

Персона и смысл

Неретина С.С.

Аннотация: В «Сумме теологии» Фома Аквинский дает определение персоны как универсалии. Он отвергает такие способы существования универсалий, как отрицание или интенция, полагая общим именно персональное бытие, которое является общим в силу общности смысла и понимается как постоянно сдвигающееся «неуловимое неделимое». Персона – это лицо, речь этого лица и смысл, выраженный в его понимании.

Ключевые слова: персона, субсистенция, существование, универсалия, отрицание, интенция, множество, единичность, индивидуальность, число.

Почти всякий средневековый теолог и философ пытался понять одно из главных представлений о Боге – Троичность, выраженную через Лица, или Персоны. Фома Аквинский посвятил этому немало вопросов в «Сумме теологии», поскольку один из важных вопросов для него, католического теолога, был вопрос «есть ли Бог?». Определение персоны как таковой он начинает с анализа трактата Боэция «Против Евтихия и Нестория», который он читает и комментирует самым внимательным образом, обращая внимание на каждое употребляемое (вводимое в философский оборот) понятие. Прежде всего, это касается понятий субстанции и субсистенции, которыми намечен путь к «персоне». В отличие от субстанции, под которой понималось то, что и существует само по себе, и может принимать различные акциденции, субсистенция, в ее определении Боэцием, существует только сама по себе. Через этот термин мог быть понят Бог.

Боэций дал два определения персоны. Одно из них повторяется до сих пор: это «индивидуальная субстанция разумной природы». Другое, «индивидуальная субсистенция разумной природы», забылось. Между тем, для понимания и персоны богочеловека, и человека важны оба определения. Фома, начавший размышлять об этом особенно в 29 – 43 вопросах «Теологической суммы», понимает, цитирует Боэция и оба его определения персоны, однако, ставит акцент на *единичность* субсистенции, чем и обозначил определенную трудность. Что значит единичность? Если субсистенция одна и сама по себе, то это Бог, и Он один. Если субсистенций много, то причем здесь единичность, хотя персона именно единична, а не универсальна? Практически самим этим вопросом озадачивается проблема

соотношение единичности и универсальности: насколько они могут быть противопоставленными.

Бозэций полагает, что персону легче всего постичь через голос (то есть речевые особенности, модуляции, интонации). Он считает, что в самом слове «*persona*» содержатся доказательства такой позиции: если глагол «*personare*» произносить не *personáre*, как следует произносить по правилам грамматики, а с острым ударением на третьем слоге от конца - *persónare*, то обнаруживается его связь со словом *sonus*-звук¹. Бозэций пишет об этом в трактате-письме «Против Евтихия и Нестория». Но в другом, учебно-логическом, трактате «Комментарий к Порфирию» он называет словом «*persona*» любую единичную вещь², а вещь – это и камень, и стрела. Бозэций мается, как ему умудриться связать персону с ипостасью, и вместе с тем с маской-голосом, то есть и с материей, и с душой. Он объясняет, что словом «персона» (для Бозэция это некоторый аналог «ὀψοτασις») в конечном итоге можно назвать только «человека, Бога, ангела», но логического объяснения этому, не дает, однако: по его словам, так можно в принципе назвать любую индивидуальную субстанцию, под-кладкой (*subpositum*) или под-лежащим (*sub-iectum*), которых она (персона, ипостась) является, но «греки» употребляют это имя для выделения лучших субстанций, «чтобы выделить высшее», если не описанием, то названием³.

С этого отсутствия логики в определении персоны Фома начинает собственное размышление над этим понятием, обращая внимание на субсистенциальные, то есть на собственно и исключительно индивидуальные свойства персоны.

Попутно, однако, возникает другой вопрос: можно ли в принципе о Боге-Субсистенции-Вещи сказать «лицо» (*persona*)? В обоих Заветах нет слова «лицо», но, не исключено, как предполагает Фома, что можно прилагать это слово к Богу в метафорическом смысле, тем более что «Св. Писанию свойственно передавать божественное и духовное через подобие телесному» (I 1, 9, *resp.*). Неупотребляемое в Писании слово «персона» можно применить к Богу и на том основании, что «Он больше всего есть через себя бытие-ens и наисовершеннейше мыслящее» (I 29, 3. *Resp. ad 1*). Утверждая же разумную природу Бога, Фома подчеркивает, что под разумом

1 См.: Бозэций. «Утешение философией» и другие трактаты. М., 1991. С. 172.

2 См.: Бозэций. Комментарий к Порфирию // Бозэций. «Утешение философией» и другие трактаты. С. 69.

3 См.: там же. С. 171, 174.

понимается не дискурс («барахтанье») - один из возможных переводов этого слова, что разбивает цельность), но «интеллектуальная природа как таковая (или: вообще), *communiter intellectualis natura*» (ibid. Resp. ad 4).

Фома анализирует каждое слово из Боэциева определения персоны, исключая из его рассуждений субъективные допущения, взвешивая на «да» - «нет», на эквивокальность. Так, если слово «индивид» применять к тому, чьим принципом индивидуации является материя, то такое понимание слова к Богу не применимо. Однако если под «индивидом» понимать его полную необщность (*incommunicabilitas*) ни с чем (ср. с Боратынским: «лица необщим выраженьем»), то оно вполне применимо к Богу. Он – Субсистенция, потому что существует только через Единичного Себя Самого, Сущность-Essentia и Субстанция, потому что из Него происходит всякое бытие. Три разных сказа о себе – три Персоны. «Быть» и «быть субсистенцией» – одно и то же относительно Бога. Существительное «субсистенция» образовалось от причастия настоящего времени – *subsistens*. Выражение «*Deus subsistens est*» или «*substans est*» тождественны «*Deus ens est*» или просто «*ens*». Но Фома уравнивает не только *subsistens*, *substans* и *ens*, но и «*ens*» и «*existere*» по отношению к Богу, поскольку считает возможным для Божественной персоны определение Рихарда Викторинца: «несообщаемая экзистенция божественной природы, *persona <...> est divinae naturae incommunicabilis existentia*» (ibid. Resp. ad 4). Это значит, однако, что отождествляя *ens* и *existentia*, он вместе с тем и отличил *existentia* от *ens* – короткого, острого слова, которое тоньше любого «бытия» или «существования».

Парадоксальность Божественного бытия (существования, постоянной процессуальности этого бытия, передаваемого термином «*ens*») состоит в том, что Его, Одно-Единственного, полагают Троицей, Тремя Персонами в то время, как выше заявленная «несообщаемость» означает и «неделимость». Фоме необходимо доказать, что единственности Бога не противостоит Его же множественность. Он понимает, что это трудность (*difficultas*), и она базируется на том, что применение к Троице слова «персона» во множественном числе противоречит природе имен, выражающих единичную сущность.

Эта трудность, по мнению Фомы, проистекает из обыденного представления считать множество числом. Однако слова и «множество», и «одно» - не числа, а выражение целого (подобно выражению: «я говорю одно», где можно затрудниться ответить, какое число у слова «одно»). Собственно, трудность здесь не столько арифметического, сколько логико-лингвистического характера. Указание на

бытие Бога может сопровождаться множеством выражений, где слово «множество» - единственного числа, а указание на божественное единство служит лишь вспомогательным средством для понимания, поскольку речь идет о бытии одного Бога и только лишь Бога.

Трудность состоит в согласовании слов. В выражении «*persona dicitur quasi per se una*» («персоной называется как бы нечто одно через себя»), слово «*una*» может быть понято как единственное число женского рода, согласованное с «*persona*», и как средний род множественного числа, тем более что фраза поясняется так: «единство тянется к сущности, *unitas autem pertinet ad essentiam*» (I 29, 4), то есть к универсальному, а «применительно к универсальному речи о личности быть не может»⁴, ибо нет лица «вообще». Так говорил Боэций, так думает и Фома, в одной фразе, определяющей персону, объединивший и индивидуальное и общее, то есть сопрягший единство множества. То же в выражении «*videtur quod hoc nomen "persona" non significet relationem, sed substantiam in divinis*» («кажется, что это имя "персона" обозначает не отношение, а субстанцию в божественном»), где «*divina*» тоже может быть понято и как множественное число женского рода и как множественное число среднего рода. Эта очевидная странность проистекает из существования в языке неких утраченных или неясных структур.

Для разрешения этой трудности Фома совершает почти невозможное интеллектуальное усилие обнаружить «для нас» некоторое содержательное различие внутри божественной сущности, которая, разумеется, одна и в которой бытие и существование тождественны, но находятся, поскольку Бог Творец, в состоянии вытворения, эк-зистенции, готовности к творению вовне, из простоты сущности-существования. То, что он делает это понятным «для нас», сомнению не подлежит. «Сумма» построена как ответы на вполне реальные вопросы. И он как раз приводит тот пример, с которого собственно начался наш разговор об эквивокации, пример с белизной. «Ведь говорится об "этой белизне", поскольку она находится в этом субъекте», то есть в ипостаси или первой *субстанции*. «Особенное и индивидуальное обнаруживается в разумных субстанциях, которые имеют власть над своими действиями, а действия – в единичном». Имя же такой единичности «персона». Он пишет, что любая единичная вещь содержит в себе и общее (универсалию) и

4 Боэций. Против Евтихия и Нестория. С. 172.

партикулярию, ибо общее – *это сам индивид*, «он сам обнаруживается как род субстанции» (ibid. Resp. ad 1).

Перед нами чисто концептуалистская мысль о том, что общее находится в единичном, известная со времен Аристотеля, четко высказанная Боэцием и жестко очерченная Фомой, который, однако, идет еще дальше, полагая, что общее – все же нечто иное. Боэций в «Комментарии к Порфирию» называл иногда такое общее «коммунацией», единством, которое разнообразно организует человеческое множество в сотворенном мире. В таком мире «субстанция, – комментирует Фома, – индивидуируется через саму себя, а акциденция – через субъекта, что есть сама субстанция» (ibid.). Боэций такое единство назвал субъект-субстанцией, то есть тем, во что включается и первая, и вторая субстанции.

Можно, однако, спросить: если речь все же идет о субъект-субстанции, то есть о сотворенной вещи, причем же здесь «субсистенция», под которой в пределе понимается Бог? Фома, разумеется, отвечает и на этот вопрос с позиции эквивокации, но ответ обнаруживает то, что можно назвать анализом *модусов* понимания Божественной вещи. Любую единичную субстанцию, можно понять как *субъект*, или как *сущность*, если она – субстанция, или как *суппозит*. Множественность определений – это на деле и есть множественность модусов понимания. Обычно термин «модус» понимается как «случайное, несущественное свойство предмета, присущее ему не постоянно, а лишь в некоторых состояниях, способ бытия, действия, переживания, мышления» (обычные энциклопедические слова), но в позднее средневековье, когда появляются спекулятивные грамматики, модусами считались *начала* такой грамматики, в которой слова, обозначая одно и то же, различались способами *обозначения* этой вещи. Имя и глагол были разными способами означивания одной и той же вещи. Но со времен Августина, с его диалога «Об учителе» было известно, что все части речи можно представить не через имя и глагол, а только через имя. Когда мы говорили о стратегиях указания и называния, мы имели в виду разные модусы обозначения разных модусов существования (существования через себя и через другого), разных модусов понимания (а был еще чистый модус, модус абсолюта). Выше, анализируя понятие персоны через индивида, субстанцию, субъект,

субсистенцию, мы реально описывали разные модусы понимания – через себя и для нас⁵.

Мы постоянно сталкиваемся с такой множественностью именований, писал Фома, и «имя субстанции <...> у нас постоянно двусмысливается, так как оно называется то сущностью, то ипостасью». Но нет «никакой ошибки, когда мы склоняемся к тому, чтобы перенести ипостась на субсистенцию, а не на субстанцию» (I 29, 2. Resp. ad 2).

Применяя на разных основаниях к Богу разные обозначения, идущие «от нас», мы должны совершить интеллектуальное усилие, показывающее, что то, что мы можем назвать разное, в Боге – тождество, ибо «невозможно, чтобы в Боге *одно* было бытие, а *другое* – его сущность» (I 3, 4. Курсив мой). И бытие, и сущность и пр. - это произведения действий не *из* начала, а действия самого начала, действия, разворачивающиеся внутрь начала. Потому термины, употребленные относительно Бога, перестают быть двусмысленными, выражая полное единогласие, или унивокацию. Используя тем не менее разные термины для постижения Бога, мы обнаруживаем *разные способы, или разные модусы Его постижения, разную направленность внимания на Него*.

Когда Фома составлял модусы понимания для нас, выражая и доказывая существование Бога, он через эти модусы, понимавшиеся как акты мысли, создавал образ истинной Вещи-Бога. Эти образы представляются единичными вещами, в которых сосредоточены божественные замыслы, концепты, благодаря которым «схватываются» Божественные состояния. Это напряжение ума, где субстанция-сущность-субсистенция рассматривается через модус персоны, которая характеризует отношение между говорящими-мыслящими, образуя самые разнообразные связи не только между Божественными Персонами, но и между человеческими, допуская разные модальные выражения. Но, как это ни выглядит странно, для определения Персон Бога естественно употребить множественное число в силу многообразия Его проявлений. В единственном числе это слово употребляется либо в абсолютном смысле, либо в относительном, что применительно к Богу, по Фоме, неразумно, ибо дает основание оспаривать троичность Бога. Следуя своему методу взглядывания, он никогда не забывал о *virtus vocabuli*, или *vi significationis*, о доблести, или силе слова, он ищет

5 В прекрасной книге А.Л.Савельева «История идеи универсальной грамматики» (СПб., 2006) подробно представлены модусы и сущего, и существования, и обозначения, и понимания на материале XIII в.

достаточные основания (*sufficiens ratio*), основываясь на безропотном подчинении «соборному решению, *ordinatio concilii*» относительно Персон Бога.

Вообще говоря, это фантастика: ищущий разумных оснований Фома, не ссылается ли он на волевое решение? Впрочем, этот вопрос он задает себе сам и находит выход в этимологии. Слово «персона» он, в отличие от Бэция, который понимал персону через голосовое выражение, полагает не просто называющим «одно через себя», но происходящим от этого «*per se ipa*». Фома передает два мнения относительно того, что значит это выражение. Одни говорят, что имя «персона» обозначает в божественном и сущность, и отношение: сущность в прямом смысле и отношение в косвенном или отношение в прямом смысле, а сущность в косвенном.

Чтобы вопрос стал яснее, нужно рассмотреть некоторые родо-видовые определения, например, «человек – это живое существо». Но и вид «человек», и род «живое существо» включают определения, одни из которых представляют в роде нечто менее общее, что при определении вида является более общим. Так, «рациональное» включается в обозначение человека, и оно является для него общим свойством. Но в определении живого существа свойство рациональности отсутствует. При обозначении любого живого существа нужны одни свойства, при обозначении «живого существа как человека» – другие. Подобным образом нужно поступать при обозначении «персоны вообще», то есть относящемся к Богу, ангелу, человеку, а другое при обозначении Божественной персоны как в принципе не входящей ни в род, ни в вид: Она выделена из любого ряда. «Персона вообще» обозначает индивидуальную субстанцию разумной природы. Индивид же есть то, что само по себе неделимо и отделено и отличено от другого. Так, в человеческой природе она обозначает «эти куски мяса», «эту плоть», «эти кости» и «эту душу», что и есть индивидуализованные начала человека. Но в Боге-то нет отличий! Подобно тому, как божественность есть Бог, так Божественное отцовство есть Бог Отец, а Сыновство – Бог Сын, при этом оба – Божественные Персоны. Субсистирующее в божественной природе есть не иное, как божественная природа. А потому про Персону в Боге, взятую в модусе любой Его Ипостаси, нельзя сказать ни что она прямо обозначает отношение и косвенно сущность, ни что она прямо обозначает сущность и косвенно отношение, поскольку сущность в Боге то же, что ипостась и т.д.

Однако отличий нет до тех пор (и в этом эксперимент Фомы), пока не проанализировано понятие Божественного *происхождения* в отличие от *творения*. Творение (от небытия к бытию) предполагает отделение и отличие. Происхождение,

или порождение (от бытия к бытию) не предполагает отличия сущности от бытия. Лица в Боге различаются исключительно по внутреннему отношению к Самому Себе, а не к другому, что значит: к Себе Самому как к другому по имени отношения, но не по существованию. Поэтому Божественных лиц изначально много. Но это одна субсистентная вещь, находящаяся во множественности *отношений* внутри Самого Себя.

Понятие множества, применяемое к Богу, тождественно понятию одного-единственного. Фома называет это «множеством, потому что оно трансцендентно» (I 30. Resp. 3). Это и значит «много персон в Божественном». Мы выше сказали, что Бог обращается к Самому Себе как к другому, но мы это сказали, уподобляясь выражениям «для нас», ибо в нашем мире даже обращение к себе всегда предполагает нечто другое в себе. В Боге же сущее обращается к *тому же* самому сущему. «Для нас» это парадоксальное сущее, но «само по себе» оно - одно как одно, такое «одно, которое обращается как сущее к сущему (*convertitur cum ente ad ens*)» (ibid.). Это обращение не предполагает обращения к себе, превращающемуся в свою противоположность, как было бы при «нашем» логическом оборачивании. По большому счету высказывание «ens ad ens» относительно Бога – неверное высказывание. Здесь невозможно направление. Или, скажем, возможно, но при такой конверсии необходимо признать: того, что конвертируется, лишаешься навсегда. В данном случае, термин «конверсия» употреблен для того, чтобы сказать, что ens остается всегда при любой конверсии. Это, с одной стороны, оправдывает практику очищения от всего нанесенного временем, того, что Фома (см. ниже) назовет «негацией деления», а с другой, несет указание на то, что опять же необходимо «для нас», для *некоего* понимания.

Почему, однако, Фома *решается* на выражение хоть какого-то понимания? Потому что мир сотворен по Слову, то есть в предположении, что в любом (пусть человеческом) слове проявляется первое Слово, и это человеческое слово обладает изначально модусами понимания, выражающего уже нечто существующее как чреватое множеством, а оно, как известно, сопровождается числовым выражением. Но это число воспринимается не как вид количества, что обычно понимается и под именем «число», и под именем «слово» (см. «Категории» Аристотеля, с которым здесь спорит Фома). «О Боге, - утверждает он, - говорится не иначе, как метафорически», «потому что Он трансцендентен» (I 30, 3. Resp.). Чтобы Его как-то воспринять, упоминают все свойства телесного, например, ширину, длину и т.п., и потому Он может быть

воспринят как множество. Но в Боге множество – то же, что Одно, и это «Одно означает неделимое сейчас из себя происходящее бытие».

Мы, например, многими словами выразили одно слово «ens», до единства которого можно добраться только с помощью операции, на которую выше мы дважды указывали и которую Фома назвал «*отрицанием деления*», «*negatio divisionis*». «Отрицание» не означает исключения операции деления для выяснения сути дела из арифметических операций, куда входят также умножение, сложение и вычитание. Это выражение апофатического отношения к последовательности восхождения к металогическому состоянию, к полноте ens-бытия. Пять путей к Богу, которые мы неверно называем доказательствами Его бытия, предполагают, что при нахождении причины какого-нибудь следствия, это следствие должно полностью покинуть поле нашего зрения, оно не должно нас больше интересовать. Как только мы, к примеру, нашли начало (причину) какого-либо движения, тотчас само движущееся, причиненное этим началом, прекращает быть как если бы еще не начавшееся. Фома этим отрицанием того, что вызвало деление, совершает ко всему прочему и *моральную миссию*, показывая путь освобождения мира от первородного, экзистенциального греха. До конца отрицаются все эмпирические существа, существования и остается один Бог, как То, о чем больше ничего не скажешь, и деления произвести нельзя.

Операцией отрицания деления Фома показал, что такое то, что дается через *per prius*: это Бог как субсистенция и персона, одно, или единое через себя, указателем которого является средний род «*ipsum*», про которое уже не скажешь, какого оно числа, но которое жестко заместило и мужской род «*Deus*», и женский род «*Persona*». Фома четко и жестко показал, что общее, универсалии, вопрос о которых был в средневековье страстно-болезненным, – не роды и виды, не Сам Всё подающий Бог Творец, даже не то, на что указывает средний род как суппозит первых двух личных местоимений. В латинской грамматике, как известно, только два личных местоимения: Я и Ты. Третье лицо «замещается» указательными местоимениями – *is, hic, ille*. Указательное местоимение является суппозитом, субсистенцией любого из первых двух лиц. На первый взгляд, это противоречит известному в лингвистике предположению, что некогда к мужскому и женскому роду относили все живое, а к среднему – неживое. Но в лингвистике было предположено и то, что изначально был только один род, который впоследствии – условно – назвали средним. Но может ли быть, чтобы это столь древнее свойство речи в ней проявлялось? Если это может проявляться в современной обыденной речи, позволяющей нам сказать «*моё я*

отличается тем-то и тем-то», то соответственно такое могло быть и было в латыни. Этот изначальный язык и просвечивал через человечески-обыденный. В вопросе 30 «О множественности Лиц в Боге» Фома Аквинский пишет: «Когда мы говорим, что есть Три Персоны, то сам *способ говорения*, *modus loquendi*, показывает, что имя “персона” - общее для Трех; так, когда мы говорим «три человека», мы показываем, что «человек» - общее для трех людей» (I 30, 4. Resp.).

Почему «персона» для Фомы является универсалией? Фома перечисляет способы существования универсалий, и это не реализм, концептуализм, номинализм, привычно звучащие во всех учебниках. Для одних, пишет он, общее заключается 1) в процедуре отрицания (*communitas negationis*), ибо при отрицании происходит выявление лица с необщим выраженьем; для других 2) общность - это интенция, то есть стремление добиться цели, ею может быть, например, вид, общий для лошади и быка. Но сам Фома ни то, ни другое не считает общим, хотя бы потому, что имя персоны не является ни именем отрицания, ни именем интенции, но именем разумной вещи. Имя «персона» является общим в силу *общности смысла* (*communitas rationis*), понятой отнюдь не как род или вид, но как нечто сдвигающееся, как *неуловимое неделимое* (*individuum vagum*) (ibid.). Объяснение весьма внятное: смысл действительно бродит, или мы бродим вокруг него, сдвигаем его. Персона – это и лицо, и речь этого лица, и смысл, выраженный в его понимании и в его жизни. Что касается привычного представления об общем, то Фома его относит к искусству логики и грамматики, то есть к способу обозначения, к *modus significandi*. Это, разумеется, не свод произвольных правил, поскольку весь мир создан по Слову, а грамматика – часть этого мира, наследующая его способы связи и организации, в частности идею импозиции. Так, «имена же родов или видов, например, “человек это животное”, являются наложенными (*imposita*) для обозначения самих общих природ, но не интенций общих природ, которые обозначаются именами “род” или “вид”. Но неуловимое неделимое, подобно некоему человеку, обозначает общую природу с определенным модусом существования, который совпадает с единичностями, так как оно есть отдельное от других существующее само по себе» (ibid.). Термин «неуловимое неделимое», означающее смысл персоны - термин, который ввел Фома и, который, как кажется, до сих пор не замечен. Его постоянно сдвигаемый смысл – залог творческой активности индивида, требование этой активности.

Речь идет о том, что, поскольку общим является смысл вещи, а разум может собрать только эту вещь, то смысл называется Божественным, поскольку он

недостижим и он всегда больше помысленного. Поэтому универсальна персональная речь и персональный смысл - вывод, повторяющий, развивающий, но развивающий в сосредоточенном виде старую логику, начатую Абеляром и продолжающую по сей день.