

ТРИНИТАРНЫЙ ДИСКУРС И ИПОСТАСНЫЕ МОДЕЛИ СОЗНАНИЯ

Попытки объяснения сознания и личности человека по аналогии с Божественной сущностью имели место в христианской теологии неоднократно. Все эти объяснения исходили из полагания отношения Лиц Троицы или ипостасей внутри Лица Сына в качестве модели отношений, образующих природу человека. Проекция ипостасных отношений на устройство человеческого сознания, принадлежащие Аврелию Августину, П. Флоренскому, В. Лосскому, Л. Карсавину, позволяют говорить о существовании «ипостасных» моделей сознания. Специфическое качество последних – представление содержания сознания как тождественно-различных, различающихся только в себе, относительно друг друга, но проявляющих тенденцию к совпадению при определенном аспекте их рассмотрения.

Ключевые слова: триединство; христология; ипостась; воипостасность; модус; сознание; личность.

Учение о Христе, в котором совпадают две природы, божественная и человеческая, тесно связано с христианским подходом к проблеме личности. Можно говорить о развитой христианской антропологии, проблемами которой являются сопоставление образа и подобия, дуализм телесного и духовного, приоритет этических характеристик личности. В ней также присутствует аналогия между ипостасной природой Бога и организацией человеческого сознания, рефлексивная в исследовательской литературе достаточно редко. Для анализа моделей человеческого сознания интересен факт существования его «ипостасных» версий; в учении Отцов Церкви и религиозных философов последующих веков имеют место концепции, в которых триединство божественной личности различным образом проецируется на человеческое устройство. В данном случае мы не имеем в виду хорошо известную триаду «тело – душа – дух», являющуюся своего рода аналогией Божественной троичности. Речь идет об экстраполяции самого принципа ипостасной связи лиц внутри божественной личности на духовную организацию человека. Для того чтобы уловить признаки такого философско-богословского метода, нужно осмыслить специфику связи Лиц Троицы в том виде, в каком она представлялась религиозным философам.

В лице триединого Бога, согласно христианской догматике, люди встречаются с бесконечным пределом, превышающим всякое понятие личности. Это сверхличность, так как она едина в трех лицах. Если человеческие личности разведены и не существуют одна в другой, то божественные Лица, имея одну природу, одну волю и силу, сопребывают друг с другом, соединяются, не сливаясь. Термин *υπόστασις* (ипостась) призван отсечь идею абстрактного божества: нельзя мыслить Бога вне трех Лиц, самый источник Божества – личен [1. С. 218]. Таким образом, ипостасное совпадение трех Лиц имеет принципиальную связь с феноменом личности вообще.

Для христианства понимание Бога как личности принципиально важно. Высшие христианские добродетели – вера в Бога и любовь к Богу – встречаются на пути своего осуществления серьезные препятствия. Трудно уверовать в неощутимое абсолютное начало и возлюбить его, неслучайно более «теплые» культы имеют в истории христианства Иисус, Богородица, святые. Христианство настаивает на личности триединого Бога, одновременно это – залог возможности любви к нему.

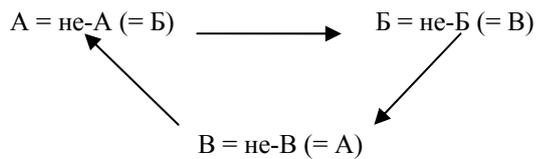
Начиная с периода зрелой патристики тайна божественного образа и подобия в человеке истолковывается именно как личность. То есть неповторимая индивидуальная духовная сущность человека и есть его общее с Богом качество. Однако, как отмечает В.Н. Лосский, ипостась ни в какой мере не может быть истолкована в значении «индивидуальное». Индивидуум принадлежит виду, он имеет общую со всеми другими людьми природу, как бы обладает своим «осколком» этой природы, которая бесконечно раздроблена и остается всегда одной и той же в индивидуумах, без подлинного различия [1. С. 214]. *Ὀusia* (усия) же в Троице, т.е. ее божественная сущность, – это не абстрактная идея божества, которая бы связывала три божественных индивидуума. Ни одна из ипостасей, обладая божественной природой, ее не разбивает, каждая обладает ей во всей полноте, безраздельно.

Основная особенность Троицы, согласно христианскому учению, состоит в том, что Лица, или ипостаси, тем более различны, чем более они едины. То есть нераздельность сообщает им неповторимость. Их единство – это не безличное единообразие, а плодотворная напряженность безусловного различия, взаимопроникновение без смешения и примеси. Парадоксальным образом безраздельное единство сообщает ипостасям индивидуальность. Ипостасные отношения суть *само-различающееся тождество*.

Существует ряд попыток выразить эту особенность Троицы с помощью логических формул. По Флоренскому, это формула «А есть А, ибо А есть не-А». Божественная сущность в своем само-отвержении получает себя. А есть А через утверждения себя как не-А, т.е. через «усвоение и уподобление себе всего» [2. С. 48]. Мы получаем, по сути, формулу «А есть всё», близкую к девизу учений, называемых нами модальными¹, – *pan en panti*, «все во всем». Интересно, что аналогичным образом Д.Т. Судзуки объясняет сущность установки дзен: «Дзен – это отказ от обычного образа мыслей, от утверждения и отрицания. Мы обычно говорим, что А есть А и никогда не может стать Б. Но в свете дзен, однако, А не есть А, и далее, вследствие того А есть А» [3. С. 334].

Если обозначить не-А как Б, то относительно Б также нужно выстроить формулу: Б = не-Б. В свою очередь, если не-Б обозначить как В, то круг замыкается – в не-В А находит себя как А, не-В = А. Внутри Б переставая быть А, А в то же время приравнивается к Б, но поскольку Б есть В, то в В, опосредованно, А получает

себя уже доказанным, установленным. Каждая из ипостасей утверждается в другой, будучи ею.



Г. Померанц предлагает следующую формулу тринитарных отношений: $A \neq A = \infty = B \neq B$ [4. С. 332]. Здесь мы видим тот же акцент на *неравенстве сущности себе и, через равенство бесконечности, ее совпадение с другой сущностью*. Система Померанца более открыта бытию, нежели система Флоренского, но суть этих формул одинакова. Чтобы стать всем, нужно научиться не быть самим собой. Здесь очевидна аналогия с центральным мотивом даосизма: «посвящать себя учению – значит каждый день приобретать, посвящать себя Пути – значит каждый день терять» (Дао-Дэ Цзин, XLVIII). Быть собой означает не быть собой.

В то же время пафос христианской мысли заключается в том, чтобы вслед за божественной понимать человеческую личность как абсолютную неповторимость и несравненность. Для этого нужно мыслить личность не как индивидуальный набор и соотношение общих для всех людей качеств, но как нечто безусловно уникальное. Согласно В.Н. Лосскому, личностная неповторимость есть то, что преобладает даже тогда, когда изъят всякий контекст – космический, социальный или индивидуальный – все, что может быть выражено. Речь идет о сущностной несводимости личности ни к чему другому, а также о том, что личность не определяется, исходя из чего-то другого, большего или общего по отношению к ней, т.е. ничем не обосновывается и потому субстанциональна.

Тринитарное богословие открывает новый аспект человеческой реальности – аспект личности. Почему же именно ипостасность Бога есть источник подлинной личности? Потому что божественные ипостаси свободны, совершенны, субстанциональны, ни к чему не сводимы и при этом несравненны и абсолютно различны в своем тождестве. Это суть христианского понятия «личность». Идея абсолютного тождества Лиц, очевидно, необходима для обоснования их равенства и обоснованности; их основа – друг в друге. Идея же их абсолютного различия должна указать на личность ипостасей. Существенным и проблематичным представляется то, что личность Лиц возникает из их взаимоотношения – *они различаются только относительно друг друга, относительно же мира они суть одно*.

Святая Троица в своем умопостижимом аспекте стала предметом напряженной рефлексии, что в свою очередь послужило стимулом для построения моделей сознания по аналогии с ипостасной триединой личностью. Уже Аврелий Августин постулировал, что дух человека отображает Божество принципиальным образом: все существенные свойства, конструирующие дух человека, в собственном смысле

должны быть приписаны и Божеству. Дух человека и Бога аналогичны в своей способности самосознания; последняя есть постоянная объективация внутреннего содержания духа, его развертывание в деятельности. Кроме того, у человека есть составляющие, находящиеся в отношениях, аналогичных ипостасным, – это само бытие человека как мыслящей духовной сущности, его познавательная активность и его воля, она же любовь.

«Таким образом, человеческий дух есть триада: мыслящий субъект, познающий разум, которым этот субъект познает себя, и любовь, которую он любит себя и свой разум. Но вместе с тем он есть и монада, потому что эти три его стороны суть только равные друг другу формы, или проявления одной и той же сущности. Рассматриваемая в отдельности, каждая из этих трех сторон человеческого духа заключает в себе две остальные, так что дух является в них нераздельным триединством» (Augustinus. De Trinitate XV. 3. 5; snfr. VI, 10). Исходя из представлений об отношениях ипостасей, Августин моделирует отношения памяти, понимания и воли внутри человеческого сознания и приходит к выводу, что эти три проявления суть одно – «суть одна жизнь, один ум, одна сущность». Память, по Августину, является памятью не в себе, а относительно чего-то другого, так же, как и воля и разум, только в отношении друг друга являются сами собой. А видимые со стороны, они предстают как человеческая сущность вообще. При этом каждая способность (модус), взятая отдельно, содержится в каждой другой, и все они, взятые вместе, наличествуют в каждой по отдельности. «Ибо я помню, что у меня есть память, понимание и воля; и я понимаю, что я понимаю, желаю и помню; и я желаю то, что я желаю, помню и понимаю» (Ibid. X).

Сходным образом в учении Льва Платоновича Карсавина структура личности напрямую объясняется, исходя из идеи ипостасности. «Личность, – пишет он, – или вообще не может существовать, или есть триединство, образ и подобие Пресвятой Троицы» [5. С. 62]. Философ обнаруживает внутри сознания личности три типа единства, среди которых важнейшим является обусловленное логикой и мышлением саморазъединение (понятие, близкое к даосской «дистанции от себя к себе»). Тем не менее «все три единства – одно, одна и та же личность; но личность реальна и реально самоопределяется лишь в том случае, если реально их взаимоотношения» [Там же]. То есть отношения единств личности, как мы видим, аналогичны отношениям ипостасей Троицы.

Отец Сергей Булгаков прямо исходил из постулата, что «триединая природа человеческого духа есть живое свидетельство о Святой Троице» [6. С. 90]. Подобно Аврелию Августину, он выделил три принципиальных измерения человеческой сущности, которые взаимораскрываются друг в друге, и каждое реализует себя относительно двух других. Однако концепция отца Сергея значительно сложнее, нежели у Августина Блаженного. Выделенные Булгаковым модусы человека – это «Я» (сознание), формы его реализации (тело, психика, мышление) и реальность (модус бытия). Как видим, второй модус сам

является целым спектром модусов, что характерно в целом для модальных объектов [7].

Следует отметить, что употребление термина «ипостась» в рамках философского дискурса сознания не является предосудительным с точки зрения христианской этики, что доказывает уже концепция С.Н. Булгакова. Принимая во внимание тот факт, что ипостасность мыслится в богословии как источник личностной природы, как абсолютная личность и тайна различия в едином Существо, обращение к данному термину с целью прояснения возможных путей интерпретации сознания вполне допустимо. Здесь можно сослаться также на учение отца Павла Флоренского, развертывавшего свое понимание триединства через понятия «Я» и «Субъект». «Само-доказательность и само-обоснованность Субъекта Истины Я есть отношение к Оно через Ты. Через Ты субъективное Я делается объективным Он и в последнем имеет свое утверждение, свою предметность как Я. Он есть явленное Я. Истина созерцает Себя через Себя в Себе. Но каждый момент этого абсолютного акта сам абсолютен, сам есть Истина. Истина – созерцание Себя через Другого в Третьем: Отец, Сын, Дух. Таково метафизическое определение сущности само-доказательного субъекта, которая есть, как видно, субстанциональное отношение» [2. С. 48–49]. Мы видим, что Павел Александрович объясняет суть ипостасности через самоотношение субъекта, при этом Субъектом Истины он именуется божественную сущность. Таким образом, ипостаси принимают вид этапов самосозерцания абсолютного Субъекта. Можно отметить, что этот взгляд в определенном смысле противоречит догматической установке: в богословских трудах подчеркивается, что внутри Святой Троицы нет никакого внутреннего процесса, невозможна никакая диалектика трех ипостасей, как невозможно и становление по причине совершенства и вневременности Бога, но Флоренский, очевидно, имеет в виду не процесс, а скорее данность самоотношения.

С богословских позиций, сама человечность имеет свои основания в ипостасности, ибо Бог-сын со своей человеческой природой есть именно ипостась Святой Троицы, т.е. его ипостасность в вочеловечивании. По словам Карсавина, «в человечестве своем Богочеловек личен лишь потому, что Он в Божьей Ипостаси, причаствует Божьей Ипостаси и Богу, обладает Божьей Ипостасью и Богом как самим Собою» [5. С. 26]. Правда, Лев Платонович утверждает, что нет и не может быть человеческой или тварной ипостаси, поскольку истинная совершенная ипостасная личность может быть только одна. Тем не менее личностная природа, в которой кроется согласно православной догматике подобие человека Богу, осуществляется именно посредством ипостасности.

Сущность человеческой личности и человечности как таковой тесно связана с сущностью ипостаси Христа. Именно Сын как лицо Святой Троицы наиболее сложен для понимания, в связи с чем возникла отдельная ветвь богословия – христология. Согласно догмату, во Христе совершилось соединение двух сущностей в единую ипостась и единое лицо.

Ипостась сына таит в себе еще одну загадку. Есть версия, что именно Бог-Слово является источником саморазличия Божественной сущности. Л.П. Карсавин усматривает эту идею у Оригена: «В Боге Слово обоснована возможность Божественного различия» [8. С. 82]. Христос-Логос «впадает» в абсолютное тождество Бога. Вл. Соловьев развил эту идею в «Философских началах цельного знания». Ткань выражения, по Соловьеву, – это ткань Логоса, все прочие ипостаси выражены только через него. Различия сущего, сущности и бытия даны только в Логосе. «Логос осуществляет и абсолютное как такое, и первую материну. Им, или через него, абсолютное определяется как сущее, первая материя – как сущность, отношение же между ними – как бытие...» [9. С. 359]. И здесь же, в примечании: «В этом смысле бытие есть самоопределение Логоса, тогда как сущее есть определенный Логосом эн-соф (Бог-отец), а сущность – определенная Логосом первая материя» [Там же].

Логос, т.е. Сын, – это не только ипостась, но и точка зрения, выявляющая грани единой сущности, ее внутреннее различие. Идея парадоксальная, хотя разум (Логос) с его рациональностью, конечно, и есть источник различий, расчленяющее начало. Но ведь это касается познания мира человеческим разумом, Божественная же сущность – объект другого порядка, неуместно говорить о его логической расчлененности. Тем не менее Бог-Слово каким-то образом выступает источником ипостасных отношений.

Итак, ипостась Сына – это различающая грань бытия. В современной философии имеют место концепции сознания, постулирующие способность различения как его сущность и главный принцип. Такая концепция излагается в работах В.И. Молчанова: «Сознание есть не просто различение, но различение различий и различий. И в этом смысле субъективность не нуждается в некоей высшей инстанции, отличающей ее от объективного мира. Это различие обеспечивает сам опыт сознания, опыт различений» [10. С. 99]. Виктор Игоревич говорит о сознании практически то же, что говорится в богословии об единстве Божественной личности – Сын тоже не нуждается в инстанции, которая бы отличала его от Отца и Духа, поскольку ипостаси есть чистое самоотношение и, таким образом, саморазличение.

Проблема понимания организации бытийственности Бога-Слова тесно связана с тринитарным дискурсом вообще, с анализом форм Божественного триединства. Обратимся к проблеме полагания триединства Божественной сущности, с тем чтобы включить размышления об ипостасности Сына в ее контекст.

Триединство Бога, как известно, является одной из сложнейших для рационализации догмой. Отец Церкви Василий Великий предупреждал своих современников в письме к брату Григорию: «Но не дивитесь, если говорим, что одно и то же и соединено и разделено и если представляем мысленно, как бы в гадании, некое новое и необычайное как разделение соединенное, так и единение разделенное» [11. Письмо 38]. Бог в Троице «нераздельно разделен», т.е. сохраняет единство в троичности. «Истина есть единая сущность в трех ипостасях. Не три сущности, но одна;

не одна ипостась, но три. Однако, при всем том, ипостась и сущность – одно и то же» [2. С. 49]. Парадоксальным образом для абсолютного божественного единства необходима троичность.

С целью осмысления и толкования этого догмата Отцы Церкви в начале развития христианства прибегли к двум терминам, изначально бывшим синонимичными, – *ουσια*, *усия*, и *υπόστασις*, ипостась. Никейским собором ранее был христианизирован однокоренный термин *ομοούσιος* (*омоусиос*), обозначающий сущность Отца и Сына. Выражаемая этим понятием тождественность сущности соединяла два необратимо различных Лица, не поглощая их в этом единстве [1. С. 213]. Понятие *ουσια* употреблялось еще Аристотелем в смысле индивидуальной «чтойности» предмета, конкретной его сущности, соотнесенной с родовой. Термин *υπόστασις* в разговорном греческом языке обозначал существование, простое самостоятельное бытие. Эти термины практически совпадали, часто отождествлялись и нагружались значением субстанции. Именно они и были выбраны Отцами Церкви, в частности Афанасием Великим, для выражения триединства Бога. В результате возникла своего рода «стереоскопичность», объемность понятия.

Смысловое отличие терминов *ουσια* и *υπόστασις* Василий Кесарийский объясняет своему брату Григорию Богослову следующим образом: «ипостась» есть не понятие сущности неопределенное, «по общности означаемого ни на чем не останавливающееся, но такое понятие, которое видимыми отличительными свойствами изображает и очерчивает в каком-нибудь предмете общее и неопределенное» [11. Письмо 38].

То есть *ουσια* – это божественная сущность, общая для всех ипостасей, это источник их тождества, а *υπόστασις* – это тайна отличности Лиц Бога внутри их тождества. Ипостасное мышление проявляется, «когда в Троице нужно по отличительным признакам составить себе неслитное различие». В этом случае Василий Великий советует для определения отличительного мыслить неуниверсальные качества Троицы, например несозданность или недоступность для понятия, но искать то, «чем понятие о Каждом ясно и несмешанно отделится от представляемого вместе» [Там же].

Как говорит П.А. Флоренский, неверно утверждать, что ипостась означает индивидуальное, а *усия* – общее, эти термины относятся друг к другу как правое к левому, как предмет и его зеркальное отражение. В богословии выбрана пара слов, совпадающих по содержанию, и обозначаемое ими логически различается лишь относительно – «взаимно, но не в себе, не о себе» [2. С. 52].

В учении отцов церкви первых веков термин *υπόστασις* имел значение Лица Божественной сущности, но также означал и отдельного индивида (частную сущность), и просто действительное существование. Иоанн Грамматик Кесарийский писал: «Ипостась отличается от сущности не просто по бытию, но по бытию вообще, под которым я понимаю сущность. Ипостась же напротив есть частное бытие, имеющее вместе с общим [бытием] также и свое собственное» (Цит. по: [12. С. 10]). То есть существенный момент ипостаси – ее совпадение в самом существе с некоей субстанцией,

природой, и в то же время ее качественная оформленность, индивидуальность, «чтойность».

Ουσια (божественная сущность) и ипостась различаются лишь относительно друг друга, сохраняя при этом единство, это некое внутреннее саморазличие. Согласно Иоанну Дамаскину, «Сын – не Отец, потому что Отец один, но то же, что Отец. Дух – не Сын, хотя и от Бога, потому что Единородный – один, но то же, что Сын. И Три – единое по Божеству, и Единое – три по личным свойствам, так что нет ни единого, ни трех» (Цит. по: [1. С. 43]).

Итак, суть ипостасных отношений – это тождество, в котором сохраняется отличность. Такого же рода суть отношений содержаний сознания – все, что мы полагаем его составляющими: язык, мышление, психику, формы разомкнутости – все это, различаясь, имеет очевидные точки совпадения. Так, М.К. Мамардашвили и А.М. Пятигорский в работе «Символ и сознание» отмечают, что сама материя символа (т.е. символ как таковой, его чистое качество) представлена и в психике, и в сознании, и в мышлении, хотя эти ее представленности «выглядят» совершенно различно. На деле же это один объект, только видимый в разных измерениях [13. С. 129]. «То, что мы развиваем в виде нашего думанья о психике, может оказаться терминами самой нашей психической жизни в ее отношении к жизни сознания» [Там же. С. 141].

Сын – одно из Лиц Божественной сущности, тождественно-иное, неслитно-неразличенное с ней. Но второе Лицо само по себе имеет *две природы*, божественную и человеческую. Причем эти две природы в Нем неслитно нераздельны, совпадают, не теряя различия, как и Лица в Троице. По логике, здесь возникает тенденция к образованию четвертой ипостаси, или же «субипостаси», ипостаси второго рода.

Каков статус человеческой природы в ипостаси Сына и как он соотносится с Его изначальной ипостасностью – этот вопрос не мог не волновать учителей церкви. Для прояснения этого вопроса в IV–VI вв. был введен термин *ἑνωπόστατον*, «воипостасное». Понятие воипостасное в учении Иоанна Грамматика Кесарийского понимается именно как «существующее в ипостаси» и распространяется на обе природы Христа, которые мыслятся как сущности, сосуществующие в единой ипостаси. Таким образом, признается, что у *двух разных сущностей, человеческой и божественной, может быть одна ипостась*, т.е. одна общая форма реализации. В качестве поясняющих иллюстраций Грамматик приводит пример четырех элементов – воды, огня, земли и воздуха, которые, являясь различными сущностями, соединяясь, образуют различные тела, определяемые в качестве ипостасей, а также приводит антропологическую парадигму, согласно которой соединение души и тела в человеке является подобием соединения божества и человечества во Христе [12. С. 12]. Мы опять встречаем здесь аналогию «устройства» человека и Лица.

Иоанн Дамаскин в своем труде «Точное изложение православной веры» объясняет природу Христа, продолжая парадигму «воипостасности»: одно естество может бытийствовать в форме нескольких ипостасей, но и одна ипостась может соединять в себе несколько

сущностей. «Однако же не следует необходимо, что естества, соединенные друг с другом ипостасно, должны иметь – каждое особо – свою ипостась. В самом деле, естества, соединяющиеся в одну ипостась, могут и не иметь каждое особенной ипостаси, но оба естества могут иметь одну и ту же ипостась. Одна и та же ипостась Слова... всегда пребывает ипостасью обоих естеств нераздельно и неразлучно. Ипостась не делится и не раздробляется на части и не уделяет одной части своей тому естеству, а другой – другому, но всегда пребывает ипостасью того и другого естества нераздельно и всецело» (Damaskenos III. 9).

Таким образом, Лицо, будучи формой целой сущности, само может включать в себя разные сущности – наряду с той, чья форма оно есть, оно включило еще и другую природу, человеческую. Как это возможно? Собственно, большого логического противоречия тут нет. Ипостась Сына – эта та форма бытия Бога, в которой Он принял форму человека. Это форма формы – своего рода матрешка. Но форма человека в Сыне равновесна форме Бога, ни одна из двух не является преимущественной или производной, хотя Бог и создал человека. Это странно, но такого положения вещей требует сам принцип тринитарного мышления – как только мы начинаем выводить одну форму реализации сущности из другой, теряется ипостасность как таковая. Христос совпадает с Богом-Отцом во всем, кроме нерожденности, и также совпадает с Адамом во всем, кроме греховности.

Аналогичным образом и модусы человеческого сознания, т.е. формы его реализации, не выводимы друг из друга и не сводимы друг к другу. Однако при этом они принципиальным образом совпадают, являясь одним целым.

Рассуждая о Сыне, Дамаскин выводит классификацию принципов реализации сущности, где последний принцип соответствует ипостасности как таковой:

1) интеллектуальное выведение сущности на основе обобщения: «естество усматривается или чистым умозрением, ибо само по себе оно не имеет самостоятельности»;

2) «или сообща во всех однородных ипостасях, как взаимно связующее их, и (в таком случае) называется естеством, созерцаемым в (известном) роде (существ») – как человеческое в человеке;

3) «или же совершенно то же самое (естество) с присоединением случайных принадлежностей в едином существе и называется естеством, созерцаемым в неделимом, будучи тождественным с тем, которое созерцается в (целом) роде» (Ibid. III. 11).

Отличие второго и третьего принципов реализации именно в том, что в последнем случае форма реализации, имея собственные «случайные» признаки, полностью тождественна общей сущности данного рода. Это сложный для постижения момент: получается, что человек (второй принцип), тоже имеющий случайные принадлежности, не полностью тождествен своей человеческой сущности.

Отец Церкви объясняет ход своих мыслей необходимостью прояснить статус человеческой природы Христа. «Бог Слово, воплотившись, воспринял не то естество, какое усматривается в чистом умозрении, ибо

это было бы не воплощение, но обман и призрак воплощения, а равно (воспринял Он) и не то естество, какое созерцается в (целом) роде, ибо Он не воспринял всех личностей (человеческого) естества, но (Он воспринял) то, которое – в неделимом, тождественное с тем, которое – в роде» (Ibid). Выходит, воплощая сущность человека по второму принципу, Христос должен был бы стать всеми людьми сразу, наподобие Будды, который «глядит глазами всех живых существ». Но и это сравнение скорее подходит для описания третьего принципа – когда индивидуальная форма является одновременно всеми возможными формами, т.е. совпадает с сущностью. Христос не стал всеми людьми сразу, он стал самой человечностью как таковой в ее неделимости. То есть вместил в Себя не раздробленные единичные личностные реализации, а их источник. Отсюда следует, что Иисус – сверхчеловек, Человек как таковой. «Называя Его совершенным Богом и совершенным человеком, выражаем этим полноту и отсутствие какого-либо недостатка в естествах; говоря же, что Он – весь Бог и весь человек, обозначаем единичность и неделимость ипостаси» (Ibid. III. 7).

Аврелий Августин проясняет существо ипостасности в своем учении о триединстве человека (совпадение разума, памяти и воли) – ипостаси (в терминологии светской европейской философии это понятие соотносимо с понятием «модус») действительно только измерения или «плоскости» объекта, являющие себя относительно друг друга или относительно определенной установки. При этом они могут совпадать и представлять при смене «угла зрения» как одно целое, обнаруживая себя друг в друге. Так, к примеру, в бессознательных структурах человеческой психики обнаруживаются законы формальной логики или структуры языка. Можно сказать, что при всей своей различности, ипостаси «при наложении совпадают». Это качество обнаруживается и в Божественной сущности: она раскрывается как трехипостасная при определенных условиях, при определенной точке зрения, если так можно сказать. С другой точки зрения, при другой установке, она предстает как единый самотождественный объект. Следует отметить, что вторая ипостась соединяет качества (термин Л.П. Карсавина) Сына и Слова. Это значит, что Он находится с Отцом в отношении сыновства, и в то же время есть Слово Отца или «Логос», что согласно греческой традиции означает «разум», «принцип». Таким образом, природа Христа принимает еще одно измерение.

Николай Кузанский понимал Сына не только как Логос, Слово, но и как универсального посредника, проводника божественной сущности: «Все вещи в тебе, боге-Сыне бога-Отца, пребывают как в разумном основании, замысле, причине, или прообразе, и что Сын в качестве такого замысла и основания есть всеобщее посредство (medium): через посредство своего разумного основания и премудрости ты, бог-Отец, делаешь все» (Cusanus. De visione Dei 84–85).

В заключение мы можем констатировать, что попытки объяснения сознания и сущности человека по аналогии с Божественной сущностью имели место в христианской теологии неоднократно. И все эти объяснения исходили из полагания отношения

Лиц Троицы или ипостасей внутри Лица Сына в качестве модели отношений, образующих природу человека. Это связано с тем, что ипостасные отношения есть форма абсолютного единства-тождества при сохранении отличности и индивидуальности ипостасей. Интуиция ипостасной триединой личности Бога, возникшая в христианстве, проявляет качества универсальной модели человеческого сознания.

Проекции ипостасных отношений на устройство человеческого сознания, принадлежащие Аврелию Августину, П. Флоренскому, В. Лосскому, Л. Карсавину, позволяют говорить о существовании «ипостасных» моделей сознания. Специфическое качество последних – представление содержаний сознания как тождественно-различных, различающихся только в себе, относительно друг друга, но проявляющих тенденцию к совпадению при определенном аспекте их рассмотрения.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Описание модальных учений и обоснование существования модальной установки в философии изложено в: *Мёдова А.А. Теория модальности. GmbH & Co.KG, Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2011. 270 s.*; *Мёдова А.А. Ипостасность Бога и модальность сознания // Теоретические и прикладные исследования в религиоведении : сб. статей посвящен памяти А.Ф. Управителяева. Барнаул : Изд-во Алтайского гос. ун-та, 2009. Вып. 1–2. С. 323–335*; *Мёдова А.А. Модальная природа сознания: на примере концепций дзен и чань-буддизма // Вестник Оренбургского государственного университета. № 1(107). 2010. С. 16–22*; *Мёдова А.А. Учение Соловьева как образец модальной онтологии // Соловьевские исследования. Иваново : Изд-во ИГЭУ, 2011. Вып. 2 (30). С. 86–96. См. также другие работы автора.*

ЛИТЕРАТУРА

1. *Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.
2. *Флоренский П.А.* Столп и утверждение истины. М. : Правда, 1990. Т. 1.
3. *Судзуки Д.Т.* Основы дзен-буддизма // Буддизм. Четыре благородные истины. М. : Эксмо ; Харьков : Фолио, 2002. С. 255–707.
4. *Померанц Г.* Троица Рублева и тринитарное мышление // Померанц Г. Выход из трансa. М. : Юрист, 1995. С. 316–337.
5. *Карсавин Л.П.* Религиозно-философские сочинения. М. : Ренессанс, 1992. Т. 1.
6. *Булгаков С.Н.* Философский смысл троичности // Вопросы философии. 1989. № 12. С. 90–98.
7. *Мёдова А.А.* Теория модальности. GmbH & Co.KG, Saarbrücken: Lambert Academic Publishing, 2011.
8. *Карсавин Л.П.* Святые отцы и учителя церкви: раскрытие Православия в их творениях. М. : Изд. Моск. ун-та, 1994.
9. *Соловьев В.* Собрание сочинений / под ред. и с прим. С.Л. Соловьева, Э.Л. Радлова. СПб. : Просвещение, 1914. Т. 1.
10. *Молчанов В.И.* Сознание, структуры опыта и парадигмы философии // Вестник РГНФ. 1998. № 4. С. 93–100.
11. *Василий Великий, архиепископ Кесарии Каппадокийской.* Письма. М. : Изд-во Моск. подворья Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 2007.
12. *Давыденков О., протоиерей.* Воипостасная сущность в богословии Иоанна Грамматика // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 2 (22).
13. *Мамардашвили М.К., Пятигорский А.М.* Символ и сознание. Метафизические рассуждения о сознании, символике и языке. М. : Школа «Языки русской культуры», 1999.

Статья представлена научной редакцией «Философия, социология, политология» 20 февраля 2012 г.