

ИССЛЕДОВАНИЯ • БОГОСЛОВИЕ И ФИЛОСОФИЯ

Иеромонах Мефодий (Зинковский)

ТЕРМИН «ΠΡΟΣΩΠΟΝ» И ЕГО БОГОСЛОВСКОЕ УПОТРЕБЛЕНИЕ

В статье рассматривается история употребления и развития термина «πρόσωπον» в античности и у св. отцов. Философский «прорыв» святоотеческой мысли позволил выйти за рамки феноменальной ограниченности «πρόσωπον», бытийно «сплавляющей» его с «частной сущностью». Отождествление понятий «πρόσωπον» и «ὑπόστασις» привнесло в «πρόσωπον» способность отражения ипостасной уникальности и общения ипостасей друг с другом посредством разнообразия тропосов существования и действия.

Человеческое лицо-просопон не может быть познано по выборке своих энергийных проявлений, если будет рассматриваться в отрыве от других лиц человеческого рода и сводиться к комплексу свойств частной человеческой сущности.

Ключевые слова: *πρόσωπον, ὑπόστασις, модус явления, общение лиц, тропос существования и действия, свойства частной сущности, феноменально-ноуменальная целостность бытия.*

В древнегреческом языке слово «πρόσωπον» могло означать «лицо» человека, «наружность», «внешний вид» и «маску»¹. У Гомера и у Гесиода,

¹ Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899. С. 1091.

в древнегреческой лирической поэзии, «прóσωπον» («прóσωπα» — множественное число встречается чаще) означает непосредственно лицо человека. Однако можно отметить постепенное расширение значения термина «прóσωπον» от просто объективного физического лица или наружности предмета к возможности выражения субъективного настроения (Пиндар, Еврипид, Платон) и даже некоего целостного присутствия, власти и влияния его обладателя. Так, у Полибия, Плутарха и др. уже встречается значение «прóσωπον», близкое по смыслу к понятиям «выдающаяся фигура», «характер», «положение индивидуума» или, как у Дионисия Галикарнакского, непосредственно сам «индивидуум»².

Значение «маски» у термина «прóσωπον» вторично и является со времени Аристотеля и Демосфена лишь еще одним смысловым расширением понятия, появляющимся естественным образом и понимаемым как некое «второе лицо»³.

Греческий термин «прóσωπον» и латинский термин «persona», по наблюдению исследователей, испытывали взаимовлияние. Ученые расходятся во мнениях, какое слово первым восприняло обобщающее значение индивида⁴, однако нам представляются верными исторические наблюдения Дж. Линча (J. J. Lynch) о том, что «прóσωπον», никогда не теряя свое первоначальное значение лица, как части тела, одновременно приобрело смысловую нагрузку характера, роли и индивида под влиянием термина «persona» в процессе культурного обмена и благодаря проживанию ряда греческих авторов в Риме⁵. Но, конечно, нельзя исключить и то, что здесь имело место и естественное постепенное смысловое расширение и раскрытие термина в обоих языках.

«У ведущих греческих ученых нет определенности по поводу первоначального значения термина» «прóσωπον». Одни «определяют этимологию этого слова на основе исключительно анатомического анализа», связывая «прóσωπον» с «частью лица, относящейся к глазам», а

² Lynch J. J. *Prosopon and the Dogma of the Trinity: A Study of the Background of Conciliar Use of the Word in the writings of Cyril of Alexandria and Leontius of Byzantium*. Fordham University. N.Y., 1974. P. 15–16, 20–25, 32–38.

³ Nédoncelle M. *Prosopon et persona dans l'antiquité classique // Revue des sciences religieuses*. 1948. № 22. P. 277–299, here: p. 279.

⁴ М. Недонсел считает, что сначала «прóσωπον» приобрело значение индивидуума (Nédoncelle M. *Prosopon et persona...* P. 282, 284), но Дж. Линч оспаривает его мнение.

⁵ Lynch J. J. *Prosopon and the Dogma of the Trinity...* P. 46.

другие относят его к тому, «что находится напротив глаз [другого]» или направлено к глазам⁶.

Словарь *Liddel-Scott* указывает дополнительные значения термина: «персонаж», «индивидуум», «персона», «юридическое» или «грамматическое лицо», «внешние черты»⁷. Словарь Лампа (*G. W. Lampe*) обращает внимание на то, что «πρόσωπον» отражает понятие «индивидуум» более с качественной его стороны, нежели с количественной, и применяется в святоотеческой письменности для тринитарного и христологического дискурса как синоним «ипостаси»⁸.

Митр. Иоанн Зизиулас считает, что «πρόσωπον» не имело онтологического содержания у древних греков⁹, а Дж. Телепнев подчеркивает, что традиционное древнегреческое понимание термина «πρόσωπον» как маски соответствует пониманию Плотинем эмпирической личности в человеке — временная роль, принимаемая и даже «играемая» душою на земле в ее воплощенном состоянии, что, в некотором смысле, является переосмыслением предшествующих идей стоической философии, выраженных, например, Эпиктетом¹⁰.

В *Септуагинте* «πρόσωπον» используется для перевода еврейского слова «פָּנִים» («панам») — лицо, которое имеет в гебраическом мировосприятии гораздо более динамическое значение, чем просто визуальное, отражая «действующий субъект, направляющий свое лицо к объекту действия». Поэтому видеть «פָּנִים» («панам») или «πρόσωπον» означает в библейском мышлении — испытывать бытийную встречу с обладателем «πρόσωπον»¹¹. Когда Бог «отворачивает Лице» (Втор 31. 17, Пс 50. 9 и др.) от

⁶ *Завершинский Г.* Богословие диалога. Бубер и христианство // Богословие личности / под ред. А. Бодрова и М. Толстуженко. М., 2013. С. 73–86, здесь: с. 78–79; *Lohse E.* Πρόσωπον // *Theological Dictionary of the New Testament*. 10 vols. Grand Rapids, 1964–1976. Vol. VI. P. 769–781, here: p. 768.

⁷ *Liddel H., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1533.

⁸ *Lampe G. W.* A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 1187–1189.

⁹ *Zizioulas Jh.* Being and Communion. Scarsdale, N. Y., 1995. P. 31–33.

¹⁰ *Telepnev G.* The Concept of the Person... P. 134; также: *O' Daly G.* Plotinus' Philosophy of the Self. Harper & Row, 1973. P. 25; *Sharp D. S.* Epictetus and the New Testament. London, 1914. P. 29.

¹¹ *Boman Th.* Hebrew Thought Compared with Greek. Philadelphia: The West-Minister Press, 1960. P. 107. Пожалуй, наиболее яркий пример употребления «πρόσωπον» в *Септуагинте* находится во Второзаконии 34, где говорится, что «Господь знает Моисея лицом к лицу» (Втор 34. 10).

человека или народа, то это означает для них не что иное, как прекращение жизненно важного общения с Ним. Показательно, что и Филон, несомненно испытывавший одновременно влияние библейских и эллинских текстов, употребляет «πρόσωπον» как синоним «persona», где «persona» является символом действующего субъекта-индивидуума¹².

Новозаветные тексты в принципе не усваивают какого-то существенного нового смысла термину. Конечно, на этом этапе развития термина «πρόσωπον» мы не можем пока говорить о наличии какого-либо богословия личности в полном смысле этого слова, поскольку «πρόσωπον» пока несет более всего энергичную окраску, отражая, скорее, как воспринимаются действие и отношение того или иного действующего субъекта другими субъектами или просто может означать индивидуум и внешний вид объекта. Однако можно утверждать, что «πρόσωπον» продолжает описывать характер общения субъектов-индивидуумов.

В святоотеческих сочинениях «πρόσωπον», естественно, сохраняет и свое исходное классическое значение, обозначая непосредственно человеческое лицо, например, преображенного Христа, либо выражение какого-либо человеческого лица, а также маску или индивидуум. Тем не менее, в святоотеческих текстах можно выделить и новые значения термина «πρόσωπον». И первое из них можно перевести как «конкретное явление» или «состояние» — четыре «состояния», четыре явленных «лица» единого Евангелия (свт. Иринея Лионский) или три «состояния» любви в человеческом роде (Евагрий Понтийский, прп. Иоанн Дамаскин)¹³.

У св. Феофила Антиохийского и других доникейских авторов, таких, как Климент Александрийский, «πρόσωπον» часто употребляется в контексте познания Бога, и Логос представляет Собой или буквально есть «πρόσωπον» Отца¹⁴. Это пример богословия домостроительного Откровения и зачаточной формы богословия образа, которому предстоит развиваться в дальнейшем в святоотеческой мысли. Так, и позднее на-

¹² Wolfson H. A. Philo, II. Cambridge, 1947. P. 37.

¹³ Lynch J. J. Prosopon and the Dogma of the Trinity... P. 57.

¹⁴ «ὁ δὲ Λόγος αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα πεποιήκε, δύναμις ὦν καὶ σοφία αὐτοῦ, ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς καὶ Κυρίου τῶν ὄλων» (S. *Theophilus, Antiochenus Episcopus. Libri tres ad Autolyicum* // PG 6. Col. 1088 A; «πρόσωπον εἶρηται τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱὸς» (S. *Clemens Alexandrinus. Stromata. Lib. V* // PG 9. Col. 57 B).

ходим подобные высказывания о Духе, Который может называться «лицом и рукою» Бога Отца¹⁵.

Очевидно, что подобный образ применения термина «πρόσωπον» еще имплицитно может стремиться избежать логического парадокса неограниченности Бога Отца и необходимости как-то ограничить, очертить его в его Логосе и в Духе для возможности говорить о познании его ограниченным человеческим разумом. В рамках такого дискурса все еще противоречивой представляется возможность сочетать понятия о «личном» и «неограниченном» одновременно, что постепенно преодолевается к IV в.¹⁶

Уже у свт. Ипполита Римского находим выражения о двух «πρόσωπων» в Боге — Отце и Сыне, при единстве Божества (сущности) и Его силы (энергии), причем вписанные в контекст богословия образа, ибо Сын называется иконой Отца. Толкуя *Пролог Евангелия от Иоанна*, свт. Ипполит третьим (Лицом) признает домостроительство благодати Духа. Очевидно, что здесь понятие «πρόσωπον» неразрывно связано с явлением Троицы человечеству, хотя и далеко от модалистического упрощенчества, поскольку термин «πρόσωπον» уже введен во внутри-троичный дискурс¹⁷.

Хотя сам свт. Афанасий Великий практически не использует термин «πρόσωπον», как, собственно, и «ὕποστασις», для описания трех Лиц Троицы, однако в его сочинениях сохранились цитаты из *Деяний Соборов IV в.* — Антиохийского (345 г.) и Первого Сирмийского (351 г.), согласно которым признаются три «πρόσωπων» в Троице и анафематствуются те, кто «сливает» Троицу Лиц в одно «πρόσωπον»¹⁸.

У отцов-каппадокийцев находим уже вполне сбалансированный язык богословия образа, позволяющий избежать какого-либо умаления

¹⁵ См. V книгу *Против Евномия*, приписываемую ныне Дидиму Слепцу: «πρόσωπον αὐτὸ καὶ χεῖρα Θεοῦ» (*S. Basilius Caesariensis episcopus. Adversus Eunomium. Lib. V // PG 29. Col. 741 B*).

¹⁶ Daniélou J. La notion de personne chez les Pères grecs // *Bulletin des Amis du Card. Daniélou*. 1983. №19. P. 7.

¹⁷ *S. Hippolytus Portuensis Episcopus. Contra Haeresin Noeti // PG 10. Col. 813 A, 816 A; «Δύο μὲν οὐκ ἔρω Θεοῦς, ἀλλ' ἢ ἓνα, Πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος» (Ibid. // PG 10. Col. 821 A).*

¹⁸ *Shapland R. B. The Letters of St. Athanasius concerning the Holy Spirit. N. Y., 1951. P. 248; Schlossmann S. Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma. Darmstadt, 1968. S. 80.*

неограниченности Логоса и любых оттенков субординационизма образа по отношению к первообразу. Так, в *Послании 38* говорится, что «Ипостась Сына есть образ (μορφή) и Лицо (πρόσωπον) познания Отца, и Ипостась Отца в образе Сына познается»¹⁹. При толковании данного отрывка уже невозможно умалить ипостасность Логоса, а термин «πρόσωπον» оттеняет одновременно одно из важных свойств ипостаси как таковой — отражать, изображать в себе иные ипостаси в их природном перихоретичном единосущии, которое как раз подчеркивается автором при контекстуальном прочтении отрывка²⁰. Это ипостасное свойство «изображать в себе другого» открывает возможность познания существа одной ипостаси через другую и указывает, что фундамент гносеологии лежит в ипостасном аспекте бытия. Особенность, отличность ипостаси служит не только утверждению ее собственной уникальности, но и явлению уникальности иных, единосущных ипостасей²¹.

Именно с этим свойством «πρόσωπον» отражать в себе другое лицо, или лица и ипостаси, связано употребление его в словосочетании «от лица», когда речь идет о представлении одним лицом другого или других²². Свт. Григорий Богослов говорит об изображении Господом нас в Себе²³, а свт. Василий, развивая богословие образа, в частности, говорит, что «в Ипостаси Сына» представляется нам «Образ Отца»²⁴. Он также отмечает, что каждое Лицо (πρόσωπον) Троицы существует «в Ипостаси»²⁵.

¹⁹ «ἡ τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις οἰοεῖ μορφή καὶ πρόσωπον γίνεται τῆς τοῦ Πατρὸς ἐπιγνώσεως· καὶ ἡ τοῦ Πατρὸς ὑπόστασις ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ μορφῇ ἐπιγνώσκειται» (S. *Basilii Caesariensis*. Epistola XXXVIII. 8 // PG 32. Col. 340 C).

²⁰ Kelly J. N. D. *Early Christian Doctrines*. London, 1958. P. 264.

²¹ См. также о познании единого Бога в трех Лицах: S. *Amphilochius Iconiensis Episcopus*. Sententiae et Excerpta // PG 39. Col. 112 B.

²² Например, о пророках, говорящих от Лица Бога: «Μαλαχίας ἐπομένως ἐκ προσώπου τοῦ Δεσπότητος φάσκει» (*Didymus Alexandrinus*. De Trinitate libri tres // PG 39. Col. 305 B; также см.: col. 344 B, 365 B, 412 C, 505 B, 665 A; *idem*. De Spiritu Sancto. Col. 1164 A; S. *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarium in Joannem (continuatio) // PG 74. Col. 416 B, 600 D, 628 A, 665 C, 673 B; *idem*. Scholia De Incarnatione Unigeniti // PG 75. Col. 1369 A и т. д.)

²³ «Ἐν ἑαυτῷ δὲ, ὅπερ εἶπον, τυποῖ τὸ ἡμέτερον» (S. *Gregorius Theologus*. Oratio XXX. Theologica IV // PG 36. Col. 109 B); также см.: col. 109 C.

²⁴ «Ἐν ὑποστάσει Υἱοῦ, μορφὴν νόησον πατρικὴν» (S. *Basilii Caesariensis*. Homilia in Mantem Martyrem // PG 31. Col. 597 C); также см.: PG 32. Col. 153 A-C.

²⁵ «ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον» (S. *Basilii Caesariensis*. Epistolarum Classis II. Epistola CCX // PG 32. Col. 776 C; «ἐν ὑποστάσει εἶναι» (*Ibid*. Epistola

При этом он опирается на такую смысловую нагрузку слова «ὕποστασις», как «объективное существование», и подчеркивает тем онтологичность «личного» бытия Лиц Троицы, укореняя, по наблюдению В. Н. Лосского, личность в бытии и персонализируя онтологию²⁶.

Следует отметить, что, сближаясь с термином «ὕποστασις», «πρόσωπον» одновременно связывается, хотя и не отождествляется, в святоотеческой мысли с терминами «τρόπος τῆς ὑπάρξεως» и «σχέσις»²⁷, последний из которых переводится, в частности, как «состояние», «расположение-позиция», «отношение», «качество», «образ». Отсюда вытекает как раз та «персонализация» Божественной онтологии, о которой говорил В. Н. Лосский, и непосредственная логическая связь «πρόσωπον» с богословием образа и внутритроичными отношениями.

Каппадокийская богословская мысль, включая не только самых именитых каппадокийцев, но и их окружение, например свт. Амфилохия Иконийского, в результате развития сближает термины «ὕποστασις» и «πρόσωπον» до синонимичности²⁸. В Александрийской школе им вторит Дидим Слепец, говорящий о симфонии трех Лиц в едином Божестве²⁹. Вследствие этого процесса можно говорить о разработке принципиально новой концепции Божественных Личностей, которая, хотя и

ССХV // PG 32. Col. 789 B); каждое Лицо Троицы существует в своей Ипостаси (ἐν ἰδίᾳ μὲν ὑποστάσει) (Epistola CXXV. PG 32. Col. 548 B). Подобные выражения находим и у свт. Кирилла Александрийского, напр.: «τὸ ἑκατέρου πρόσωπον εἰσφέρεται ἐν ἰδιαζούσῃ μὲν ὑποστάσει κείμενον» (S. *Cyryllus Alexandrinus*. Thesaurus // PG 75. Col. 141 C).

²⁶ Лосский В. Н. Догматическое богословие // Он же. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 213. Дж. Линч говорит о том же следующими словами: «онтологическая плотность» термина πρόσωπον подтверждается его синонимичностью с ипостасью» (Lynch J. J. *Prosopon and the Dogma of the Trinity...* P. 280).

²⁷ См., напр.: S. *Amphilochius Iconiensis Episcopus*. Sententiae et Excerpta // PG 39. Col. 112 C-D.

²⁸ Синонимичность тринитарного употребления «πρόσωπον» и «ὕποστασις» у свт. Амфилохия: PG 39. Col. 96 C-D, 112 C. У Григория Нисского: PG 45. Col. 100 A (Oratio Catechetica); PG 32. Col. 332 A, 340 C (Epistolae 38. 4, 8); см. также: *Maspero G*. *Trinity and Man*. P. 120; Lynch J. J. *Prosopon and the Dogma of the Trinity...* P. 85, 87; «them as synonym» (Σκουτέρη Κ. Β. «Ἡ ἐνότης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὡς πραγματικὴ προϋπόθεσις τῆς σωτηρίας (Ἐκ τῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης)» // Θεολογία. Τ. 40. Ἀθήναι, 1969. Σ. 416 κ. ἔ. (σ. 418, note 17)).

²⁹ Напр.: «ἐν καὶ ἐν καὶ ἐν πρόσωπον ἰδιοσυστάτως δηλοῖ ἐν μιᾷ θεότητι καὶ συμφωνία» (*Didymus Alexandrinus*. De Trinitate. Liber III // PG 39. Col. 984 B-C).

опиралась на некоторые «рудиментарные концепции индивидуального бытия, свойственные тому времени», однако представляла собой гораздо более сложную разработку, основанную как на библейском мышлении, так и на мысли христианских предшественников, несводимую к комплексу индивидуальных свойств³⁰ и теснейшим образом связанную с гносеологическим аспектом бытия.

Дидим Александрийский говорит о том, что именно различие Лиц (πρόσωπον) в Боге позволяет говорить о «движении» неизменного по природе Божества³¹. В каппадокийской мысли домостроительная идентичность Христа предвечному Логосу утверждается именно через тождество «πρόσωπον». Хотя происходит это не сразу, поскольку термин «πρόσωπον» как в триадологии мог ввести в заблуждение модализма, так и в христологии достаточно долго еще мог употребляться как средство отражения не столько личного начала, сколько природного. Так, свт. Амфилохий Иконийский в одном из отрывков упоминает, что Христос говорит о превосходстве Отца по сравнению с Ним «не от Лица Божества», но «от [лица] плоти», хотя в других текстах святитель признает лишь один «πρόσωπον» во Христе³². Отметим, что и позже, например у свт. Кирилла Александрийского, встречается похожее словосочетание «лицо воплощения»³³, но, очевидно, не в строго богословском, а скорее в прикладном значении слова «πρόσωπον».

Подобная тенденция, впрочем, разовьется со временем в Антиохийском христологическом богословии, в котором, согласно, например, Феодору Мопсуестийскому, одно «πρόσωπον» во Христе появляется только после слияния двух природ, каждая из которых имеет свой предшествующий «πρόσωπον». В таком употреблении «πρόσωπον» соответствует комплексу внешних природных характеристик, созерцаемых

³⁰ Turcescu L. *Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons*. Oxford University Press, 2005. P. 115–117.

³¹ «πῶς ἡ ἀναλλοίωτος φύσις ἀλλοίωσιν ὑποσταίνη, κατὰ τὰς ὑποστάσεις μὴ ἐν ταυτότητι τῶν προσώπων ἐστῶσα, ἀλλὰ κινούμενη καὶ μεταπίπτουσα» (*Didymus Alexandrinus. De Trinitate. Liber I // PG 39. Col. 284 B*).

³² «ἐκ τῆς σαρκὸς εἶπον, καὶ οὐκ ἐκ προσώπου θελητὸς» (*S. Amphilochius Iconiensis. Sententiae et Excerpta // PG 39. Col. 109 B*); о едином «πρόσωπον» и двух природах во Христе см.: Ibid. Col. 117 B.

³³ «τῷ τῆς ἐνανθρωπήσεως προσώπῳ περικείμενα» (*S. Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus // PG 75. Col. 120 A*); также: *Commentarium in Joannem (continuatio) // PG 74. Col. 549 D*.

наблюдателем, и может быть переведено как «образ представления» или «модус явления»³⁴. В воззрениях Нестория подобная интерпретация «πρόσωπον» сохраняется³⁵.

У свт. Кирилла Александрийского находим частое богословское употребление термина «πρόσωπον» как синонима «ὕποστασις» прежде всего в тринитарном дискурсе³⁶. Со временем, преодолев антиохийский акцент в смысловом содержании термина «πρόσωπον», Александрийский святитель все же отождествляет его с ипостасью и в христологическом плане, сопоставляя «πρόσωπον» с понятием субъекта действия. Так, например, он подчеркивает, что нельзя приписывать вочеловечение никому из Лиц Троицы кроме Лица Сына, и то, что единение природ происходит в одном Лице, в противовес несторианскому учению о единении двух «природных» Лиц. В этом со свт. Кириллом оказывается единомыслен наиболее правомыслящий из современных ему антиохийцев — блж. Феодорит Кирский³⁷. Однако присущая антиохийской мысли формула о «единстве по чести» или «по благоволению» или «по Лицу» критиковалась свт. Кириллом как не адекватная для описания единства природ во Христе³⁸. В ряде мест свт. Кирилл говорит о вочеловечившемся Логосе как о «πρόσωπον» Отца, и о Духе как о «πρόσωπον» Сына, но в контексте все более развивающейся синонимичности «πρόσωπον» и «ὕποστασις» подобные выражения явля-

³⁴ Lynch J. J. *Prosopon and the Dogma of the Trinity...* P. 114–115, 121.

³⁵ В видении Нестория каждая природа во Христе имеет свой собственный внешний вид — «πρόσωπον», характеризующий ее в ее индивидуальности. По соединении природ во Христе появляется некий новый, объединенный «πρόσωπον». См., напр.: Grillmeier A. *Christ in Christian Tradition*. New York, 1964. P. 383.

³⁶ «Μία γὰρ ἡ τῆς θεότητος φύσις ἐν προσώπῳ τε καὶ ὑποστάσει Πατρός τε καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος» (S. *Cyrillus Alexandrinus*. *Commentarium in Joannem (continuatio)* // PG 74. Col. 252 B); также: col. 180 B-C, 237 C-D, 261 C, 336 A; *Idem*. *Thesaurus* // PG 75. Col. 141 C, 353 C, 492 B-D, 544 C, 700 C-D, 712 C, 721 C-D, 736 C, 804 B-C, 1056 A, 1057 C-D; *Idem*. *De Trinitate Dialogi VII* // PG 75. Col. 1092 C-D, 1073 A.

³⁷ См., напр.: McNamara K. *Theodoret of Cyrus and the Unity of Person in Christ* // *Irish Theological Quarterly*. № XXII. 1955. P. 313–328, here: p. 320.

³⁸ S. *Cyrillus Alexandrinus*. *Glaphyra* // PG 69. Col. 100 C; также: *Idem*. *Adversus Nestorii blasphemias* // PG 76. Col. 224 C, 225 A; *Quod B. Maria Sit Deipara*. Col. 265 A-B; *Explicatio Duodecim Caputum*. Col. 301 D; *Idem*. *Thesaurus*. PG 75. Col. 224 B; *De Uncarnatione Unigeniti*. Col. 1236 B; *Idem*. *Commentarium in Joannem (continuatio)* // PG 74. Col. 21 C, 24 A, 300 B, 421 A, 524 D, 548 D.

ются продолжением развития богословия образа, соответствующего свойству «πρόσωπον» отражать в себе гомогенные лица. Применяет свт. Кирилл этот образ высказывания особенно в свете задач экзегезы ветхозаветного употребления термина «πρόσωπον»³⁹.

Отметим также, что, как и в тринитарной и христологической мысли, в антропологии «ὁλόστασις» и «πρόσωπον» в тварных разумных существах все чаще употребляются как синонимы, причем, как правило, в контексте общения гомогенных и гетерогенных лиц-ипостасей⁴⁰. И хотя даже в упомянутом нами антиохийском «изводе» также принимается такая синонимичность в рамках отождествления понятий «индивидуума», «ὁλόστασις» и «πρόσωπον» в тварном бытии⁴¹, но в ведущем богословском русле, заданном каппадокийской мыслью, эта синонимичность постулируется наряду и неразрывно с различием понятий «частной природы» и «ὁλόστασις» — «πρόσωπον»⁴².

Богословское понимание «πρόσωπον», как отличного и самостоятельного субъекта действия, развитое в христологии свт. Кирилла Александрийского, особенно в период между Эфесом и Халкидоном, продолжает свое существование в сочинениях Леонтия Византийского, который, хотя и употребляет наш термин практически во всех его исторически возможных смыслах, но неизменяемая самоидентичность Христа, так же как и субъект общения двух рядов природных свойств во Христе,

³⁹ «εἴτερ ἐστὶ καὶ πρόσωπον καὶ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς, ὁ Υἱὸς» (S. *Cyrillus Alexandrinus*. *Glyphyrorum in Genesim*. Lib. III // PG 69. Col. 132 A-B); «πρόσωπον γὰρ τοῦ Υἱοῦ καλεῖ τὸ Πνεῦμα» (In Joannis Evangelium. Lib. IX // PG 74. Col. 221 A; также: Col. 237 C, 541 C; PG 69. Col. 821 B-C); О познании и о славе Бога Отца в Лице Христа: S. *Cyrillus Alexandrinus* // PG 74. Col. 936 A; *Idem*. *Thesaurus* // PG 75. Col. 589 B, 821 A, 945 A-B; *Idem*. *De recta fide ad Theodosium* // PG 76. Col. 1181 B.

⁴⁰ Так, напр., Дидим Слепец говорит, что каждый из видов творения существует не в единственной ипостаси, или лице, но во множественных: «Ἡ κτίσις οὐδὲν ἔχει ἐν μιᾷ ὑποστάσει, ἥτοι ἐν ἐνὶ προσώπῳ, ὑπάρχον» (*Didymus Alexandrinus*. *De Trinitate*. Liber II // PG 39. Col. 553 A). А свт. Кирилл Александрийский говорит об общении Адама в раю с Богом, как видении Лица Божия (In Epistolam I ad Corinthios // PG 74. Col. 904 B), и сравнивает достоинство Лиц Троицы и лиц ангелов: *Thesaurus* // PG 75. Col. 353 C; также см.: *Commentarium in Joannem (continuatio)* // PG 74. Col. 237 C-D.

⁴¹ В результате Феодор насчитывает две Ипостаси во Христе — невидимую и видимую. См., напр.: *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition*. P. 352–353.

⁴² «γὰρ τῆς οὐσίας σημαίνει τὸ ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἰδικὸν πρόσωπον» (S. *Gregorius Nyssenus*. *De Communibus Notionibus* // PG 45. Col. 185 B; также: col. 185 A-D, 496 A).

определяется именно самоидентичностью «πρόσωπον» в Нем. Как отмечает Дж. Линч, Леонтий противопоставляет пару «πρόσωπον» — «ὑπόστασις» паре «οὐσία» — «φύσις», хотя «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» все же не всегда абсолютно синонимичны для него⁴³.

Соборные определения IV и V Вселенских Соборов (451 и 553 гг.) уже свободно используют «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» как синонимы как в триадологии, так и в христологии⁴⁴.

Системная синонимичность богословского применения терминов «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» в тринитарном, христологическом и антропологическом дискурсах налицо в творениях прпп. Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина, свт. Григория Паламы и многих других позднейших авторов⁴⁵. Стоит, впрочем, отметить, что в некоторых не строго богословских высказываниях церковных авторов даже относительно более позднего времени термин «πρόσωπον» может употребляться для обозначения просто энергийного явления единого Бога вне контекста троичности Лиц. Это особенно относится к толкованию ряда ветхозаветных текстов, использующих наш термин⁴⁶.

Наряду с фактом превалирующей синонимичности богословского употребления «ὑπόστασις» и «πρόσωπον», последний термин все же сохраняет более оттенок *эмпирическо-исторический*, тогда как «ὑπόστασις» — более онтологический⁴⁷. Так, употребляя термин «πρόσωπον» для отличия индивидуума — Петра или Павла, прп. Максим одновременно

⁴³ Lynch J. J. Prosopon and the Dogma of the Trinity... P. 258, 262, 265–266, 271.

⁴⁴ Creeds and Confessions of faith in the Christian Tradition. P. 180, 202–204.

⁴⁵ «ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, ταυτότης μὲν ἐστὶν οὐσίας· ἑτερότης δὲ προσώπων· μίαν γὰρ οὐσίαν ὁμολογοῦμεν τρεῖς δὲ ὑποστάσεις. Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου, ταυτότης μὲν ἐστὶ προσώπου· ἑτερότης δὲ οὐσιῶν· ἐνὸς γὰρ ὄντος ἀνθρώπου, ἄλλης οὐσίας ἐστὶν ἡ ψυχὴ, καὶ ἄλλης ἡ σὰρξ» (S. Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica // PG 91. Col. 145 B); «ὑπόστασις καὶ πρόσωπον καὶ ἄτομον ταῦτόν ἐστι» (S. Joannes Damascenus. De Institutione Elementari // PG 95. Col. 100 B; 100 C, 101 A); S. Gregorius Palamas. Capita Physica, Theologica, etc. // PG 150. Col. 1197 C; «τὸ ὑποστατικὴν, ἢ προσωπικὴν διαφορὰν» (Philotheus Cp. Patriarcha. Contra Gregoram Antirrheticorum V // PG 151. Col. 848 D, 835 C – 836 B, 848 B-C, 849 A, 859 C).

⁴⁶ Так, у св. Иоанна Дамаскина читаем: «И снова вернулся к единичности природы: когда явлюсь пред Лице Божие?» (здесь «πρόσωπον» — ед. число — обозначает единого Бога в Его единой энергии. «Καὶ πάλιν ἐπανῆλθεν εἰς τὸ ἐνιαῖον τῆς φύσεως· “Πότε ἤξω καὶ ὀφθῆσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ;”» (S. Joannes Damascenus. De Hymno Trisagio Epistola // PG 95. Col. 29 B).

⁴⁷ Telepneff G. The Concept of the Person... P. 387.

подчеркивает, что термин отвечает на вопрос «кто» и определяет, очерчивает (σχηματίζει) образ действия индивидуума⁴⁸. То есть отличительные особенности «πρόσωπον», согласно прп. Максиму Исповеднику, находят свое отражение посредством образа деятельности⁴⁹, и именно просопические отличия позволяют провести границу между человеческими ипостасями⁵⁰. Однако «πρόσωπον», описывая комплекс наблюдаемых акциденций индивидуума, не сводится к сколь угодно большой выборке отображаемых частных свойств, но, представляя собой потенциально бесконечное множество подобных свойств, возводится в онтологии святых отцов к понятию «ὕποστασις».

Одно из возможных употреблений термина «πρόσωπον» связано с понятием т. н. «лицетворения» — «προσωποποία». Термин «προσωποποία» помимо театрального и грамматического значений имеет богословскую наружку, тесно связанную с богословием образа.

С одной стороны, термины «ὕποστασις» и «πρόσωπον» способны отражать сообразность абсолютно единосущных Лиц Троицы: Сына — Отцу, и Духа — Сыну. Как пишет В. Н. Лосский, Лицо Сына есть образ Божественной природы, принадлежащей Лицу Отца, именно благодаря единосущию⁵¹. В свою очередь, Дух являет нам Божественную природу Христа, хотя скрывая кенотически Свое Лицо, но, однако, именно Своим личным действием в домостроительстве обнаруживая образ бытия Божественной природы, ипостасно соединенной с человеческой природой в воплощенном Логосе. Хотя В. Н. Лосский и настаивает, что одно Лицо являет природу другого, единосущного Лица, однако, поскольку природа их едина, то стоит уточнить, что является единая природа в другом Лице!

С другой стороны, термин «πρόσωπον» аналогично, но не тождественно, применяется для богословского описания отображения одним

⁴⁸ «ὡς δέ τις, οἷον Παῦλος ἢ Πέτρος, τὸν τῆς ἐνεργείας σχηματίζει πρόπον» (S. Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica // PG 91. Col. 137 A).

⁴⁹ «ἐν μὲν τῷ τρόπῳ τὸ παρηλλαγμένον τῶν προσώπων κατὰ τὴν πράξιν γνωρίζεται» (Ibid.).

⁵⁰ «προσωπικῶς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀφορίζομενος» (Ibid. Col. 276 A-B).

⁵¹ В. Н. Лосский пишет в «Богословии образа»: «Несомненно, понятие Сына, как Образа Отца, предполагает личные отношения; однако то, что явлено в Образе, не есть Лицо Отца, а Его тождественная в Сыне природа. Сущностная тождественность и показана в личностном различении» (Лосский В. Н. Богословие образа // Он же. Богословие и Боговидение / под ред. В. В. Пислякова. М., 2000. С. 303–319, здесь: с. 313–314).

лицом другого, применительно к лицам, не достигшим полного единосущия. Так, например, согласно прп. Иоанну Дамаскину, Сын принимает наше лицо на Себя, обучая нас молиться⁵². Здесь в соотношении образа и первообраза присутствует условность, связанная с ограниченностью и раздробленностью единосущия человеческого рода. Христос, будучи единосущен нам по природе, может являть в Своем Лице нашу природу, принадлежащую нашим личностям, лицам, но находящуюся в Нем в новом тропосе бытия, в обоженном состоянии.

Прп. Иоанн Дамаскин говорит о просопическом усвоении, что «личное (προσωπικόν) же и относительное усвоение бывает, когда кто-либо ради известного отношения, например ради сострадания или любви, принимает на себя лицо другого... Соответственно этому, Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не относится к естеству, — усвоил не потому, что Он есть или соделался таковым, но потому, что принял наше лицо и поставил Себя наряду с нами»⁵³. Очевидно, что в данном случае, с одной стороны, один индивидуум представляет лицо другого/-их, но это ни в коем случае не онтологическая смена субъекта или «подмена» его⁵⁴, а с другой — поскольку единосущие индивидуумы далеко от полноты реализации, то и «изображаемое» носит условный, а не абсолютный характер.

У прп. Иоанна Дамаскина находим также высказывание, которое можно перевести следующим образом: «Ипостась отличительными

⁵² Он молился потому, что «усвоил Себе наше лицо, изображал в Самом Себе свойственное нам, сделался для нас Образцом» — «Ἡ δὴλον, ὡς τὸ ἡμέτερον οἰκειούμενος πρόσωπον, καὶ παιδαγωγῶν ἡμᾶς» (S. *Ioannes Damascenus*. *Homilia in Transfigurationem Domini* // PG 96. Col. 561 B); «Ἐν αὐτῷ δὲ, ὅπερ εἶπον, τυποῖ τὸ ἡμέτερον» (S. *Gregorius Theologus*. *Oratio XXX*. — *Theologica IV* // PG 36. Col. 109 B).

⁵³ *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 3. Гл. 25. Об усвоении // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. СПб., 1913. Т. 1. С. 291. «προσωπικῆ δὲ καὶ σχητικῆ, ὅτε τις τὸ ἑτέρου ὑποδέεται πρόσωπον διὰ σχέσιν» (De Fide Orthodoxa Lib. III // PG 94. Col. 1093 A-B); также: «Иное, (наконец, Он говорил), **усвояя Себе лицо иудеев и причисляя Себя к ним**, как, например, Он говорит самарянке: “вы кланяетесь, Его же не весте: мы кланяемся, Его же вемы, яко спасение от иудей есть” (Ин 4. 22)». «κατὰ τὴν τοῦ Ἰουδαίων προσώπου οἰκειώσιν, μετὰ τῶν Ἰουδαίων ἀριθμῶν αὐτὸν» (S. *Ioannes Damascenus*. De Fide Orthodoxa. Lib. IV // PG 94. Col. 1189 A; рус. пер. приводится по: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение Православной веры. Кн. 4. Гл. 18. С. 328.

⁵⁴ *Zhyrkova A.* Jh. Damascene's Conception of Individual: Hypostasis versus Person // *Studia Patristica*. Peeters, 2012. Vol. LII. P. 375–387, here: p. 383.

свойствами ограничивает/определяет лицо»⁵⁵. Эта фраза св. Дамаскина фактически дословно повторяет выражение Леонтия Византийского⁵⁶. Очевидно, что здесь нет полной синонимичности между «πρόσωπον» и «ὑπόστασις». Ипостась, как более онтологическое понятие, мыслится как придающая такую отличительность набору «просопических» свойств, которая несводима к описанию свойств частной сущности/природы.

Действительно, «ὑπόστασις» — понятие, которое изначально филологически и исторически не имело отношения к персональности, как мы ее знаем и понимаем ныне⁵⁷, оно и доньше звучит для нас менее «лично», чем «πρόσωπον». Мы не можем, впрочем, согласиться с мнением Дж. Линча, что в святоотеческом понятии «ὑπόστασις» отсутствует смысловая нагрузка сознательности⁵⁸. Однако, как правило, в понятии «ὑπόστασις» нам сложнее «различить» представления о сознательности и об отношениях с/к другим личностям, тогда как в понятии «πρόσωπον» — легче⁵⁹. Это, очевидно, с одной стороны, связано с нашим мышлением, сближающим понятия индивидуума и «πρόσωπον» почти до неразличимости, а с другой — с энергийно-проявительной нагрузкой термина «πρόσωπον».

Можно утверждать, что прямая связь понятия «πρόσωπον» с феноменально-энергийным проявлением субъективного начала в различных тропосах существования природы неразрывно вписывает его в познавательный, гносеологический аспект бытия. Одновременно отождествление понятий «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» как в триадологии, так и в антропологии позволило отцам Церкви обосновать принципиальную и изначальную энергийно-сущностную, феноменально-ноуменальную

⁵⁵ «ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ὀρίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασιν» (S. *Joannes Damascenus*. Contra Jacobitas // PG 94. Col. 1441 B).

⁵⁶ «ἡ μὲν ὑπόστασις, πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασιν» (*Leontius Byzantinus*. Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86a. Col. 1277 D); только глагол чуть другой, с приставкой -αφ у Леонтия — ἀφ-ορίζει.

⁵⁷ *Wheeler R. H.* The Christian Experience of the Holy Spirit. Glasgow, 1962. P. 217.

⁵⁸ Так, еще у Оригена ипостасность человека связывается с сознанием ответственности за свои поступки и сообразностью Богу. Вводя понятие «ипостаси» в описание Божества Ориген увязывал это понятие и с Его самосознанием, и с Его произволением о существовании мира. См., напр.: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879. С. 267, 259; *Сагарда Н. И.* Патрология. СПб.: Воскресение, 2004. С. 587.

⁵⁹ *Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity... P. 10, 282.

целостность бытия, давая твердую почву гносеологии как таковой. Эта задача философско-богословской онтологической интеграции внутреннего и внешнего аспектов бытия фактически не могла быть и не была решена в рамках естественного рационального дискурса. Да и впоследствии зачастую это христианское прозрение, основанное на Откровении о тайне троичного бытия, ускользало из поля зрения мыслителей.

Так, например, И. Кант фактически отрывал феномен от соответствующей ему непознаваемой сущности, материалисты, наоборот, сращивали феномен с сущностью, опираясь в объяснении бытия на сущность материи и даже не рассматривая наличие ипостасно-личного начала, как чего-то бытийно равноправного с понятием «сущность».

Философский же прорыв святоотеческой мысли позволил вырваться из замкнутого круга феноменальной ограниченности понятия «*πρόσωπον*», по сути отождествляющей «*πρόσωπον*» с комплексом акциденций и сплавляющей его с понятием «частная сущность». Библейско-святоотеческая мысль прозрела в «*πρόσωπον*» далеко не только более или менее ясное отражение сущностного начала, но, устанавливая тождество понятий «*πρόσωπον*» и «*ὕποστασις*», привнесла в первое понятие способность отражения ипостасной уникальности и обращенности, общения ипостасей друг с другом, выражающихся посредством разнообразия тропосов существования среди единосущных или подобосущных индивидуумов. «В зримом выражении говорит незримое лицо», личность, и «становится, благодаря этому, на свой собственный лад “зримым”, воспринимаемым... Это “в” незримого в зримом мы можем только констатировать, оно не может быть разъяснено в большей мере — в соответствии с законами некоей механики или онтологии»⁶⁰. «Лицо говорит больше, чем можно видеть»⁶¹.

В своем энергийном явлении в мире Святая Троица познается как единый Бог, однако троичный в Лицах. Три Лица Бога оказываются бытийно, актуально и ноуменально, а не только феноменально-домостроительно, различными, сохраняя при этом абсолютное тождество по сущности. Нетварные энергии Бога, представляя собой по природе

⁶⁰ Венцлер Л. Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности // Историко-философский ежегодник / отв. ред. М. А. Солопова. М.: Наука, 2006. С. 285–293, здесь: с. 291.

⁶¹ Там же. С. 290.

иеромонах Мефодий (Зинковский)

сущность «вне Себя» (ad extra), являют не столько неприступную сущность Божества, сколько троичность Его Лиц-Ипостасей посредством различных образов/тропосов энергийных «выступлений» сущности. Многообразные явления или «Лица» Бога становятся не просто техническим «средством» передачи внимающему и взирающему на них человеку определенной информации о единой воле Бога, но всегда открывают внутри-бытийную, три-ипостасную, гармоническую реальность Творца и призывают к личному диалогу с Ним.

Аналогичным образом человеческое лицо-просопон, признаваемое святоотеческим богословием как принадлежащее совокупности единоприродных лиц-ипостасей, никогда не может быть и не будет познано по сколь угодно богатой выборке своих энергийных проявлений, если будет рассматриваться в отрыве от других лиц человеческого рода и если будет сводиться к комплексу свойств частной человеческой сущности.

Hieromonk Methodius (Zinkovsky)

THE TERM «ΠΡΟΣΩΠΟΝ» AND ITS USE IN THEOLOGY

The article considers the history of the usage of the term «πρόσωπον» in antiquity and in the works of the Fathers of the Church. The latter accomplished a philosophical breakthrough which made it possible to overcome the phenomenal limitation of the term which ontologically melted it with the notion of individual substance. The identification of the terms «πρόσωπον» and «ὑπόστασις» allowed the former term to reflect each hypostasis' uniqueness as well as its relationship with other hypostases via a variety of tropoi of existence and action.

A human «πρόσωπον» can not be cognized just through a set of its energetic phenomena unless it is considered within the framework of its links with other human persons and is not reduced to a complex of individual human properties.

Keywords: *πρόσωπον, ὑπόστασις, mode of appearance, relationship of persons, tropos of existence and action, individual substance properties, phenomenal-noumenal integrity of being.*