му он отрицает, что можно делать выводы из звуков именования о природе именуемой вещи[50], т.к. природа вещей не соответствует звукам[51]. Однако целью описываемой Евномием практики – так же как и целью соответствующих практик стоических диалектиков – было закрепить за определенными словами определенные значения, отсылающие к определенным объектам. Отметим также, что Евномий различает и использует в целях своей аргументации все четыре составляющие, характерные для стоического дискурса: звук – означаемое (или «значение») – мысль (или «понятие») – предмет («подлежащее»).

Таким образом, использование Евномием в «Апологии» стоического дискурса обусловлено тем, чтобы посредством введения промежуточного элемента между мыслью и словом (т.е. значения), считая себя знающим природу Отца и Сына, привязать Их к определенным терминам, для того, чтобы, оперируя этими терминами, иметь возможность наглядно демонстрировать исповедуемое им радикальное различие Их природ.

THE STRATEGY OF NAMING IN THE FIRST «APOLOGIA» BY EUNOMIUS AND THE DOCTRINE OF STOICS

D. S. Birjukov

The research discusses the specific understanding of the nature of language in the first «Apologia» by Eunomius. The idea of Eunomy's mystical understanding of the meaning of the names is subjected to criticism; in this connection the author rejects the thesis of J. Danielu about the effect of exegesis «Cratila» by jamblic school upon Eunomy's doctrine of language and names. He supposes that following one o»' as an intermediate link between a thought and a word following the strategy of naming things whose nature seemed familiar to him.

П.Ю. Малков
(ПСТГУ)

К ВОПРОСУ О ПРИСУТСТВИИ В СВЯТООТЕЧЕСКОМ НАСЛЕДИИ СМЫСЛОВЫХ АНАЛОГИЙ ПОНЯТИЯ «ЛИЧНОСТЬ»

Вторую половину XX в. в православном богословии, в христианской догматической мысли, пожалуй, можно было бы смело назвать «эпохой персонализма».

Работы ярких представителей русской и греческой традиций, провозглашающие непреходящую ценность понятия «личность» для церковной триадологии, христологии, антропологии и экклезиологии, выходят из-под пера митрополита Пергамского Иоанна (Зизиуласа), епископа Диоклийского Каллиста (Уэра), Владимира Николаевича Лосского, Христоса Яннараса, Оливье Клемана и целого ряда других авторов. Высказанные ими идеи о значении богословского понятия «личность» пестрят самыми разнообразными оттенками, иногда друг другу противоречат, но в то же время согласно представляют это понятие одним из важнейших православных богословских терминов и синонимически уравнивают его с древними святоотеческими понятиями «ипостась» и «лицо».

В то же время следует отметить, что в начале уже нынешнего столетия в православном богословии явственно начинает намечаться и иная – противоположная, «антиперсоналистская» – тенденция. Внимательное вчитывание современных богословов и патрологов в наследие древних Святых Отцов приводит их к неутешительному для представителей персонализма в православном богословии выводу о том, что современное философское понятие

[50] Отсюда видно, что аргумент, выдвигаемый свт. Василием с целью опровержения позиции Евномия: «Ибо не за именами следует природа вещей, но имена изобретены (εὕρηται) после вещей» (ПЕ, 580, 26) некорректен, т.к. и сам Евномий разделял это положение.

[51] Ср. также: Апол. XIX. 1—4. О важности для Евномия учения о «значении» говорит и место из свт. Григория Нисского: «...У меня нет охоты вставлять в свои труды отвратительную болтовню этого ритора и среди своих слов выставлять на позор его невежество и бессмыслие. Он излагает какую-то похвалу обозначающим словам, являющим подлежащее (λόγων τῶν σημαντικῶν τὸ ὑποκείμενον φανερούντων)...» (III. 5. 23. 4—24. 4. Цит. по изд.: Святителя Григория епископа Нисского Опровержение Евномия. Краснодар, 2003[r]. Т. II. С. 77, с изм.).

«личность» навязывается святоотеческой традиции достаточно искусственно и в принципе не способно органично вписаться в терминологическую сетку основных богословских понятий православной догматики.

Действительно, если мы подробнее рассмотрим те значения, что имели термины «ипостась» и «лицо» для великих Каппадокийцев, если мы проанализируем те весьма четкие классические определения, что давали этим понятиям, например Леонтий Византийский или преподобный Иоанн Дамаскин, то обнаружим, что они вкладывали в них совершенно иной смысл, чем современные православные богословы, отождествляющие «ипостась» и «лицо» с «личностью» персоналистской философской традиции Нового и Новейшего времени.

Известно, что творчески переосмысленная Каппадокийцами знаменитая терминологическая пара «ипостась»— «сущность» оказалась в значительной степени созвучна понятиям аристотелевских первой и второй сущности – как частного и общего. Сущность (а также ее синонимический аналог – природа) обозначает в триадологии Каппадокийцев общее родовидовое понятие, универсалию. Ипостась же отображает конкретизацию этого общего, этой сущности, природы в отдельной вещи, означает индивидуальный, реально существующий предмет, противопоставленный другим конкретизациям этой же сущности. По учению Каппадокийцев, «и сущность и ипостась имеют между собою такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, например, между живым существом и таким-то человеком»[1]. Как суммирует это учение блаженный Феодорит Кирский, «по учению Отцов, между сущностью и ипостасью та же самая разница, что между общим и частным, то есть между родом или видом и индивидуумом»[2]. Подобное понимание сущности и ипостаси как общего и частного приводят некоторых авторов даже к тому, что можно было бы обозначить как утверждение «однонаправленного», «одностороннего тождества» этих двух понятий. Яркое выражение этой мысли мы находим у Леонтия Византийского в его трактате «Против Несториан и Евтихиан», где он утверждает: «Природа не есть ипостась, поскольку этого нельзя сказать в обратном порядке, ибо ипостась есть также и природа, но природа не есть также и ипостась»[3]. Тем самым, по мысли Леонтия, ипостась оказывается синонимична природе, как ее частная конкретизация, а вот понятие природы уже не может считаться синонимом ипостаси – как более широкое и объемное.

Понимание ипостаси как конкретизации, индивидуализации природы в отдельно взятой вещи, наделенной при этом отдельными ипостасными идиомами, особенностями, отличающими ее от других конкретизаций этой же сущности, ясно выражалось Святыми Отцами на протяжении многих столетий. Как говорит преподобный Максим Исповедник, «ипостась есть сущность с особыми характеристиками»[4]. И как пишет преподобный Иоанн Дамаскин, «индивидуум называется по преимуществу именем ипостаси, ибо в нем субстанция получает действительное существование, принимая акциденции»[5].

В этом значении частной конкретизации общего Святыми Отцами использовался не только термин «ипостась», но и внешне выглядящее куда более «персоналистски» понятие «лицо», для них – синонимичное «ипостаси». Вот что пишет об этом тот же преподобный Иоанн Дамаскин: «Следует знать, что Святые Отцы названиями «ипостась», «лицо» и «индивидуум» обозначали одно и то же, а именно то, что, состоя из субстанции и акциденций, существует само по себе и самостоятельно, различается числом и выражает такого-то, например, Петра, Павла, такого-то коня»[6]. Кстати говоря, в этом определении мы видим еще одну значимую, вполне очевидную и обыденную для святоотеческой мысли черту, связанную с определениями понятий «лицо» и «ипостась»: они могут обозначать как существа разумные, наделенные самосознанием, то есть ипостаси разумной природы, так и другие самые разнообразные предметы материального мира. Лицо – это не только Лицо Пресвятой

---

[1] *Свт. Василий Великий*. Послание 228 (236) к Амфилохию // Св. Василий Великий. Творения. СПб., 1911. Т. 3. С. 289.

[2] *Theodoretus Cyrensis*. Eranistes // PG 83. Col. 33.

[3] *Leontius Byzantinus*. Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86. Col. 1280A.

[4] Цит. по: *Давыденков О.* Традиционная христология «нехалкидонитов» с точки зрения свв. Отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М., 1997. С. 21.

[5] *Пр. Иоанн Дамаскин*. Философские главы 43 // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. М., 2002. С. 91.

[6] Там же.

Троицы, конкретный ангел или человек, но и такой-то конь, вол – существа, отнюдь не наделенные личностными характеристиками в современном смысле этого слова.

Мы видим, что синонимическое уравнивание современного персоналистского понятия «личность» с весьма четкими по своим определениям терминами «лицо» и «ипостась», наполненными совсем иным смысловым содержанием, является, мягко говоря, некоторой «натяжкой», а говоря прямо, – насилием над системой древнехристианской богословской мысли.

Казалось бы, на этой констатации можно было бы остановиться, успокоиться, тем самым соглашаясь с аргументацией современных критиков православного персонализма и полностью солидаризируясь с традиционным христианизированным аристотелевским подходом к учению о «лице» и «ипостаси». И все же следует задаться вопросом: а допустимо ли столь решительно утверждать, что современное персоналистское богословие целиком и полностью противоречит не только содержательному наполнению терминов, но также и *смысловым интуициям* святоотеческой мысли? Мне кажется, что положительные богословские перспективы у православного персонализма – как явления, во многом созвучного по своему глубинному смыслу святоотеческому Преданию, – все-таки есть. По моему твердому убеждению, современное понятие «личность» находит свое обоснование (именно смысловое, а отнюдь не терминологическое) не только в философии Нового времени, но также и в святоотеческом наследии – правда, уже вне связи с триадологической каппадокийской проблематикой.

Конечно же, вновь следует прямо признать, что в случае терминологических определений древние Святые Отцы редко выходят за пределы обозначенного выше, имеющего аристотелевские корни учения об «ипостаси» и «сущности», как о частном и общем. Также необходимо констатировать и то, что в каппадокийском богословии Пресвятой Троицы практически невозможно найти «персоналистски» звучащие определения ипостасных Божественных Лиц и самого образа внутритроичной жизни, как некоего Их межличностного общения. Некоторым – достаточно условным – исключением здесь может служить лишь одна фраза из наследия святителя Григория Богослова, к которой я еще обращусь в дальнейшем.

Вместе с тем спросим себя еще раз: а не можем ли мы, безусловно отказавшись от попыток найти у Святых Отцов терминологические синонимы понятия «личность», постараться все же отыскать у них некоторые смысловые аналогии этого понятия, причем аналогии, вполне созвучные учению о личности, проявляющемуся и у некоторых современных православных богословов?

Пока же, прежде чем двигаться дальше, следует хотя бы ненадолго обратиться к собственно персоналистскому богословию XX столетия и припомнить: как же здесь воспринимается и истолковывается это, активно экстраполируемое ныне в православное богословие, понятие «личность».

Необходимо при этом сразу же признать, что в современном «православном персонализме» нет четкого и последовательного согласия и единства. Новизна и неразработанность темы зачастую приводит современных богословов на весьма зыбкую почву известного принципа «кто в лес, кто по дрова». Именно это отчасти и является причиной того, что подобное разномастное «личностное богословие» сегодня не критикует разве что ленивый: слишком уж много догматически некорректных высказываний, смутных и подозрительных, с точки зрения православной традиции, идей мы обнаруживаем в современной православной персоналистской литературе.

Пожалуй, все же самым ярким, самым традиционалистским и самым догматически корректным из богословов-персоналистов XX столетия является замечательный русский мыслитель Владимир Николаевич Лосский. Именно он одним из первых среди православных богословов XX в. попытался привить понятие о личности к древу христианского богословия. И именно ему, как мне представляется, удалось это сделать в достаточной мере органично, избегая различных передержек и недопустимых догматических суждений. Разумеется, и Владимир Николаевич также в значительной мере «навязывает» извне те или иные идеи персонализма наследию Святых Отцов, хотя при этом честно оговаривается, что не берется «излагать то, как понимали... личность Отцы Церкви или же какие-либо иные христианские богословы. Даже если бы мы и хотели за это взяться, следовало бы предварительно спросить себя, в какой мере оправдано само наше желание найти у Отцов первых веков учение о человеческой личности. Не было ли бы это желанием приписывать им мысли, ве-

роятно, им чуждые, но которыми мы, тем не менее, их бы наделили, не отдавая себе ясного отчета в том, как зависимы мы в самом методе нашего суждения о человеческой личности от сложной философской традиции, от образа мысли, следовавшей путем, очень отличным от того, который можно было бы считать путем собственно богословского предания?.. Я же лично должен признаться в том, что до сих пор не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой...»[7]. Правда, заметим, на этой констатации Владимир Николаевич отнюдь не останавливается, тотчас же добавляя: «Тогда как учение о Лицах или Ипостасях Божественных (в святоотеческом богословии. – *П.М.*) изложено чрезвычайно четко»[8].

Здесь следует возразить Владимиру Николаевичу: искать в систематическом тройческом богословии Каппадокийцев учение о личности – дело все-таки достаточно неблагодарное. Хотя надо признать и то, что сама идея христианского богопознания все же изначально предполагает некоторое *именно личное* общение христианина с Каждым из лично же активных, любящих, милующих, спасающих нас Лиц Пресвятой Троицы. Мы познаем Бога через благодатные дары, через молитву, обращенную не только ко всей Пресвятой Троице, но и к Богу Сыну, и к Богу Святому Духу, постигая Их по Их обращенным на нас *общетроичным* и, в то же время, *личным* действиям – пусть и действиям именно общетроичных энергий, но в то же время действиям, в которых эти Лица *конкретно* участвуют – Каждое свойственным Его Ипостаси способом. Можно смело утверждать, что подобное видение молитвенного Богообщения именно как некоторого «личного контакта» Бога и человека было далеко не чуждо и древним Святым Отцам. Однако это, конечно же, не означает, что при осмыслении подобного межипостасного общения Бога и человека эти древние Святые Отцы обязательно мыслили его в категориях, близких к современному пониманию такого общения – как взаимодействия двух *личностей*.

Это замечание опять подводит нас к необходимости более четко выяснить: что же подразумевают представители современного православного персонализма (ограничимся в данном случае все тем же богословским наследием В.Н. Лосского) под смысловым наполнением понятия «личность».

В.Н. Лосский подчеркивает, что в человеке нельзя выделить ни одной из составляющих его природы – будь то дух, душа или тело, которую можно было бы отождествить с человеческим личностным началом, с самим ипостасным субъектом, обладающим свободой и самосознанием. Если бы мы попытались увидеть такое ипостасное начало, основание самосознания, например в человеческом духе, уме, мы столкнулись бы тогда с возникающими при этом непреодолимыми трудностями в области православной христологии. Действительно, если бы вдруг оказалось, что именно ум (дух) в человеке является разумным субъектным началом, то этот ум не мог бы быть воспринят Христом при Его воплощении, – ведь тогда бы Господь воспринял не просто человеческую природу, но целостную человеческую ипостась, новый человеческий субъект. Отметим, что это привело бы нас к явному несторианству. Чтобы избежать, при допущении субъектного начала в человеческом духе, такой двуипостасности, Христос должен был бы отказаться при Воплощении от соединения с человеческим умом и воспринять лишь душу и тело: а это вполне аполлинариевский и... значит, еретический вывод. Однако в соответствии с православным учением Господь воспринимает именно целостную человеческую природу, отнюдь не присоединяя при этом к Себе новое ипостасное начало. Причем Он воспринимает природу, единосущную природе всего людского рода, но в то же время обладающую индивидуальными характеристиками определенного, конкретного человека, а отнюдь не некую над-индивидуальную, общую природу всего человечества. (Здесь, в связи с изложением данной персоналистской концепции В. Н. Лосского, полезно припомнить и схожую мысль преподобного Иоанна Дамаскина о том, что «Бог Слово, воплотившись, не воспринял природы... усматриваемой в роде (ибо Он не воспринял всех ипостасей), но ту, которая есть в неделимом существе, тождественную роду»[9].)

---

[7] *Лосский В.Н.* Богословское понятие человеческой личности // Лосский В.Н. По образу и подобию. М., 1995. С. 106.

[8] Там же.

[9] *Пр. Иоанн Дамаскин*. Точное изложение православной веры 3. 11 // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. С. 250.

Исходя из подобных рассуждений, В.Н. Лосский приходит к выводу о том, что мы не можем выделить среди всех составляющих человеческой природы – будь то дух, душа или тело – субъектное, личностное начало того или иного определенного, конкретного человека. Тем самым, понятие ипостась не может исчерпываться лишь суммой природных составляющих человеческого естества, пусть даже и обладающих индивидуальными характеристиками, ипостасными акциденциями, – ведь и они не могут отвечать в нас за самосознание, за реализацию в нас разумного свободного «я».

В результате такого анализа значения понятия человеческой ипостаси-личности В.Н. Лосский приходит к весьма апофатическому по своей форме определению: «Личность есть несводимость человека к природе»[10]. При этом он, с одной стороны, подчеркивает, что ипостась-личность не может быть сведена к сумме природных составляющих человеческого естества – духа, души и тела, а с другой – утверждает, что личность вместе с тем не может обладать никаким самостоятельным бытием по отношению к своей природе и не есть нечто отличное от природы, иное по отношению к ней. Личность – это вообще не природная, и тем более не обособленная, не самобытийная характеристика. Личность – не может мыслиться отдельно от природы, сама по себе. Понятие «личность», конечно же, не может и отвечать на вопрос «что?», но отвечает именно на вопрос «кто?». Личность – это тот, «кто, содержа в себе свою природу, природу превосходит, кто этим превосходством дает существование ей как природе человеческой и, тем не менее, не существует сам по себе, вне своей природы, которую он «воипостазирует» и над которой непрестанно восходит»[11]. Мы видим, что личность здесь рассматривается как некий разумный, мыслящий, свободный субъект, определяющий конкретное бытие собственной природы, ею распоряжающийся, содержащий ее в себе и в то же время неотделимый от нее и вообще немыслимый в каких-либо самоприродных, самобытийных категориях[12].

Итак, пользуясь приведенным выше определением личности, данным самим Владимиром Николаевичем, обращусь к центральному вопросу моего доклада: присутствуют ли в наследии Святых Отцов смысловые аналогии современного богословского понятия «личность»?

Этот обобщающий вопрос может быть разделен на несколько частных вопросов, связанных все с тем же определением, высказанным В.Н. Лосским. Например: можем ли мы утверждать, что в святоотеческом наследии присутствует идея того, что ипостась *содержит в себе* природу, а не просто ею исчерпывается? Ведь некоторые Отцы прямо утверждают идею того, что ипостась есть лишь «однонаправленный» синоним природы – как ее частная индивидуализация, конкретизация, хотя и с присущими ей ипостасными идиомами. Или другой вопрос: можем ли мы найти у древних Святых Отцов идею, что природа именно *принадлежит* своей ипостаси и что ипостась *свободно* определяет характер и способ бытия собственной природы, а не просто является частным примером бытия общевидовой сущности?

Прежде чем попытаться дать ответы на эти вопросы, следует сделать одно весьма существенное замечание. Как представляется, следует прямо признать, что святоотеческое бого-

---

[10] *Лосский В.Н.* Цит. соч. С. 114.

[11] Там же.

[12] При этом заметим, что характеристика понимания В.Н. Лосским учения о личности будет неполной без одного существенного упоминания. В.Н. Лосский принципиальнейшим образом противопоставляет понятие «ипостась» (тождественное для него – в отношении разумных свободных существ – понятию «личность») и понятие «индивидуум» (как обособленную единичную вещь, предмет, противостоящий единоприродным ему вещам и существующий целиком независимо от них). При этом всякий человек, не вполне реализующий собственное человеческое достоинство и призвание, может оказаться способен являть себя не столько как личность, сколько как именно такой «индивидуум, существующий, противопоставляя себя всему, что не есть “я”». Однако подобный индивидуум в человеке «должен исчезнуть», уступив место подлинно личностному бытию (см.: *Лосский В.Н.* Искупление и обожение // Лосский В.Н. По образу и подобию. С. 104). Это личностное бытие может осуществиться, раскрыться лишь в двойном Домостроительстве нашего Спасения: благодаря Боговоплощению, приобщаясь к его плодам, мы, став по нашему человечеству единосущны принявшему человеческое естество Христу, делаемся едины по обновленной природе не только с Ним, но и друг с другом; в то же время мы сохраняем и личностное многообразие – через миропомазание, утверждаясь «в своем личном достоинстве Святым Духом» (Там же). Тем самым, по В. Н. Лосскому, понятие «личность» подразумевает не только личностное самотождество каждого отдельного разумного, свободного и мыслящего существа, но и обязательное наличие живой связи «я—ты» с другими личностями, осуществляемое во Христе и в Церкви, – как местопребывании освящающей силы Святого Духа.

словие, связанное с триадологическими спорами IV столетия не может дать положительных аргументов для обоснования богословской корректности понятия «личность». Мысль великих Каппадокийцев все же слишком родственна категориям «безличностной» античной аристотелевской метафизики и потому вряд ли способна послужить нам для позитивного и результативного поиска (например в богословских трактатах Василия и обоих Григориев) смысловых аналогий понятия «личность». Отметим, что в собственной своей трактовке православного учения о Пресвятой Троице В.Н. Лосский заметным образом отходит от богословия Отцов Каппадокийцев, для которых понятие ипостась отвечает не столько на вопрос «кто?», сколько на вопрос «как?» – как, каким образом и способом реализует себя общая природа в конкретной ипостаси, в данном индивидууме, и какими характеристиками она в нем обладает? Пожалуй, можно назвать лишь одно место из наследия святителя Григория Богослова, при анализе которого можно сделать допущение, что он рассматривает три Ипостаси Божества, как содержащие *в Себе* Божественную природу. В знаменитой 31-й беседе о Святом Духе святитель Григорий именует три Ипостаси Божества «τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης» – «То, в Чем божественность», «Те, в Которых божественность»[13]. Однако по известному у Святых Отцов афоризму «одна ласточка еще не делает весны», и потому ссылка на данный отрывок из творений святителя Григория вряд ли может считаться достаточной для обоснования мысли о том, что, по учению Великих Каппадокийцев, сущность понимается именно как содержание, наполнение бытия конкретных ипостасей.

Вместе с тем следует отметить, что с началом христологических споров, поставивших вопрос о том, каким образом при Воплощении Сына Божия соединились две Его природы– Божественная и человеческая, и, одновременно, вопрос о том, как – при таком соединении Божества с совершенной человеческой природой – к Ипостаси Логоса не присоединилась новая человеческая ипостась, Святые Отцы иногда высказывали мысли, весьма схожие с приведенными выше рассуждениями В.Н. Лосского о «личности». Как представляется, в святоотеческом наследии именно этой эпохи мы и можем обнаружить некоторые смысловые аналогии, в той или иной мере приложимые к понятию «личность».

И обращаясь к периоду христологических споров, припомним первый из поставленных чуть выше вопросов: можем ли мы утверждать, что в святоотеческом наследии присутствует идея о том, что ипостась содержит *в себе* природу, а не просто ею исчерпывается?

Казалось бы, положительный ответ на этот вопрос может содержаться в русле известного и весьма популярного ныне в современном богословии понятия о «воипостазировании» Христом человеческой природы в Собственную Ипостась при Воплощении. Обычно этот термин – «воипостазирование» – соотносится с наследием церковного писателя VI столетия Леонтия Византийского. Именно на труды этого автора прямо ссылается В.Н. Лосский, рассуждая о понятии «личность» в приложении к теме Боговоплощения: «Сын Божий Своею Личностью может войти в... мир; потому что Личность, Чья природа Божественна, «воипостазирует» природу человеческую, как скажет в VI в. Леонтий Византийский»[14]. Подобное же понимание значения богословских идей Леонтия Византийского демонстрирует и протоиерей Георгий Флоровский, характеризуя леонтиевское учение о воипостасности следующим образом: «Воипостасность есть реальность в иной ипостаси»[15]. Тем самым, при подобной трактовке богословия Леонтия Византийского, природы во Христе понимаются как внутреннее содержание жизни Его Ипостаси, существуя именно в Ипостаси Господа.

К сожалению, подобный аргумент в пользу присутствия у Леонтия Византийского понятия «ипостаси» – как якобы смыслового аналога понятия «личности», личности содержащей в себе, включающей в себя сущность и потому превосходящей ограниченность безличного понятия «природа» – наталкивается на непреодолимую трудность. Дело в том, что, как это уже давно известно патрологической науке, подобная интерпретация богословского понятия «воипостасное» «ἐνυπόστατον», имеющегося у Леонтия Византийского, является ошибочной и некорректной. Так, по утверждению А. Грильмайера, термин «воипостасное» в богословии Леонтия Византийского всего лишь означает «иметь действи-

[13] См.: *Лурье В.М.* История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 83.

[14] *Лосский В.Н.* Догматическое богословие // Лосский В.Н. Мистическое богословие. Киев, 1991. С. 320.

[15] *Флоровский Г.В, свящ.* Византийские Отцы V—VIII вв. Париж, 1933. С. 123.

тельное бытие»[16], то есть обладать реальным существованием. Именно таково изначальное классическое значение этого термина и у более ранних древнецерковных писателей – священномученика Иринея Лионского, Оригена, святителя Василия Великого, святителя Иоанна Златоуста[17].

В то же время следует заметить, что понятие «воипостасное» – в значении «существующее в чем-либо» – в древней традиции мы все же обнаруживаем. Прежде всего следует указать на одноименного Леонтию Византийскому его современника – Леонтия Иерусалимского. Он также зачастую использует понятие «воипостасное» именно в значении «реально существующего», однако, наряду с этим, употребляет его и в смысле природы, содержащейся внутри ипостаси и являющейся содержанием этой ипостаси. Подобные высказывания Леонтия Иерусалимского относятся, в первую очередь, именно к восприятию человеческой природы в Ипостась Христа при Воплощении. Как пишет Леонтий Иерусалимский, «в Его (Христовой) собственной единой Ипостаси сосуществуют человеческая и Божественная природа Слова»[18]. Слово «воипостазировало человеческую природу в Свою Собственную Ипостась»[19]. «Человечество Спасителя не имеет собственного ипостасного (самоипостасного. – *П.М.*) существования, но с самого начала существовало в Ипостаси Слова»[20]. Мы видим, что, по мысли Леонтия Иерусалимского, человеческая природа Христа не просто получила свое реальное, конкретное существование при Боговоплощении, но обрела реальное существование именно *в* Ипостаси Сына Божия.

Схожее понимание значения понятия «воипостасное» – как природы, существующей *в* Ипостаси Христа (впрочем, наряду со все тем же классическим пониманием «воипостасного» как обладающего реальным бытием), – мы обнаруживаем и в творениях преподобного Иоанна Дамаскина. Преподобный Иоанн пишет: «Плоть Господа, не существующая сама по себе ни в один момент времени, является не ипостасью, но скорее воипостасным, ибо она субстанцировалась в Ипостаси Бога Слова»[21].

Мы видим, что в результате анализа некоторых отдельных святоотеческих высказываний представляется возможным дать положительный ответ на первый из двух поставленных вопросов: у некоторых Святых Отцов, в связи с их христологическими изысканиями, с идеей о том, что принципом единения двух природ во Христе является именно Его Божественная Ипостась, действительно можно обнаружить, что ипостась содержит *в себе* природу, а не просто ею исчерпывается или является ее единичной конкретизацией.

Обратимся теперь ко второму, поставленному в связи с персоналистским учением о человеческой личности, вопросу: можем ли мы найти у древних Святых Отцов идею о том, что природа не только содержится в своей ипостаси, а именно *принадлежит* ей, и что ипостась *свободно* определяет характер и способ бытия собственной природы, а не просто является лишь частным примером бытия общевидовой сущности?

И здесь, например, можно припомнить речение все того же преподобного Иоанна Дамаскина, рассуждающего в диалоге «О свойствах двух природ во едином Христе» на тему об образе восприятия человеческой природы в Ипостась Сына Божия: Господь, «оставшись Тем же, Чем и был, Богом совершенным, и ставший тем, чем не был, совершенным человеком, воспринял природу, не ипостась, природу не внеипостасную, но в Нем обретшую Ипостась и Его имеющую Ипостасью – ибо она стала не чьей-то там плотью, но Бога Слова. Ибо о всякой плоти и всякой душе говорится, что она *чья-то*, и она *принадлежит кому-то* и его *имеет ипостасью*, ведь плоть и душа Петровы имеют ипостасью Петра, и не имеет одну ипостась душа Петрова, а другую – плоть его... Но поскольку они принадлежат одному, они имеют одну ипостась»[22]. Можно здесь припомнить и антропологическое учение преподобного Максима Исповедника о человеческой гномической воле, которая, являясь пусть и

---

[16] *Грильмайер А.* Христос в христианском предании. Реферат главы Христология Леонтия Византийского // Леонтий Византийский: Сб. исследований. М., 2006. С. 476.

[17] См. ст.: *Говорун С., диак.* К истории термина ἐνυπόστατον «воипостасное...// Леонтий Византийский: Сб. исследований. М., 2006. С. 655—656.

[18] *Leontius Hierosalymitanus.* Adversus Nestorianos. PG 86. Col. 1768.

[19] Ibid. Col. 1748D.

[20] Ibid. Col. 1568.

[21] Цит. по: *Говорун С., диак.* Указ. соч. С. 655—656.

[22] *Пр. Иоанн Дамаскин.* О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. М., 1997. С. 91.

падшей, эгоистической волей человека, в то же время осуществляется именно как *свободная ипостасная* воля, а отнюдь не как воля природная. Более того: эта ипостасная свободная воля может действовать даже *вопреки собственной природе*, ее устроению и способностям, равно как и вопреки Божественному замыслу о человеке. По выражению преподобного Максима Исповедника, такая гномическая воля «уклоняется в разные стороны и не есть определение природы, но в полной мере – лица и ипостаси»[23].

Таким образом, мы видим, что некоторые Святые Отцы положительно свидетельствуют о том, что природа может принадлежать ипостаси, которая этой природой отнюдь не исчерпывается, которая этой природой распоряжается и в отношении которой свободно волит. И, даже ограничившись здесь лишь двумя приведенными выше краткими примерами, позволю себе все же дать положительный ответ и на второй поставленный вопрос: у древних Святых Отцов, действительно, присутствуют свидетельства о том, что природа именно *принадлежит* своей ипостаси[24] и что ипостась *свободно* определяет характер и способ бытия этой природы.

Конечно же, следует признать, что Святые Отцы Древней Церкви никогда последовательно и систематически не занимались разработкой данной проблематики, и потому в их наследии мы можем найти лишь единичные подтверждения известным современным персоналистским интуициям. И тем не менее, как мы видим, некоторые подтверждения существования в трудах Отцов смысловых аналогий понятия «личность» все же могут быть обнаружены.

В заключение хотелось бы задаться несколькими взаимосвязанными вопросами, а именно: насколько же корректно вносить в уже сложившуюся православную богословскую традицию новые понятия, термины – вроде персоналистской «личности»? Имеем ли мы право делать это сегодня? И может ли это принести какую-либо пользу христианской богословской мысли?

В свое время древние Святые Отцы не побоялись воспользоваться аристотелевскими, языческими по своему происхождению, философскими категориями ради того, чтобы максимально полно и точно выразить те богословские интуиции в области православной триадологии, которые требовали тогда, в ту эпоху, своего дополнительного понятийного уточнения и словесного формулирования, выражения. Пользуясь отнюдь не языком Священного Писания, а оперируя понятиями античной нехристианской мысли, они одержали убедительную богословскую победу над одной из опаснейших в церковной истории ересей – арианством. При этом древние Святые Отцы всегда имели в виду одну простую истину, очень ярко, точно и афористично выраженную еще во II в. святым Иустином Мучеником: «Все, что сказано кем-нибудь хорошего, принадлежит нам, христианам»[25]. Действительно, все лучшее в истории человечества, все подлинное, доброе, истинное имеет своим источником и причиной Промыслителя-Бога и освящается той Евангельской Истиной «с большой буквы», имя Которой – Путь, Истина и Жизнь – Христос. Именно в этом смысле все истинное – уже «по определению» Христово и потому «принадлежит нам, христианам». Верно это и в отношении обладания христианами полного права на использование лучшего в античной философской – пусть даже и языческой – традиции. Верно это также и в отношении различных значимых идей философии Нового и Новейшего времени, в том числе – идей персонализма. Если эти идеи окажутся восприняты, творчески переосмыслены христианским богословием, если они очистятся и освятятся отбрасываемыми на них отблесками Священного Церковного Предания и будут способствовать современной проповеди все той же Христовой Истины и Истинного Христа – значит, такие заимствования предпринимаются не напрасно. Тем более это допустимо в том случае, если некоторые смысловые аналогии понятия «личность» обнаруживаются даже и в наследии древних Святых От-

[23] Maximus Confessoris. Opuscula theological et polemica // PG 91. Col. 192BC.

[24] Много позже эпохи христологических споров – уже в творениях святителя Григория Паламы – эта интуиция, пусть и не вполне развернуто, четко, но все же окажется выражена и в отношении бытия Бога в Самом Себе – вне связи с Воплощением Христовым. Святитель Григорий пишет: «беседуя с Моисеем, Бог сказал не «Я есмь сущность», а «Я есмь сущий», не от сущности ведь Сущий, а от Сущего сущность: Сущий объял в Себе все бытие» (*Святитель Григорий Палама*. Триады в защиту священно-безмолвствующих. М., 1995. С. 316).

[25] *Святой Иустин Философ*. Вторая апология // Ранние Отцы Церкви: Антология. Брюссель, 1988. С. 359.

цов. И пусть новоевропейское понятие «личность» изначально явилось плодом, мягко говоря, не слишком «православного» философствования Канта или Бубера (хотя, надо заметить, что их философия в своей религиозной основе все же монотеистична, а не политеистична, как, например, мировоззрение того же Аристотеля)... Но если персоналистское понятие личности «срабатывает» в православном богословии, если оно помогает на понятном для современного человека языке выразить важнейшие богооткровенные православные интуиции, значит, светские философы создали и сформулировали это понятие, быть может, сами о том не догадываясь, – ради пользы Церкви Христовой.

ON THE PRESENCE OF SEMANTIC ANALOGIES OF THE NOTION «PERSONALITY» IN THE PATRISTIC HERITAGE

P. Y. Malkov

The article concerns the issue of whether it is acceptable to use the modern philosophic category of «personality» in the Orthodox tradition and identify it with the patristic terms «image» and «hypostasis». The paper shows that the modern Orthodox personalism is contrary to definitions and statements of these terms found in the heritage of the ancient Christian writers. Nevertheless, the modern philosophic notion «personality» finds its grounds (no longer terminological, but precisely semantic) in the patristic heritage. The permissibility of the use of the personalistic ideas in the Orthodox theology proves to be true by two important patristic intuitions in the period of christological disputes accordant to the modern doctrine of personality: 1) the nature belongs to its hypostasis; 2) the hypostasis freely determines the character and the method of existence of this nature.