

ЮРЧЕНКО А. И.

**ИЗБОРНИК 1073 ГОДА: ИНТЕРПРЕТАЦИЯ ОСНОВНЫХ
ДРЕВНЕРУССКИХ ФИЛОСОФСКИХ ТЕРМИНОВ**

В аспекте интерпретации древнерусских философских терминов Изборник великого князя Святослава Ярославича 1073 года, второй по древности — после Остромирова Евангелия — датированный памятник отечественной письменности, предоставляет исследователю две благоприятные возможности. Прежде всего, как имеющий переводной характер, в совокупности с текстуально параллельными греческими кодексами, в частности, *Coislinianus* № 120 и *Vaticanus graecus* № 423, он составляет своеобразную б и л и г в у. Указанное обстоятельство может способствовать более точной идентификации и интерпретации древнерусских философских терминов посредством соотнесения их с соответствующими (древне)греческими. Необходимость и важность этого объясняется, с одной стороны, неоднозначностью, а с другой — широкой синонимичностью терминологической палитры Изборника 1073 года. Последнее является вполне естественным для памятника, который в своем генезисе восходит к истокам становления древнеславянской и древнерусской философской терминологии. Что же касается терминологии (древне)греческой, то к тому времени она имела достаточно устойчивый характер.

Не менее, а в данном случае, быть может, и более важным является и то обстоятельство, что Изборник 1073 года в своем составе содержит специальные философские терминологические главы [рукопись, ГИМ, Син. 1043 (Син. 31—д), л. 222г—237в]. По всей вероятности, это представляет собой один из первых, а, быть может, и первый опыт подобного рода в истории древнеславянской и древнерусской письменности. В указанных главах, имеющих пропедевтическое значение и служащих своеобразным терминологическим ключом к основному содержанию памятника, дано концептуальное объяснение целого ряда фундаментальных (древне)философских — онтологических и логических — терминов в их взаимоотношении. Таких, например, как: «сущее», «сущность» (в двух значениях), «природа» («естество»), «ипостась» («неделимое», «индивид», «особь»), «лицо», «восуществное», «воипостасное», «категория», «род», «вид», «видовое отличие», «собственный признак», «случайный признак»; категории, наряду с категорией «сущность»: «количество», «качество», «отношение», «место», «время», «действие», «страдание», «положение», «обладание» («имение») и т. п. Здесь же излагаются и некоторые правила предикации.

Несколько слов по вопросу атрибуции. Три из двадцати философских глав Изборника 1073 года (первая и две заключительные) надписаны именем преп. Максима Исповедника (†662) (л. 222г10; 236а24; 237б6; в последнем случае, исходя из надписания предыдущей главы, просто указано: *того же*). Остальные главы, в титуле первой из которых названо имя Феодора, пресвитера Раифского (л. 223б29—в2), отдельные исследователи склонны рассматривать в совокупности в качестве некого ори-

гинального философского трактата, целиком принадлежащего перу упомянутого древнего автора [1, с. 19—20], по всей вероятности, современника и корреспондента преп. Максима Исповедника [2]. Однако некоторые из имеющихся фактов не позволяют согласиться с подобным «глобализирующим» мнением. Не может быть также принята всерьез и та отнюдь не обоснованная точка зрения, согласно которой философские главы Изборника 1073 года квалифицируются как «обширные эксерпты из произведений Феодора Раифского» [3].

Трактат "*Προπαρασκευή*", принадлежащий авторству Феодора, пресвитера Раифского (или пресвитера лавры Раифской), известен в науке по крайней мере в течение нескольких столетий [4, с. 173—185]. В состав этого трактата, образуя его вторую часть, входят особые терминологические главы, в которых дается трактовка многих из указанных выше философских понятий [4, с. 200—222]. По-видимому, именно с последними и отождествляются соответствующие — за исключением первой и двух конечных — философские главы, вошедшие в греческий протограф Изборника 1073 года.

Однако, как показывает сравнительный текстологический анализ, при сопоставлении греческой версии этих глав, в частности, по кодексу Coisl. 120 в списке, хранящемся в Отделе рукописей ГБЛ (фонд 36, картон 6, ед.хр. 5), и второй, терминологической части упомянутого трактата Феодора Раифского в публикации Ф. Дикампа (далее — Дикамп), — о параллелизме данных памятников можно говорить лишь в весьма ограниченном смысле. При различии в объеме текста, количестве и названии глав в них наблюдается совпадение — в той или иной степени — только отдельных фрагментов. При этом значительная часть остальных фрагментов из исследуемых глав имеет соответствие в «Диалектике» преп. Иоанна Дамаскина (Migne, PG, t. 94, 525—676). В результате приходим к следующему заключению: философские главы (2—18), вошедшие в состав греческого протографа Изборника 1073 года, представляют собой не оригинальное произведение, а элементарную компиляцию, в основании которой — непосредственно или опосредованно — лежат «Приготовление» Феодора Раифского, в его терминологической части, «Диалектика» преп. Иоанна Дамаскина и, возможно, другие древние источники. В связи с этим тенденция рассматривать указанные главы в качестве цельного трактата или обширных эксерптов только лишь из произведений, авторство которых приписывается Феодору Раифскому, не может считаться научно состоятельной. Некоторые конкретные замечания по структуре философских глав — исходя из их греческой версии — будут приведены в последующем изложении.

Обращаясь к проблеме интерпретации древнефилософских понятий и учитывая неоднозначность и широкую синонимичность древнерусской терминологии, будем исходить в данном случае из русских и греческих эквивалентов.

СУЩЕЕ (τὸ ὄν). В качестве древнерусских эквивалентов термину «сущее» в Изборнике 1073 года выступают субстантивированные причастия действительного залога настоящего времени среднего рода глагола *быти* — *сѣе* (л. 233г2, 5, 6, 8, 10; на л. 224в25 имеем: *о собѣ сѣе* = τὸ αὐθ' ὕπαρκτον; см. также л. 154а27: *Азъ есмь Сѣи*) и *сжитие* (223г9). В философских главах последний термин в значении «сущего» в номинативе встречается лишь однажды. Но многократное использование его в косвенных падежах, в частности, в род.пад. мн.числа в форме

соуштинихъ (л. 222г15; 223а6,9; 223г8; 224в25), *соуциинихъ* (л. 224б28), *сжитинихъ* (л. 222г28), не позволяет однозначно согласиться с мнением, согласно которому в данном случае «термин *сжщене* употреблен ошибочно» и «следовало бы писать *саме*» [5, с. 148]. Вопрос, полагаем, требует дальнейших исследований.

«Сущее» в перипатетической философской традиции, в русле которой находятся и философские главы Изборника 1073 года, — это предельно широкое понятие, с максимальной степенью обобщения отображающее все многообразие данных в опыте проявлений онтологически неоднородного реального бытия (вещи, свойства, отношения, свойства свойств и т. д.). Соответственно все эти реалии, подпадающие под понятие «сущее», называются «сущими».

Как говорится в Изборнике 1073 года, «„сущее“ есть общее имя для всего существующего» (букв.: *для всех сущихъ*) (л. 223г6—8)¹.

В данном случае в качестве эквивалента греч. τὸ ὄν употреблено слово *сжщноне*. В других местах (л. 222г13; 223в3; 223г2—3; 226в13; 227а12; 235б5—6) это слово применяется для передачи греч. τῆς οὐσίας (Coisl. 120, л. 194б2; 195а1, 13; 197а27; 197б21; 203б28) обычно в словосочетании: τὸ τῆς οὐσίας ὄνομα (λόγος) (кроме л. 197б21). Здесь же мы имеем иное выражение: τὸ ὄν κοινὸν ὄνομα ἐστὶ (Coisl. 120, л. 195а15).

Следует отметить, что в «Материалах для словаря древнерусского языка» И. И. Срезневского (III, стлб. 635) к слову *сущный* указано значение «существующий». Однако приведенный пример (Изб. 1073 г., л. 227а12) не адекватен. В действительности в нем идет речь о логическом разделении понятия «сущность»: «Сущность, говорят, бывает или телесная, или бесплотная (бестелесная)...». Что касается второго, по Срезневскому, значения слова *сущный*: «указывающий существенные свойства», то оно также не подтверждается приведенными примерами: Изб. 1073 г., л. 222г13, 223г2—3. В них, как показано выше, тоже говорится о понятиях «сущность» и «сущее». Остается, правда, пока под вопросом, можно ли слово *сжщноне* рассматривать в качестве устоявшегося эквивалента для этих терминов в отмеченных фрагментах (л. 223г6—7 и 227а12).

¹ Здесь и далее — за редкими исключениями, когда воспроизводится славянский текст памятника, — Изборник 1073 года цитируется в переводе на современный русский язык, выполненный автором настоящей статьи. Предшествующий опыт русского перевода первых восьми из состава логико-философских глав манускрипта принадлежит, — как это ни покажется странным даже и на первый взгляд, — болгарскому исследователю Б. Пейчеву. Данный перевод, к сожалению, весьма не исправен, что не осталось незамеченным рецензентами еще тогда, когда он находился в рукописи. Однако несмотря на это перевод Б. Пейчева оказался помещенным в русской версии не совсем адекватной и во многих других отношениях монографии ученого [1, с. 138—145] вслед за фототипическим воспроизведением славянского текста всех 20 рассматриваемых глав [1, с. 107—137]. Исправлен также и представленный там краткий «Словарь основных терминов» [1, с. 101—103].

Полагая необходимым проиллюстрировать сказанное, приведем один из фрагментов русского перевода Б. Пейчева в сопоставлении с нашим собственным переводом:

л. 223 в 3—13:

Сущее — это понятие, по которому простые сущие существуют, как и сказано в Божественном Писании. Количество способов для обозначения бытия существ больше.

Слова «сущность», — имею в виду само слово и именование, — мы вовсе не употребляем в Божественном Писании. В обычном употреблении слово «сущность» используется для обозначения имущества.

Полный перевод некоторых из философских глав Изборника 1073 года см. в Приложении к данной статье.

Как уже говорилось, всеобщее (*всѣхъское съѣхъ*: л. 233в29—г1) понятие «сущее» отображает многообразные реалии, обладающие неодинаковым онтологическим статусом. Одни из них существуют «сами по себе», самобытно (вещи, объекты), тогда как остальные имеют бытие «в другом» (свойства в широком смысле). В перипатетической философии вещи, объекты называются сущностями, субстанциями, а свойства во всем их многообразии обозначаются как привходящее, случайное (бытие), акциденции. Соответственно этому логический объем понятия «сущее» может быть разделен на две неравные части, одна из которых охватывается менее общим, чем «сущее», понятием «сущность», а другая — понятием «случайное». «*Житиѣ,— по словам Изборника 1073 года,— раздѣляется въ сжитиѣ и въ сълучаѣ*» (л. 223г9—11), т. е.: «сущее разделяется на сущность и случайное», на субстанцию и акциденцию.

В приведенном фрагменте наблюдается, по всей вероятности, терминологическая коллизия, в аспекте которой один и тот же термин употребляется в двух различных значениях: сущего (*τὸ ὄν*) и сущности (*οὐσία*) (Coisl. 120, л. 195а16). Целесообразнее, полагаем, в первой позиции было бы использование термина *сѣе*.

В свою очередь, продолжим, объем понятия «случайное» может быть разделен далее на девять однородных областей привходящего бытия, охватываемых соответственно следующими понятиями: «количество» (*количество*), «качество» (*качество*), «отношение» (*къ кому*), «место» (*къде*), «время» (*къгда*), «действие» (*творити*), «страдание» (*страдати*), «положение» (*лежати*), «обладание» (*имѣти*) (л. 234в—235в).

Понятия, охватывающие указанные десять областей: одну — самостоятельного (сущности, субстанции) и девять — случайного бытия (акциденции), которые составляют экстенционал всеобщего понятия «сущее», в перипатетической философской традиции называются категориями (*оглаголаніе*: л. 234г10, 12; 235а20; *κατηγορία*: Coisl. 120, л. 203б8, 9, 22). Категории имеют статус наивысших родов (*прѣродный родъ*: л. 234г13, 227в1—2; *пачеродный родъ*: л. 227б19—20, 26—27; *γεννηφότων γένος*: Coisl. 120, л. 203б8—9, 198а4—5, 8, 10). Под них соответственно подпадают все реальные понятия как таковые, т. е. будучи употребляемы вне предложения, без всякой связи, просто: «*Десять бо всѣхъ есть оглаголаний, рекше прѣродны роди, на на же возноситься всѣхъ гласъ, рекше има просто глаголемо*» (л. 234г10—17).

Категории, как отмечалось, являются наивысшими родами. Правда, они подводятся под понятие «сущее», которое обладает более широким объемом, большей общностью. Однако это подведение осуществляется в аспекте субсумции (субсумции), включения в объем по признаку существования, наличной данности в опыте, не входящему в определение сути вещи. При родо-видовой же субординации в рассмотрение принимаются признаки существенные. Поэтому «сущее» не имеет родового статуса по отношению к категориям и не является родом для них. В свою очередь и категории не суть виды одного рода, ибо они (в конечном же счете — их денотаты) онтологически зависимы друг от друга. Сущность, согласно Изборнику 1073 года, является подлежащим (носителем) по отношению ко всем другим категориям, которые существуют в подлежащем (л. 234г24—235а2). Кроме того, одна акцидентальная категория может зависеть от другой, когда, например, мы говорим о свойстве (качестве) отношения, об отношении свойств и т. п. Виды же одного рода онтологически взаимно независимы.

СУЩНОСТЬ (*οὐσία*). Для обозначения понятия «сущность» в Из-

борнике 1073 года обычно употребляется слово *сущие* в различных вариациях, в том числе и как *сжитие* (л. 228а26—27, б20, 12), *соуштее* (л. 224в24, 227б19). Как видим, в исследуемом памятнике понятия «сущность» (*οὐσία*) и «сущее» (*τὸ ὄν*) терминологически различаются не всегда, что порой приводит и к коллизиям (см. выше).

Исторически термин «сущность» (*οὐσία*) применяется для обозначения д в у х разных понятий [6, с. 88; 7, 8; 9, с. 165 и далее]. Это получило отражение и в философских главах Изборника 1073 года. О м о н и м и я «сущности» восходит к практике античного словоупотребления в рамках различных философских школ или даже концепций внутри одной школы. В эклектических системах, будучи неосознанной, подобная омонимия бывала даже причиной шумных псевдоученых споров, за которыми обычно стояла элементарная терминологическая неоднозначность. Сказанное в известной мере относится и к так называемым тринитарным и христологическим спорам IV—V и последующих веков в христианстве.

Уже в сочинениях, в их совокупности связываемых с именем Аристотеля, термин *οὐσία* употребляется в двояком значении: во-первых, о чем уже говорилось, «в смысле существующего само по себе, а не как чужая принадлежность», и, во-вторых, «в смысле „сути чего-нибудь“» [7]. Соответственно этим термином обозначаются, с одной стороны, в родовом смысле та или иная *вещь* (*объект*), а с другой — *суть* вещи (*объекта*). В последующей латиноязычной философской традиции в аспекте разработки аристотелевской онтологии и логики эти два значения были терминологически разведены. Сущность как бытие само по себе (вещь, объект) преимущественно стала называться *substantia*, а сущность как суть вещи, как общее в вещах — *essentia*. Подобное словоупотребление встречается уже у Мариа Викторина, Илария Пуатьерского (Пиктавийского), Августина [9, с. 165 и далее]. Соотношение этих латинских терминов может быть представлено в формуле: каждая сущность-субстанция имеет свою сущность-эссенцию [6, с. 88].

В философских главах Изборника 1073 года отмеченные значения «сущности» *ф о р м а л ь н о*, быть может, и различаются, в частности, когда противопоставляются позиции в ее понимании со стороны христианских авторитетов и нехристианских философов («внешних»). Однако *п р а к т и ч е с к и* слово *сущие* используется здесь безразлично в обоих указанных смыслах. В главах, подчеркнем, безо всяких оговорок сводятся вместе несколько дефиниций *р а з н ы х* понятий сущности (л. 223г11—224а3). При этом предлагаемые примеры (л. 224а12—б8) могут быть соотнесены только с одной из них, последней. Это подтверждается и последующими рассуждениями (л. 224б8—25). Более того, иногда вслед за дефиницией сущности-эссенции приводятся примеры сущности-субстанции (л. 222г13—24). Во многих других случаях бессистемно чередуются фрагменты, в которых *сущие* употребляется то в одном, то в другом значении.

Различные дефиниции понятия «сущность», без указания на их нетождественность, сведены вместе в главе, надписанной именем Феодора, пресвитера Раифского (л. 223б29—224б25). Предшествующие им фрагменты почти целиком имеют соответствие, — будучи, по всей вероятности, заимствованы из него, — в упомянутом выше трактате, принадлежащем авторству того же древнего писателя (согласно публикации Ф. Дикампа): (л. 223в3—г4) = (Coisl. 120, л. 194б31 — 195а14) = (Дикамп, с. 200.23—201.10). Последующее изложение (л. 223г6—224б8, исключая промежуточный тезис) имеет параллель в «Диалектике» преп. Иоанна Дамаскина

(Migne, PG, t. 94, 537—540, примеч.) [10, с. 53]. Здесь, однако, отсутствуют именно две первые из упомянутых дефиниций (л. 223r11—25), при компиляции некорректно инкорпорированные в оригинальный текст. Нет этих дефиниций, безусловно, и в соответствующем месте трактата Феодора Раифского.

Обратимся к последнему из определений сущности в философских главах Изборника 1073 года: определению сущности как с у б с т а н ц и и. Оно включает в себя противопоставление субстанции и акциденции. Согласно этому определению, «сущность есть вещь самобытная (самостоятельная), не нуждающаяся для своего существования в чем-либо другом, то есть существующая в себе, а не в ином, как случайное. Случайное же есть то, что не может существовать в себе, но имеет бытие в другом» (л. 223r26—224a7).

Что касается примеров, то в «Диалектике» преп. Иоанна Дамаскина и в Cod. Coisl. 120 приводятся следующие: тело (субстанция) и цвет его (акциденция), душа (субстанция) и мудрость (акциденция). В Изборнике же 1073 года вместо цвета говорится о форме тела.

Далее следует фрагмент, почти полностью имеющий соответствие в трактате Феодора Раифского: (л. 224b8—25) = (Coisl. 120, л. 195b9—15) = (Дикамп, с. 202,3—9). Здесь находится дефиниция сущности-субстанции в несколько отличной формулировке: сущностью называется все, что является самопостасным, т. е. «обладает собственной иностасью и в себе, а не в ином имеет бытие» (л. 224b8—13; ср. л. 224b22—27).

Затем речь идет о логическом делении (объема) понятия «сущность»: «Сущности же бывают или телесные, или бестелесные (бесплотные). Телесные (сущности) — это земля, вода, воздух, огонь и то, что составлено из них: камень, растение, одушевленное тело. Бесплотные же (сущности) — ангел, разумная душа. И все это, как сказано, называется сущностями. Творец же сих — Бог» (л. 224b13—25).

В данном случае в сокращенной форме воспроизведено так называемое «древо Порфирия» [11], в графическом изображении представленное Бозеим. Пространный вариант дан ниже (л. 227a6—618). При этом приводима схема деления «сущности» возводится к «внешним мудрецам», т. е. нехристианским философам.

Согласно последним, как уже говорилось, «„сущность“ является наивысшим родом» (л. 227b18—20; см.: 626—28, г17—19), т. е. «представляет собой род для всех родов» (629—v1) и поставляется «прежде всех видов и родов» (a7—10). Исходя отсюда, деление (объема) понятия «сущность» производится следующим образом: «Сущность, говорят, бывает или телесная, или бестелесная (бесплотная); телесная (сущность) — или одушевленная, или неодушевленная; одушевленная (сущность) — или животная, или живоотно-растительная; ...животная же (сущность), далее, бывает или разумная, или неразумная; разумная (сущность) — или смертная, или бессмертная. Животное разумное — это человек...» Видовое понятие «человек» разделяется на индивиды (единичные понятия) (л. 229a12 — 618).

В аспекте логического деления «сущности»-«субстанции» может быть прослежена и сопутствующая терминология: «род» (*родъ*), «вид» (*видъ*), «низший вид» (*своитъный видъ*), «неделимое», «индивид» (*нераздробляемое, непрѣрзаемое, неотързаемое, нерастѣкаемое*) и др.

«„Сущность“, тем самым, — продолжим цитацию из Изборника 1073 года, — называется наивысшим родом. Родом же именуется то, что может сказываться о различных видах. Вид же есть то, что подчинено роду.

Наивысшим из родов является сущность, которая представляет собой род для всех родов. Это и есть наивысший род» (л. 227618 — в2).

Если род «разделяется на виды» (в 14—15), то вид — на индивиды, неделимые, но именно низший вид. «Неделимым называется то, что не подлежит разбиению на множество. Например, Петр, будучи единичным, не заключает в себе множества петров и не может созерцаться во множестве. Таким образом, наивысший род, то есть сущность, есть общее, иначе говоря, сказывается обще о многом. неделимое же есть частное (*σвоιτῆνο, ἴδιον*), то есть то, что замыкается в себе и сказываться о многом не может... Тогда как общее сказывается о многом, частное не сказывается вообще ни о чем (л. 227г8—228а6). неделимое, отметим, называется также особью, ипостасью (*σοβῆστω, ὑπόστασις*) или лицом (*лице, πρόσωπον*) (л. 228а23—25). Соответственно, возвратимся несколько назад, низшим видом именуется «то, что ближайшим и непосредственным образом сказывается о неделимых» (а 15—18). «Таково, — заключает Изборник 1073 года, — разделение согласно внешним (философам)» (а 6—7).

Что касается параллельных мест, изложенное в исследуемом памятнике находит довольно близкое соответствие в «Диалектике» преп. Иоанна Дамаскина (Migne, PG, t. 94, 564, 617—620) [10, с. 67—68, 91].

Обратимся к рассмотрению определений сущности как э с с е н ц и и. Согласно Изборнику 1073 года, «„сущность“ есть имя общее и неопределенное, равным образом относящееся ко всем находящимся под ним ипостасям и соименно сказывающееся о них. И (еще): „сущность“ есть то, что сказывается о подлежащих ипостасях и умосозерцается во всех них равным и одинаковым образом» (л. 223г13—25).

В данном случае, как видим, речь идет о реалии, которая умосозерцается в другом, в индивиде и как таковая не является самостоятельной, существующей само по себе, а не в другом, т. е. не является субстанцией. «Следует заметить, — пишет преп. Иоанн Дамаскин, — что ни сущность (эссенция. — Ю. А.) не существует сама по себе без вида, ни существенная разность, ни вид, ни акциденция, по одни только ипостаси. или индивиды» (Migne, PG, t. 94, 612) [10, с. 89].

В первой из приведенных дефиниций, как можно заметить, имеется в виду сущность как общее в вещах, но общее самой высокой степени абстракции, лишенное всякой качественной определенности и заключающее в себе только лишь идею существования, бытия как такового, которое сообщается каждой из универсального множества вещей вследствие причастности их этой сущности, сущности, по Иоанну Дамаскину, п р о с т о й. По его словам, «простая сущность созерцается одинаково во всех ипостасях: в неодушевленных и одушевленных, в разумных и неразумных, в смертных и бессмертных» (Migne, t. 94, 612) [10, с. 89, 90].

В данном случае в качестве параллели можно напомнить об основном принципе стоической онтологии. Согласно последнему, субстрат каждой вещи в универсуме образует действительно существующая безвидная и бескачественная мировая материя (мировой огонь или эфир). Сама по себе эта безобразная первоматерия не придает вещи качественной определенности, но она есть «ее внутренняя сущность, или основа ее бытия, в силу которой данная вещь существует» [12]. Безусловно, здесь можно говорить лишь об аналогии, ибо в аспекте исследуемых памятников (простая) сущность не идентифицируется с какой-либо онтологической реальностью, как это делается в Стое.

В Лексиконе Свиды, отметим, под рубрикой "Ὀὐσία" с достаточной адекватностью воспроизведены все три анализируемые определения сущ-

ности, в том числе и определение сущности как субстанции. Однако непосредственно за последней дефиницией следует такое заключение: «Итак, сущность есть бытие сущих вообще». В латинской параллели данной статьи, добавим, греческий термин *οὐσία* во всех случаях передается как *essentia*, тогда как термин *substantia* используется для передачи греч. *ὑπόστασις*.

Собственно говоря, у Свиды воспроизведена значительная часть написанной именем Феодора Раифского главы, вошедшей в греческий протограф Изборника 1073 года и включающей упомянутые определения сущности (л. 223в3—224а3; Coisl. 120, л. 195а1—24). Начальные фрагменты этой главы, как уже говорилось, имеют адекватное соответствие в трактате Феодора Раифского: (л. 223в3—г4) = (Coisl. 120, л. 195а1—14) = (Дикамп, с. 200.23—201.10). Вероятно, в частности, на этом основании Ф. Дикамп и говорит о зависимости Лексикона Свиды от названного трактата [4, с. 181]. Однако в данном случае эта зависимость, со всей очевидностью, носит по крайней мере не непосредственный характер.

Обратимся ко второму определению сущности как эссенции в Изборнике 1073 года: «сущность есть то, что сказывается о подлежащих ипостасях и умосозерцается во всех них равным и одинаковым образом» (л. 223г20—25). Приведенное определение, как можно предположить, имеет широкий спектр и может охватывать и сущность как бытие вообще, простую сущность, и «сущность, посредством существенных различий окачествованную до уровня вида (*созитице въ видѣ створено*) и соединяющую с бытием вообще (*ѣже просто быти*) качественно определенное бытие (*како бытѣе*): разумное или неразумное, смертное или бессмертное» (л. 224г9—18).

В отличие от сущности-эссенции как бытия вообще сущность, окачествованную до уровня низшего вида и непосредственно «охватывающую ипостаси», внешние философы, по свидетельству Изборника 1073 года, называли природой, естеством (*ѣстьство*) (л. 225а22 и далее; см. также главу «Максим: о различии сущности и естества согласно внешним философам», л. 222г10—223б28, и специальную главу «О естестве», л. 224б26—225г25).

Однако церковные учителя, богомудрецы (*богомудръци, ѳеѳософи*: л. 227а3—4; Coisl. 120, л. 197б17—18), по Изборнику 1073 года, пренебрегли подобными дистинкциями и «использовали эти слова безразлично» (л. 223б22 и далее): «Святые же отцы, оставив многие эти словопрения, общее и о многом высказываемое, то есть низший вид, именовали и сущностью, и естеством, и формой (*образъ*), например, (выражаемое в понятии) „ангел“, или „человек“, или „лошадь“, или „собака“ и тому подобное» (л. 225а27—б9; в тексте неточность: *ѣстьствъ образъ* — вместо: *ѣстьство и образъ*; ср.: Coisl. 120, л. 196а25: *φύσιν καὶ μορφήν*).

Несколько слов о структуре главы «О естестве» в Изборнике 1073 года. Начальные ее фрагменты с достаточной полнотой воспроизводят текст из главы трактата Феодора Раифского «О сущности и естестве», за исключением этимологического экскурса: (л. 224б27—в16, 17—22) = (Coisl. 120, л. 195б16—24, 25—28) = (Дикамп, с. 202.10—18, 202.22—203.4). Затем следуют дефиниции сущности (как субстанции) и естества: «Сущность, как было сказано, определяют (следующим образом): все, что существует само по себе и для своего бытия не нуждается ни в чем другом. Естество же есть начало существенного движения и покоя каждого из сущих» (л. 224в22—г3); Coisl. 120, л. 195б29—196а1). Последние дефиниции,

по смыслу соответствующие предыдущему тексту, отсутствуют в трактате Феодора Раифского. Отсутствуют они и в «Диалектике» преп. Иоанна Дамаскина, хотя отсюда (Migne, PG, t. 94, 589—593) [10, с. 81—82], по-видимому, заимствована — местами в свободном переложении — следующая часть главы «О естестве» (л. 224r3—225629; Coisl. 120, л. 196a1—65). И если в предыдущих фрагментах речь шла о сущности как субстанции, то здесь, вопреки этому, уже говорится о сущности как эссенции (простой и окачественной), которая как общее существует в единичном (неделимом, индивидуе, особи, ипостаси).

В качестве иллюстрации приведем замыкающее эту часть главы рассуждение по поводу ипостаси (особи, индивидуа): «Ипостась необходимо имеет с у щ н о с т ь (в совокупности) со случайными свойствами, существует сама по себе и воспринимается посредством ощущения, или актуально» (л. 225623—29; разрядка наша. — Ю. А.). Как видим, в приведенном примере говорится о том, что сама по себе существует ипостась, тогда как сущность (т. е. эссенция), которая ей присуща, имеет бытие не непосредственное, а опосредованное, существуя в ипостаси и через ипостась.

Еще более иллюстративен в этом отношении Cod. Coisl. 120 (сам или по крайней мере имеющийся в нашем распоряжении список с него). В кодексе приведенным выше рассуждениям предшествует обрывок фразы: «Ипостась же, то есть частная (единичная) сущность со случайными свойствами» (л. 196b1—2). Здесь, безусловно, имеется в виду сущность как субстанция (вопреки, подчеркнем, общему контексту), ибо ипостась и есть единичная с у б с т а н ц и я, которой действительно присущи различные акциденции (об этом — ниже).

Закljučается, доведем мысль до конца, глава «О естестве» фрагментом, который, по всей вероятности, представляет собой сокращение соответствующего места в трактате Феодора Раифского (Дикамп, с. 203.1—22).

ИПОСТАСЬ (ἰποστάσις). Термин «ипостась» является одним из основных онтологических терминов позднеантичной философии и теологии. Поскольку в течение веков вокруг этого термина кипели ожесточенные споры и поскольку до самого последнего времени в нашей литературе отсутствовала адекватная и четкая позиция в его трактовке (пожалуй, вплоть до появления соответствующей статьи в «Философском энциклопедическом словаре» [13, с. 220]), мы позволим себе несколько пространнее остановиться на его истории и развитии.

Слово ἰποστάσις встречается уже в V веке до н. э. и фиксируется в трагедиях Софокла (в значении «засада») и естественнонаучных трудах Гиппократов (в значении «опора»), позднее — в естественнонаучных же сочинениях Аристотеля и Теофраста, в комедиях Менаандра (главным образом в значении «осадок», «отстой»). В греческом библейском переводе LXX-ти толковников (Септуагинте) оно используется в широкой смысловой палитре примерно в двадцати случаях в качестве эквивалента 12 древнееврейских слов и выступает в значении опоры, надежды, уверенности, постоянства, засады, передового отряда, боевого стана, имущества и т. д. [14]. В Новом Завете оно наблюдается в пяти местах в посланиях апостола Павла.

Специфически философское применение слово «ипостась» получило в стоической онтологии, откуда позднее вошло и в общенаучный лексикон. У ранних стоиков (Хрисипп) используются лишь соответствующие глагольные формы для обозначения процесса объективации единой и вечной первоосновы мирового бытия — аморфной, бескачественной праматерии,

в аспекте которого последняя в собственном смысле гипотезируется, т. е. переходит из латентного состояния в актуальное, эмпирическое, проявляясь во множестве конкретных, качественно определенных и чувственно воспринимаемых единичных вещей.

Дальнейшее терминологическое развитие связано с именем Посидония (ок. 135 — 51 г. до н. э.), который вводит в философский обиход сам термин «ипостась» в значении действительного и субстанциального эмпирического бытия (конкретная единичная вещь), — в противопоставление бытию кажущемуся (ἐμφανίσι), кое реально, но акцидентально, и мыслимому (ἐπίνοια), не обладающему свойством объективности и актуальности.

Именно в значении единичного субстанциального бытия термин «ипостась» в последующее время и получил преимущественное общепhilosophическое распространение. В перипатетической традиции «ипостась» стала синонимом «первой сущности» (πρώτη οὐσία, substantia prima) атрибутируемых Аристотелю «Категорий». В неоплатонизме (Порфирий) в этом аспекте различались ипостаси совершенные (триада начальных ипостасей Плотина) и несовершенные (множество эмпирических вещей).

В христианскую грекоязычную патристику термин «ипостась» вошел также в значении единичного субстанциального бытия как посетителя общего (сущности-эссенции) и особенного (случайных свойств, акцидентий). Это получило отражение и в Изборнике 1073 года, где слово *ипостась* передается как *собъство*.

Этимологически (готовословлено), — отмечается здесь, — слово „ипостась“ происходит от (слов) „самостоятельное бытие“ и „существование“ (л. 226а14—17); в древнерусском переводе *готовословлено* является калькой греч. ἐτοιμολογεῖται (Coisl. 197а3); в современных словарях древнегреческого языка такого слова нет; правильное было бы ἐτοιμολογῆται, как это дано у Дикампа (Дикамп, с. 204.5); интересно отметить, что в «Повести о Варлааме и Иоасафе» [текст подготовлен к публикации И. Н. Лебедевой (Л., 1985)] встречается лексема *готовословия* в качестве неточного эквивалента греч. ἐτοιμολογίας (см. с. 170, 272, ср. с. 277, примеч. к л. 222об), но эквивалента, полагаем, осмысленного, ибо ἐτοιμος означает «готовый»; у Срезневского приведена форма *готовословлено* без расшифровки значения).

«Ипостась, — продолжим цитацию, — необходимо имеет сущность (эссенцию. — Ю. А.) (в совокупности) со случайными свойствами, существует сама по себе и воспринимается посредством ощущения, или актуально» (л. 225б23—29). Отсюда и определение ипостаси: «Ипостась есть вещь самобытная и субстанциальная, в которой, как в некоем подлежащем, объективно и актуально существует совокупность случайных свойств» (л. 225г27—226а5).

В данном случае в древнеславянском переводе не совсем адекватно отражена мысль греческого оригинала, заключенная в следующих словах: ἐν ἐνὶ ὁμοειμένῳ πράγματι καὶ ἐνεργείᾳ (Coisl. 120, л. 196б29—30). В Изборнике 1073 года имеем: «въ единой подълежитици вешти и дѣйствиѣ». Должно же было бы быть: «въ единомъ подълежитиимъ вештыж и дѣйствиѣмъ» (ср. л. 229в18—19, 26—27; Coisl. 199б15,18; Дикамп, с. 215.20, 22). Дело в том, что слово πράγματι, означающее «объективно», в греческом тексте случайно оказалось рядом со словом ὁμοειμένῳ, при этом случайно же совпадая с ним в падежной форме. Подобная коллизия, по всей вероятности, и могла привести к ошибке в переводе.

Как видим, в определение «ипостаси» входит признак самобытного,

самостоятельного существования, как, заметим, и в определении сущности-субстанции. Более того, ипостась прямо трактуется как с у б с т а н ц и а л ь н о е бытие. Поэтому вполне правомерен вопрос о соотношении понятий «ипостась» и «субстанция». В Изборнике 1073 года мы находим следующий на него ответ: «Ипостась, или лицо, есть частная сущность (*сжитие частно; οὐσία μερικῆ*)». Поскольку ипостась есть не общее, но единичное, в то же время представляя собой, подобно субстанции, нечто субстанциальное, она и называется единичной субстанцией. «Например, Петр есть ипостась, но (одновременно) и некая сущность (*сжитие некто; οὐσία τις*), ибо он — человек определенный, или отдельный, а не человек вообще. Тем самым, ипостась есть сущность, но сущность некая (*сжитие некую*)» (л. 228a25-616).

Термин «единичная сущность» («единичная субстанция») в значении ипостаси, неделимого, индивида можно встретить, в частности, и в «Диалектике» преп. Иоанна Дамаскина (Migne, PG, t. 94, 560, 572) [10, с. 66—72]. Согласно последнему, ипостасями как раз и называются индивиды категории «субстанция» (там же, 632) [10, с. 98]. Однако, отметим, использование этого термина в христианской теологии не вполне правомерно, поскольку это противоречит приводившемуся ранее утверждению о том, что, вопреки внешним философам, церковные учителя применяли термин «сущность» (как и «природа») для обозначения того, что является общим во множестве вещей и соответственно предикцируется о них в качестве высшего вида (там же, 592—593) [10, с. 82] и что в западной традиции преимущественно именовалось эссенцией (в отличие от сущности-субстанции).

Что же касается соотношения понятий «ипостась» и «сущность-эссенция», то оно показано выше: каждая ипостась, каждая единичная субстанция имеет свою эссенцию (в совокупности со случайными свойствами, акциденциями). В данном случае мы приходим к известной формуле: единичное включает в себя общее (вместе с особенным). В подтверждение этого в Изборнике 1073 года неоднократно приводится мнение «великого Василия», согласно которому «сущность имеет то же отличие от ипостаси, что и общее — от частного (единичного)» (л. 226г21—27; 227г25—228a2; 228a15—21).

Заключивая этим рассмотрение проблемы понятия «ипостась» (*сoбьство*), отметим, что определение «ипостаси», запечатленное в Изборнике 1073 года (л. 225г27—226a5), кроме трактата Феодора Раифского (Диками, с. 205.15—17), имеет параллель и в соответствующей статье в Лексиконе Свиды. Интересно то, что Г. Дёрри в последнем случае был склонен видеть «единственную попытку дефиниции» «ипостаси, дефиниции, которая к тому же квалифицирована им как такая, что «вряд ли может рассматриваться как корректная в философском смысле» [14, с. 36]. Справедливости ради подчеркнем, что приведенная у Свиды дефиниция со стороны ее критика осталась совершенно не понятой, хотя она несколько даже и расширена за счет начальной фразы: «Ипостась: в собственном смысле — само по себе, самостоятельно существующее...»

ЛИЦО (*лице, πρόσωπο*). Ко времени появления трактата Феодора Раифского, «Диалектики» преп. Иоанна Дамаскина и, соответственно, греческого компилятивного протографа Изборника 1073 года термин «лицо» уже употреблялся в качестве синонима «ипостаси», «индивида», «особи» применительно к обозначению духовно-разумных существ, личностей. Первоначально же он использовался в значении совокупности несущественных, случайных свойств, акциденций [13, 220]. В Изборнике

1073 года, как и в предшествующих ему памятниках, «лицо» определяется следующим образом: «Лицо есть то, что посредством своих действий и свойств конкретным и определенным образом выделяется относительно одноприродных ему (существ)» (л. 226в18—23; см. соответственно: Coisl. 120, л. 197а30—62; Дикамп, с. 206.5—7; Migne, PG, t. 94. 613). Приводимые далее примеры (архангел Гавриил, апостол Павел с их специфическими деяниями) имеют соответствие в «Диалектике» преп. Иоанна Дамаскина, но отличаются от таковых в трактате Феодора Раифского (спор архангела Михаила с дьяволом о теле Моисеевом), к которому восходит, однако, последующий фрагмент, коего нет в «Диалектике». «Поскольку,— говорится здесь,— знание о чем-либо мы приобретаем через посредство его действий, лицом поэтому называется именно то, что производит действие (действующее)» (л. 226г10—15; Coisl. 120, л. 196б9—11; Дикамп, с. 206.10—11).

По содержанию рассматриваемая часть Изборника 1073 года является вполне ортодоксальной. Об этом может свидетельствовать хотя бы то обстоятельство, что она имеет соответствие в вполне корректной проповедке Иоанна Дамаскина. И поэтому не могут не вызывать удивления пространные рассуждения Б. Пейчева о том, будто бы в ней проводится «мысль ... о „единой воле и действии“ Иисуса Христа», которая якобы вызвала «критическую оценку Максима Исповедника» [1, с. 51]. Не имея возможности подробнее остановиться на этом моменте, в данном случае ограничимся только одним, но, полагаем, избыточным аргументом «против»: в начальных фрагментах главы «О лице», имеющих отношение к вопросу, в о б щ е не говорится ни об Иисусе Христе, ни о его воле и действии.

В структурном плане в Изборнике 1073 года глава «О лице» не имеет формального завершения и непосредственно переходит в пространный экскурс, главным образом, по вопросу о соотношении понятий «сущности» и «ипостаси» (л. 226г15—229г4), который, по всей вероятности, имеет фрагментарное соответствие в главе «О других различиях этих (понятий)» трактата Феодора Раифского (Дикамп, с. 207. 1—216.4), следующей за главой «Определение (понятия) „лицо“». «Шов» в данном случае очевиден: здесь совмещаются два разнородных фрагмента, имеющих соответствие в различных главах трактата Феодора Раифского. В одном из них говорится о соотношении понятий «лицо» и «ипостась» (л. 226г15—20; Coisl. 120, л. 197г11—12; Дикамп, с. 206.18—19), а в другом — понятий «сущность» и «ипостась», со ссылкой на авторитет Василия Великого (л. 226г20—27; Coisl. 120, л. 197г12—15; Дикамп, с. 207.6 и далее).

Этим и ограничим настоящие размышления над древнейшим памятником отечественной письменности, философско-терминологические главы которого находились у истоков становления и развития философского мышления на Руси. В заключение хотелось бы выразить надежду на то, что названные главы Изборника 1073 года, как и сам этот древний кодекс, привлекут более серьезное внимание исследователей и займут подобающее им место в аспекте реконструкции и осмысления дошедшего до нас из глубины веков культурного и научного наследия нашего народа.

ЛИТЕРАТУРА

1. Пейчев Б. Философский трактат в Симеоновом сборнике. Киев, 1983.
2. Горский А. В., Невоструев К. И. Описание славянских рукописей Московской синодальной библиотеки. Ч. II. Т. 2. М., 1859. С. 385.
3. Сидоров А. И. Некоторые замечания по поводу изучения «Изборника Святослава

- 1073 г.» // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1985/Отв. ред. Новосельцев А. П. М., 1986. С. 197.
4. *Diekamp Fr.* *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik.* Roma, 1938.
 5. *Камчатное А. М.* Текстология и лексическая вариативность в Изборнике Святослава 1073 г. и его списках (XI—XVII вв.); Дис: . . . уч. ст. канд. филол. наук. М., 1983. С. 148.
 6. *Армн Г.* История античной философии. СПб., 1910.
 7. *Введенский А. И.* Лекции по истории древней философии. СПб., 1911—1912. С. 312.
 8. *Войшвилло Е. К.* Понятие. [М.], 1967. С. 141.
 9. *Майоров Г. Г.* Формирование средневековой философии (латинская патристика). М., 1979.
 10. Преп. Иоанн Дамаскин. Полное собрание творений. I. СПб., 1913.
 11. *Порфирий.* Введение к «Категориям» // Аристотель. Категории. М., 1939. С. 99.
 12. *Орлов А. П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Сергиев Посад, 1908. С. 14.
 13. Философский энциклопедический словарь. М., 1983. С. 220.
 14. *Dörrie H.* *Υπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte* // *Nachrichten von der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. Ph.-h. Kl.* 1955. S. 45—46.

П Р И Л О Ж Е Н И Е

Перевод некоторых из философских глав Изборника 1073 года

Л. 223 б 29 — 224 б 25:

ФЕОДОР, ПРЕСВИТЕР РАИФСКИЙ: О ТЕХ ЖЕ (ПОНЯТИЯХ)

Слова «сущность», — имею в виду само слово и именование, — мы вовсе не обретаем в Божественном Писании. В обычном употреблении слово «сущность» используется для обозначения имущества. Если некто владеет домами, стадами и прочими вещами, то все это называется сущностью (имуществом) владельца. В этом же смысле в просторечии тех, кто имеет все это в изобилии, мы именуем богатыми, то есть многосущными. Потому же в Писании и народ называется избранным, то есть собственным: («Господь избрал...») Израиля в собственность Свою» (Пс. 134, 4), то есть в достояние и обладание¹.

В терминологическом же употреблении слово «сущность» производится от глагола «существовать». И сущностью называется именно (существующая) вещь. Ведь «сущее» есть общее имя для всего существующего. «Сущее» же разделяется на «сущность» и «случайное».

Определяют же «сущность» так: «сущность» есть имя общее и неопределенное, равным образом относящееся ко всем находящимся под ним ипостасям (индивидам) и соименно сказывающееся о них. И (еще): «сущность» есть то, что сказывается о подлежащих ипостасях и умозерцается во всех них равным и одинаковым образом. И (еще): сущность есть вещь самобытная, не нуждающаяся для своего существования в чем-либо другом, то есть существующая в себе, а не в ином, как случайное. Случайное же есть то, что не может существовать в себе, но имеет бытие в другом.

Сущность, тем самым, есть подлежащее, как бы материя вещей; случайное же созерцается в сущности. †

Скажем, имеется тело и форма его. И не тело находится в форме, но форма в теле, ибо тело есть сущность, а форма — случайное.

Подобно и в случае души и мудрости: не душа пребывает в мудрости, но мудрость — в душе. Поэтому и не говорится: тело формы и

¹ Приведенный экскурс имеет смысл лишь применительно к греческому языку.

душа мудрости, но: форма тела и мудрость души. Душа, тем самым, есть сущность, а мудрость — случайное.

При упразднении души упраздняется и мудрость, при упразднении же мудрости душа не упраздняется, ибо душа может быть и без мудрости.

Таким образом, все, что является самоипостасным и в себе, а не

в другом имеет бытие, есть сущность. Сущности же бывают или телесные, или бесплотные. Телесные сущности — это земля, вода, воздух, огонь и то, что составлено из них: камни, растения, одушевленное тело. Бесплотные же сущности — ангел, разумная душа. И все это, как сказано, называется сущностями. Творец же сих — Бог.

Л. 224 б 26—225 г 25:

О ЕСТЕСТВЕ

Естество (природа) есть начало движения и покоя каждого из сущих. В частности, земля обнаруживает движение, прозябая и животворя в плодоношении и пременяясь; покоится же в смысле прекращения от места к месту, оставаясь вовсе неподвижной и не перемещающейся. И вот начало такого движения и покоя, присущее земле существенно, или естественно, а не случайно (акцидентально), и называется природой. Не движение и покой (именуют природой), но начало, [то есть причину, по которой — не случайно, но существенно — сущности движутся и покоятся.

Сущность же, как было сказано, определяют (следующим образом): все, что существует само по себе и для своего бытия не нуждается ни в чем другом. Естество же есть начало существенного движения и покоя каждого из сущих.

Внешние философы говорили о различии сущности и естества. И сущностью они называли бытие вообще, естеством же — сущность, посредством существенных различий окачествованную до уровня вида и соединяющую с бытием вообще качественно определенное бытие: разумное или неразумное, смертное или бессмертное; то есть именно то, о чем идет речь: неизменное и непреложное начало, причину

и силу, вложенную в каждый вид Творцом и определяющую его движение. Ангелам (дарована способность) умозерцания и сообщения друг другу помышлений без помощи изреченного слова; человек же (наделен даром) разума и мышления и сообщения друг другу сердечных помышлений посредством изреченного слова; бессловесным существам (сообщена) жизненная сила и функция ощущения и дыхания; растениям — способность питания, роста и размножения; камням же — возможность нагреваться и охлаждаться, а также инодвижное (пассивное) перемещение с места на место, почему они и называются бездушным естеством.

Таким образом, бытие вообще они (внешние философы) называли сущностью, а то, что (непосредственно) охватывает ипостаси, — естеством.

Святые же отцы, оставив многие сии словопрения, общее и многим высказываемое, то есть низший вид, именовали и сущностью, и естеством, и формой, например, (выражаемое в понятии) «ангел», или «человек», или «лошадь», или «собака» и тому подобное. Ибо и (слово) «сущность» образовано от (глагола) «существовать», и (слово) «естество» — от (глагола) «есть». Но (слова) «существовать» и «есть» означают одно и то же, ибо оба го-

ворят о бытии, существовании. Подобно и «форма» и «вид» означают то же, что и «естество».

Частное (единичное) же они именovali неделимым (индивидом), лицом и ипостасью; например: Петр и Павел.

Ипостась необходимо включает в себя сущность со случайными свойствами, существует сама по себе и воспринимается посредством ощущения, то есть актуально.

Слово «естество» более известно в Писании, где говорится: «...язычники, не имеющие закона, по природе законное делают...» (Рим. 2,14). И (еще): «...заменили естественное употребление противоестественным...» (Рим. 1, 26).

Когда же и еще говорится: «...и были по природе чадами гнева, как и прочие» (Еф. 2,3), то (слово) «естество» используется не в указанном значении. Ведь не таковы мы по природе и сущности, даже если и согрешаем. Но апостол по справедливо-

сти называет здесь естеством утвердившуюся склонность к пороку и застарелое злонаравие, передаваемое от отцов к детям и, можно сказать, по причине укоренения в нас как бы превратившееся в (нашу) природу.

Подобно же следует понимать и сказанное Соломоном: «Подлинно суетны, — говорит он, — по природе все люди, у которых не было ведения о Боге» (Прем. 13,1).

Когда же говорит он: «(Познал я все, и сокровенное и явное), ибо научила меня Премудрость, Художница всего... познать устройство мира и действие стихий, ... природу животных и свойства зверей» (Прем. 7,21. 17. 20), то показывает истинное значение (слова) «естество».

Подобно же глаголет и божественный Иаков: всякое естество бессловесных тварей укрощается естеством человеческим (Иак. 3,7). И Петр: да будете «причастниками Божеского естества» (2 Петр. 1,4).

Л. 225 г 26—226 в 16:

О ИПОСТАСИ

Ипостась есть вещь самобытная и субстанциальная, в которой, как в некоем подлежащем, объективно и актуально существует совокупность случайных свойств.

И слово «ипостась» некоторым образом более известно в (Божественном) Писании. Так, говорит (пророк) Иеремия: кто в совете Господа (Иер. 23, 18)? И апостол (Павел): «Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его...» (Евр. 1,3).

Этимологически слово «ипостась» происходит от (слов) «самостоятельное бытие» и «существование».

Полагают, что «ипостась» и «сущность» означают одно и то же. Однако, по точному разумению, между обозначаемыми ими реальностями имеется принципиальное отличие одной по отношению к другой из них. Ведь «сущность» указывает

нечто общее, а «ипостась» — частное.

Например, всем вообще людям присуще общее бытие, ибо все одинаковым образом и «живем и движемся и существуем» (Деян. 17, 28). Однако каждому из нас свойственны некоторые особенности, коими отличаемся от других людей, в частности: место рождения, происхождение, профессия, занятие, обстоятельства жизни и прочее, что и называется случайными свойствами. Именно этим и отличается каждый из нас от прочих людей.

Говорим, например, что Павел — человек, как и все люди. И этим ни он не отличается от остальных людей, ни все иные люди — от него. Однако тем, что он — тарсянин (родом из Тарса), и из колена Вениаминова, и звался и Саул и Павел,

и (был) апостол (Христов), и всем ины, что подобно о нем сказано, этим отличается от других людей. И все это относится к (характеристике) ипостаси.

Одна и та же вещь, например, Павел, в случае, когда принимается во внимание лишь его бытие, назы-

вается сущностью, когда же (бытие) вместе с перечисленными выше (особенностями), тогда — и ипостасью.

Понятие сущности не включает в себя (понятия) ипостаси, понятие же ипостаси целиком включает в себя и (понятие) сущности.

Л. 226 в 17 — г 15:

С Л И Ц Е

Лицо есть то, что посредством своих действий и свойств ясным и определенным образом выделяется относительно одноприродных ему существ.

Например, Гавриил, беседовавший с Богородицей, был одним из ангелов. Будучи же единственно пришедшим туда и беседовавшим, он отличался от единосущных ему ангелов (именно) пришествием на место то и участием в беседе.

И Павел, [когда проповедовал, стоя на лестнице, был одним из множества людей, но своими свойствами и действиями он отличался от прочих людей.

Поскольку знание о чем-либо мы приобретаем через посредство его действий, лицом поэтому называется именно то, что производит действие (действующее).