

# Является ли онтология отцов-каппадокийцев реляционной? Ипостась как способ существования (τρόπος υπάρξεως) и отношение (σχέσις)<sup>1</sup>

*Александр Джаковац*

Православный богословский факультет

Белградский университет

[adjakovac@bfspc.bg.ac.rs](mailto:adjakovac@bfspc.bg.ac.rs)

**ДЛЯ ЦИТИРОВАНИЯ:** *Джаковац А.* Является ли онтология отцов-каппадокийцев реляционной? Ипостась как способ существования (τρόπος υπάρξεως) и отношение (σχέσις) / Пер. с серб. Б. Ковачевич // Богослов. 2026. № 1(9). С. 41–68 . DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2026.9.1.002

**АННОТАЦИЯ** В этой статье мы проанализируем некоторые фундаментальные триадологические понятия богословия каппадокийских отцов и попытаемся доказать, что из их учения вытекает специфическая реляционная онтология. Будет показано, что ипостась нельзя свести к отдельной природе со свойствами, поскольку ипостасные свойства Святой Троицы возможно выразить только как реальность отношений. Единственные ипостасные свойства, обозначаемые как нерожденность, рожденность и исхождение, представляют собой способ существования (τρόπος υπάρξεως) конкретных Личностей и являются названиями для отношения (σχέσις), которое эти Личности имеют друг с другом. В том же ключе следует понимать учение о монархии Отца, то есть об Отце как источнике единства и единости Бога.

**КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА:** триадология, каппадокийцы, ипостась, личность, природа, сущность

Статья поступила в редакцию 15.01.2026,  
принята к публикации 25.01.2026.

<sup>1</sup> Статья опубликована в сборнике: Вера и мисао у вртлогу времена. Међународни зборник радова у част митрополита Амфилохија (Радовића) и епископа Атанасија (Јевтића) / Приред. А. Јефтић, М. Кнежевић, Р. Кисић. Београд: Православни богословски факултет Универзитета у Београду; Подгорица: Матица српска – Друштво чланова у Црној Гори; Фоча: Православни богословски факултет „Свети Василије Острошки“. 2021. С. 387–407. Статја написана на основе исследования, опубликованного в книге под названием: *Djakovac A.* Τρόπος υπάρξεως bei den Kappadokischen Vätern und bei St. Maximus Confessor // Durch den Glauben denken. Aufsätze aus der serbischen Theologie heute / Hrsg. B. Šijaković. Belgrad: OrthodoxTheologische Fakultät, 2017. S. 119–127.

## ВВЕДЕНИЕ

Среди исследователей обсуждается вопрос: имеет ли термин «ипостась» у каппадокийцев значение реляции (отношения) и может ли он служить основой или оправданием определенной *реляционной онтологии*?<sup>2</sup> Мы попытаемся ответить на этот вопрос, уделив особое внимание выражениям, которые нам кажутся ключевыми для понимания концепции личности у каппадокийцев: кроме *ὑπόστασις*, это понятия *τρόπος ὑπόρξεως* и *σχέσις*.

Из-за ограниченности объема исследования мы не будем подробно рассматривать сложную историю термина *ὑπόστασις*, а также не менее сложную историю терминов *οὐσία* и *ὁμοούσιος*<sup>3</sup>, которые тесно связаны с нашей темой, а будем довольствоваться только указанием на ключевые моменты. В самом начале уместно уточнить, что понятие «ипостась» у каппадокийцев<sup>4</sup>, а также у некоторых других церковных

<sup>2</sup> Работ, посвященных этой теме, много, поэтому мы перечислим лишь некоторые из них. Иоанн Зизиулас наиболее известен продвижением идеи реляционной онтологии. Он писал об этом во многих публикациях; мы приводим только две справочные статьи: *Zizioulas J. Relational Ontology: Insight from Patristic Thought // The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology / Ed. J. Polkinghorne. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010. P. 146–156. Idem. Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor // Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection / Ed. M. Vasiljević. Alhambra: Sebastian Press, 2013. P. 85–113.* Мы также упомянем несколько недавних работ, в которых заинтересованный читатель может легко получить информацию о более полных библиографических данных: *Papanikolaou A. Being With God: Trinity, Aporphaticism, and Divine Human Communion. University of Notre Dame Press, 2006; Sexton J. S. The Trinitarian Theology of Stanley J. Grenz. London: T&T Clark, 2013; Knight D. H., ed. The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church. Ashgate Publishing, 2007.*

<sup>3</sup> См. напр.: *Alston W. P. Substance and the Trinity // The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity / Ed. S. T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 179–203.* Также: *Bethune Baker J. F. The Meaning of Homousios in the 'Constantinopolitan' Creed. Texts and Studies Contributions to Biblical and Patristic Literature. Vol. VII. Cambridge: Cambridge University Press, 1901.*

<sup>4</sup> Это правда, что теология каппадокийцев не во всем монолитна. Известно, что свт. Григорий Богослов также критиковал свт. Василия, считая его слишком снисходительным к еретикам, но исход Собора 381 г. он принял больше как поражение, чем как победу. Свт. Григорий Нисский, в свою очередь, стремился быть верным наследием Василия и, по возможности, дополнить его дело. Тем не менее мы не готовы согласиться с утверждением, что между каппадокийцами есть какое-то фундаментальное различие. Оно есть, но не решающее, а больше

писателей, несомненно, означает и индивидуума, то есть природу с индивидуальными свойствами. Такое значение сближает его с аристотелевской первой сущностью<sup>5</sup>. Даже можем сказать, что в некоторых произведениях данное значение является единственным или преобладающим. Среди более или менее ясных примеров такого определения можно назвать 214-е письмо свт. Василия Великого, где он говорит, что «сущность к ипостаси имеет такое же отношение, какое имеет общее к частному. Ибо и каждый из нас и по общему понятию сущности причастен бытию, и по свойствам своим есть такой-то и такой-то именно человек. Так и в Боге понятие сущности есть общее, разумеется ли, например, благодать, Божество или другое что. Ипостась же умопредставляется в отличительном свойстве отечества, или сыновства, или освящающей силы»<sup>6</sup>.

Подобным образом свт. Василий говорит и в другом письме (210.5): «Не довольно того, чтобы перечислить различия Лиц, но надобно исповедовать о каждом Лице, что Оно в истинной Ипостаси; потому что и Савеллий не отрекался от представления безыпостасных Лиц, говоря: “Тот же Бог, будучи в подлежащем (τῷ ὑποκειμένῳ) един, но преображаясь всякий раз по встречающейся нужде, беседует то как Отец, то как Сын, то

---

дополняющее, что особенно заметно именно в области триадологии, где происходила самая ожесточенная борьба, и где эти отцы внесли наибольший вклад (*Corrigan K.* Οὐσία and ὑπόστασις in the Trinitarian Theology of the Cappadocian Fathers: Basil and Gregory of Nyssa // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 2009. Vol. 12(1). P. 114–134. doi:10.1515/ZAC.2008.009).

<sup>5</sup> Термин «индивид» (ἄτομον) впервые был введен в философию в «Категориях» Аристотеля, хотя он вообще не интересовался индивидом как таковым, поскольку он означал лишь наименьшую часть, на которую можно разделить виды и роды. В свою очередь, сами индивиды не могли послужить источником знаний из-за их неограниченного количества. Отголосок такого понимания мы находим и значительно позже, в сочинении Порфирия «Введение» (*Zachhuber J.* Individuality and the Theological Debate about ‘Hypostasis’ // *Individuality in Late Antiquity* / Ed. A. Torrance, J. Zachhuber. Burlington: Ashgate, 2014. P. 93–94).

<sup>6</sup> ...ὅτι ὄν ἔχει λόγον τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον, τοῦτον ἔχει ἢ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν. “Ἐκαστος γὰρ ἡμῶν καὶ τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ τοῦ εἶναι μετέχει καὶ τοῖς περὶ αὐτὸν ἰδιώμασιν ὁ δεῖνός ἐστι καὶ ὁ δεῖνα. Οὕτω κάκει ὁ μὲν τῆς οὐσίας λόγος κοινός, οἷον ἢ ἀγαθότης, ἢ θεότης, ἢ εἶ τι ἄλλο νοοῖτο· ἢ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι τῆς πατρότητος ἢ τῆς υἰότητος ἢ τῆς ἀγιαστικῆς δυνάμεως θεωρεῖται (Ер. 214). Схожие определения можем найти и в Ер. 125 и 236. Так в Ер. 236.6 говорится: «Сущность и ипостась различаются как общее и частное» (Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ’ ἕκαστον).

как Дух Святой»<sup>7</sup>. Схожее мы находим и в его трактате «Против Евномия»: «Имена Петра и Павла и вообще всех людей различны, но сущность всех одна. Весьма во многом мы друг с другом одинаковы; а отличаемся друг от друга теми только свойствами, которые усматриваются в каждом особо»<sup>8</sup>.

В приведенных примерах мы видим, что свт. Василий понимает ипостась как природу со свойствами. Такое понимание разделяли и другие богословы того времени. Предельно четкое определение дает Василий Анкирский. Объясняя значение термина «три ипостаси», он говорит, что «когда Восточные говорят *ипостась*, для них это означает признание реального существования личных свойств (διὰ τοῦτο γὰρ ὑποστάσεις οἱ ἀνατολικοὶ λέγουσιν, ἵνα τὰς ιδιότητας τῶν προσώπων ὑφεστώσας καὶ ὑπαρχούσας γνωρίσωσιν)». Они «не считают три Ипостаси тремя началами или тремя Богами, потому что они осуждают любого, кто говорит о трех Богах (οὐχὶ τὰς τρεῖς ὑποστάσεις τρεῖς ἀρχὰς ἢ τρεῖς θεοὺς λέγοντες. ἀναθεματίζουσι γὰρ εἴ τις λέγει τρεῖς θεοὺς)»<sup>9</sup>.

Можно было бы привести и другие подобные примеры, как из работ свт. Василия Великого, так и из работ других каппадокийцев, однако возникает вопрос: *исчерпывается ли термин ипостась* (в триадологическом значении, данном ему каппадокийцами) значением «особая сущность» или «сущность с особыми свойствами»? Иными словами, имеем ли мы в конечном итоге право отождествлять Личность с индивидуумом, игнорируя другие определения? Именно этот вопрос мы постараемся рассмотреть.

Стоит напомнить, что каппадокийцы не стремились сформулировать просто философские идеи. Их основной мотив был сотериологический. Они считали противодействие ошибочным триадологическим выводам важным для спасения. Они

<sup>7</sup> Οὐ γὰρ ἐξαρκεῖ διαφορὰς προσώπων ἀριθμηθῆσθαι, ἀλλὰ χρὴ ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον ὁμολογεῖν. Ἐπεὶ τὸν γε ἀνυπόστατον τῶν προσώπων ἀναπλάσμων οὐδὲ Σαβέλλιος παρητήσατο, εἰπὼν τὸν αὐτὸν Θεόν, ἕνα τῷ ὑποκειμένῳ ὄντα πρὸς τὰς ἐκάστοτε παραπιπτούσας χρεῖας μεταμορφούμενον, νῦν μὲν ὡς Πατέρα, νῦν δὲ ὡς Υἱόν, νῦν δὲ ὡς Πνεῦμα Ἅγιον διαλέγεσθαι.

<sup>8</sup> Καίτοι γε, εἴπερ ἀληθὲς ἦν, ὅτι ὄν τὰ ὀνόματα διενήνοχεν, ἐναντίως ἔχουσιν αἱ οὐσίαι, ἐχρῆν δὴ ποῦ καὶ Παῦλον καὶ Πέτρον καὶ ἀπαξιαπλῶς ἀνθρώπους ἅπαντας ἑτεροουσίους ἀλλήλοις εἶναι. Ἐπεὶ δὲ τοῦτο οὐδεὶς οὕτως ἀμαθῆς καὶ τῆς κοινῆς φύσεως ἀνεπίσκεπτος ὥστ' ἄω εἰπεῖν προαχθῆναι (Contr. Eunom. 2. 4. 27–31).

<sup>9</sup> *Eriph.* Haer. 73. 16, 17.

осознавали, что в области триадологии необходимо показать, что Бог действительно Один и, наравне с этим, что Он — Троица. Их терминология формировалась в процессе развития триадологического дискурса из-за чего, вполне естественно, можно столкнуться с некоторой терминологической недосказанностью, нечеткостью и даже непоследовательностью. Поэтому методологически необходимо, чтобы определения, которые они дают в разных работах, написанных в разное время и по разным поводам, рассматривались в контексте всей их триадологии. Так мы увидим, что в конечном счете их терминология ясна и четко проработана. Тем не менее дальнейшее богословское развитие показало, что дифференциация понятий, которую каппадокийцы провели в области триадологии, не была взята в более широком применении, особенно в отношении христологии, но также и антропологии. Тот факт, что не только понятия, но и концептуальные структуры имели свое развитие в произведениях каппадокийцев, еще больше осложняется апологетическими и полемическими рамками, в которых создавались многие их произведения. Это создает множество возможностей упустить из виду *многослойность* того, что составляет их существенный вклад в развитие особой христианской онтологии, которая может последовательно отражаться как в христологии, так и в антропологии и экклезиологии. Поэтому неудивительно, что восприятие теологии каппадокийцев было разнообразным в последующие столетия, и это же происходит сегодня.

## СПОСОБ СУЩЕСТВОВАНИЯ

**В**ыражение  $\tau\rho\acute{o}\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\omega\varsigma$  — «способ существования» — часто использовалось отцами как идентичное термину «ипостась», подобно ему оно означает единичную, индивидуальную природу со свойствами. Но здесь тоже возникает вопрос, является ли это его единственным значением. Мы попытаемся показать, что понятие  $\tau\rho\acute{o}\lambda\omicron\varsigma\ \acute{\upsilon}\pi\acute{\alpha}\rho\chi\epsilon\omega\varsigma$  служит опорой для онтологического образования термина «ипостась» и что помимо значения индивидуальной или частной сущности со свойствами оно

включает отношение (σχέσις) как ключевой момент персоналистической онтологии каппадокийцев. Следовательно, эти две концепции являются неотделимыми и дополняющими друг друга.

Выражение τρόπος ὑπάρξεως изначально не использовалось как богословский *terminus technicus*, а стало таковым в трудах свт. Василия Великого и в особенности свт. Амфилохия Иконийского, который последовательно вывел его определение. При этом не следует забывать и о вкладе свт. Григория Нисского. Хотя это понятие со временем стало частью богословского святоотеческого наследия, в современной богословской герменевтике нет единого мнения о его точном значении, прежде всего потому, что эти исследования имеют не только историческое, но и современное непосредственное значение<sup>10</sup>.

Василий Великий в письме к Амфилохию Иконийскому говорит, что то, что есть (существует), познается через число, размер, силу, способ существования, время происхождения и сущность<sup>11</sup>. Как уже упоминалось, словосочетание *способ существования* не сразу приобрело у свт. Василия фиксированное богословское значение. Термин колеблется семантически, его цель состоит в обозначении того, как что-то существует и имеет специфические отличия этого существа от других существ той же сущности. Поэтому свт. Василий *способ существования* четко отличает от сущности. В сочинении «О Духе Святом» святитель указывает на божественность Святого Духа, говоря, что Он имеет причину в Отце, но при этом подчеркивает, что «*способ существования* остается невыразим — τοῦ δὲ τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀρρήτου φυλασσομένου»<sup>12</sup>. Василий здесь устанавли-

<sup>10</sup> Опираясь на святых отцов, Зизиулас подчеркивает важность этого термина в триадологии, особенно в семантическом образовании термина «ипостась» у каппадокийцев (*Ζηζιούλας I. Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Απόπειρα Θεολογικοῦ διαλόγου // Σύναξις*. 1991. N 37. Σ. 11–31). Термин также встречаем у Карла Барта, хотя он его «использовал односторонне, чтобы подчеркнуть Божию реляционность в Откровении, а не его троичную личностность» (*Awad N. God Without a Face? On the Personal Individuation of the Holy Spirit. Mohr Siebeck, 2011. P. 160*).

<sup>11</sup> «Γνωστόν τί ἐστὶ τὸ μὲν κατὰ ἀριθμὸν, τὸ δὲ κατὰ μέγεθος, τὸ δὲ κατὰ δύναμιν, τὸ δὲ κατὰ τὸν τρόπον τῆς ὑπάρξεως, τὸ δὲ κατὰ τὸν χρόνον τῆς γεννήσεως, τὸ δὲ κατ' οὐσίαν» (Ep. 235.2).

<sup>12</sup> De Spiritu Sancto. 18.46.8 (SC; 17. P. 195; PG. T. 32. Col. 152B). Cp.: *Balthasar H. U., von. TheoLogic. Vol. 3: The Spirit Of Truth. Ignatius Press, 2005. P. 118.*

вает различие между Отцом и Духом не на основе природы, а именно на основе способа существования. Батлер считает, что таким образом Василий отождествляет способ существования Святого Духа с Его ипостасью<sup>13</sup>. Он же добавляет, что *τρόπος ὑπόστασης* у каппадокийских отцов имеет прежде всего значение «способ обретения бытия», а не «способ существования», что связано с докаппадокийским использованием этого термина<sup>14</sup>. Но это утверждение может запутать, поскольку вводит недостаточно обоснованную редукцию. Если мы сокращаем *τρόπος ὑπόστασης* до способа причинности, то мы определяем его как самоопределяющуюся реальность, которая тогда создает своего рода вторичную сущность. Верно, что ипостасная особенность Святого Духа наблюдается в разнице причинности бытия Его и Сына и беспричинности Отца. Причинность, обозначаемая как «рождение» для Сына и «исхождение» для Духа, представляет собой ипостасные свойства Сына и Духа. Не следует упускать из виду также, что эти свойства являются ипостасной особенностью<sup>15</sup>. В триадологии различие способов причинности было приравнено к ипостасному различию, поскольку невозможно привести какое-либо другое свойство ипостаси, кроме различия причинности. Если бы это различие не определяло ипостась, то оно относилось бы к сущности, чему каппадокийцы решительно и недвусмысленно противились.

Так, в трактате «Против Евномия»<sup>16</sup> свт. Василий объясняет, почему «нерожденность» относится не к исследованию того, *чем* что-то является (*τὸ τί ἐστίν*), но того, *как* оно существует (*τὸ ὅπως ἐστίν*). Сами термины относятся к аристотелевскому наследию. Первый обозначает сущность, в то время как второй указывает на особенность. Когда речь идет о Боге, мы не

<sup>13</sup> Ср.: *Butler M. E. Hypostatic Union and Monotelitism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor. New-York: Fordham University, 1993. P. 120. (Ph D. Diss.)*.

<sup>14</sup> *Butler. Hypostatic Union and Monothelism. P. 114. Сноска 12.*

<sup>15</sup> К такому выводу приходят и современные исследователи, когда констатируют: «Отношения (особенно между Отцом и Сыном) для Василия стали способами существования этих личностей. Отец с самого начала находился в отношении с Сыном» (*Stępień T., Kochańczyk Bonińska K. Unknown God, Known in His Activities. Berlin: Peter Lang, 2018. P. 171*).

<sup>16</sup> SC 299. P. 29–33. Ср.: *Цветкович В. Однос Бога и времена у Adversus Eunomium Светог Василија Великог // Богословье. 2011. Vol. 70(2). С. 78–95.*

можем знать, *что* Он есть, но только *как* есть, и это «как» не относится к сущности, что свт. Василий подчеркивает. Далее он говорит, что нерожденность Бога Отца не является признаком сущности, потому что это просто означает, что Он не от *кого-то другого*. Это поясняется на примере, что если бы кто-то спросил о сущности или природе Адама, а кто-то ему ответил, что тот был создан Божией рукой, а не рожден родителями, спрашивающий бы сказал: «не *способ ипостаси* (τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως) меня интересует, а материальный субстрат человека (τὸ ὑλικὸν ὑποκειμένον)». В противоположность выводу Хильдебранда<sup>17</sup>, Василий здесь четко различает способ существования и материальный субстрат или «подлежащее» (τὸ ὑλικὸν ὑποκειμένον). Таким образом, у свт. Василия мы находим различие между сущностью, материальным субстратом и способом существования. Материальный субстрат в триадологии, очевидно, не играет роли. Василий прямо не говорит, что способ существования — это то же самое, что и ипостась, но такой вывод напрашивается. Поскольку, если способ существования не относится к сущности, то он должен относиться к τὸ ὑλικὸν ὑποκειμένον. Поэтому Бернар Сесбуэ (в примечании к критическому изданию этого сочинения) правильно заключает, что для Василия способ существования и ипостась являются синонимами<sup>18</sup>.

Теперь остается исследовать, связана ли для свт. Василия *ипостась*, то есть *способ существования*, каким-либо образом с *отношением*. Опровергая Евномия, святитель утверждает, что если Отец и Сын не отличаются по сущности — а это то, что Василий пытается доказать, — то они различаются «по порядку отношения». Святитель, таким образом, причинность как ипостасное свойство определяет как *отношение* — κατὰ μὲν τὴν τῶν αἰτίων πρὸς τὰ ἐξ αὐτῶν σχέσιν. Введение термина σχέσις имеет целью показать, что различие между Троицей не является разницей в природе<sup>19</sup>. Вигорелли прав, когда отмечает,

<sup>17</sup> Hildebrand S. The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth. Washington: The Catholic University of America Press, 2009. P. 60.

<sup>18</sup> Ср.: SC; 299. P. 227. Not. 1.

<sup>19</sup> Adversus Eunomium. I 20, 36–41 (SC; 299. P. 246).

что «вводя  $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  на этом уровне дискурса, Василий тем самым призывает к онтологии, которая все еще не полностью обрисована, но к которой сделан решающий шаг»<sup>20</sup>.

Георгий Лаодикийский<sup>21</sup> точно так же понимал триадологию в реляционных рамках: «Имена “Отец” и “Сын” обозначают отношение к чему-то ( $\tau\eta\nu\ \lambda\rho\acute{o}\varsigma\ \tau\iota\ \sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\nu$ ). Поэтому, если мы только употребим наименование Отца, мы уже имеем в наименовании Отца вместе с тем подразумеваемое понятие о Сыне; ибо отцом называется отец сына. И если бы мы наименовали только Сына, мы имеем уже мысль об Отце: потому что сыном называется сын отца. Ибо одно связано с другим, и отношение между ними неразрывно. Если только мы произнесли одно из них, то вместе с тем приходит мысль о другом: и не наименование только, но с наименованием и сродство по естеству»<sup>22</sup>.

Как мы увидим позже, идея о том, что имена Троицы указывают друг на друга, то есть то, что они по себе *реляционны*, встречается у каппадокийцев, хотя изначально не они ее придумали. Ее находим уже у свт. Афанасия Великого, который также говорил, что имена «Сын», «Единородный», «Слово» «имеют отношение к Отцу»<sup>23</sup>. Конечно, это не может быть понято в модалистском смысле, и Афанасий об этом ясно говорит: «Отец всегда есть Отец и никогда не может быть Сыном, и так же Сын всегда Сын и никогда не может быть Отцом»<sup>24</sup>. Таким образом, отношение Отца и Сына образует ипостасную особенность Лиц Святой Троицы. У Афанасия это не именно так сформулировано, но следует из богословского контекста его мысли, а также, как мы видим, и из самих высказываний.

---

<sup>20</sup> *Vigorelli I.* The  $\sigma\chi\acute{\epsilon}\sigma\iota\varsigma$  of the Father and of the Son in the Contra Eunomium I // Gregory of Nyssa. *Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies* / Ed. M. Brugarolas. Brill: Leiden/Boston, 2018. P. 544.

<sup>21</sup> Согласно недавним исследованиям, Василий многим обязан Георгию Лаодикийскому (*DelCogliano M.* The Influence of Athanasius and the Homoiousians on Basil of Caesarea's Decentralization of "Unbegotten" // *Journal of Early Christian Studies*. 2011. Vol. 19(2). P. 197–223).

<sup>22</sup> *Ephiph.* Haer. 73.19.3–4 (GCS; 37. P. 292). Цит. по: *DelCogliano M.* Basil of Caesarea's AntiEunomian Theory of Names. *Christian Theology and LateAntique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy*. Brill: Leiden-Boston, 2010. P. 247.

<sup>23</sup> Цит. по: *DelCogliano.* Basil of Caesarea's Anti Eunomian Theory of Names. P. 245.

<sup>24</sup> *Contr. Arian.* 1. 22.

## ОТНОШЕНИЕ КАК ЕДИНСТВЕННОЕ ИПОСТАСНОЕ СВОЙСТВО

**М**ы не должны забывать, что термин «ипостась» у отцов, живших раньше каппадокийцев, не отличался от термина «сущность». Например, для свт. Афанасия оба эти слова означают «существование», то есть александриец их отождествлял<sup>25</sup>. Как отмечает Престиж, слово «ипостась» ассоциируется с началом, как это было у Ириния Лионского, где жизнь возникает благодаря участию в Боге<sup>26</sup>. Именно по этой причине каппадокийцы позже выбрали слово «ипостась», поскольку оно применительно к божественным Личностям указывает не только на их существование, но и на их причину<sup>27</sup>. Хотя свт. Афанасий не использовал термин *συέσις* в фиксированном смысле, у него мы встречаем прозрение о центральном месте отношения, которое будет развито каппадокийцами. Основу такого понимания мы можем найти еще у Оригена: «Может ли кто-либо из ученых, которые с почитанием смотрят на Бога, предполагать или верить, что Бог-Отец когда-либо существовал, даже на мгновение ока, не рождая этой Премудрости?.. Пусть тот, кто приписывает начало Слова Божия или Премудрости Божией, остерегается крайнего безбожия по отношению к самому нерожденному Отцу, отрицая, что он всегда был Отцом»<sup>28</sup>.

Использование термина *τρόπος ὑπόρξεως* было свойственно не только каппадокийцам и их кругу. Шервуд указывает, что этот термин в каппадокийском смысле также использовался в Антиохии. Так, у Псевдо-Иустина читаем, что «Бог один по сосуществованию трех божественных Личностей (*τῶν θεῶν ὑποστάσεων*), которые отличаются друг от друга не сущностью, а способами существования (*ὑπόρξεως τρόποις*)»<sup>29</sup>.

<sup>25</sup> Ad Afros. 4 // PG. T. 26. Col. 1036B; Ad Serapionem I // PG. T. 26. Col. 565C-580B; Ep. 4 // PG. T. 26. Col. 641C-645A.

<sup>26</sup> Adversus Haereses. 4. 20. 5.

<sup>27</sup> *Prestige G. L. Fathers and Heretics: Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue.* London, 1952. P. 245.

<sup>28</sup> *Origen. De princ.* 1. 2. 2.

<sup>29</sup> *Questiones et responsiones.* 139 // PG. T. 6. Col. 1392C; *Sherwood P. The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism // Studia Anselmiana.* 1955. Vol. 36. P. 162.

Выражение τρόπος ὑπάρξεως означает то, чем отличаются ипостаси, и это, безусловно, не сущность, а способы ее существования.

В трактате «Против Евномия», сочинении Пс.-Василия, которое, возможно, принадлежит Дидиму Слепцу, находим утверждение, что способ существования не может быть приравнен к сущности, поскольку это означало бы, что существа, имеющие разный способ происхождения, также имеют разную сущность. Автор использует тот же пример, что и Василий: Адам был создан из праха, Ева — из его ребра, а Сиф — из отношения мужа и жены. Поэтому ни нерожденность Отца, ни рожденность Сына относятся не к их сущности, а к способу существования<sup>30</sup>. Опровергая Евномия, он говорит, что «понятие “нерожденный” означает не сущность Богию, а способ существования» — τὸ ἀγέννητον ὑπάρξεως τρόπος καὶ οὐκ οὐσίας ὄνομα<sup>31</sup>. Именно различение способа существования и сущности указывает на эквивалентность первого с термином «ипостась». У Псевдо-Кирилла также находим аргумент, что различный способ существования, который у Сына есть рожденность, а у Духа — исхождение, не подразумевает разницу природы, опять приводя пример Адама, Евы и Сифа. Этот раздел св. Максим Исповедник<sup>32</sup> перенимает дословно, как позже и св. Иоанн Дамаскин<sup>33</sup>.

В переписке с Аполлинарием Василий предлагает свою триадологическую формулировку: «точно и неотличительно подобный по сущности» (ὅμοιον δὲ κατὰ οὐσίαν ἀκριβῶς καὶ ἀπαραλλάκτως)<sup>34</sup>. Василий настаивает на сходстве по сущности, причем это сходство подразумевает, что сущность Отца, Сына и Святого Духа во всем точно (ἀκριβῶς) одинакова и без каких-либо отклонений (изменений — ἀπαραλλάκτως). Утверждение Василием «неизменчивости» указывает нам, что сходство, о котором он говорит, на самом деле является тождественностью. Именно на этом принципе каппадокийцы позже разработают термин «ипостась», который не включает никаких

<sup>30</sup> *Prestige*. Fathers and Heretics. P. 246.

<sup>31</sup> *Adversus Eunomium IV* // PG. T. 29. Col. 680.

<sup>32</sup> *Mystagogia* // PG. T. 91. Col. 517B.

<sup>33</sup> *De Fide orthodoxa*. I. 8 // PG. T. 94. Col. 135B.

<sup>34</sup> Ep. 361.

вариаций (ἀπαρλλάκτως) в отношении сущности, то есть любых ипостасных свойств, которые касались бы чего-либо, кроме *идентичности*, которую ипостаси имеют во взаимном отношении. Поэтому свт. Василий может утверждать: «Один есть Бог, потому что Он Отец. Один Бог есть и Сын, а не два Бога, потому что Он — Сын тождественный Отцу» (Ἐἷς Θεός, ὅτι καὶ Πατήρ· εἷς Θεὸς δὲ καὶ ὁ Υἱὸς, καὶ οὐ δύο θεοὶ, ἐλειδῆ ταυτότητα ἔχει ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα)<sup>35</sup>. Итак, Бог — один, потому что Он Отец, а Сын — Бог, потому что Он тождественен Отцу, (подразумевается) по сущности. Хотя определяет и постоянно подчеркивает сходство по существу между Отцом и Сыном, свт. Василий не утверждает единство Бога на основе этой сущности, но утверждает, что Бог един, потому что Отец. Различение сущности и способа существования, на котором свт. Василий настаивает, указывает, что τρόπος ὑπάρξεως следует понимать в контексте его персоналистской онтологии, поскольку этот термин по значению тождествен термину «ипостась» и служит его объяснением.

Митр. Иоанн Зизиулас указал на оригинальные идеи Аполлинария Лаодикийского, находящиеся в корпусе писем кесарийского святителя (*Ep.* 361 и 362), которые Василий принимает<sup>36</sup>. Святитель спрашивает Аполлинария, как избежать утверждения о надлежащей и подлежащей сущности, то есть приписывания Личностям Святой Троицы сущности как начала существования. Аполлинарий приводит пример Адама: «Как у Адама, как первозданного от Бога, так и у нас, как рожденных от человека, нет какого-то надлежащего рода, но он сам (Адам)

<sup>35</sup> Contra Sabellianos // PG. T. 31. Col. 605A.

<sup>36</sup> Zizioulas J. On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood // Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. London: T&T Clark, 2006. P. 99–112. Об аутентичности этой переписки см.: *Prestige G. L.* St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea. London: S.P.G.K., 1956. Также и новейшую работу: *Giulea D. A.* Basil of Caesarea's Authorship of Epistle 361 and His Relationship with the Homoiousians Reconsidered // *Vigiliae Christianae*. 2018. Vol. 72. P. 41–70. Свт. Василия позже обвиняли в неосавеллианских взглядах, которые он категорически отрицал, обвиняя аполлинаристов в фальсификации его сочинений. Василий был особенно возмущен Аполлинарием, «которого мы считали одним из нас» (*Capone A.* Apollinaris, Basil and Gregory of Nyssa // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 2013. Vol. 17(2). P. 315–318).

есть начало человека; так у нас нет и общей материи, но он сам есть основание всех людей»<sup>37</sup>.

Аполлинарий далее объясняет, а свт. Василий принимает, что, когда речь идет о людях, то здесь надо понимать, что «существуют (и) другие (общие свойства) у людей в отношении друг к другу, как, скажем, у братьев, (тогда как,) когда речь идет об Отце и Сыне, такого нет, но Отец во всем есть начало, а Сын из начала»<sup>38</sup>. Сын не может быть сам Отец или часть Отца» (ἵνα μὴ αὐτὸς ὁ Πατὴρ ἢ μέρος Πατρὸς). В этом смысле «Сын есть «другой Бог», не как Бог, а будучи от Бога, не первообраз, а образ. Он — единосущен, превосходит во всем и по свойствам. Не как равнородный, не как отделенный, но как будто от одного рода и божественного вида, одно и единственное порождение, который без разделения и бестелесно исходит, так что (Отец), который рождает, остается в качестве рождающего, (а Сын) исходит в своем качестве рожденности»<sup>39</sup>.

Таким образом, начало существования Бога — это Личность Отца, тогда как Сын есть Бог не потому, что он «разделяет» одну и ту же сущность с Отцом, а потому, что Он — Его порождение. Поэтому особые, то есть личные качества, заключаются в том, что Отец рождает Сына, а Сын рождается от Отца.

Григорий Нисский утверждает, что большое расстояние разделяет свойства сотворенных существ и свойства Того, Кто их создал: «Даже если, учитывая другие вещи, есть что-то общее у Сына и творения, никто, конечно, не осмелится сказать, что Он также изменился в Своем способе существования»<sup>40</sup>. Григорий, следовательно, утверждает, что Сын отличается от

<sup>37</sup> «Καθὸ μὴδὲ τοῦ Ἄδαμ ὡς θεοπλάστου καὶ ἡμῶν ὡς ἀνθρωπογεννητῶν ἐν ὑπέρεται γένος, ἀλλ' αὐτὸς ἀνθρώπων ἀρχὴ· μήτε ὕλη κοινὴ αὐτοῦ τε καὶ ἡμῶν, ἀλλ' αὐτὸς ἢ πάντων ἀνθρώπων ὑπόθεσις».

<sup>38</sup> «(...) ἀλλ' ἐπειδὴ ταῦτα ἀπολείπεται καθὸ εἰσιν ἕτεροι κοινότητες ἀνθρώπων ἀπάντων πρὸς ἀλλήλους, οἳ αἰ ἀδελφῶν· ἐπὶ δὲ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ τοιοῦτον οὐκ ἔστιν, ἀλλὰ τὸ ὅλον Πατὴρ ἀρχὴ καὶ Υἱὸς ἐκ τῆς ἀρχῆς».

<sup>39</sup> «(...) ἄλλος Υἱός, οὐτῶ Θεός, οὐχ ὡς ἐκεῖνος, ἀλλ' ὡς ἐξ ἐκείνου, οὐ τὸ πρωτότυπον, ἀλλ' εἰκόν. Οὗτος ὁμοούσιος ἐξηρημένως παρὰ πάντα καὶ ἰδιαζόντως, οὐχ ὡς τὰ ὁμογενῆ, οὐχ ὡς τὰ ἀπομερίζόμενα, ἀλλ' ὡς ἐκ τοῦ ἐνὸς γένους καὶ εἶδους τῆς θεότητος ἐν καὶ μόνον ἀπογέννημα ἀδιαρέτω καὶ ἀσωμάτω προόδω, καθ' ἣν μένον τὸ γεννῶν ἐν τῇ γεννητικῇ ἰδιότητι προῆλθεν εἰς τὴν γεννητικὴν ἰδιότητα».

<sup>40</sup> Contr. Eunom. 3.6.63 // PG. T. 45. Col. 793A.

творения и своим способом существования<sup>41</sup>. Если бы способ существования был присущ природе, то такое замечание было бы излишним. Способ существования для свт. Григория, как и для свт. Василия обозначает ипостасные свойства Святой Троицы: нерожденность, рожденность и исхождение, причем для него эти свойства являются *реляционными*, касаются отношения между ипостасями, и это отношение имеет онтологическую роль. «Если бы кто-то сказал, что Сына не существует, он бы тем самым говорил о несуществовании Отца (ἢ τοῦ πατρὸς ἀνυπαρξία)»<sup>42</sup>. Это утверждение имеет не грамматическое, а онтологическое значение.

Когда свт. Григорий говорит о причинности, он ясно указывает, что она не связана с природой: «Когда говорим о причине или о Том, кто из причины, мы этим не обозначаем природу (Αἴτιον δὲ καὶ ἐξ αἰτίου λέγοντες οὐχὶ φύσιν διὰ τούτων τῶν ὀνομάτων σημαίνομεν)... а обозначаем различие в способе существования (ἀλλὰ τὴν κατὰ τὸ πῶς εἶναι διαφορὰν ἐνδεικνύμεθα)»<sup>43</sup>. Здесь πῶς εἶναι является синонимом для τρόπος ὑπάρξεως. Григорий подчеркивает разницу между существованием и способом существования: «ибо иное понятие о том, что существует нечто, и иное о том, как оно существует (ἄλλος οὖν ὁ τοῦ τί ἐστί καὶ ἄλλος ὁ τοῦ πῶς ἐστί λόγος)»<sup>44</sup>. Григорий далее заключает, что «говоря о таковой разности в Святой Троице, что одно Лице есть причина, а другое от причины, не можем уже быть обвиняемы в том, будто бы по общности естества смешиваем понятие об ипостасях»<sup>45</sup>. Разница состоит в том, *как что-то существует* (κατὰ τὸ πῶς εἶναι), а это выражение имеет то же значение, что и τρόπος ὑπάρξεως, относится как раз к ипостаси, которую Григорий отличает от природы, и это различие

<sup>41</sup> *Prestige*. Fathers and Heretics. P. 248.

<sup>42</sup> *Contr. Eunom.* III 6. 50.7–51.1 // GNO II. 203; *Maspero G.* Life from Life: The Procession of the Son and the Divine Attributes in Book VIII of Gregory of Nyssa's *Contra Eunomium* // *Gregory of Nyssa: Contra Eunomium III: An English Translation with Commentary and Supporting Studies.* 2014. P. 418.

<sup>43</sup> *Ad Ablabium* // GNO III/1. 56. 11–14.

<sup>44</sup> *Ad Ablabium* // GNO III/1. 56. 19–20.

<sup>45</sup> «Ἐπειδὴ τοίνυν τὰς μὲν ὑποστάσεις ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος ὁ τοῦ αἰτίου διακρίνει λόγος, τὸ μὲν ἀναίτιός ἐστὶν τὸ δὲ ἐκ τοῦ αἰτίου πρεσβεῶν, ἡ δὲ θεία φύσις ἀπαράλλακτός τε καὶ ἀδιαίρετος διὰ πάσης ἐννοίας καταλαμβάνεται, διὰ τοῦτο κυρίως μία θεότης καὶ εἷς θεὸς καὶ τὰ ἄλλα πάντα τῶν θεοπρεπῶν ὀνομάτων μοναδικῶς ἐξαγγέλλεται».

является фундаментальным для его триадологии. Именно ипостась есть способ существования природы. Означает ли этот способ *отношение*?

В «Большом огласительном слове» Григорий утверждает, что «в названии “Слово” необходимо подразумевать и Отца Слова; не будучи чьим-либо словом, Оно не было бы и Словом... разумение слушающих по относительно значению названий различает... само Слово, и Того, от Кого Оно»<sup>46</sup>. Здесь мы видим, что способы существования Личностей Святой Троицы не могут быть сведены к природе с особыми свойствами. Именно эти *особые свойства* касаются *отношения* между Личностями. Другими словами, *способ* их существования — это именно способ их *отношения*. Любое ипостасное различие, которое касалось бы чего-либо, кроме отношения божественных Личностей, создавало бы между ними расстояние или разделение — диастему. Отношение Отца и Сына не может быть определено какой-либо дистанцией, потому что, по словам Григория Нисского, это «приводило бы прямо к выводу, что у Отца тоже должно быть начало», как заключает Миличевич<sup>47</sup>.

Аналогичную точку зрения мы находим в письме, которое приписывается свт. Василию, под № 38, хотя более поздние исследования показывают, что его автором, вероятно, является свт. Григорий Нисский. На первый взгляд, свт. Григорий действительно оставляет возможность понимать ипостась как частное по отношению к общему. Он действительно утверждает это, когда говорит, что «то, что относится к отдельному, выражается словом “ипостась” (τὸ ἰδίως λεγόμενον τῷ τῆς ὑποστάσεως δηλοῦσθαι ῥήματι)»<sup>48</sup>. Однако в то время как для людей можно представить и посчитать множество частных свойств, то когда речь идет о Святой Троице, это *исключительно* свойства, касающиеся их взаимного *отношения*. Таким образом, говоря о Святом Духе, Григорий ясно дает

<sup>46</sup> «(...) ἐπειδὴ χρῆ πάντως τῷ λόγῳ καὶ τὸν πατέρα τοῦ λόγου συνυπακούεσθαι· οὐ γὰρ ἂν εἶη λόγος, μὴ τινος ὄν λόγος· εἰ οὖν διακρίνει τῷ σχετικῷ τῆς σημασίας ἢ τῶν ἀκουόντων διάνοια αὐτὸν τε τὸν λόγον καὶ τὸν ὄθεν ἐστίν».

<sup>47</sup> *Миличевич В.* Ангелска дијастема? // Богословье. 2018. N 77(1). С. 143; Contr. Eunom. I // GNO I 128. 22–27.

<sup>48</sup> Ep. 38.3.

понять, что «как отличительный знак своей ипостасной особенностью Ему свойственно то, что Он известен после Сына и с Ним и что Он имеет свою ипостась от Отца»<sup>49</sup>. Точно так же Сын «Единственный, Единородный, просиявший от Нерожденного Света, не имеющий по отдельным свойствам ничего общего с Отцом или со Святым Духом, но познаваемый Сам по вышесказанному»<sup>50</sup>. Двойной акцент *μόνος* по отношению к Сыну направлен на то, чтобы показать, что его ипостасное свойство — это именно то, что придает Ему идентичность, что делает Его единственным и, следовательно, особенным. Отцу, в свою очередь, свойственно то, что «Он является Отцом и что не получил существования от какой-либо причины»<sup>51</sup>. Это те качества, которые делают Личности Святой Троицы особенными, тогда как все остальное указывает на «связь и непрерывное общение (*συνεχῆ καὶ ἀδιάσπαστον κοινωνίαν*)». Пример с людьми, которым Григорий начал свое объяснение, может ввести в заблуждение из-за несостоятельности творения в качестве адекватного примера для божественного. Свт. Григорий приводит пример с людьми и в других случаях, где указывает, как можно использовать этот пример, если хотим «изложить этот вопрос менее ученым и более популярным способом»<sup>52</sup>. У людей, как и у всех сотворенных существ, можно вообразить и на самом деле существует множество индивидуальных различий, которые обусловлены пространственно-временным способом существования творения, включая изменчивость, несовершенство, конфликт индивидов и т.д. Любое различие такого рода между божественными ипостасями немислимо. Следовательно, то, чем Три Личности являются сами по себе — как бы мало нам это было известно и как бы слабо мы могли это определить, — для них является абсолютно общим. Что отличает их, так это ипостасные свойства, и это именно те и только те, которые перечислил свт. Григорий.

<sup>49</sup> «τοῦτο γνωριστικὸν τῆς κατὰ τὴν ὑπόστασιν ιδιότητος σημείον ἔχει, τὸ μετὰ τὸν Υἱὸν καὶ σὺν αὐτῷ γνωρίζεσθαι καὶ τὸ ἐκ τοῦ Πατρὸς ὑφεστάναι».

<sup>50</sup> «(...) *μόνος* μονογενῶς ἐκ τοῦ ἀγεννήτου φωτὸς ἐκλάμψας, οὐδεμίαν κατὰ τὸ ἰδιάζον τῶν γνωρισμάτων τὴν κοινωνίαν ἔχει πρὸς τὸν Πατέρα ἢ πρὸς τὸ Πνεῦμα τὸ Ἅγιον, ἀλλὰ τοῖς εἰρημένους σημείοις *μόνος* γνωρίζεται» (Ер. 38.4).

<sup>51</sup> «(...) τὸ Πατῆρ εἶναι καὶ ἐκ μηδεμιᾶς αἰτίας ὑποστῆναι *μόνος* ἔχει».

<sup>52</sup> Ер. 5.8.

Еще более четко выраженное подтверждение такого толкования мы находим в том же сочинении, где дано точное определение ипостасных различий: «Ибо апостольское рассуждение не предназначалось для различения Ипостасей через их проявленные знаки, но [он имел в виду] родство, неразделимость и единство взаимного отношения Отца и Сына»<sup>53</sup>. Таким образом, никакие «проявленные знаки» (ἐπιφαινομένων σημείων) не могут быть тем, что отличает Ипостаси, но только «единство взаимного отношения Отца и Сына» (τῆς τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως). Таким образом, взаимное отношение — это то, что составляет особенность каждой божественной Ипостаси.

Так же ясно, что свт. Григорий Нисский, как и свт. Григорий Богослов, указывает на то, что «имя Отец не является именем ни для сущности, ни для деяния, но для взаимоотношения Отца с Сыном и Сына с Отцом»<sup>54</sup>.

Ипостась Отца здесь четко определена как отношение. Она и не может быть ничем другим, поскольку это «что-либо другое» должно относиться либо к сущности, либо к энергии, что святитель из Ниссы ясно отвергает. Здесь мы видим развитие богословия Григория через полемику. Поскольку он стремился избежать арианской ловушки, заключенной в вопросе, означает ли имя Отец сущность или энергию, он указывает как раз на отношение как на единственное решение.

Как нам подтверждают чрезвычайно ценные комментарии Фредерика Норриса, разделы 16 и 17 богословской гомилии свт. Григория имеют целью утвердить, что «совершенство не приходит от добавления», то есть ни Отец, ни Сын, ни Святой Дух не достигают совершенства путем добавления к ним *чего-то*. Согласно мнению Норриса, это размышление Григория связано с раннеарианским учением о проκοπή — развитии Христа на протяжении жизни, — которое существовало в популярных версиях арианства<sup>55</sup>. Если это наблюдение верно, то

<sup>53</sup> «Οὐ γὰρ ὅπως διακρίθειεν ἀπ' ἀλλήλων αἱ ὑποστάσεις διὰ τῶν ἐπιφαινομένων σημείων ὁ ἀποστολικὸς πραγματεύεται λόγος, ἀλλ' ὅπως τὸ γνήσιόν τε καὶ ἀδιάστατον καὶ συνημμένον τῆς τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως νοηθεῖν» (Ep. 38.7).

<sup>54</sup> «(...) ὅτι οὔτε οὐσίας ὄνομα ὁ πατήρ, οὔτε ἐνεργείας, σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν υἱὸν ὁ πατήρ, ἢ ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα» (Or. 29.16).

<sup>55</sup> Norris F. W. Faith gives Fullness to Reasoning. Brill, 1991. P. 152.

понимание Григорием того, что имена Троицы — это имена отношения, было направлено на то, чтобы показать, что всякое другое различие, кроме *реляционного*, было бы неуместным, поскольку ассоциировалось бы с арианским учением, согласно которому имена Святой Троицы указывают на различие сущности, а ипостасное обозначение Сына («рожденность») указывает на развитие, то есть на недостаток по отношению к сущности Отца.

Чуть ранее в той же гомилии (29.12) мы находим подтверждение такого понимания. Речь идет об утверждении арианами, что нерожденность — это свойство божественной сущности. Свт. Григорий отвергает это и утверждает, что, если бы это было так, то встает вопрос: к чему эта нерожденность относилась бы? Если бы нерожденность была отличием сущности Бога, то есть Отца, это означало бы, что идентичность Отца образуется по отношению к кому-то, кто «родился», а рожденность по отношению к арианам попадает в сферу тварного. Таким образом, оказалось бы, что сущность Сына «старше» сущности Отца, что является абсурдом. Норрис<sup>56</sup> отмечает, что свт. Григорий здесь «воздаёт» Евномию за его решение описать божественную сущность термином, содержащим *alpha privativum*.

Поэтому свт. Григорий приходит к выводу, что, таким образом, не только сущность Отца имела бы первенство над сущностью Сына, но еще это означало бы уничтожение самого Отца (ἀλλὰ καὶ ἀναίρουμένην ὑπὸ τοῦ Πατρὸς). Здесь важно отметить, что различия между Святой Троицей, по мнению Григория, нельзя приписывать бытию как таковому, то есть сущности, но они по необходимости принадлежат Ипостаси, приравненной к *отношению*. Именно по этой причине, для того чтобы установить абсолютное единство Личностей Святой Троицы, отличающихся друг от друга исключительно взаимным отношением, которое поэтому их и определяет, каппадокийские отцы подчеркивают единство Их действия. Свт. Григорий отмечает тождество движения (ταὐτότης κινήσεως)<sup>57</sup>, свт. Григорий Нисский «тождество образа действия» (κατὰ

<sup>56</sup> *Ibid.* P. 147–148.

<sup>57</sup> Ор. 29. 2.

ταὐτὸ τῆς ἐνεργείας εἶδος)<sup>58</sup>, тогда как свт. Василий отмечает, что Они всегда «действуют одинаково» (ταὐτὸν ἐνήργησαν)<sup>59</sup>. Подчеркивание особенностей действий Личностей Святой Троицы имеет функцию определения их абсолютного тождества во всем, кроме четко определенных ипостасных свойств.

Основываясь на представленном анализе, можем сделать вывод, что ошибаются те, кто считает, что каппадокийцы никогда не использовали выражение *способ существования* для обозначения Личности, но что это всего лишь риторический прием, с помощью которого на Личность указывается<sup>60</sup>. Из предоставленных цитат мы видим, что все наоборот. Каппадокийцы стремились установить в области триадологии онтологическую основу троичности и единства Бога. Понятие Личности, порожденное их богословием, возникло в процессе формирования их триадологии. Оно не было придумано заранее, а затем применено, а наоборот: его определение возникло на основе необходимости дискурсивно выразить веру Церкви в Единого Бога и Святуго Троицу.

## ПЕРВЕНСТВО ЛИЧНОСТИ НАД СУЩНОСТЬЮ

У

тверждение о том, что в триадологии Личность имеет приоритет над сущностью, может быть неправильно понято, если упустить из виду, что Личность представляет собой *способ существования* сущности. Стремясь показать, что Бог есть настоящая Святая Троица, три настоящие Личности, но при этом Единый, а не три Бога, каппадокийцы настаивали на *монархии* Отца. Монархия здесь должна пониматься в этимологическом значении, то есть что Отец является единственным началом (ἀρχή) в Боге. Именно на Боге Отце как едином и единственным начале каппадокийцы утверждали единство и единственность Бога.

<sup>58</sup> Contr. Eunom. I. 396.

<sup>59</sup> De Spiritu Sancto. 25. 59.

<sup>60</sup> Turcescu L. Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. Oxford: Oxford University Press, 2005. P. 103.

Говоря о монархии Отца, свт. Григорий Богослов пишет: «Но мы чтим единоначалие; впрочем, не то единоначалие, которое определяется единством лица (и одно, если оно в раздоре с самим собой, составит множество), но то, которое составляет равночестность единства, единодушные воли, тождество движения и направления к единому Тем, Которые из Единого (что невозможно в естестве сотворенном), так что Они, хотя различаются по числу, но не разделяются по власти»<sup>61</sup>. В этом несколько герметичном разделе свт. Григорий хочет сказать, что монархия Отца не означает, что существует только одна Личность или Лицо, ведь такая единость не была бы гарантией единства, поскольку даже одно Лицо может разделиться внутри себя и произвести множественность. Он хочет сказать, что монархия Отца не является монархией в смысле власти или превосходства. Монархия, о которой он говорит, такова, что существует тождество чести, промысла и движения, а единство существует между Тем, Кто является причиной, и Тем, кто Его вызван. Подчеркивая тождество чести, промысла и движения, Григорий указывает, что тождество причины и причиненного во всем полно, за исключением того, что один (Отец) является причиной, а другой (Сын) является причиняемым.

В Ad Graecos свт. Григорий Нисский пишет, что у людей разные причины, потому что один происходит от одного, а другой от другого, тогда как «не то во святой Троице. Ибо одно и то же есть Лице Отца, от Которого рождается Сын и исходит Святой Дух. Посему Того, Кто в собственном смысле есть единый виновник Происшедших от Него, называем единым Богом, потому что и соприсуц Он с Ними. Ибо Лица Божества нераздельны между Собою ни по времени, ни по месту, ни в воле, ни в начинаниях, ни в деятельности, ни в том, чтобы претерпевать что-либо подобное усматриваемому в человеке, кроме одного

---

<sup>61</sup> «(...) μοναρχία δέ, οὐχ ἦν ἐν περιγράφει πρόσωπον· ἔστι γάρ καὶ τὸ ἐν στασιάζον πρὸς ἑαυτὸ πολλὰ καθίστασθαι· ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι, καὶ γνώμης σύμνοια, καὶ ταυτότης κινήσεως, καὶ πρὸς τὸ ἐν τῶν ἐξ αὐτοῦ σύννευσις, ὅπερ ἀμήχανον ἐπὶ τῆς γεννητῆς φύσεως, ὥστε κἂν ἀριθμῶ διαφέρῃ τῇ γε οὐσίᾳ μὴ τέμνεσθαι» (Ог. 29. 2).

только, что Отец есть Отец, а не Сын, Сын не Отец; а подобно сему и Дух Святой не Отец и не Сын»<sup>62</sup>.

Утверждение о том, что Бог един, проистекает из того факта, что Отец — один, потому что Он является единой и единственной причиной Сына и Духа. И только то, что Отец есть Отец, а не Сын и т.д., *и ничего больше*, является различием внутри Троицы. Василий Великий утверждает подобное: «Когда мы говорим, что есть одна сущность, не думай, что одно разделяется на два, но что Сын исходит от Отца как начала, и не то, что Отец и Сын суть из одной сущности, которая выше их... Нет двух богов, потому что нет двух Отцов. Напротив, кто вводит два начала, тот проповедует и двух богов»<sup>63</sup>.

Каппадокийцы были вынуждены дать удовлетворительное объяснение своей никейской позиции, а также ответить на замечания о том, что единосущность указывает на существование одного рода (*γένος*), к которому относятся Отец и Сын, и что таким образом божественная сущность (*οὐσία*), понимаемая аналогично или идентично термину «форма» (*εἶδος*), предшествует Отцу и Сыну, и таким образом Они участвуют в ней как в чем-то, превосходящим их и из чего исходят. Тогдашняя материалистическая концепция сущности, которая понимала ее близко к понятию «материя» (*ὑλη*), привела бы к пониманию, согласно которому Отец и Сын являются частями сущности. С этими возражениями сталкивался еще свт. Афанасий<sup>64</sup>.

Каппадокийцы не создавали реляционную онтологию (она была сформирована потом, на основе каппадокийской мысли), а только определили правильную триадологию и обошли

---

<sup>62</sup> «(...) ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας τριάδος οὐχ οὕτως· ἐν γὰρ πρόσωπον καὶ τὸ αὐτό, τοῦ πατρὸς, ἐξ οὗπερ ὁ υἱὸς γεννᾶται καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐκπορεύεται. διὸ δὴ καὶ κυρίως τὸν ἕνα αἴτιον μετὰ τῶν αὐτοῦ αἰτιατῶν ἕνα θεόν φαμεν τεθαρηγκῶς, ἐπειδὴ καὶ συνυπάρχει αὐτοῖς. οὔτε γὰρ χρόνῳ διήρηται ἀλλήλων τὰ πρόσωπα τῆς θεότητος οὔτε τόπῳ, οὐ βουλῇ, οὐκ ἐπιτηδεύματι, οὐκ ἐνεργείᾳ, οὐ πάθει, οὐδενὶ τῶν τοιοῦτων, οἵαπερ θεωρεῖται ἐπὶ τῶν ἀνθρώπων· ἢ μόνον, ὅτι ὁ πατὴρ πατὴρ ἐστὶ καὶ οὐχ υἱὸς καὶ ὁ υἱὸς υἱὸς ἐστὶ καὶ οὐ πατὴρ, ὁμοίως καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον οὔτε πατὴρ οὔτε υἱός. διόπερ οὐδεμία ἀνάγκη παρακροῦει ἡμᾶς» (Ad Graecos // GNO III/1. 25).

<sup>63</sup> «Ὅταν δὲ εἶπω μίαν οὐσίαν, μὴ δύο ἐξ ἑνὸς μερισθέντα νόει, ἀλλ' ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν ὑποστάντα, οὐ Πατέρα καὶ Υἱὸν ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑπερκειμένης. Οὐ δύο θεοί· οὐδὲ γὰρ δύο πατέρες. Ὅ μὲν ἀρχὰς εἰσάγων δύο, δύο κηρύττει θεοὺς» (Contra Sabellianos. 4). Мы уже указывали на часть этой цитаты, но снова используем ее здесь в несколько ином контексте.

<sup>64</sup> De Decr. 18. 20; Contra Arian. I. 14; De Syn. 51.

ловушки, расставленные арианами. Реляционная онтология — более широкое понятие, чем триадология. Ее можно применить, кроме триадологии, еще в христологии, антропологии, экклезиологии.

Отцы-каппадокийцы утверждали, что Бог Отец, будучи началом, также является нерожденной причиной самого божественного бытия. В противном случае следовало бы, что одна божественная сущность разделена между тремя конкретными существами или что она является причиной существования Бога. Поскольку разделенность, по мнению каппадокийцев, несвойственна Богу, то сущность не является тем, на чем основывается единство Бога. Основывается оно на Отце как начале. Отец, как нерожденный, как Тот, Кто рождает Сына и от Которого исходит Дух, следовательно, является основой единства Бога. Однако, как мы показали ранее, нерожденность или беспричинность является ипостасным, или личностным, свойством Отца<sup>65</sup>, так же как рождение является ипостасным свойством Сына, а исхождение — Духа. Таким образом, мы приходим к выводу, что личность в триадологическом контексте имеет приоритет над сущностью. Это преимущество не аксиологическое, а онтологическое. Если принять во внимание то, что было показано ранее, — что нерожденность, рожденность и исхождение являются *единственными* ипостасными свойствами или качествами Святой Троицы и что во всем остальном Личности остаются тождественными (а этим *всем остальным*, на самом деле являются сущность и энергии) — следует, что ипостасное свойство Отца (Его причинность и нерожденность) одновременно есть и начало существования Бога. В связи с этим также не нужно забывать тот факт, что, как мы показали, ипостасные свойства Святой Троицы реляционны, то есть касаются отношения, и только отношения.

---

<sup>65</sup> См., например, что говорит свт. Василий: «Размышляя, мы приходим к выводу, что понятие нерожденности возникает не при рассмотрении того, что есть Бог, а при рассмотрении того, каким образом он есть... А именно, когда, говоря о людях, мы говорим, что этот человек родился от того, мы не сообщаем что он есть, но откуда он. Точно так, когда речь идет о Боге, выражение «нерожденный» говорит не о том, что есть Бог, а о том, что Он ни от кого не исходит» (Contr. Eunom. 1. 15).

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

**К** аппадокийцы сражались на нескольких богословских фронтах. Их время требовало установить действительное различие между ипостасями Святой Троицы, но сохранить веру в действительно *одного* Бога. Термин «ипостась» был установлен с целью показать реальное различие в Святой Троице, поэтому его значение явно отделено от значения термина «сущность». Однако отождествление ипостаси *исключительно* с особыми свойствами правильно только в области триадологии. Потому что у тварных существ, которые изменчивы, можно определить множество индивидуальных свойств. Когда дело доходит до Бога, это невозможно, поскольку все свойства полностью совершенны, так как божественны, их нельзя отличить друг от друга. Именно потому, что утверждение любых других *естественных особенностей* божественных ипостасей, кроме особенностей их взаимоотношения, означало бы утверждение различия внутри самой природы, то есть сущности. Другими словами, это представляло бы собой отрицание их единственности. Когда речь идет о сотворенной природе, то можно говорить об особенности естественных свойств, без того чтобы это были реляционные свойства. Еще раз подчеркнем: различие природных свойств (не связанных исключительно с отношением) отдельных творений возможно именно из-за их тварности, которая подразумевает изменчивость, несовершенство и составленность. Однако божественная природа, как простая и не составленная, не может иметь способов существования, которые основывались бы на качестве, степени или движении. В божественной природе не может чего-то быть, а чего-то не быть или чего-то быть более или менее, и не может быть ничего качественного или количественного. Если бы у Отца было какое-то свойство или характеристика, которого нет у Сына, и это свойство касалось бы не отношения, а природы как таковой, то это означало бы, что Отец и Сын имеют разную природу, что они не единосущны или что божественная природа не проста.

Кажется, именно эту проблему имел в виду свт. Амфилохий Иконийский, у которого термин *τρόπος ὑπόρξεως* впервые был использован как *terminus technicus* в триадологии.

Он исповедует различие трех личностей в Святой Троице, но подчеркивает, что Сын не отличается от Отца сущностью (οὐκ οὐσίας), так же как и образом существования (οὐκ ὑπάρξεως τρόπου) не является для Него чем-то новым по божеству<sup>66</sup>. Цель Амфилохия состояла в том, чтобы показать, что обвинения против каппадокийцев в тритеизме необоснованны, и поэтому он подчеркивает, что сущность и божественная природа означают одно и то же — οὐχ ετέραυ θεότητα παρά τὴν οὐσίαν<sup>67</sup>. Далее Амфилохий пишет, что говорим о Сыне, что Он Рожденный прежде всех веков и вечно сосуществует (συνυπάρχοντα) Отцу по божеству (θεότης)<sup>68</sup>, что, как мы видели, означает: по сущности. Важным является следующий вывод: «Потому что разница заключается в Личностях, а не в сущности, ибо Отец, Сын и Святой Дух — это названия для отношения по способу существования, а не просто по природе» (το γάρ, Πατήρ, Υἱός και Πνεύμα το ἅγιον τρόπου υπάρξεως ἤτουν σχέσεως ονόματα, ἀλλῶ οὐκ οὐσίας ἀλλῶς)<sup>69</sup>. Определение божественных личностей как «названий для отношения по способу существования» имеет ключевую важность. Таким образом, τρόπος ὑπάρξεως определяется дважды — сначала как личность, а затем личность четко определяется не только как отдельная природа с особыми индивидуальными свойствами, но как *отношение*. Для Амфилохия Иконийского τρόπος ὑπάρξεως, следовательно, является личностью с реляционной семантикой.

Итак, если основываться на представленном анализе, можно сделать вывод, что *отношение* является ключевой величиной в триадологии каппадокийцев. Хотя ипостась также означает отдельную природу или природу со свойствами, значение термина этим не исчерпывается. Каппадокийцы, перед которыми стояла задача защитить никейское понятие единосущия, были вынуждены объяснить, что индивидуальные свойства ипостасей Святой Троицы не указывают на существование трех Богов. Именно поэтому термин «отношение» стал ключом к пониманию их триадологической позиции. Только то свойство ипостаси, которое принадлежит области

<sup>66</sup> Fr. XV // PG. T. 39. Col. 112B.

<sup>67</sup> Ibid. XVII. Col. 116C.

<sup>68</sup> Ibid. XV. Col. 112C 2–3.

<sup>69</sup> Ibid. XV. Col. 112C 14–D3.

отношения между божественными Личностями, сохраняет их единосущность, в то время как введение любых других отдельных свойств Ипостасей означало бы нарушение единости Бога, явленного в Троице. Установление единства и единственности Бога на основе единства и единственности Отца как причины дополнительно обеспечивает основу для того, чтобы само бытие Божие, точнее способ существования Бога, понималось как онтологически реляционное.

Подведем итог в нескольких тезисах:

- 1) согласно каппадокийским отцам, термин «ипостась» имеет значение отдельной природы со свойствами;
- 2) но эти свойства всегда и исключительно реляционны;
- 3) единство и единственность Бога основана на единстве Отца, ипостасное свойство Которого состоит в нерожденности, то есть в том, что Он является причиной Сына и Духа.

Такая реляционная онтология, основанная на триадологии, не была применена каппадокийцами к христологии, антропологии и экклезиологии, но, несомненно, заложила прочную основу для такого применения. Более поздние христологические споры показали, что их идеи были ключевыми, поскольку именно на основе их богословия св. Максим Исповедник, установив различие между  $\phi\upsilon\sigma\iota\varsigma\ \sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$  и  $\upsilon\lambda\omicron\upsilon\tau\alpha\iota\varsigma\ \sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$ <sup>70</sup>, дал подходящую интерпретацию Халкидона, указав при этом на реальную слабость монофизитской христологии<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> Ep. 12.

<sup>71</sup> Справедливо отмечено, что главной проблемой монофизитства является именно отказ его последователей принять перенос триадологической дистрикции каппадокийцев на христологию (*Garrigus J. M. Maxime le Confesseur: la charité, avenir divin de l'homme. Paris, 1976. P. 191; Madden N. Composite Hypostasis in Maximus Confessor // Studia Patristica. 1991. Vol. 27. P. 176.*

**ЛИТЕРАТУРА**

- Alston W. P.* Substance and the Trinity // *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* / Ed. S. T. Davis, D. Kendall, G. O'Collins. Oxford: Oxford University Press, 2002. P. 179–203.
- Awad N.* God Without a Face? On the Personal Individuation of the Holy Spirit. Mohr Siebeck, 2011.
- Balthasar H. U., von.* *TheoLogic*. Vol. 3: The Spirit Of Truth. Ignatius Press, 2005.
- BethuneBaker J. F.* The Meaning of Homousios in the 'Constantinopolitan' Creed. Texts and Studies Contributions to Biblical and Patristic Literature. Vol. VII. Cambridge: Cambridge University Press, 1901.
- Butler M. E.* Hypostatic Union and Monotelitism: The Dyothelite Christology of St. Maximus the Confessor. New-York: Fordham University, 1993. P. 120. (PhD. Diss.).
- Capone A.* Apollinaris, Basil and Gregory of Nyssa // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 2013. Vol. 17(2). P. 315–318
- Corrigan K.* Οὐσία and ὑπόστασις in the Trinitarian Theology of the Cappadocian Fathers: Basil and Gregory of Nyssa // *Zeitschrift für Antikes Christentum*. 2009. Vol. 12(1). P. 114–134. doi:10.1515/ZAC.2008.009.
- DeCogliano M.* Basil of Caesarea's AntiEunomian Theory of Names. Christian Theology and LateAntique Philosophy in the Fourth Century Trinitarian Controversy. Brill: LeidenBoston, 2010.
- Delcogliano M.* The Influence of Athanasius and the Homoiousians on Basil of Caesarea's Centralization of 'Unbegotten' // *Journal of Early Christian Studies*. 2011. Vol. 19(2). P. 197–223.
- Djakovac A.* Τρόπος ὑπάρξεως bei den Kappadokischen Vätern und bei St. Maximus Confessor // *Durch den Glauben denken. Aufsätze aus der serbischen Theologie heute* / Ed. B. Šijaković. Belgrad: Orthodox Theologische Fakultät, 2017. S. 119–127.
- Garrigus J.M.* Maxime le Confesseur: la charité, avenir divin de l'homme. Paris, 1976.
- Giulea D. A.* Basil of Caesarea's Authorship of Epistle 361 and His Relationship with the Homoiousians Reconsidered // *Vigiliae Christianae*. 2018. Vol. 72. P. 41–70.
- Hildebrand S.* The Trinitarian Theology of Basil of Caesarea: A Synthesis of Greek Thought and Biblical Truth. Washington: The Catholic University of America Press, 2009.
- Knight D. H., ed.* The Theology of John Zizioulas: Personhood and the Church. Ashgate Publishing, 2007.
- Madden N.* Composite Hypostasis in Maximus Confessor // *Studia Patristica*. 1991. Vol. 27.
- Norris F. W.* Faith gives Fullness to Reasoning. Brill, 1991.
- Papanikolaou A.* Being With God: Trinity, Apophaticism, and DivineHuman Communion. University of Notre Dame Press, 2006.
- Prestige G. L.* Fathers and Heretics: Six Studies in Dogmatic Faith with Prologue and Epilogue. London, 1952.
- Prestige G. L.* St. Basil the Great and Apollinaris of Laodicea. London: S.P.G.K., 1956.
- Sexton J. S.* The Trinitarian Theology of Stanley J. Grenz. London: T&T Clark, 2013.
- Sherwood P.* The Earlier Ambigua of St. Maximus the Confessor and His Refutation of Origenism // *Studia Anselmiana*. 1955. Vol. 36.
- Stępień T., Kochańczyk Bonińska K.* Unknown God, Known in His Activities. Berlin: Peter Lang, 2018.
- Turcescu L.* Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. Oxford: Oxford University Press, 2005.

*Vigorelli I.* The σχέσις of the Father and of the Son in the Contra Eunomium I // Gregory of Nyssa. Contra Eunomium I. An English Translation with Supporting Studies / Ed. M. Brugarolas. Brill: Leiden-Boston, 2018.

*Zachhuber J.* Individuality and the Theological Debate about 'Hypostasis' // Individuality in Late Antiquity / Ed. A. Torrance, J. Zachhuber. Burlington: Ashgate, 2014. P. 93–94.

*Zizioulas J.* On Being a Person: Towards an Ontology of Personhood // Communion and Otherness: Further Studies in Personhood and the Church. London: T&T Clark, 2006. P. 99–112.

*Zizioulas J.* Relational Ontology: Insight from Patristic Thought // The Trinity and an Entangled World: Relationality in Physical Science and Theology / Ed. J. Polkinghorne. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Publishing, 2010. P. 146–156.

*Idem.* Person and Nature in the Theology of St Maximus the Confessor // Knowing the Purpose of Creation through the Resurrection / Ed. M. Vasiljević. Alhambra: Sebastian Press, 2013. P. 85–113.

*Ζηζιούλας Ι.* Τὸ εἶναι τοῦ Θεοῦ καὶ τὸ εἶναι τοῦ ἀνθρώπου. Ἀπόπειρα Θεολογικοῦ διαλόγου // Σύναξι. 1991. Ν 37. Σ. 11–31.

*Милићевућ В.* Ангелска дијастема? // Богословље. 2018. N 77(1). С. 143

*Цветковић В.* Однос Бога и времена у Adversus Eunomium Светог Василија Великог // Богословље. 2011. Vol. 70(2). С. 78–95.

# Is the Ontology of Cappadocian Fathers relational? Hypostasis as a Mode of existence (τρόπος υπάρξεως) and a relation (σχέσις)

*Aleksandar Đakovac*

Faculty of Orthodox Theology,  
University of Belgrade (Belgrade, Serbia)  
[adjakovac@bfspc.bg.ac.rs](mailto:adjakovac@bfspc.bg.ac.rs)

**FOR CITATION:** *Đakovac A.* Is the Ontology of Cappadocian Fathers relational? Hypostasis as a Mode of existence (τρόπος υπάρξεως) and a relation (σχέσις) / Transl.: B. Kovačević // Bogoslav. 2026. № 1 (9). P. 41–68. DOI: 10.62847/BOGOSLOV.2026.9.1.002

**ABSTRACT** In this paper, we will analyze some basic triadological notions of the theology of the Cappadocian Fathers and try to prove that a specific relational ontology arises from their teaching. We will show that the hypostasis cannot be reduced to a particular nature with properties, since the hypostatic properties of the Holy Trinity are reducible only to the reality of the relationship. The unique hypostatic properties, which are denoted as unbornness, birth and origin, represent the way of existence (τρόπος υπάρξεως) of specific Persons, and are the names for the relationship (σχέσις) that these Persons have with each other. The teaching about the Monarchy of the Father, that is, about the Father as the source of God's unity and oneness should be understood in the same way.

**KEYWORDS:** dology, Cappadocians, hypostasis, person, nature, essence

The article was submitted 15.01.2026,  
accepted for publication 25.01.2026.