоит» (Кол. 1:17), как мы научены Святым Писанием. Итак, когда бы мы ни возвысились до этого размышления, мы вновь научаемся, возводимые боговдохновенным руководством, что все этой Силой введено из небытия в бытие и через Нее не безначально, но есть некая Сила, нерожденно и безначально сущая, которая есть Причина Причины всего сущего. Ведь из Отца – Сын, через Которого [существует] мир, и в Сыне всегда нераздельно мы созерцаем Духа Святого. Ибо не сможет приблизиться мыслью к Сыну тот, кто прежде не был просвещен Духом.

Следовательно, поскольку Святой Дух, от Которого проистекает всякое подаяние благ тварному, связан с Сыном, с Которым нераздельно постигается, бытие же имеет зависимое от Отца как Причины, от Которого и исходит, то имеет следующий отличительный (γνωριστικός) признак ипостасного своеобразия: после Сына и с ним узнается и от Отца имеет свое бытие [7].

Сын же, через Себя и с Собой делающий известным Духа, исходящего от Отца, один единородно просияв из Нерожденного Света, не имеет в собственных признаках никакого соучастия с Отцом или Духом, но один узнается по вышеупомянутым чертам [8].

Бог же, надо всеми Сущий, имеет некий особый признак своей ипостаси: Он есть Отец, и один не имеет причины своего бытия и Сам особо узнается по этому признаку [9].

Поэтому мы утверждаем, что в общей сущности есть несхожие и необщие замечаемые в Троице признаки, которыми выявляется своеобразие Лиц, о Которых свидетельствует вера; Каждое [Лицо] познается раздельно по собственным признакам, так что вышеназванными признаками открывается различие ипостасей.

А относительно беспредельности, непостижимости, нетварности бытия, неохватываемости никаким местом и всего подобного не существует никакой разницы в животворящей природе (я имею в виду – в Отце, Сыне и Духе Святом), но усматривается в Них некое связное и неразрывное соучастие. И кто бы в каких мыслях ни узнал величия Одного из Тех, Кого исповедуют во Святой Троице, благодаря тем же мыслям придет к Отцу, Сыну и Духу Святому, одинаково видя славу [Их], не оступаясь мыслью ни в какие промежутки между Отцом, Сыном и Святым Духом, потому что ничто не вплетено между ними, нет ничего постороннего божественной природе, что могло бы чем-то чуждым извне попавшим разделить ее в самой себе, никакого неодолимого пустого промежутка, который создавал бы зияние во внутренней гармонии божественной сущности, вставкой пустоты разрывая связность [10]. Но помысливший Отца помыслил и Его Самого по себе, и Сына воспринял умом. Тот же, кто принял Сына, не отделяет Духа от Сына, но, с одной стороны, последовательно, согласно порядку, а с другой – соединенно в соответствии с природой запечатлевает в себе целостную веру в три Лица. И сказавший только о Духе охватил в силу этого положения и Того, Чей Дух. А поскольку Дух – Христов (Рим. 8:9) и «от Бога» (1 Кор. 2:12), как говорит Павел, то как взявший один конец цепи тянет и другой, так стяжавший Духа, как говорит пророк (Пс. 118:131), через Него обретет и Сына, и Отца [11]. И

кто истинно примет Сына, тому Он приведет как Отца Своего, так и Своего Духа [12]. Ведь невозможно отсечь от Отца всегда в Отце Сущего, и никогда не отлучится от Своего Духа Тот, Кто всё в Нем производит [13]. Равным образом, обретший Отца способен обрести Сына и Духа. Потому что нельзя заметить [между ними] ни в каком месте рассечения или разделения, так чтобы Сын мыслился отдельно от Отца, или Дух отлучался от Сына, но постигаем мы в Них некое неизреченное и непостижимое соучастие и разделение: и различие ипостасей не разрывает связности природы, и общность природы не стирает собственных признаков [14].

Не удивляйся нашему утверждению, что одно и то же соединено и разделено, и что мы замечаем, будто в загадке, некое неожиданное и странное соединенное разделение и разделенное соединение [15]. Ведь если кто выслушает эту речь, не для того чтобы оспорить или высмеять, то сможет найти подобное и в чувственных вещах [16].

5. И примите мою речь как подобие и тень истины, а не как само истинное положение дел [17]. Ибо невозможно, чтобы то, что усмотрено в подобиях, во всем соответствовало тому, что нуждается в этих подобиях. Так отчего же мы утверждаем, что разделенное и вместе с тем соединенное сравнимо с тем, что нам является чувственно?

Уже как-то весной ты видел в облаках сияющую дугу, я имею в виду ту дугу, которую обычно называют радугой. Знатоки этого говорят, что она появляется всякий раз при смешении некоей влаги с воздухом, когда сила ветров выжимает возникшую от испарений влажную и густую облачность в дождь. Говорят, что [радуга] появляется следующим образом.

После того как солнечные лучи, косо пройдя по окружающей плотной облачности, потом прямо упадут своим кругом на какое-нибудь облако [18], возможен некий изгиб и возвращение света к самому себе, поскольку излучение отражается от влажного и блестящего. Ведь яркому сверканию свойственно по природе при падении на что-нибудь гладкое вновь возвращаться к самому себе, а от лучей во влажном и спокойном воздухе облик этого сверкания становится закругленным. И находящийся рядом воздух по необходимости очерчивается подобно облику солнечного круга.

Далее, то же самое излучение и непрерывно в себе, и разъято. Ведь оно многоцветно и разнообразно; неявно соединяя в себе разноцветную окраску, оно скрывает от нашего взора [место] соединения друг с другом разноокрашенных [частей], так что нельзя заметить промежутка, в котором смешиваются и разделяются голубой цвет с огненно-красным, или огненно-красный – с пурпурным, или пурпурный – с янтарным. Ибо излучения всех [цветов] одинаково видимы и очевидны, и одновременно, скрывая границы своего соприкосновения друг с другом, ускользают от исследования, так что невозможно обнаружить, до каких пор простирается огненное или изумрудное сияние и откуда оно становится уже не таким, каким виделось в своей очевидности.

Итак, как ясно распознаем мы в этом примере различия цветов, и при этом нельзя постичь чувством границу разделения одного и дру-

гого, так, подумай, ведь возможно сравнить с этим и божественные догматы: с одной стороны, особенности ипостасей, словно один из видимых цветов радуги, сверкают в Каждом из Лиц, исповедуемых во Святой Троице, но вместе с тем, в соответствии с природой не заметно никакого отличия Одного от Другого, но в общей сущности в Каждом из Лиц сияют [свои] отличительные особенности (γνωριστικαὶ ἰδιότητες). Ведь и там, в примере [с радугой], была одна сущность [19], сияющая многоцветным излучением, сущность, под действием солнечных лучей ставшая дугой, цвет же являемого был многообразен. Научает же нас разум при помощи творения тому, чтобы не впадали мы в заблуждения в учениях о догмате, когда встретившись с чем-то трудноразличимым, мы теряемся, испытывая головокружение: как согласиться со сказанным? Ведь как о вещах, видимых для глаз, опыт всегда говорил больше, нежели объяснение причины, так и о догматах, которые выше нас, вера говорит лучше, нежели постижение через умозаключения, научая нас и отделенному в ипостаси, и соединенному в сущности [20].

Итак, когда рассматривался вопрос о том, что, с одной стороны, есть нечто общее во Святой Троице, а с другой – особенное, то оказалось, что смысл общности подводит нас к сущности, а ипостась есть особый признак каждого Лица [21].

6. Но кто-нибудь может подумать, что представленное нами учение об ипостаси не согласуется с мыслью апостола, когда он говорит: «сияние славы Его и образ (χαρακτήρ) ипостаси» (Евр. 1:3). Ведь если мы представили ипостась как совокупность свойств (ἰδιώματα) Каждого Лица, и нами признается, что как у Отца есть нечто усматриваемое в особенности, через которое лишь Он один и познается, и таким же точно образом мы веруем о Единородном, то как же тогда Писание свидетельствует об имени «ипостась» в связи с одним только Отцом, а про Сына говорит, что Он образ (μορφή) ипостаси, отличая Его не собственными, но отчими признаками? [22] Ибо если ипостась есть особенный признак (σημεῖον) бытия Каждого Лица, за Отцом же как своеобразие признано быть нерожденным, а Сын воспримет образ особенных черт Отца, то Отец не может уже быть назван нерожденным [как именем], свойственным лишь Ему одному, если в самом деле бытие Единородного отличается особой чертой Отца.

7. Но мы утверждаем, что речение апостола преследует здесь другую цель, ввиду которой он и употребил эти слова, сказав: «сияние славы и образ ипостаси». И тот, кто тщательно ее обдумал, не найдет ничего, что противоречило бы сказанному нами, но обнаружит рассуждение, подводящее к одной своеобразной мысли.

Ибо не то, как отличаются друг от друга ипостаси через являемые признаки, рассматривает апостольское рассуждение, но то, каким образом помыслить родство, нераздельность и единство взаимосвязи Сына и Отца. Ведь он не сказал так: «Сей, будучи, славой Отца», хотя и это истинно, но оставив это в стороне как не вызывающее сомнений и научая понимать, что не есть один вид славы в Отце, другой – в Сыне, определяет славу Единородного как сияние самой славы Отца, приготовляя нас примером со светом к тому, чтобы мы не-

раздельно вместе с Отцом мыслили и Сына. Ведь луч, хотя он от пламени, следует не за пламенем, но вместе с возгоранием пламени сияет и свет [23]; так и апостол желает, чтобы Сын мыслился из Отца, и Единородный не отделялся никаким противопоставляющим промежутком от бытия Отца, но чтобы мы всегда принимали вместе с Причиной то, что имеет в Ней свое начало.

И вот, тем же самым образом, словно разъясняя прежде сказанную мысль, он говорит: «образ ипостаси» – и с помощью вещественных примеров руководствует нами в уразумении незримого. Ведь тело полностью [присутствует] во внешнем облике, но понятие внешнего облика – одно, понятие же тела – другое, и никто, давая определение одному из них, не получит совпадения с определением другого; и даже если только в уме отделить внешний облик от тела, природа все равно не принимает этого разделения, но одно мыслится соединенно с другим. Так полагает и апостол. Хотя слово веры учит о неслиянном и раздельном отличии ипостасей, однако оно в этом своем речении показывает близость и как бы соприродность Единородного с Отцом, и не оттого, что Единородный не существует в своей ипостаси, но оттого, что Он не допускает какого бы то ни было посредства в своем соединении с Отцом. Так что внимательно вглядевшийся глазами души в образ Единородного приближается к пониманию ипостаси Отца, но не потому, что при этом перепутываются и смешиваются предстающие перед взорами отличительные черты до такой степени, что мы начинаем приписывать либо рожденность Отцу, либо нерожденность – Сыну, но потому, что невозможно, отделив одно от другого, постигнуть оставшееся само по себе. Ибо невозможно, назвав Сына, не приблизиться к пониманию Отца, так как именование Сына вместе с Ним необходимо обнаруживает и Отца.

8. Итак, поскольку узревший Сына видит и Отца, как говорит Господь в Евангелии (Ин. 14:9), поэтому и апостол говорит, что Единородный есть образ ипостаси Отца. И дабы глубже постичь эту мысль, мы обратимся еще и к иным словам апостола, где говорится, что Он есть «образ (εἰκών) Бога невидимого» (Кол. 1:15) и еще – образ благости Его, и не потому, что образ отличен от прообраза в соответствии со смыслом невидимости и благости, но с целью показать, что одно и то же Он с Первообразом, хотя и обладает собственным свойством. Ибо не сохранится [в целостности] смысл образа, если во всем не будет обладать он ясностью и неотличимостью (ἀπαράλλακτον) [24]. Поэтому познавший красоту образа приближается к пониманию и прообраза. И кто принял мыслью как бы лик (μορφή) Сына, тот воспроизвел образ (χαρακτήρ) Отчей ипостаси, взирая на Одного через Другого и видя в отображении не нерожденность Отца (ибо в противном случае Он был бы тем же самым, а не иным), но в рожденной красоте заметив нерожденную [25].

И как увидевший в чистом зеркале появившееся там отображение лика приобрел ясное знание и о [самом] отображенном лице, так и узнавший Сына принял в сердце свое через это знание образ Отчей ипостаси. Ведь все, что относится к Отцу, узревается в Сыне, и все, что относится к Сыну, принадлежит Отцу, поскольку весь Сын пре-

бывает в Отце, а с другой стороны, имеет в Себе самом и всего Отца (Ин. 14:11). Так что ипостась Сына становится в познании Отца словно ликом и лицом, а ипостась Отца познается в лике Сына, но [в то же время] остается и видимое в них своеобразие во ясное различение ипостасей.

КОММЕНТАРИИ

Перевод выполнен по изданию: Saint Basil Lettres/Ed. et trad. fr. dans Y. Courtonne. Vol. I. Paris, 1957, p. 81-92.

Авторы приносят глубокую благодарность А. А. Столярову за большую помощь и важные советы при подготовке этого перевода.

[1] ταῖς αὐταῖς συνεμπίπτουσιν ὑπονοίαις – букв. «впадают в те же самые догадки (гадания)», т.е. недифференцированно употребляя «сущность» и «ипостась», они смешивают разные, с точки зрения Василия, значения и одинаково рассуждают о разных реальностях.

[2] При ранней терминологической «неразберихе» такие утверждения вполне возможны, однако, учитывая четкие определения Василия, это совершенно недопустимо.

[3] Пример с человеком в том же контексте приводится у Григория Нисского. Для устранения недоразумения ему приходится отвечать на вопрос, почему не три бога, раз три ипостаси, и он ставит акцент на тождественности сущности, утверждая действительное существование (что позволяет говорить о его реализме) общего понятия и нумерического единства природы: ἔστι δὲ καὶ Πέτρος καὶ Παῦλος καὶ Βάρναβας κατὰ τὸ ἄνθρωπος εἷς ἄνθρωπος καὶ κατὰ τὸ αὐτὸ τοῦτο, κατὰ τὸ ἄνθρωπος, πολλοὶ οὐ δύνανται εἶναι, λέγονται δὲ πολλοὶ ἄνθρωποι καταχρηστικῶς καὶ οὐ κυρίως («И Петр, и Павел, и Варнава в соответствии с [именем] "человек" есть один человек, и в соответствии с этим [именем] "человек" не может быть многих [людей]; говорят же "многие люди" неверно и незаконно») (Ex communibus notionibus, Migne 45, 180). «Естество одно, сама с собою и соединенная и в точности неделимая единица, не увеличиваемая прибавлением, ни умаляемая отнятием. Как есть одна, так и остается. Хотя и во множестве является сущее, нераздельное, нераздробляемое, всецелое, не уделяемое причастникам по особой части каждому». (Цит. по: *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV в. Репринт. М., с. 150) Но в тварной природе сущность находит свое выражение в отделенных друг от друга индивидах, обладающих случайными признаками (συμβεβηκότα). Однако этого нельзя сказать о божественных ипостасях. Что их характеризует, так это непреложность и неизменность. «Лица Божества нераздельны между собою ни по месту, ни в воле, ни в начинаниях, ни в деятельности, ни в том, чтобы претерпевать что-либо подобное усматриваемому в человеке» (там же, с. 151) В Троице открывается единство и простота бытия.

[4] В русском синодальном переводе слово «некий» отсутствует. В Септуагинте же стоит: Iob 1:1: Ἄνθρωπός τις ἦν ἐν χώρᾳ τῇ Αὐσίτιδι, ᾧ ὄνομα Ἰωβ.

[5] В этом Василий, вслед за Афанасием Александрийским, противостоит арианам, утверждавшим, что инакова сущность Сына, сотворенного или рожденного ἐξ οὐκ ὄντων, стоящего ниже Отца, происходя не из Его существа. Афанасий же твердо стоит на вечном рождении и единосущии Единородного Сына и Слова. Поэтому нелепо и нечестиво отрицать вечность и несотворенность Сына как Логоса и ипостасной премудрости Отца. И когда Афанасий ведет речь о спасении, то признание Духа Св. тварью (κτίσμα) также оказывается недопустимым, ибо тогда нет Св. Троицы. Для него немыслимо разрыванием одного естества отделять «или Сына от Отца, или Духа от Сына и от Самого Отца». Василий же, возражая пневматомахам, выросшим из рядов «омиусиан» (см.: *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994. С. 106), провозглашавшим то, что Дух по сущности ниже Отца и Сына, говорит: «Если бы Дух был чужд по естеству, то почему бы числился вместе? И если бы по времени впоследствии присое-

динен был к Отцу и Сыну, то почему бы поставляем был в один ряд с вечным естеством? А отделяющие Духа от Отца и Сына и причисляющие Его к твари делают и крещение несовершенным, и исповедание веры недостаточным; потому что Троица не пребывает уже Троицею по отъятии Духа...» (Contra Sabell. et Ar. [рус. пер., т. IV, с. 384-385]). Таким образом, единство по сущности утверждается в общих для всех трех определениях Божества – «вечности, непостижимости нетварности».

[6] См.: De Spir. Sanct. 9 [рус. пер., т. III, с. 264-267].

[7] Признак Св. Духа – благодатное исхождение. Василию было нелегко выделить ипостасные особенности Св. Духа наряду с «очевидными» свойствами (ἰδιότητες) первых двух Лиц. Прибавляя к ним «святость», соотносимую с третьей ипостасью, Василий сам сознавал, что эта ἁγιοσύνη есть свойство общей всем Трем οὐσία или φύσις. Bardenhewer пишет (*Bardenhewer O.* Geschichte der altchristlichen Literatur. Bd. III. Freiburg im Breisgau, 1912. S. 160), что эта ἄγνοια, «незнание» Василием того, какую ἰδίωμα указать для Третьей ипостаси, «основана в значительной степени на боязни внести что-либо такое, что не совсем и не полностью заверено Писанием и традицией». В книге о Св. Духе он более точно определил образ исхождения Св. Духа. Во-первых, исхождение Его от Отца напоминает скорее дыхание, нежели рождение: ἐκ τοῦ θεοῦ προελθόν, οὐ γεννητῶς ὡς ὁ υἱός, ἀλλ' ὡς πνεῦμα στόματος αὐτοῦ («исшедший от Бога, не будучи рожденным, как Сын, но как дыхание из уст Его») (De Spir. Sanct. 18, 46). И во-вторых, Он исходит через Сына: ἡ φυσικὴ ἀγαθότης καὶ ὁ κατὰ φύσιν ἁγιασμὸς καὶ τὸ βασιλικὸν ἀξίωμα ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ μονογενοῦς ἐπὶ τὸ πνεῦμα διήκει («естественная благость, и естественная святыня, и царское достоинство от Отца через Единородного простирается на Духа») (ibid., 18, 47). Последнее выражено также и в сочинении против Евномия (уже в memorandum'е омиусиан от 359 г. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὃ ἡ θεία γραφὴ παράκλητον ὀνομάζει, ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ὑφεστῶτα («Дух Св., называемый в Писании Утешителем, сущий от Отца через Сына») (Epiph., Haer. 73, 16)).

[8] Признак Сына – рожденность (кроме того, *через* Него исходит от Отца Дух). Василий скорее предпочитает говорить о γνωριστικαὶ ἰδιότητες для Сына и Отца как πατρότης καὶ υἱότης, параллельно им употребляя τὸ γεννητὸν καὶ τὸ ἀγέννητον (Adv. Eun. 2, 28), но первые более отчетливо позволяют увидеть взаимосвязь двух ипостасей друг с другом, τὴν σχέσιν (ibid., 1, 5). Сын есть также ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς ἀπολάμψας καὶ αὐτοζωὴ, καὶ αὐτοάγαθος ἐκ τῆς ζωοποιοῦ πηγῆς τῆς πατρικῆς ἀγαθότητος προελθών («воссияв от нерожденного света, [будучи] самой жизнью и самим благом, исшел из животворящего источника Отчей благости») (Adv. Eun. 2, 25), πλήρης τῶν πατρικῶν ἀγαθῶν («исполненный Отчих благ») (De Spir. Sanct. 8, 19), ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ πατρὸς ὑποστάς, ἐκ τῆς φύσεως γεννηθείς («получивший бытие от начала Отца, рожденный из естества») (Sermo 24, 4).

[9] Таким образом, признак Отца – нерожденность (ἀγεννησία). Отец является «Изводителем» двух других Лиц, ипостасно возвышается над ними, являясь «источником» и «единой причиной Божества». Григорий же Богослов, ища убедительности единства и тождественности сущего в трех Лицах Божества, особенно подчеркивает монархию Отца, благодаря которой и есть один Бог, выражая это взаимоотношение в таких словах: Сын и Дух «безначальны в отношении к времени», «небезначальны в отношении к Виновнику»; Они совечны, но не собезначальны Отцу, «ибо Они – от Отца, хотя и не после Отца» (см. *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV в. С. 110).

[10] Еще раз обращая внимание на «общение по сущности», «общение природы», Василий приводит здесь яркие аргументы против ереси Ария: нельзя измыслить никакой разницы (διάστημα), промежутка или «зазора» между Отцом и Сыном. Во время, предшествующее Никейскому собору, в 10-е гг. IV в., Александр Александрийский, выразитель православного учения, сходным образом возражал Арию, пользуясь старой богословской терминологией.

[11] Русский синодальный перевод здесь ориентируется на еврейский оригинал. Василий пользуется Септуагинтой (Ps. 118:131: τὸ στόμα μου ἤνοιξα καὶ εἵλκυσα πνεῦμα, ὅτι τὰς ἐντολάς σου ἐπεπόθουν) и поэтому пишет следующее: οὕτως ὁ τὸ πνεῦμα ἑλκύσας... δι' αὐτοῦ καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸν πατέρα συνεφειλκύσατο.

[12] Афанасий Александрийский, ведя с арианами борьбу за единосущность Троицы,

также говорит о Св. Духе как ἴδιον («собственном») Сына (Contra Ar. 3, 24). Ср.: Contra Sabell. et Ar.[рус. пер., т. IV, с. 383-384].

[13] Ср.: Contra Sabell. et Ar. [рус. пер., т. IV, с. 383-384].

[14] Ср. знаменитые слова Григория Назианзина: Единое Божество и Единая Сила, «которая обретается в Трех единично и объемлет Трех раздельно, без различия в сущностях или естествах, не возрастает и не умаляется через прибавления и убавления, повсюду равна, повсюду та же, как единая красота и единое величие неба. Оно есть Трех Бесконечных бесконечная соестественность, где и каждый, умосозерцаемый Сам по Себе, есть Бог, как Отец и Сын, Сын и Дух Святой, с сохранением в каждом личного свойства и Три, умопредставляемые вместе, – также Бог; первое – по причине единосущия, последнее – по причине единоначалия. Не успею помыслить об Едином, как озаряюсь Тремя. Не успею разделить Трех, как возношусь к Единому. Когда представляется мне Единое из Трех, почитаю сие целым. Оно наполняет мое зрение, а большее убегает от взора. Не могу объять Его величия, чтобы к оставшемуся придать большее. Когда совокупляю в умосозерцании Трех, вижу единое светило, не умея разделить или измерить соединенного света». (Orat. 40) [рус. пер.: Святитель Григорий Богослов. Собрание творений: В 2 т. Репринт. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. Т. I. С. 571].

[15] Василий дает тут наиболее краткую формулу взаимоотношения сущности и ипостасей в Троице. Ср. напр.: Григорий Богослов (Orat. 39): «Бог разделяется, так сказать, неразделимо, и сочетается разделенно».

[16] Чувственные вещи суть «образы и подобия», одни – в большей, другие – в меньшей степени. Поэтому они, с другой стороны, намекают на Высшую Истину.

[17] Василий не однажды сознается (также относительно сравнения божественных ипостасей с отдельными людьми), что все сравнения слабы и содержат лишь «тень» неизреченной и непостижимой истины (Ep. 212, 4; 236, 6). В другом случае, Григорий Богослов остается недоволен каким бы то ни было сравнением (Orat. 31, 31-33), когда он тщетно ищет в области тварного подходящую аналогию для взаимоотношения трех Лиц друг с другом. Ἀκτίς и φῶς ему кажутся недостаточными, выражая лишь качества.

[18] Василий имеет в виду, вероятно, что пучок солнечных лучей, прошедших сквозь разрыв в облаках, имеет в сечении круговую форму, так что при падении этого пучка на облако возникает кругообразное отображение.

[19] В этом сравнении Василия не следует видеть своеобразного τάξις'а, некоего порядка, который может появиться тогда, когда подобно построениям доникейских богословов Единый Бог отождествлялся бы с Богом-Отцом. И тогда бы получалось (как, например, у Климента Александрийского или Оригена), что непостижимый Бог раскрывается в стоящем после Него Логосе (как один луч внутренне содержит в себе цвета). У Василия же конкретность Лиц и Их единосущие выражается уже скорее так: «Единый Бог есть Отец, Сын и Св. Дух».

[20] Здесь в действительности не содержится выпада против разума. Стоит обратить внимание на наречие *лучше* (κρείττων). Типичной для такого понимания является не оппозиция «дурно – хорошо», а пара «хорошо – лучше». То есть разум сам по себе хорош, но вера лучше, брак хорош, но аскеза лучше и т. д.

[21] Ср. Ep. 214, 4.

[22] Вообще, трактовка этого места Писания весьма специфична. Здесь ὑπόστασις можно понять в значении «сущность», учитывая, что в апостольские времена никакой разработанной терминологии относительно Троичности не существовало (да и сам термин «Троица» отсутствовал), однако для обоснования и сохранения своей терминологии Василию безусловно необходимо понять здесь ὑπόστασις именно как «ипостась» в ее терминологическом отличии от οὐσία.

[23] Приложение таких образов, как «солнце», «сияние», «луч», «око» (ἥλιος, αὐγή, ἀκτίς, ὀφθαλμός), к отношениям, связям внутри Божества было нередким для восточного богословия. Примером со светом и сиянием пользовался и Афанасий Александрийский (Contra Ar. 2, 41; 3, 1.3.15), и Аполлинарий Лаодикийский. Что же касается последнего, то, по замечанию Harnack'a (*Harnack A.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Bd. II. 2. Auflage, Freiburg, 1888. S. 285), он брал это скорее для демонстрации разли-

чия в величии Лиц, нежели для выражения единства (Περὶ τριάδος 12.17). Прибегая к помощи подобных образов, речь об отношениях между Отцом и Сыном вел и Дионисий Александрийский (автор III-го века, пользовавшийся терминологией Оригена, который уже различал сущность и ипостась) («Обличение и оправдание»; см. также его письмо к Дионисию Римскому (текст в кн.: *Мейендорф И.* Введение в святоотеческое богословие. 2 изд., Вильнюс; Москва, 1992. С. 109)).

[24] Это выражение встречается уже в символе Лукиана Антиохийского, а также у Александра Александрийского; хотя употребляется ими с разной степенью отчетливости, но все же ясно видно стремление отразить близость Сына к природе Отца и привести к непреложному и неизменному единству во всем. Так, сюда добавляются наряду с силой, волей и славой еще и сущность Отца... Это стояло совсем рядом с никейским ὁμοούσιος. Символ Лукиана был включен отцами Антиохийского собора 341 г. в их формулу. В. В. Болотов по этому поводу пишет: « Выражение "неотличный образ" (ἀπαράλλακτος εἰκών) – самый блестящий светоч в целом символе. Он возвышает нас до языка самого Афанасия. Здесь нет еще выражения ὁμοιούσιος – и тем лучше. Сходство все же возбуждает мысль о различии. Неотличный образ говорит только об единстве» (*Болотов В. В.* Лекции по истории древней церкви. Т. IV: История церкви в период вселенских соборов. Спб., 1917. Репринт. Москва, 1994. С. 59).

[25] Ср. слова Василия об усмотрении Сына и Отца в Духе: «Когда при содействии просвещающей силы устремляем взор на красоту Бога невидимого (т. е. Слово), и через Нее возводимся к превосходящему всякую красоту созерцанию Первообраза (т.е. Отца), – неотлучно присутствует при сем Дух ведения, Который любозрителям истины в Себе Самой подает тайнозрительную силу к созерцанию Образа, и не вне Себя показывает его но в Себе Самом вводит в познание...» (цит. по: *Флоровский Г. В.* Восточные Отцы IV в. С. 84).

ТРАКТАТЫ АНСЕЛЬМА КЕНТЕРБЕРИЙСКОГО «ОБ ИСТИНЕ» И «О СВОБОДЕ ВЫБОРА» (ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРЕВОДУ)*

Ансельм Кентерберийский (1033 –1109) – средневековый мыслитель, которого часто называют «отцом схоластики», так как он внес весьма значительный вклад в становление схоластического метода. В своих философских воззрениях Ансельм следует Августину. Сочинения Ансельма до сих пор практически неизвестны нашему читателю. Но они сыграли весьма заметную роль в истории философской мысли: творчество Ансельма оказало существенное влияние на становление особого, схоластического, метода рассмотрения философских и теологических проблем, опирающегося на логико-лингвистический анализ способов их выражения в языке. Наиболее ярким примером приложения этого метода в теологии являются знаменитые доказательства бытия

© В. П. Гайденко, 1996

* Работа выполнена при финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда (проект № 95-06-17220).