



## История термина «ипостась» и его богословское употребление<sup>1</sup>

Μεθόδιος (Ζινκoβσκίη)

### Ипостась в Триадологии преподобного Иоанна Дамаскина

Преподобный Иоанн Дамаскин постулирует, что Троица не только существует, но и познается в трех одновременно различных и единосущных ипостасях, в их неслиянном единстве и нераздельном различии<sup>2</sup>. Каждое из лиц Троицы существует ипостасно (καθ' ὑπόστασιν οὐσαν), созерцаемое в своей обособляющей ипостаси<sup>3</sup>. При этом единая сущность Троицы признается «сверхсущностной» и «самосущностью», превосходящей всякое понятие сущности<sup>4</sup>, а совершенное ипостасное начало (τελεία ὑπόστασις) в Боге признается отличным от природы, причем таким, которое существует «само по себе», обладает, имеет в себе во-ипостасно<sup>5</sup> общую природу с присовокуплением индивидуальных свойств, но отнюдь не становится синонимом частной природы<sup>6</sup>. Оно единично, не поддается синтезу, суммированию и образованию из ипостасей какой-либо сложной природы<sup>7</sup>. С помощью понятий «ипостасного от-

<sup>1</sup> Данная статья является продолжением статьи «История термина “ипостась” и его богословское употребление» // Метапарадигма. Вып. 4. 2014.

<sup>2</sup> «ὅτι ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι γνωρίζεται τε καὶ ἐστίν», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 792 C; «ἀσυγχύτως τε ἦνωνται, καὶ ἀδιαίρετως διήρηνται», ibidem. 1000 D–1001 A; также: 808 A, 809 A, 817 B, 821 B, 824 B, 825 B, 857 A, 1008 B C, 1053 C, 1120 A, 1124 A, 1285 C, 1324 D, 1333 B, 1460 B; PG 96. 545 A B, 568 C D, 905 A, 945 B.

<sup>3</sup> «ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 805 B; также: 1008 C.

<sup>4</sup> «ὑπὲρ οὐσίαν», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 860 C; «ὑπερούσιον... ὑπερπλήρη... αὐτοουσίαν», ibidem. 808 D; также: 828 C, 848 C, 1020 C–1021 A, 1037 C, 1236 B; PG 95. 40 C, 100 B.

<sup>5</sup> «οὐσίαν τῆς ἁγίας θεότητος ἐνυπόστατον ἴσμεν· ἐν ταῖς τρισὶ γὰρ ἐστὶν ὑποστάσεσι», Contra Jacobitas. PG 94. 1441 D; также: PG 95. 221 B.

<sup>6</sup> «ἐκάστη καθ' ἑαυτὴν ὑφέστηκεν», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1000 B; «ὁμολογοῦμεν τὴν τῆς θεότητος φύσιν, πᾶσαν τελείως εἶναι ἐν ἐκάστῃ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων», ibidem. 1004 A; также: 1001 D, 1008 B; PG 95. 53 C.

<sup>7</sup> «τῶν ὑποστάσεων ἀριθμὸς τὸ ὁμοούσιον οὐ λυμαίνεται», Contra Jacobitas. PG 94. 1477 D; «τὸ μοναδικὸν καὶ ἀτμητὸν... τῆς ὑποστάσεως», De Fide Orthodoxa. Lib. III. 1012 A; «Ἐκ δὲ τελείων ὑποστάσεων ἀδύνατον σύνθεσιν γενέσθαι», ibidem. Lib. I. 825 A; также: 848 C, 1008 C, 1444 C, 1476 B; PG 95. 53 A, 60 C, 156 A.

личия» и «природного единства» описывается святым Дамаскином антиномия единства и множества (общности) в Боге<sup>8</sup>.

Святой Дамаскин отмечает, что различие ипостасей не означает отличия и разделения между ними по сущности или какого-либо несовершенства или субординации, но соответствует различию образа бытия (τρόπος τῆς ὑπάρξεως)<sup>9</sup> и ипостасных особенностей<sup>10</sup>. Различие ипостасей увязывается также с наличием собственных имен, отражающих их взаимные отношения или их личные действия<sup>11</sup>. Однако понятие «отношений» (σχέσις) между ипостасями не вводит разделения, ибо ипостаси во-сущностны и пребывают друг в друге (ἐν ἀλλήλαις) в неслитном и нераздельном взаимопроникновении (περιχώρησις)<sup>12</sup>.

Неизменная монархия ипостаси Отца состоит в том, что Сын и Дух извечно имеют Свои совершенные ипостаси происходящими из или от (ἐξ, ἐκ, παρὰ τοῦ) совершенной ипостаси Отца как Причины, или Источника. И хотя они и из сущности Отца (ἐκ τῆς οὐσίας), однако собственно рождают и изводить — есть свойство не природы, но именно ипостаси<sup>13</sup>. Поскольку ипостась есть различающее начало в Боге, то и начало различения ипостасей коренится в ипостаси Отца. При этом Сын и Дух обладают полнотой бытия, всем тем, чем обладает Отец, кроме отличительных ипостасных свойств, вечно со-пребывая с Ним и в Нем<sup>14</sup>. Сын и Дух также называются во-ипостасными, что означает их нераздельное по природе со-существование Отцу в собственных ипостасях<sup>15</sup>.

Пользуясь богословием образа, преподобный Иоанн называет Сына во-ипостасным образом Отческой ипостаси, признавая способность одной ипостаси быть образом другой ипостаси<sup>16</sup>. При этом он связывает понятие «ведения» с ипостасью. Так, образ рождения ведом самому рожденному Сыну, а образ исхождения — самому исходящему Духу<sup>17</sup>. Конечно, знание является общим для ипостасей, но одновременно оно, как и сущность, существует не иначе как «в» ипостасях, не складываясь из каких-либо составляющих, но нераздельно разделяясь между ипостасями<sup>18</sup>.

Также преподобный Дамаскин признает синергию (συνεργία) ипостасей Троицы в едином деле домостроительства, подчеркивая единство движения и действия ипо-

<sup>8</sup> «τριουποστάτου θεότητος», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1021 B; также: 1424 C, 1485 B; PG 95. 25 A, 28 A, C, 44 B; PG 96. 765 A; «κοινὸν καὶ ἐν, πράγματι θεωρεῖται», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 828 C; также: PG 95. 117 C D.

<sup>9</sup> «Ἰστέον δὲ ὡς ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ὑπόστασις ἐστὶν ὁ ἀναρχὸς τρόπος τῆς ἐκάστου αἰδίου ὑπάρξεως», Dialectica. PG 94. 669 A; также: 816 C–817 A, 820 A, 821 A, 828 D, 1008 C, 1464 A; PG 96. 605 A B.

<sup>10</sup> «ταῖς ὑποστατικαῖς ἰδιότησι διαφέρουσιν ἀλλήλων», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 824 B; также: 829 C, 1000 B C, 1001 C, 1008 C, 1040 B, 1476 A; PG 95. 53 A, 60 B, 117 D, 229 A.

<sup>11</sup> Так, рассуждая о воплощении Сына, святой Дамаскин говорит об имени Христа как принадлежащем именно ипостаси Воплощенного, De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 989 A, 997 D; также: 848 C D–849 A.

<sup>12</sup> «ἀσύγχυτον ἔχουσαι τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν», De Fide Orthodoxa. Lib. II. PG 94. 860 B; также: 1000 B; «ὁμοουσίου, καὶ τοῦ ἐν ἀλλήλαις εἶναι τὰς ὑποστάσεις», ibidem. 825 B; также: 829 A, 1181 B, 1424 A, 1476 B; PG 95. 117 D, 156 B.

<sup>13</sup> «γέννησις δὲ, ἐπὶ μὲν Θεοῦ, ἐκ μόνου Πατρὸς, ὁμοουσίου Υἱοῦ πρόοδος... οὐκ ἐστὶ φύσεως τὸ γεννάσθαι, ἀλλ' ὑποστάσεως», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1113 C; также: 1424 A; PG 95. 52 B, 53 D; PG 96. 572 D, 605 B, 664 D.

<sup>14</sup> «ἔχει ἰδίαν ὑπόστασιν παρὰ τὴν τοῦ Πατρὸς», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 816 B; «παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει», ibidem. 804 B; «ὡς τελεία ὑπόστασις ἐκ τελείας ὑποστάσεως γεννώμενη», ibidem. 849 A; «ἀεὶ ἦν σὺν τῷ Πατρὶ, καὶ ἐν αὐτῷ, αἰδίως καὶ ἀνάρχως ἐξ αὐτοῦ», ibidem. 812 A B; также: 816 C, 817 C, 820 B, 821 B C, 824 A, 829 B; PG 95. 141 C.

<sup>15</sup> «ἐνυπόστατον, ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὑπάρχον, ἀχώριστον καὶ ἀνεκφόιτητον Πατρὸς καὶ Υἱοῦ», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 821 A, C, 856 C–857 A.

<sup>16</sup> PG 94. 816 C, 1181 A; PG 95. 212 C; та же мысль у преподобного Максима Исповедника: PG 91. 468 A.

<sup>17</sup> «ὡς οἶδεν αὐτὸς, ὃς Υἱὸς ἐστι», «ἐκ Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ ἐκπορευομένη, ὡς οἶδεν αὐτὸς», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 849 A.

<sup>18</sup> «Διήρηνται γὰρ ἀδιακρίτως ὁ περὶ τῆς ὑποστάσεως τρόπος», De Hymno Trisagio Epistola. PG 95. 53 A.

стасей, но различая при этом образ действия каждой из них<sup>19</sup>. Подобно святителю Григорию Нисскому, преподобный Иоанн наделяет каждую ипостась согласованными с остальными избирательной (προαιρετικὴν) и самодвижной (αὐτοκίνητον) способностями. При этом предмет произволения и движение воли едины для трех ипостасей Троицы в силу абсолютного единосущия ипостасей<sup>20</sup>.

## Ипостась в Христологии святого Иоанна Дамаскина

Когда преподобный Иоанн называет Христа во-ипостасными Словом, Силой, Мудростью Бога Отца<sup>21</sup>, то невозможно ограничиться лишь тем смыслом, что Слово Бога просто действительно существует и непреложно в своей истинности. Речь в рамках контекста идет о том, что Отец имеет совечную и самосовершенную (αὐτοτελής) ипостась Сына и посредством ее устрояет вселенную и утверждает тварные ипостаси в бытии, а также благоволит домостроительному воплощению во-ипостасного Сына<sup>22</sup>. Именно и только ипостась Единородного «истощает» себя в акте домостроительства<sup>23</sup> и неизменно (ἀτρέπτως) становится ипостасью одушевленной плоти Христа, усвая человеческую природу с ее свойствами себе<sup>24</sup>.

Человеческая природа Христа рассматривается святым Дамаскином как никогда не существовавшая самостоятельно, не имевшая некоторой иной, собственной, отличной от Логоса ипостаси, но начавшая свое бытие только в предсуществовавшей, вечной ипостаси Бога Слова как воспринятая ею и как собственная (ιδίος) и во-ипостасная ей<sup>25</sup>. Это позволяет, постулируя реальность со-единения Божества с человечеством во Христе, одновременно не ввести некоторой четвертой ипостаси в Троицу, ибо ипостась плоти Христа не отлична от ипостаси Его Божества<sup>26</sup>.

Преподобный Иоанн говорит о единой сложной, «синтетической ипостаси» Христа и «ипостасном единстве», или «единстве по ипостаси», «в едином лице познаваемых» двух природ во Христе<sup>27</sup>. Он усваивает именно ипостасному началу способность объединять и открывать в себе разнородные природы неслиянно, с сохранением и усвоением свойств и способностей каждой из них, в отличие от природного

<sup>19</sup> Ibidem. 29 A; 229 A.

<sup>20</sup> De Haeresibus Liber. PG 94. 792 D–793 A; «προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργόν», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 805 B; «τῆς γνώμης σύμπλοιαν», ibidem. 828 C; «μία κίνησις τῶν τριῶν ὑποστάσεων», ibidem. Lib. II. 860 C, 948 B; также: PG 95. 153 C, 156 A.

<sup>21</sup> «Χριστόν, τὸν τοῦ Θεοῦ ἐνυπόστατον Λόγον», Dialectica. PG 94. 532 C; также: 821 A, 1057 B, 1129 A, 1160 B, 1181 C D, 1233 D; PG 95. 29 A, 40 B, 132 B, 272 A; PG 96. 565 A, 757 A, 764 C D, 1028 B, 1364 B, 1365 B. В других случаях называет и Сына, и Духа во-ипостасными Силами, во-ипостасными Рождением и Исхождением от Отца: PG 95. 56 C, 60 C D, 221 B, 224 A; PG 96. 604 D–605 A. И самого Отца называет во-ипостасным: PG 95. 1076 B. Севериане отрицали во-ипостасность человечества Христа, считая его само-ипостасным, смешивая понятия «ипостаси» и «частной природы», PG 94. 752 B.

<sup>22</sup> Иоанн Дамаскин, прп. Homilia In Transfigurationem Domini. PG 96. 572 D.

<sup>23</sup> «πὼς ἐαυτὸν κενώσας ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ Θεὸς», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 793 B; «Οἰκείουται δὲ τὰ ἀνθρώπινα ὁ Λόγος», ibidem. Lib. III. 993 D, 985 B; также: 1028 B; PG 96. 636 C.

<sup>24</sup> «αὐτὸς ὁ Λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 985 C, 1025 C, 1027 C, 1029 B.

<sup>25</sup> «ἡ σὰρξ τοῦ Κυρίου... ἐνυπόστατον ἐστίν. Ἐν γὰρ τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπέστη», Dialectica. PG 94. 616 B C; «ἐν τῇ προὑπαρχούσῃ τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑπέστη ἡ ἐμψυχὸς αὐτοῦ σὰρξ, καὶ αὐτὴν ἐσχεν ὑπόστασιν», ibidem. 668 B; «καθ' ὑπόστασιν μὲν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ ταυτιζόμενος», Homilia in Sabbatum Sanctum. PG 96. 612 C; также: PG 94. 1441 B, 1008 D–1009 A, 1013 C, 1017 B, 1088 B, 1097 A, 1109 C D, 1425 D, 1441 D–1444 A, 1461 B C, 1464 B, 1477 B; PG 95. 120 C D, 124 C, 189 B C; PG 96. 632 B, 704 B, 712 D, 741 A.

<sup>26</sup> PG 96. 1345 B.

<sup>27</sup> «μίαν ὑπόστασιν σύνθετον τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 993 C; «αὐτοῦ σαρκὶ ὁ Θεὸς Λόγος καθ' ὑπόστασιν ἦν ὡθη», ibidem. Lib. I. 856 A; также: 793 A, 948 A, 996 B, 997 B, 1000 C, 1001 B, 1005 A C, 1009 A, 1013 B, 1016 C, 1044 B, 1045 A, 1056 B, 1072 A, 1080 C, 1085 A, 1089 D, 1097 B, 1104 A, 1105 B, 1192 A, 1236 C, 1449 B C, 1456 C, 1472 C, 1476 D; PG 95. 113 B, 120 D, 124 C, 137 A, 189 C, 233 A; PG 96. 548 D, 613 A, 629 C, 632 B, 704 B.

единства, которое «вбирает» в себя составляющие и превращает их в нечто новое<sup>28</sup>. В результате подобной ипостасной открытости святой Дамаскин находит возможным говорить и о появлении нового особенного свойства ипостаси Логоса, отличающего ее одновременно от иных ипостасей в Троице и от других человеческих ипостасей — гетерогенной целостной (в плане цельности обоих природ) синтетичности тварной и нетварной природ<sup>29</sup>. Святой Дамаскин поясняет, что при соединении двух природ в единой ипостаси ипостасные свойства, свойственные обеим природам, объединяются в комплекс ипостасных свойств единой сложной ипостаси<sup>30</sup>.

Именно предвечная ипостась Логоса, вочеловечиваясь и воспринимая в себя цельную человеческую природу, позволяет осуществить взаимный «перихоресис» двух природ во Христе, являясь субъектом как воплощения, так и всех действий Христа<sup>31</sup>. По мысли святого Дамаскина, во Христе две природные воли, но один Произволяющий и Действующий посредством этих соединенных природ и, как следствие, один предмет произволения<sup>32</sup>. Понятие «ипостаси» оказывается напрямую связанным с произволением субъекта и целью деятельности. Деяния Христа, Распятие, Воскресение и др., хотя и относятся к обеим неразлучным природам, но должны, во избежание ложных толкований, возводиться к ипостасному центру Логоса<sup>33</sup>.

Также святой Дамаскин увязывает во Христе понятия «ипостаси» и «познания», говоря, что ипостась познается по ее отличительным идиомам<sup>34</sup>, и Христос, как ипостась и во-ипостасная Мудрость, являет мудрость Отца<sup>35</sup>. Однако он далек от отождествления ипостаси и знания, признавая во Христе два ведения по числу природ<sup>36</sup>.

## Антропология, тварное бытие и ипостась у преподобного Иоанна

Указывая на сообразность человека Богу-Троице и обращая внимание на трехчастность единой человеческой души<sup>37</sup>, преподобный Дамаскин главное внимание уделяет развитию каппадокийской линии мысли, отождествляя понятие вида (εἶδος) с общей человеческой природой, которая существует не как абстракция, типа второй сущности Аристотеля, но как реальность, не меньшая чем отдельные индивидуумы<sup>38</sup>, хотя наш разум и с трудом улавливает эту реаль-

<sup>28</sup> «ἡ καθ' ὑπόστασιν ἕνωσις... ἐν ἐνὶ δὲ προσώπῳ γνωριζόμενον», «φυσικὰ ἰδιώματα ἀσύγχυτὰ τε καὶ ἀμετάτρεπτα ἐν αὐτῇ», *Dialectica*. PG 94. 664 A, 665 A B; также: 989 A, 1009 A B, 1096 A, 1161 A, 1428 A, 1469 D; PG 95. 129 A, 136 D, 168 C; PG 96. 545 A B. О природном соединении: PG 94. 669 A B. Севериане, согласно святому Иоанну, смешивали природное и ипостасное единения. De Haeresibus Liber. PG 94. 749 A, 752 C.

<sup>29</sup> De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1009 B; также: 1464 A; PG 95. 165 C; PG 96. 668 C.

<sup>30</sup> «τῆς θείας φύσεως ὑποστατικὰ ἰδιώματα, τὰ τε τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως ὑποστατικὰ γίνονται», De Duabus Voluntatibus. PG 95. 129 D.

<sup>31</sup> «ἡ φύσις ἡμῶν ἐν τῇ τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσει», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1008 A; «ὁ εὐδοκίᾳς κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπήσαι», Homilia II in Dormitionem B. V. Mariae. PG 96. 749 B; также: PG 94. 993 D–996 A, 1000 A, 1001 A, 1004 B–1005 A, 1008 C D–1009 A, 1012 C, 1013 B, 1069 A B, 1184 C, 1461 C; PG 95. 120 A, 125 A; PG 96. 549 A.

<sup>32</sup> «μία ἡ ὑπόστασις, καὶ εἰς ὁ θεῶν, ἐν καὶ τὸ θελητὸν», De Fide Orthodoxa. Lib. II. PG 94. 948 B C; также: 1033 B, 1036 C D, 1048 A B; PG 95. 160 A, 173 A.

<sup>33</sup> De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1116 A; также: 1480 C D; PG 95. 124 C D, 125 A.

<sup>34</sup> «τῆς τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως ἰδιαίτατον ἰδίωμα γινώσκομεν», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1009 B.

<sup>35</sup> «Χριστὸς δὲ ἐστὶν ἡ ἐνυπόστατος σοφία τε καὶ ἀλήθεια, ἐν ᾧ πάντες εἰσὶν οἱ θησαυροὶ τῆς γνώσεως οἱ ἀπόκρυφοί ὅς ἐστιν ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς σοφία καὶ δύναμις», *Dialectica*. PG 94. 529 B.

<sup>36</sup> «σοφίαν τε καὶ γνῶσιν, θεῖαν τε καὶ ἀνθρωπίνην», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1033 A B.

<sup>37</sup> Иоанн Дамаскин, *np.* Fragmenta. PG 95. 228 C.

<sup>38</sup> «οὐδὲ λέγομεν τὸ εἶδος ἐξ ὑποστάσεων, ἀλλ' ἐν ὑποστάσει», De Fide Orthodoxa. Lib. I. PG 94. 825 A; «μῆδὲ φύσεως ὁ ἀνθρώπος λέγεται, ἀλλ' ὡς εἶδος, οὐχ ὡς ὑπόστασις», Contra Jacobitas. PG 94. 1465 D; также: 992 B, 997 A, 1001 C, 1013 A, 1016 C; PG 95. 101 A, 120 D–121 A, 129 B, 132 A D. Об этом см., в частности, в статье А. Жирковой, посвященной понятию «ипостась» у святого Дамаскина: *Zhyrkova A. Jh. Damascene's Conception of Individual: Hypostasis versus Person // Studia Patristica. Peeters, 2012. V. LII. P. 375–387, here: P. 377, 378.*

ность. Ипостась же, употребляемая святым Иоанном синонимично с понятиями «индивид» и «лицо» (ἄτομον, πρόσωπον), означает для него начало отличительное, указующее на инаковость индивидуума. Именно ипостась в тварном бытии существует «сама по себе» (καθ' ἑαυτὰ, καθ' αὐτὸ), не подлежит смешению с другими ипостасями, отличаясь своим образом бытия, идиомами и собственными именами, и аналогична понятию ипостаси в Боге<sup>39</sup>. Хотя святой Дамаскин и отмечает, что у некоторых церковных авторов ипостась могла означать просто частную природу, но собственный смысл термина, тем не менее, указывает на начало самостоятельного бытия (ἰδιοσύστατον ὑπαρξιν), которое не от тварного опыта нами «внесено» в Божество, но от Троицы «подано» тварному бытию<sup>40</sup>. Таким образом, ипостасное бытие, коренясь в Боге, простирается на всё творение и является универсальным принципом всякого бытия<sup>41</sup>, реализуемого, впрочем, в разную меру.

Для обозначения отличия ипостаси преподобный Дамаскин употребляет прилагательные «ἄλλος (-η)» и «ἕτερος (-η)», а для обозначения определенных природы или вида — «ἄλλο», аналогично каппадокийцам, в тринитарном и христологическом богословии употреблявшим эти прилагательные с таким же смыслом<sup>42</sup>. Именно способность ипостасного начала объединять природы в себе позволяет говорить о синтетической ипостаси человека, составленной из двух природ: души и тела, которые «едино-ипостасны» (ὁμοῦπόστατά), соединены по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν) и сохраняют свои отличительные свойства в своем ипостасном синтезе<sup>43</sup>. Ипостась каждого человека имеет двуприродную структуру, и даже при разлучении души и тела, в случае смерти, ипостась не расщепляется, не утрачивает своей единичности. Природы, составляющие синтетическую или сложную ипостась человека, навсегда сохраняют единое связующее начало бытия каждой из них<sup>44</sup>.

Не случайно и то, что, рассуждая о трех ипостасях Троицы и о единой, синтетической ипостаси Христа, преподобный Иоанн систематически ставит их в один логический ряд с ипостасями человеческими<sup>45</sup>. Ипостась признается святым Дамаскином в человеке субъектом произволения и действия, определяющим образ (τρόπος, τὸ δὲ πῶς) пользования природными способностями и силами<sup>46</sup>. Он различает ипостась как «подлежащее воли» (τὸ τῆ θελήσει ὑποκείμενον) от самой природной способности произволять (θελητικὴ δύναμις), субъект действия — от самого дейст-

<sup>39</sup> «Ἐστὶν οὖν τὸ μὲν μερικώτερον, καὶ ἀριθμῶ διαφέρων, οἷον ὁ Πέτρος, ἄτομον, καὶ πρόσωπον, καὶ ὑπόστασις... Σημαίνει καὶ τὸ ἄλλος... καθ' ἑαυτὰ ὑφέστηκε»; *Dialectica*. PG 94. 541 C; «δὲ καθ' ἑαυτὴν ὑπόστασις τὸ ἄτομον σημαίνει, καὶ τὸ ἀφοριστικὸν πρόσωπον», *ibidem*. 589 B; «ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ αὐτὸ σημαίνει τῆ φύσει», *ibidem*. 593 A; также: 545 B, 560 D, 561 D, 564 C D, 565 B, 572 A B, 576 C, 577 D, 592 B, 604 A, 612 B, 613 B, 621 A, 668 A, 669 A, 817 A, B; PG 95. 28 C, 41 C, 108 A B, 133 A. О единстве по природе единосущных ипостасей человеческих: *Contra Jacobitas*. PG 94. 1445 C. Об именах, отличающих ипостась от ипостаси: *De Hymno Trisagio Epistola*. PG 95. 25 A.

<sup>40</sup> *Dialectica*. PG 94. 612 B; также: «ὑπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφιστάμενον», *ibidem*. 616 B; «δὲ ἐκεῖθεν ἡμῖν μεταδέδοται», *De Fide Orthodoxa*. Lib. I. PG 94. 820 A; также: PG 95. 136 C.

<sup>41</sup> *Zhyrkova* A. Jh. *Damascene's Conception of Individual...* P. 387, 384.

<sup>42</sup> *Dialectica*. PG 94. 581 C–584 A; также: 1012 C, 1425 A, 1457 B, 1468 D, 1477 A B, 1492 D–1493 A; PG 95. 101 A, 104B, 133 B.

<sup>43</sup> «ὑπόστασιν δὲ μίαν σύνθετὸν ἐκ διαφόρων φύσεων δυνατὸν γενέσθαι ὡς ὁ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς ἐστὶ συνθετιμὲνος καὶ σώματος», *Dialectica*. PG 94. 609 A; «ὑπόστασις σύνθετος· σώζει δὲ ἐν ἑαυτῇ τὰς δύο τελείας φύσεις... καὶ τὰ τούτων ἰδιώματα ἀσύγχυτά», *ibidem*. 665 B; также: 612 A, 616 A B, 621 A, 1445 C.

<sup>44</sup> «ἐκάστης δηλαδὴ ὑποστάσεως δύο φύσεις ἔχουσης», *De Fide Orthodoxa*. Lib. III. PG 94. 992 B; «Μένει οὖν τὸ τε σώμα καὶ ἡ ψυχὴ, ἀεὶ μίαν τὴν ἀρχὴν τῆς ἑαυτῶν ἔχοντα ὑπάρξεως τε καὶ ὑποστάσεως», *Dialectica*. PG 94. 668 A; также: PG 95. 120 C.

<sup>45</sup> «ἡ δὲ ὑπόστασις, ἄτομον δηλοῖ, ἦτοι Πατέρα, Υἱόν, Πνεῦμα ἅγιον, Πέτρον, Παῦλον», *De Fide Orthodoxa*. Lib. III. PG 94. 997 A; также: 948 B, 1008 A B, 1028 A, 1113 C, 1472 C; PG 95. 108 A B, 121 A, 129 C D, 153 C.

<sup>46</sup> Своеобразное и самоизбирательное движение и использование дарованных Богом природных сил человека отражает ипостасные различия («τούτων ἰδιότροπος καὶ ἰδιαίρετος κίνησις, ὑποστατικὴ διαφορά», «ἡ διάφορος τῶν φυσικῶν χρῆσις»), *De Duabus Voluntatibus*. PG 95. 136 C D; также: 136 B, 156 C, 165 A B, 172 C.

вия<sup>47</sup>. Ограниченное, тварное ипостасное начало отвечает за волевой выбор (θέλημα γνωμικόν), по которому бытийно, на практике, отличается одна ипостась от другой, согласно образу пользования природной волей и силами<sup>48</sup>. Таким образом, святой Дамаскин вводит понятие «ипостасной воли» как гномической, избирательной<sup>49</sup>. Именно в силу ограниченности и разделенности тварных ипостасей возникает теоретическая возможность отклонения ипостасно-гномической воли от неискаженной природной, «вложенной» или дарованной Богом в творении<sup>50</sup>. А в совершенном бытии Святой Троицы воля абсолютно едина, хотя ипостаси абсолютно различны<sup>51</sup>.

Ясно, что в тварном бытии в силу его ограниченности не может быть «чистой» ипостасности, как и «чистой» единоприродности, какие наблюдаются в Боге. По мысли святого Дамаскина, несовершенные тварные ипостаси, в отличие от совершенных в Боге, отделяются друг от друга местом и произволением<sup>52</sup>. Тем не менее, понятия «ипостаси» и «частной природы» не становятся тождественными, но лишь перекрываются в области индивидуальных особенностей, которые одновременно выражают как частную природу, так и ипостасное начало<sup>53</sup>. Вот почему ипостась от ипостаси отличается и с помощью неотъемлемых характерных свойств своей частной природы<sup>54</sup>. Однако ипостась не определяется лишь этими свойствами, хотя и описывается ими и имеет их как свои компоненты<sup>55</sup>, и одновременно также характеризуется и собственно ипостасными идиомами, такими, например, как рожденность — нерожденность<sup>56</sup>.

Святой Иоанн может рассуждать — «отличается» ли ипостась сама от себя по своим неотъемлемым свойствам? И хотя он дает отрицательный ответ на этот вопрос, но само логическое различие между субъектом-обладателем свойств и самими свойствами уже проведено. Более того, здесь же подчеркивается, что эти самые природные неотъемлемые свойства недостаточны для «ограничения» (определения) ипостаси<sup>57</sup>. Человек, будучи одновременно частью единых вида, природы и определенной ипостасью, может иметь или не иметь определенные акциденции, что не меняет ни его принадлежности к человеческому роду, ни его ипостасности как таковых. В результате преподобный Иоанн проводит различие между природой,

47 PG 94. 1036 B C; «ἐνεργῶν δὲ, ὁ κεχωρημένος τῆ ἐνεργείᾳ, ἥτοι ἡ ὑπόστασις», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1048 A; также: PG 95. 152 B, 153 C.

48 «θέλων δὲ ἐστὶν ὁ κεχωρημένος τῆ θελήσει, ἥτοι ἡ ὑπόστασις, οἷον ὁ Πέτρος», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1036 C; «Ἡ γὰρ γνώμη συνδιαρείται ταῖς ὑποστάσεσι», ibidem. Lib. II. 948 A; также: PG 95. 153 D.

49 «γνωμικὰ καὶ ὑποστατικὰ θελήματα», Иоанн Дамаскин, *прп.* De Recta Sententia. PG 94. 1428 C; «ἡ θέλησις καὶ τὸ θέλειν, φυσικόν· ἡ δὲ διάφορος θέλησις, καὶ τὸ διάφορος θέλειν, ὑποστατικόν», De Duabus Voluntatibus. PG 95. 136 B; «ἡ θελητικὴ δύναμις, καὶ αὐτὸ τὸ ἀπλῶς θέλειν, φυσικόν· τὸ δὲ θελητὸν, τούτεστι τὸ τοιῶσδε θέλειν, γνωμικόν καὶ ὑποστατικόν», ibidem. 152 C; «τρόπος χρήσεως τῆς φυσικῆς θελήσεως, κατὰ γνώμην τῆς κεχωρημένης ὑποστάσεως», ibidem. 157 A.

50 PG 94. 1428 B C; Раздельность тварных ипостасей порождает возможность различия в выборе, см.: PG 95. 157 A.

51 PG 95. 165 C.

52 PG 94. 828 A B; PG 95. 40 C, 60 B, 152 A, 156 B C, 172 C D.

53 «Αἱ γὰρ ὑποστατικαὶ διαφοραὶ τῶν ἀνθρώπων πρὸς ὑποστατικὰς διαφορὰς ἴπων, φυσικαὶ λογίζονται», De Duabus Voluntatibus. PG 95. 129 C; также: 133 D–136 A.

54 «Κατὰ ταῦτα οὖν τὰ ἀχώριστα συμβεβηκότα, ἄτομον ἀτόμου, τούτεστιν ὑπόστασις ὑποστάσεως διαφέρει», Dialectica. PG 94. 576 C. В тварном мире не могут две разные ипостаси не различаться между собой по природным акциденциям, 596 A; также о Христе говорится, что Он, отличаясь по ипостасному свойству сыновства в Троице, одновременно отличается по воплощению от людей характеристическими и отличительными свойствами плоти, «σαρκὸς χαρακτηριστικὰ καὶ ἀφοριστικὰ ἰδιώματα», De Fide Orthodoxa. Lib. III. PG 94. 1009 B.

55 «ὑποστατικὰ γὰρ τῆς ὑποστάσεως τὰ συμβεβηκότα», Dialectica. PG 94. 584 A; «τὰ συμβεβηκότα... χαρακτηρίζοντα τὴν ὑπόστασιν», ibidem. 596 A.

56 Человеческие ипостаси различаются и по природным признакам (рост, цвет и пр.), и по ипостасным (рождение и рожденность). См., например: De Institutione Elementari. PG 95. 104 A; также: 129 A B.

57 «Ταῦτα δὲ οὐ συντελοῦσιν εἰς ὄρισμόν», Dialectica. PG 94. 576 C (определения ипостаси, а не природы, как в скобках написано, видимо, поздним списчиком в PG); также: PG 94. 1448 C; PG 95. 104 B.

отвечающей на вопрос «что», ипостасью, отвечающей на вопрос «кто», и различиями природного характера, описывающими образ бытия<sup>58</sup>. Ипостась, по Дамаскину, имеет природу с ее свойствами-акциденциями, существуя «сама по себе» и созерцаясь посредством природных энергий<sup>59</sup>. Именно в ипостаси созерцается сущность с ее свойствами, а совокупность свойств-акциденций лишь позволяет отличить особенность ипостаси, но отнюдь не определяет ее как таковую<sup>60</sup>.

Одновременно святой Дамаскин говорит о частной сущности, что она «само-ипостасна» (αὐθυπόστατον) и имеет бытие (τὸ εἶναι) в себе (ἐν ἑαυτῷ ὄν)<sup>61</sup> и созерцается в ипостаси, будучи во-ипостасна<sup>62</sup>. Наряду с различием понятий «ипостась» и «сущность», подобные выражения показывают равнозначность данных понятий в единой онтологии творения у преподобного Иоанна. Онтология эта повторяет по принципу аналогии, насколько это возможно в тварной перспективе, целостную онтологию Троицы, где понятия «сущности» и «ипостаси» нераздельны, но и не смешны, где ипостаси во-сущностны, а сущность во-ипостасна.

Тварные ипостаси, в отличие от нетварных, могут принадлежать различным природам или видам, быть не единосущными, не единовидными<sup>63</sup> и могут не вступать во взаимные отношения (σχέσις), но так же, как в Троице, ипостаси не отождествляются с их взаимными отношениями, хотя эти отношения и способны «производить», рождают новые ипостаси<sup>64</sup>. Исключение составляет в человеческом роде рождение «старой», вечной ипостаси Логоса от Девы, ставшее возможным благодаря ипостасному единству двух природ во Христе<sup>65</sup>.

## Ипостась у преподобного Максима Исповедника

Хотя преподобный Максим Исповедник и предшествует преподобному Иоанну Дамаскину по времени, мы намеренно помещаем анализ особенностей употребления им термина «ипостась» в интересующей нас богословско-антропологической плоскости после преподобного Дамаскина, как богослова-систематизатора. Преподобный Максим во многом опирался на наследие каппадокийцев и особенно святителя Григория Нисского, которого цитирует зачастую дословно<sup>66</sup>, а святой Дамаскин суммирует практически все предыдущие главные богословские идеи. И поскольку нашей задачей является не просто всестороннее изучение истории термина, но и максимальное исследование возможных смысловых его интерпретаций, то мы лишь ограничимся здесь рядом замечаний по текстам преподобного Максима и современным исследованиям его творчества с точки зрения понятия «ипостаси» у него.

<sup>58</sup> «Καὶ ἡ μὲν φύσις τὸ τί σημαίνει. Ἡ δὲ ὑπόστασις, τὸν τίνα, καὶ τὸδε τί: πᾶσα οὖν διαφορὰ ὁποῖόν ἐστιν», *Dialectica*. PG 94. 584 B; также: PG 95. 104 C.

<sup>59</sup> «Ἡ δὲ ὑπόστασις θέλει ἔχειν οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων, καὶ καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι, καὶ αἰσθηθεῖ, ἤγουν ἐνεργεῖα θεωρεῖσθαι», *Dialectica*. PG 94. 593 A–596 A.

<sup>60</sup> «Ὅσα τῆ συμπλοκῆ τῶν συμβεβηκότων τὴν ιδιότητα τῆς οὐκείας ὑποστάσεως ἀφωρίσαντο», *ibidem*. 604 A, 613 A; «ἐν ὑποστάσει γὰρ καὶ πρῶτος ἢ τε οὐσία καὶ ἡ φύσις θεωρεῖται», *De Fide Orthodoxa*. Lib. III. PG 94. 1017 A; также: PG 95. 120 B C.

<sup>61</sup> PG 94. 605 B.

<sup>62</sup> «ὅτι ἐν ὑποστάσει μὲν ἡ οὐσία θεωρεῖται, διὸ καὶ ἐνυπόστατός ἐστιν», *De Natura Composita*. PG 95. 120 C.

<sup>63</sup> Святой Дамаскин отделяет идиомы природ или видов (ангелы бессмертны, люди смертны) от идиом ипостасей (рождение Сима, нерожденность Адама), см.: *De Institutione Elementari*. PG 95. 101 B C, 104 A.

<sup>64</sup> *Dialectica*. PG 94. 629 A C; *De Fide Orthodoxa*. Lib. III. PG 94. 1113 C.

<sup>65</sup> *De Fide Orthodoxa*. Lib. III. PG 94. 1113 C; также: PG 95. 121 B.

<sup>66</sup> Например, святой Максим дословно приводит выражение святителя Григория Богослова о Трех бесконечных бесконечной сращенности: «τριῶν ἀπειρῶν ἀπειρῶν συμφύτων», *Максим Исповедник, прп. Capitum Quinquies Centenorum. Centuria I*. PG 90. 1177 A; см.: *Григорий Богослов, свт. Oratio XL. In sanctum baptisma*. PG 36. 417 B.

## Ипостась в Триадологии преподобного Максима

Преподобный Максим применяет понятие «ипостась» к Сверх-сущему<sup>67</sup>, называет Бога триипостасной Монадой, указывая на нераздельное различие ипостасей по образу бытия и ипостасным свойствам и неслитное единосущие по Божеству<sup>68</sup>. Называя Бога как Троицу во-сущностным и как Единицу во-ипостасным<sup>69</sup>, святой Максим указывает на монархию Отца и говорит о синергии ипостасей в творении и промышленности о мире<sup>70</sup>.

## Ипостась в Христологии преподобного Максима

Преподобный Максим называет Христа само-ипостасной и во-ипостасной Мудростью и Силой Отца и со свойственной ему аллегоричностью — во-ипостасной Верой<sup>71</sup>.

Святой Максим говорит о логосе ипостасного единства человеческой одушевленной плоти и Логоса, позволяющем природам в ипостаси Логоса сохранить их природные свойства и энергии, вводя их во взаимный «περιχώρησις»<sup>72</sup>, и о новшестве синтетичности ипостаси Логоса, по воплощении ставшего ипостасным Посредником между Богом и человеком<sup>73</sup>. Подчеркивая дву-природность и само-тождественность ипостаси во Христе<sup>74</sup>, преподобный Максим симметрично, с точки зрения понятий, описывает тринитарное и домостроительное положение Логоса, который по сущности един с Отцом, пребывая в Нем ипостасно, а по ипостаси един с нашим естеством, пребывая во плоти сущностно<sup>75</sup>.

Субъектность ипостасного действия преподобному Максиму помогает отразить почти не используемое преподобным Дамаскином в богословском контексте слово «αὐτουρῶς» — само-деятельный. Так, он рассуждает, например, о само-деятельном кенозисе Сына и посредством плоти совершаемом Им таинстве спасения<sup>76</sup>. Преподобный Исповедник, постоянно настаивая на принадлежности энергии и воли при-

67 «ὑπερούσιος», Максим Исповедник, *прп. Ambiguorum Liber*. PG 91. 1048 D; также: 1049 C, 1053 B.

68 «ἡ ἀγία τρισυπόστατος μονὰς», *Quaestiones ad Thalassium*. PG 90. 544 D–545 A; также: 1177 A, 893 A, 993 A, 1125 A; PG 91. 145 B, 249 B, 268 D, 543 B, 549 D, 696 C, 700 D, 1036 C, 1304 A, C, 1397 C, 1400 D–1401 A.

69 PG 91. 1036 B C.

70 PG 91. 543 B, 1385 D; PG 90. 364 B, 876 C D.

71 «αὐθυποστάτου σοφίας», *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91. 16 D; также: 24 C, 321 C; PG 90. 433 C, 700 B, 332 A, 1213 D, 1049 D, 1260 D.

72 «σαρκωθέντα Θεὸν Λόγον, δι' ἣν ἐαυτῷ καθ' ὑπόστασιν ἦνωσε λογικῶς ἐψυχωμένην σάρκα», *Quaestiones ad Thalassium*. PG 90. 408 B; «τῷ λόγῳ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως», *Epistolae*. PG 91. 565 D; также: PG 90. 648 C, 649 A B, 677 A, 876 D, 1329 C D, 1332 A; PG 91. 29 B, 41 B, 56 C, 73 B, 85 D, 96 A B, 100 C, 105 A, 145 B, 148 A, 156 D–157 A B, 189 C D, 204 A, 209 C, 221 B C, 225 B C, 233 A, 268 A B, 273 A, 317 A B, 320 A, 321 B, 397 B, 404 B, 468 A C, 472 B, 480 A, 484 A B, 493 C, 512 D, 528 D, 536 B, 556 C D, 572 C, 581 B, 588 A B, 1044 A, 1048 D, 1053 B, 1060 A, 1097 B. Отметим, что впервые употребил термин «περιχώρησις» в христологическом контексте, вероятнее всего, именно преподобный Максим Исповедник (см., например: *Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus Confessor*. Lund, 1965. P. 23).

73 «αὐτός, γινόμενος καθ' ὑπόστασιν σύνθετος», *Quaestiones ad Thalassium*. PG 90. 648 B; также: PG 91. 100 B, 269 A, 272 A B, 340 D, 553 D–556 A B, 577 B C, 1037 B, 1040 A B, 1320 C. См. также: *Ларше Ж.-К. О письмах святого Максима // Максим Исповедник. Письма / Пер. Е. Начинкина. СПб.: Изд. СПбГУ, 2007. С. 15–70, здесь: С. 34.*

74 «τὴν ὑποστατικὴν ταυτότητα», Максим Исповедник, *прп. Epistolae*. PG 91. 516 C; также: 521 B, 556 B, 557 A C, 560 A, B, D, 561 B, 568 C, 572 C, 1040 C.

75 «οὐσιωδῶς ἐν σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ὁ Λόγος, ὁ κατ' οὐσίαν ὑποστατικῶς ὅλος ὑπάρχων ἐν τῷ Πατρὶ», Максим Исповедник, *прп. Capitulum Quinquages Centenorum. Centuria I*. PG 90. 1184 C.

76 «διὰ σαρκὸς γέγονεν αὐτουρῶς κενωθεὶς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος», Максим Исповедник, *прп. Expositio Orationis Dominicae*. PG 90. 876 A; «διὰ σαρκὸς αὐτουργήσας μυστηρίου», *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91. 68 D; также: PG 90. 876 D; PG 91. 1049 D, 1385 D.



роде, различает их от ипостасного субъекта (αὐτός), осуществляющего действие посредством их<sup>77</sup>.

Он также говорит, что воплощение Логоса нельзя считать произвольным, и в своих более ранних произведениях признает произволение (προαίρεσις) во Христе<sup>78</sup>. Очевидно, что тождественность произволения Логоса о воплощении и произволения во Христе заставляет нас атрибутировать «προαίρεσις» к ипостаси. На наш взгляд, преподобный Максим называет «προαίρεσις» во Христе непреклонным ко греху<sup>79</sup> именно потому, что он связан с его Божественной ипостасностью. Более подробно в разделе, посвященном термину «προαίρεσις», мы коснемся вопроса — почему святой Исповедник в поздних сочинениях отказался от приписывания «προαίρεσις» Христу.

## Ипостась в творении, согласно преподобному Максиму

Преподобный Максим повторяет и развивает мысль святителя Григория Нисского, что ипостасность и единство всего сотворенного есть дело Бога, причем всех трех Божественных ипостасей<sup>80</sup>. Мы считаем ошибочным мнение Т. Толлефсена (T. Th. Tollefsen), что виды или общие природы могут рассматриваться как абстракции в богословской системе преподобного Максима, а тварные ипостаси — онтологически первичными и представляющими из себя низший уровень в видовой структуре<sup>81</sup>. Для нас несомненно, что, как и в Троице, единство и различие в творении абсолютно реальны для преподобного Максима и находятся в равновесном балансе<sup>82</sup>. При этом в троичной промыслительной синергии ипостась Логоса является причиной различия в тварных ипостасях, а ипостась Духа — причиной движения и осуществления добродетелей в них<sup>83</sup>.

Как и святой Дамаскин, преподобный Исповедник говорит о том, что единосущные по общему для них логосу природы виды тварных ипостасей «во-ипостазируются» в конкретных единосущных индивидуумах-ипостасях, существующих καθ' (ἐ) αὐτὸ<sup>84</sup>. Он также признает всякую частную природу существующей не самой по себе (οὐ καθ' αὐτὸ), но составляющей «во-ипостасное» бытие в конкретных лицах или ипостасях<sup>85</sup>.

<sup>77</sup> «ἐνέργεια πρὸς τὸν ἐνεργοῦντα, καὶ πρὸς τὸν ὑφεστῶτα πάλιν ἢ φύσις ἀνάγεται», *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91. 200 D; «διὰ τὸ διπλοῦν τῆς φύσεως ὁ αὐτὸς ἐνήργει, ἢ ἐνικῶς διὰ τὸ μοναδικὸν τῆς ὑποστάσεως», *Disputatio cum Pyrrho*. PG 91. 340 B; «ὁ αὐτὸς ὑπόστασις ἦν», *Ambiguorum Liber*. PG 91. 1037 A; также: PG 91. 560 D, 565 B, 581 B, 585 C, 592 C, 1044 D, 1049 D, 1052 C, 1289 C.

<sup>78</sup> «ἀπροαίρετον», *Epistolae*. PG 91. 517 A; «κατὰ προαίρεσιν ἐν αὐτῷ», *Capitulum Theologiae et Oeconomiae*. Centuria II. PG 90. 1164 C.

<sup>79</sup> «ἡ ἀτρεψία τῆς προαιρέσεως», *Questiones ad Thalassium*. PG 90. 405 D, 408 B, C.

<sup>80</sup> «ἅπαντα φύσιν ὁ Θεὸς ὑποστήσας», *ibidem*. 476 C; «Πατὴρ γὰρ καὶ Υἱοῦ, καὶ ἁγίου Πνεύματος ἔργον ἐστὶν ἡ τῶν ὄντων ὑπόστασις», *ibidem*. 364 A; также: 1376 B, 1392 B, 1136 B; PG 91. 1280 A, 1304 D, 1361 A.

<sup>81</sup> *Tollefsen T. Th. St. Maximus' Concept of a Human Hypostasis // Knowing the purpose of creation through the resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor. Belgrade, October 18–21, 2012 / Ed. by bish. Maxim (Vasiljevic). Sebastian Press & the Faculty of Orthodox Theology — University of Belgrade, 2013. P. 115–127, here: P. 117–119.*

<sup>82</sup> «τῆς τῶν ὄντων συνεκτικῆς αἰτίας ποικίλως πᾶσιν ἐνυπάρχων, καὶ καθ' ἑαυτὰ καὶ ἐν ἀλλήλοις τὰ ὅλα συνίστησιν ἄφωρτα καὶ ἀδιαίρετα», *Mystagogia*. PG 91. 685 B; также: 1137 A.

<sup>83</sup> «ἐκ τῆς διαφορᾶς τῶν ὄντων, τὴν ἐνυπόστατον τοῦ ὄντος διδασκόμεθα σοφίαν· καὶ ἐκ τῆς τῶν ὄντων φυσικῆς κινήσεως, τὴν ἐνυπόστατον τοῦ ὄντος μανθάνομεν ζωὴν... τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον», *Capitulum Quinquies Centenorum Centuria I*. PG 90. 1208 C; «πάντα περιλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ», *Ambiguorum Liber*. PG 91. 1092 C; также: PG 90. 1356 B; PG 91. 681 B, 1077 C.

<sup>84</sup> PG 91. 549 C, 552 B, 553 B, 557 D–560 A, 260 D–261 C, 264 B, 476 C D, 568 A, 1324 A.

<sup>85</sup> *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91. 149 B C D, 261 A B.

В целом ипостась мыслится составляющей единую онтологию с природой<sup>86</sup>, обладающей способностью «включения» в себя, без смешения соответствующих им логосов, нескольких гомо-ипостасных природ. Ипостась как в Боге, так и в творении, имеет, по преподобному Максиму, свой собственный логос, логос ипостасной особенности, отражаемый в образе бытия и не позволяющий смешивать ипостаси между собой<sup>87</sup>. Именно ипостасное начало придает отличие индивидууму от единосущных ему посредством ипостасных особенностей<sup>88</sup>.

## Ипостась в антропологии преподобного Максима

Преподобный Максим говорит об ипостасном бытии человека и о сродности, согласно ипостасному единству человеческих тела и души, составляющих единое лицо-ипостась<sup>89</sup>. Он подчеркивает отличие философского определения человеческой ипостаси как частной сущности с ее акциденциями от святоотеческого понятия о ней как о начале, отличающем единовидные индивидуумы друг от друга<sup>90</sup>. И здесь мы вновь не согласимся с Т. Толлефсенем, пытающимся провести аналогию между понятием человеческой ипостаси у преподобного Максима и у Плотина<sup>91</sup>. Дело в том, что в неоплатонической системе подлинная индивидуальность, наше «я», «не принадлежит земному миру». Более того, имеет место умаление сознания и слияние, идентификация ипостаси с абсолютным Единым<sup>92</sup>, прорыв индивидуумов в «надличностный уровень» и отрицание «существования идей отдельных вещей»<sup>93</sup>, что фактически означает бытийную без-ипостасность ипостасей тварного порядка. Для преподобного Максима понятие тварной ипостасной индивидуальности как неотторжимо от единства сотворенной природы<sup>94</sup>, так и укоренено в своей неизбывной уникальности.

<sup>86</sup> «Ὅτι ἐστὶ γὰρ ὑπόστασιν νοησαὶ ἀνευ φύσεως», *ibidem*. PG 91. 264 A, 272 B; Преподобный Максим говорит о логосе природной общности ипостасей: PG 91. 553 B.

<sup>87</sup> «Ἐτεροῦ πόστατα δὲ, τῷ λόγῳ τῆς αὐτῆς διακρινούσης προσωπικῆς ἑτερότητος, καθ' ὃν ἄλλος ἄλλου διακέκριται», *Epistolae*. PG 91. 552 B; «αἱ συνθέσεις τῶν ἐν τῇ ὑπόστασει ὄντων, καὶ οὐ τῶν ἐν ἑτέρῳ, καὶ οὐκ ἰδίῳ λόγῳ θεωρουμένων», *Disputatio cum Pyrrho*. PG 91. 296 B; «τριὰ δὲ, κατὰ τὸν τοῦ πῶς ὑπάρχειν καὶ ὑφεστάναι λόγον», *Mystagogia*. PG 91. 701 A; также: 484 B C, 488 A, 493 A D, 516 B, 524 A, 552 A D–553 A, 553 B, 556 B, 557 C, 561 A B, 565 D, 1056 A, 1289 C, 1324 A. Гомо-ипостасны природы, согласно логосу единения ипостасного, и разно-сущности, согласно логосу их природного различия, PG 91. 552 C D. См. также об этом: Tollefsen T. Th. *St Maximus' Concept of a Human Hypostasis*. P. 122, 124; Беневич Г. И. Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 т. / Под научн. ред. Д. С. Бирюкова и Г. И. Беневича. Сост. Г. И. Беневич. М.; СПб.: Никея, Изд. РХГА, 2009. Т. II. С. 33–54, здесь: С. 46.

<sup>88</sup> «τῷ λόγῳ τῆς τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων ἀφοριζούσης αὐτὴν ιδιότητος», *Epistolae*. PG 91. 560 C.

<sup>89</sup> «ὑπαρξίν ὑποστατικῶς ἔχουσιν», *Ambiguum Liber*. PG 91. 1233 B; «συγγενούς καθ' ὑπόστασιν σαρκὸς τῆς ψυχῆς», *Quaestiones ad Thalassium*. PG 90. 264 C; также: PG 91. 145 B, 152 A, 488 C, 496 A, 552 A, 552 D–553 A, 685 B, 1324 C D.

<sup>90</sup> «Ἐποστάσεις δὲ ἐστὶν, κατὰ μὲν φιλοσόφους, οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων· κατὰ δὲ τοὺς Πατέρας, ὁ καθ' ἕκαστον ἀνθρώπος, προσωπικῶς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀφοριζόμενος», *Opuscula Theologica et Polemica*. PG 91. 276 B.

<sup>91</sup> Tollefsen T. Th. *St. Maximus' Concept of a Human Hypostasis*. P. 125.

<sup>92</sup> Адо П. Плотин, или Простота взгляда / Пер. Е. Штофф. М.: Греко-латинский кабинет Ю. А. Шичалина, 1991. С. 19, 22, 30–31.

<sup>93</sup> Г. Блюменталь (Blumenthal H. J.) говорит о непостоянстве мнения Плотина о существовании идей индивидуумов, в том числе человеческих. Он отмечает, что Плотин то отрицает существование этих идей-форм, то признает наличие архетипов в Уме. В любом случае индивидуумы не важны в системе Плотина (*Blumenthal H. J. Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? // Phronesis*. 1966. Vol. 11. No. 1. P. 61–80, here: P. 79–80). Отметим также, что Ум не есть Единое и качественно отличается от Единого, совсем не так, как энергия Бога от Его сущности в паламитской мысли. А в Едином мы не найдем и следа идей частных ипостасей. По мнению С. В. Мельник, Плотин на определенном этапе сомневался в отсутствии идей индивидуумов, но, в конце концов, пришел к положению, что «индивидуальных идей, в дополнение к родовой идее, быть не может». См.: Мельник С. В. Плотин об идеях единичных вещей // Логос. М., 1999. № 6. С. 59–67. URL: [http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999\\_06/1999\\_6\\_07.htm](http://www.ruthenia.ru/logos/number/1999_06/1999_6_07.htm) (дата обращения 11.09.2013).

<sup>94</sup> Tollefsen T. Th. *St. Maximus' Concept of a Human Hypostasis*. P. 126–127.

## Ипостась у святого Григория Паламы и в паламитском богословии

В Триадологии святитель Григорий Палама и святитель Филофей Константинопольский говорят о вечном неслиянном перихоресисе трех ипостасей, которые посредством единой природы содержат (имеют) друг друга, сохраняя само-ипостасность (αὐθυπόστατον), существуя ипостасно и обладая единой для них энергией и синергией<sup>95</sup>. Всякое творение и действие Бога есть единое дело трех ипостасей<sup>96</sup>. Единая нетварная энергия Творца, которой создан весь тварный мир, называется богоначальной (θεαρχικός), но одновременно она опосредованно единой сущностью принадлежит «богоначальным ипостасям» живоначальной Троицы, находящимся во взаимном перихоресисе<sup>97</sup>. Ипостаси Троицы являются тремя субъектами, которые посредством общей энергии осуществляют творение и промысл.

Повторяя мысль предшествующих церковных авторов, паламитское богословие признает во-ипостасными как Сына и Святого Духа, так и творения, обладающие частными сущностями. Для святителя Паламы «ἐνυπόστατον» — есть «имеющий ипостась». Энергии как не само-ипостасные, не имеющие собственной ипостаси, но проявляющие сущность, не могут называться «ἐνυπόστατον»<sup>98</sup>, однако они не мыслятся, как если бы были «оторваны» от ипостаси и сущности<sup>99</sup>. В единой ипостасно-сущностно-энергийной онтологии субъектом, распоряжающимся сущностными энергиями, признается ипостась<sup>100</sup>.

Ипостасная монархия Отца осмысляется таким образом, что Отец больший, чем Сын, не по природе, но по ипостасной причинности. В отличие от привычной нам причинно-следственной связи, абсолютная ипостасная Причина имеет Следствие, равное себе и не предшествующее себе<sup>101</sup>.

Святой Палама, с одной стороны, подчеркивает ипостасную способность (отличая энергийное действие Духа от ипостасного акта воплощения Сына Божия) «включать» иную природу, сохраняя собственную уникальность и не нарушая уникальности со-природных воспринятой природе ипостасей<sup>102</sup>. С другой стороны, он говорит о несмесности частных природ и энергий тварных ипостасей, находящихся в энергийном общении<sup>103</sup>.

<sup>95</sup> «τῶν τριῶν θεῶν ὑποστάσεων, συμφυῶς καὶ αἰδιῶς ἐχομένων ἀλλήλων, καὶ ἀφύρτως περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας», Григорий Палама, свт. Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1192 B; «κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν ὑπάρχον», Homilia XXIV. PG 151. 312 C; также: PG 150. 1197 B C, 1200 B, 1204 D–1205 A; PG 151. 97 D, 100 C D–101 A, 317 A, 766 A, 992 D, 1059 B.

<sup>96</sup> «πάσα ἡ κτίσις, τῶν τριῶν ἐστὶν ἔργον ἓν», Григорий Палама, свт. Capita Physica, Theologica Etc. PG 150. 1197 C; также: 1213 B, PG 151. 725 C, 740 D, 754 D–755 A D, 756 B.

<sup>97</sup> «θεαρχικῆ τριαδικῆ μονάδ», Григорий Палама, свт. Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1117 C; «θεαρχικῆς οὐσιαρχίας προόδον», Филофей Константинопольский, патр. Contra Gregoram Antirrheticorum III. PG 151. 816 B; «αἱ τρεῖς θεαρχικαὶ ὑποστάσεις», ibidem. VI. 893 A; «ζωαρχικῆς... Τριάδος», ibidem. V. 868 B; VI. 895 A; «τρεις θεαρχικαὶ ὑποστάσεις καὶ κοινῆ καὶ ἰδίᾳ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὡσαύτως λέγονται», ibidem. XII. 1136 A; также: PG 151. 755 D, 815 D, 835 C, 854 A, D, 857 C D, 858 C, 865 D, 909 D, 941 D, 1045 B, 1049 A, 1079 C.

<sup>98</sup> «ἐνυπόστατα γὰρ τὰ ἐκ τοῦ πνεύματος ὡς κτίσματα πεποιημένας γὰρ οὐσίας ὁ Θεὸς ἐδημιούργησεν», Григорий Палама, свт. Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1205 C D; также: 1229 A; PG 151. 97 D, 260 A, 272 D, 930 B, 942 D, 990 B C, 1005 D, 1030 C D, 1051 A, 1057 C, 1064 D, 1115 A.

<sup>99</sup> «τὰς ἐνεργείας τοῦ Πνεύματος, ἀντὶ τῆς ὑποστάσεως οὕτως, ἢ μετὰ τῆς ὑποστάσεως μᾶλλον», Филофей Константинопольский, патр. Contra Gregoram Antirrheticorum. VI. PG 151. 903 A; также: 955 D.

<sup>100</sup> «ἐνεργῶν δὲ, ὁ κεκορημένος τῇ ἐνεργείᾳ, ἦτοι ἡ ὑπόστασις», Capita Physica, Theologica, Etc. PG 150. 1212 B; также: PG 151. 903 B, 944 B, 949 B.

<sup>101</sup> «ἔστιν ὁ αὐτὸς καὶ μείζων καὶ ἴσος», Филофей Константинопольский, патр. Contra Gregoram Antirrheticorum X. PG 151. 1049 B.

<sup>102</sup> «ὁ μὲν καθ' ὑπόστασιν, τὸ δὲ κατὰ μόνην τὴν ἐνεργείαν», Григорий Палама, свт. Theophanes. PG 150. 952 C; «διὰ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως ὅλω μοι ἀτρέπτως ὅλος ἦνωται», ibidem. 936 B; также: 1173 B C; PG 151. 965 C, 972 D, 1071 A, C, 1093 D.

<sup>103</sup> «Κατ' οὐσίαν δὲ ἀμετάβατος ἐστὶ πρὸς ὑπόστασιν ἑτέραν, ἀμέριστός τε καὶ ἀπλοῦς καὶ τοῖς κοινωνοῦσιν ἀμιγής», Theophanes. PG 150. 949 A B; также: 1197 B.

Согласно антропологии святителя Паламы, люди существуют ипостасно, или «в ипостаси» (ἐν ὑπόστασει), и образуют мириады ипостасей единой человеческой природы. В отличие от Божественных ипостасей, тварные ипостаси обладают не абсолютно единой энергией, но подобными энергиями<sup>104</sup>. Каждая человеческая ипостась, согласно со своей деятельностью, заслуживает моральную оценку от Бога и способна участвовать в нетварной благодати. Как и у предшествующих церковных авторов, ипостась не может быть сведена в паламитской системе лишь к понятию «частной сущности» в человеке<sup>105</sup>, что подтверждается и исповеданием единственности ипостаси во Христе, которая по вочеловечению ипостаси Логоса является «распорядителем» как Божественных, так и человеческих энергий и действий во Христе<sup>106</sup>. Отражая субъектно-личностную природу понятия «ипостаси» как источника активности, святитель Палама подчеркивает, что участие в таинствах, жизнь по заповедям, приятие оправдания от Христа являются ипостасными феноменами<sup>107</sup>.

Ипостасное явление Духа в Пятидесятницу является, согласно паламитскому видению, основанием для описания синергии между Его нетварной и их тварными ипостасями<sup>108</sup>. Однако при этом в противовес неоплатоническим схемам, в которых причастие высшему началу — Единному, к самому которому, как мы могли видеть, неприложимо понятие «ипостаси», может в некоторой несовершенной степени реализоваться за счет общения с низшими ипостасными проявлениями оногo<sup>109</sup>, паламитское богословие настаивает на невозможности «причастия» собственно как совершенных ипостасей, так и сущности Пресущественной Троицы. Нетварные вечные энергии, единственно доступные творению, потому и не само-ипостасны, что они позволяют тварным ипостасям вступить в общение не собственно с собой, но с ипостасями Троицы. Именно только в плане возможности принадлежности тварным ипостасям и познания человеком энергий Бога нетварный свет может быть назван ипостасным или во-ипостасным сиянием<sup>110</sup>.

В неоплатонической доктрине, поскольку понятие «ипостаси» не выходит за рамки сколь угодно обобщенно мыслимой частной сущности, понятие полноценного единства по необходимости сводится лишь к единению по принципу природного слияния<sup>111</sup>. Та же тенденция не различать «ипостась» и «частную сущность» приво-

<sup>104</sup> «ἐν ὑπόστασει μυρίας», «μία ὡς ὁμοία ἢ ἐνέργεια, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν», *Capita Physica, Theologica, Etc.* PG 150. 1217 A C; «μίαν φύσιν», *Homilia III.* PG 151. 37 A; также: PG 151. 766 B C.

<sup>105</sup> В ряде текстов частная человеческая сущность, воспринятая Христом, и частные сущности отдельных человеческих ипостасей (τὴν ἀνθρώπινην φύσιν), обозначаемые термином «φύσις», противопоставляются святым Паламой общему естеству человеческого рода (τὸ ἀνθρώπινον γένος), *Григорий Палама, свт. Homilia XVI.* PG 151. 196 C.

<sup>106</sup> «ἐν μιᾷ ὑπόστασει καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐνεργῶν τὰ θεῖα πάντα ὡς Θεός, καὶ τὰ ἀνθρώπινα πάντα ὡς ἄνθρωπος», *Григорий Палама, свт. Homilia VIII.* PG 151. 100 A; также: 432 C. И святитель Филофей Константинопольский, придерживавшийся паламитского богословия, подчеркивает, что во Христе нельзя признавать человеческую ипостась, «οὐ τὴν θεῖαν ὑπόστασιν τοῦ Μονογενοῦς ἀνθρώπου ὑπόστασει φησὶν ἐνοικῆσαι», *Филофей Константинопольский, патр. Contra Gregoram Antirrheticorum. V.* PG 151. 895 A; также: 1063 C, 1093 D.

<sup>107</sup> «Διὰ τούτων μὲν οὖν ὑπόστατικῶς ἡμᾶς ὁ Χριστὸς ἐδικαίωσε», *Григорий Палама, свт. Homilia V.* PG 151. 65 A; «οὐ γὰρ ἀπλῶς ἡ φύσις, ἀλλ' ἡ ἐκάστου τῶν πιστευόντων ὑπόστασις καὶ τὸ βάπτισμα δέχεται, καὶ κατὰ τὰς θείας ἐντολάς πολιτεύεται», *ibidem.* 64 D; также: 64 B C.

<sup>108</sup> *Homilia XXIV.* PG 151. 311 C; «ἀλλὰ δυνάμει τοῦ ἀγαθοῦ Πνεύματος καθ' ὑπόστασιν ἐν τῇ ψυχῇ ἔλλαμψις», *Contra Gregoram Antirrheticorum X.* PG 151. 1036 C, D; также: 911 D, 1036 C.

<sup>109</sup> «τὰς Πλατωνικὰς ἰδέας... ἰδιοὑποστάτους τὰς ἀνυποστάτους ἑαυτοῦ δοξάζων ἐνεργεῖα», *Филофей Константинопольский, патр. Contra Gregoram Antirrheticorum XII.* PG 151. 1135 D. Святитель Филофей подчеркивает, что противники святого Паламы подверглись влиянию платонического мышления, присваивая само-ипостасность и тварность энергийным проявлениям Бога в мире.

<sup>110</sup> «ὑποστατικὸν γὰρ φῶς καὶ κατ' εἶδος ἐνυπόστατον ἔλλαμψιν», *Филофей Константинопольский, патр. Contra Gregoram Antirrheticorum. X.* PG 151. 1037 A B; также: 1038 D.

<sup>111</sup> Например, согласно специфике «неоплатонической доктрины в сравнении с христианской, человек причащается интеллектуальной природе, которая не может полагать помимо себя ничего иного себе и поэтому не допускает к соединению с собой телесного состава человека», *Щукин Т. А. Михаил Пселл // Антология восточно-христианской... Т. II. С. 300–312, здесь: С. 312; Беневиш Г. И. Иоанн Филопон. С. 46.*

дит, например, Филопона к тритеизму<sup>112</sup>. С другой стороны, в антропологии следствием подобной неразличимости «ипостаси» и «частной сущности» становится тот факт, что ипостасное единство души и тела человека теряет в неоплатонической системе свою онтологическую неразрывность, свойственную святоотеческому видению, и обожение оказывается сдерживаемо материальной природой человека до момента разлучения души с телом в смерти<sup>113</sup>. Тот же Филопон, не сумев провести понятийное различие между ипостасью и частной природой, отрицал единство ипостаси в человеке, признавая самостоятельную ипостасность за частными сущностями души и тела человека и выстраивая свою собственную теорию их взаимодействия<sup>114</sup>.

Насколько не очевидна разработанная рассмотренными нами отцами Церкви «иконность» или сообразность человеческого рода Троице ипостасей даже для мысли современных авторов, доказывает тот факт, что некоторые серьезные исследователи уверенно заявляют, что, «согласно христианской точке зрения, Бог создал человека не как вид, но как индивидуум», признавая при этом, впрочем, что личность человека опирается в христианстве на понятие личности в Боге, но характерно употребляя при этом единственное число — «личность Бога»!<sup>115</sup> Богословская ошибка как раз кроется тут в неразличении понятия «личность» и «частная сущность» с ее акциденциями. Да, древние мыслители пользовались понятием «индивидуума», описывая при этом его моральные и умственные качества, но они отнюдь не могли возвыситься до воззрения отцов, опиравшихся на Откровение о Троичности ипостасей в Боге и сообразности человеческого рода такому Богу.

Для нехристианских мыслителей идеал личности не может превзойти понятия некоего «хорошего», конечно, по-разному понимаемого различными мыслителями состояния конкретного индивида. Как правило, эта «хорошесть» личности или личностность как таковая, обретенная в достигнутом состоянии<sup>116</sup>, связывается с неоплатонического рода «покоем», духовностью или добродетельностью индивида, но никак не выходит за рамки описания частной сущности с ее характерными свойствами<sup>117</sup>. И это не удивительно, поскольку множественность и ипостасность не поднимается выше некоторой Умственной сферы в древних философских дискурсах и чаще всего является признаком низшего характера бытия.

## Заключение

Завершая наш обзор истории философского и богословского употребления термина «ипостась», мы должны отметить, что именно в христианской святоотеческой мысли термин приобретает качественно новое осмысление. Он вводится в дискурс об Абсолюте, понимаемом в Библейской традиции как абсолютный, бесконечный и гетероприродный миру Дух, и начинает обозначать парадоксальное и абсолютное различие в абсолютном единстве Троицы ипостасей. Не случайно в записях А. И. Бриллиантова мы находим мысль о том, что термин «ὁπόστασις» оказался наиболее пригодным для описания тайны Троицы. По сравнению с термином

<sup>112</sup> Беневиц Г. И. Иоанн Филопон. С. 49–50.

<sup>113</sup> Полноценное обожение в неоплатонизме «становится доступным только после смерти человека, когда ум освобождается от материального», Шукин Т. А. Михаил Пселл. С. 311.

<sup>114</sup> Лурье В. М. Идентичность человеческой личности по Иоанну Филопону: физическое тело в пространстве и человеческое тело по воскресении // *Einai: Проблемы философии и теологии*. СПб., 2012. № 2. URL: <http://einai.ru/2012-02-Lurie.html> (дата обращения 30.11.2013).

<sup>115</sup> Vogel C. J., de. The Concept of Personality... P. 21–22.

<sup>116</sup> Понимаемая как «обретение себя», но при этом не исключающая утраты значительной части «себя», например, тела или памяти о земных событиях, как в системе Плотина.

<sup>117</sup> Vogel C. J., de. The Concept of Personality in Greek and Christian Thought. P. 47, 60.

«persona», слишком сильно отражающим индивидуальный аспект, и «πρόσωπον», слишком слабо оттеняющим его, термин «ὀψοτασις» наиболее подходит для выражения «основы индивидуального бытия» в Боге без привнесения идеи «разделения»<sup>118</sup>.

Уникальное и самостоятельное бытие каждой из ипостасей, вписанное в полное их тождество по сущности и энергии, вводящее таинственную динамику общения внутрь запредельного и неделимого Божества, является, в видении отцов Церкви, начиная особенно со святителя Григория Нисского вплоть до святого Иоанна Дамаскина, прототипом и основанием тварного ипостасного бытия.

Частное видимое бытие, в том числе целостное человеческое существование, никак не могло получить онтологического и вечного обоснования в философской мысли. Так, в мысли Платона существует идея человека, а конкретный человек есть лишь нечто случайное, «участвующее» в бытии этой идеи. Для Аристотеля индивидуумы одного вида, отличающиеся друг от друга лишь случайными признаками, являются воплощением единой соответствующей им формы и не обладают непрерывным бытием в отличие от самих видовых форм<sup>119</sup>. В системе Плотина не существует преемственности между эмпирическим индивидуумом с его мышлением, сознанием, памятью и деятельностью и «подлинным я» высшей души, тем более что вопреки даже многочисленным «воплощениям», высшая душа остается не затронутой действиями или событиями «низшего я», связанного с телом человека. Высшая душа в состоянии единения с Единым даже мыслит уже, собственно, не как человек, тело человека, и вовсе не рассматривается как подлинная составляющая человеческой личности, и практические деяния человека оказываются на границе отвержения их нравственной значимости<sup>120</sup>.

Только христианская антропология оказывается способной дать богословско-философское объяснение непреходимости и целостности человеческих ипостасей-личностей, созданных по образу Троицы единосущных Божественных ипостасей. И если ипостасность в нехристианской философии практически всегда связана с ограниченностью и ущербностью частного бытия, то в христианском дискурсе тварная ипостасность обретает логос или замысел прямой сообразности с Высшим бытием, включая способность к синтезу, открытости к включению, утверждению и обогащению своего тварного бытия нетварными энергиями Творца. Принадлежит единой ипостасно-природной онтологии, ипостасное начало видится отцами Церкви как субъект природных действий, задающий образ пользования соответствующей во-ипостасной природой, не теряющий своей ипостасной целостности даже в телесной смерти и находящий свое восполнение в догмате воскресения.

Кроме того, ипостась, категориально отличающаяся от понятия «частной сущности», не позволяет, в силу именно своей уникальности, образование некоей сложной природы «из себя». Если частные сущности, такие как душа и тело в человеке, могут быть объединены в одной ипостаси, образуя единство двух природ в единой синтетической ипостаси, то ипостась как таковая не позволяет подобного сложения с другими ипостасями. Единство ипостасей возможно никак не в иной ипостаси, но лишь в тождестве природы. Поэтому «ипостасное древо» Порфирия, включающее в себя много-ипостасные слои, объединяемые в новые обобщенные ипостаси высшего уровня, немислимо с точки зрения христианской философии.

Вместо включения одних ипостасей в другие святоотеческая мысль предлагает концепцию перихоресиса, основанного на природно-энергийном общении как едино-

<sup>118</sup> Бриллиантов А. И. *Varia*. Рукопись. 1912–1913 // ОР РНБ. Фонд 102. Оп. 1. Ед. хр. 53. Л. 40.

<sup>119</sup> *Telepneff G. The Concept of the Person...* P. 11–13.

<sup>120</sup> *Dihle A. The Theory of Will in Classical Antiquity*. P. 66; *Telepneff G. The Concept of the Person...* P. 79–80.

сущных и подобно-энергийных (внутри вида), так и гетеро-сущных и гетеро-энергийных (между видами и творения с Богом) ипостасей. Свойство ипостасной открытости в принципе делает возможным осуществление этого перихоресиса по образу Троичного.

Однако ввиду ограниченности творения возможно отклонение субъективного произволения, то есть гномической воли тварных ипостасей, от цели осуществления внутривидового единосущия и гетеросущного энергийного общения.

Можно также заключить, что понятие «познания» неотторжимо от ипостасности бытия в мысли христианских богословов. Познание неразрывно связано с различием особенностей и отличий одной ипостаси от другой. Но если ипостаси Троицы познаются исключительно по своим ипостасным отличиям-особенностям, то тварные ипостаси познаются по сумме своих как ипостасных, так и частных природных свойств.