



Иеромонах Мефодий (Зинковский) родился в Санкт-Петербурге в 1969 г. Закончил Политехнический Университет, затем Санкт-Петербургскую Духовную Семинарию и Академию. Кандидат технических и богословских наук, докторант Обще-Церковной аспирантуры и докторантуры. Автор книг «Связь времен», «Богословие личности в XIX–XX вв.» и многочисленных богословских статей. Духовник Православной Детской Миссии, клирик храма во имя Казанской иконы Богородицы в пос. Вырица, преподаватель кафедры «Педагогика и теологии образования» филиала ОЦАД в Санкт-Петербурге.

Исследование иеромонаха Мефодия выполнено в лучших традициях русской церковной мысли, прочно укоренной в богословском Предании и при этом творчески-чуткой к философским вызовам современности. Один из таких вызовов — вопрос о том, что такое человек. Исследование о. Мефодия не берет свой предмет, понятие человеческой личности, готовым из богословского или философского лексикона, но ставит его под вопрос — как «исторически неоднозначное», «апофатичное» и «антиномичное» — чтобы, следуя путеводной нити вопрошания, обрести ответ в диалоге с современной церковной мыслью и Преданием. Перед нами методологически-оригинальное и выверенное зондирование взаимоотражающихся измерений Божественной и человеческой личности (триадологического, христологического, еклесиологического, аскетического, духовнического, культурологического, педагогического, эстетического) средствами критического, исторического, систематического и практического богословия.

А. М. Шуфрин,
доктор наук (Ph. D.) Принстонской теологической семинарии,
магистр (M. A.) Свято-Владимирской православной семинарии

Привлекает внимание констатация автором того, что «ключевой особенностью человеческой сообразности Богу является именно ипостасно-природное единство бытия человека». Также глубоким суждением следует считать его высказывание, что «личность-ипостась неотъемлема даже по грехопадению. Ошибочно и относить поврежденность собственно к логосам природы. Повреждению подвергается в грехопадении целостное ипостасно-природное бытие, нарушается образ существования, принимая уродливые противоприродные формы, дискоординируется целеустремленность и согласованность личного произволения не только с волей Божией, но с собственной Богозданной природой».

А. И. Сидоров,
профессор, доктор церковной истории

Иеромонах
Мефодий
(Зинковский)



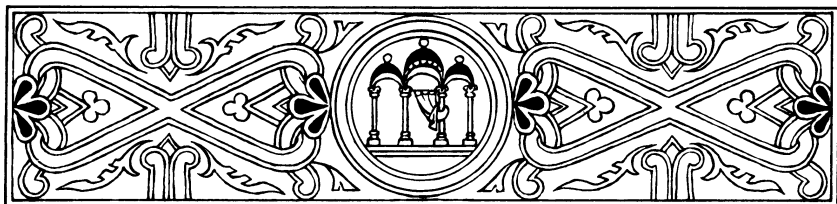
Святоотеческие категории
и богословие личности

Иеромонах
Мефодий
(Зинковский)



Святоотеческие
категории
и богословие
личности





ВВЕДЕНИЕ

Эта книга представляет собой естественное развитие предыдущей работы автора, озаглавленной *Богословие личности в XIX–XX вв.*¹ и посвященной анализу воззрений русскоязычных богословов указанного периода и выдающихся православных иностранных мыслителей, интересовавшихся проблемой человеческой личности в свете ее сообразности с понятием личности в Боге. В данной монографии мы совершаем попытку, прежде всего, собственного подробного исследования истории смысловой нагрузки некоторых святоотеческих терминов, таких как ὑπόστασις, πρόσωπον, ἐνυπόστατον, τρόπος ὑπάρξεως и προαίρεσις, теснейшим образом связанных с понятием личности². Более внимательное рассмотрение того терминологического аппарата, который активно использовался отцами Церкви, должно позволить нам сделать выводы о том, что же мы в действительности можем почерпнуть из содержания тех богословских категорий, которыми мыслили церковные авторы, дабы сформулировать комплексное представление о личности, вытекающее из богословско-философского синтеза византийской святоотеческой мысли.

Наше желание провести подобную скрупулезную исследовательскую работу усугублялось тем фактом, что ряд современных ученых-богословов уверены в том, что «различие между “Богом как личностью” и “Богом как сущностью” не существует» ни в толкованиях свт.

¹ *Мефодий (Зинковский)*, иером. Богословие личности в XIX–XX вв. СПб., 2014.

² В этой книге, в большей своей части посвященной анализу терминологии, термины «Ипостась», «Сущность», «Лицо» и т. п. даются со строчной буквы.

Паламы, ни у свт. Григория Богослова, ни в *Ареопагитиках*, да и, по сути, нигде в византийском богословском дискурсе. Византийская святоотеческая мысль приговаривается подобными современными мыслителями к научной бесплодности и пережевыванию «избитых христианских истин»¹! Более маститые и аккуратные в своих суждениях авторы тоже порой склоняются к мыслям об отсутствии ключевого философского переосмысления в греческом церковном богословии некоторых важных для нашей темы терминов, сводя, например, термин «ἐνυπόστατον» лишь к обозначению отношения индивидуума к виду, к которому первый принадлежит², и считая, что термин натянуто истолкован В. Н. Лосским и другими мыслителями³ и не может служить для описания соотношения личности и ее природы.

Однако, существует и другое русло богословской мысли, к которому принадлежат не менее известные исследователи, утверждающие, например, что, «используя язык Платона и Аристотеля», каппадокийцы отвергали «аристотелизм как ложную систему» и «на платоническом языке» выражали «не платоническую мысль»⁴, и что «понятие ὑπόστασις — в том виде, в каком оно было выработано великими каппадокийцами... в контексте тринитарных споров, представляло собой такой прорыв в истории европейской мысли, который оказался судьбоносным»⁵.

¹ Demetracopulos J. Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of his Comment on Exodus 3. 14: Ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν. Athens: Parousia, 1996. P. 32–33, 38.

² См., напр.: Louth A. St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford; New York, 2002. P. 159; Erismann Chr. A World of Hypostases. John Damascene, Rethinking Aristotel's Categorical Ontology // Studia Patristica. Vol. L/Eds. by A. Brent, M. Vincent. Leuven, Paris, 2011. P. 269–287.

³ См.: Мефодий, иером., Кирилл, иером. (Зинковские). Термин «ἐνυπόστατον» и его богословское значение // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1991254.html> (дата обращения 29. 11. 2011).

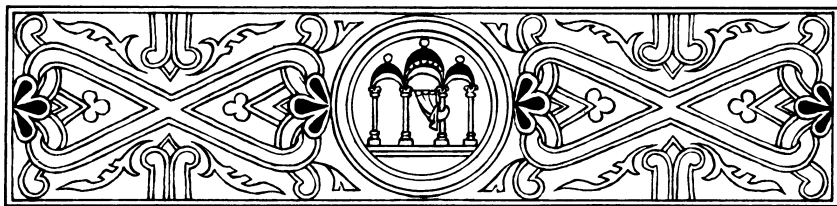
⁴ Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV в. Париж, 1931. С. 48, 75, 98, 100.

⁵ Шуфрин А. М. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Проблемы теологии. Материалы Третьей Международной богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протопресв. И. Мейендорфа. 2–3 марта 2006 г. Екатеринбург, 2006. Вып. 3. Ч. 2. С. 5.

В свете подобного крайнего разномыслия в оценке святоотеческого вклада в богословско-философскую картину мира и человека, мы и поставили своей целью, по возможности, непредвзято проследить историю понятийного развития ряда важнейших для богословия личности древнегреческих терминов и, учитывая результаты этого анализа (наряду с выводами, сделанными в первой монографии), провести во второй части данной книги посильный синтез положений, описывающих свойства личного начала в структуре единой ипостасно-природной онтологии согласно «метафизике восточного христианства»¹.



¹ Черняков А. Г. Хайдеггер и «русские вопросы» // Историко-философский ежегодник за 2005 г. М., 2006. С. 310, 313.



Глава 1

Святоотеческие термины, релевантные богословию личности

Несомненно, что терминология играет в богословии чисто инструментальную роль, однако необходимо признать, насколько важна точность терминологии при изложении богословских истин. Еще до творческого богословско-филологического синтеза отцов-каппадокийцев стало очевидно, насколько важно точно формулировать и передавать смысл тех терминов, которые могут послужить усвоению Божественного откровения сознанием христианина и защите православного богословия от всевозможных еретических искажений. Первый существенный терминологический анализ «вселенских учителей» был посвящен, собственно, ядру богословия — триадологии. Впоследствии, когда триадологические споры утихли, исторический фокус богословского внимания сместился, как и следовало ожидать, в сферу христологии, которая занимает связующее положение между богословием *par excellence* — триадологией и различными сферами икономии — экклезиологией, сакраментологией и антропологией. Несмотря на уже готовую к тому времени фундаментальную триадологическую терминологическую базу, потребовалось достаточно много усилий и времени для упорядочивания христологических терминов.

1. 1. История термина «ипостась» и его богословское употребление

1. 1. 1. Термин «ипостась» у древних греков и в Св. Писании

Достаточно распространенным является мнение, «что на тот момент, когда ὑπόστασις была востребована христианским богословием, это слово принадлежало скорее к обыденному, чем философскому языку». Однако такая картина истории термина оказывается «слишком упрощенной. Фиксированию “ипостаси” как термина предшествовало достаточно длительное функционирование этого слова как в области греческой философии, так и в библейской традиции (*Септуагинта*)»¹.

Древнегреческое слово «ипостась» — «ὑπόστασις» имело, прежде всего, смысловое значение физического плана: подставка, осадок, нечто находящееся снизу, под-стоящее. Могло оно означать также причину, основание для рассуждений, опору мысли или осуществление замысла.

Как отмечает в своем исследовании Р. Витт (R. E. Witt), применительно к физическому миру, употребление грекоязычными философами глагола ὑφίστασθαι (в контексте и наряду с существительным «ὑπόστασις») усваивает последнему термину более смысл результата сгущения и конденсации материала, чем отражение онтологического аспекта существования предмета.

Онтологический смысл актуального, реального существования применительно к различным материальным объектам, по-видимому, стал постепенно усваиваться термину «ипостась», начиная со стоиков, причем противопоставляться существованию лишь в мысли или воображении². Школа перипатетиков, восприняв термин «ипостась» от стоиков, усваивает ему значение, близкое к «первой категории» Арис-

¹ Майборода А. Б. История термина ὑπόστασις в контексте развития философии и христианского богословия (в период до II Вселенского Собора): Дипломная работа / Науч. рук. В. П. Лега. Православный Свято-Тихоновский Богословский Институт (далее — ПСТБИ). Машинопись. М., 2001. С. 2.

² Witt R. E. Ὑπόστασις. Amicitiae Corolla. A Volume of Essays. University of London Press, 1933. P. 320–322, 325.

тотеля. «Υπόστασις обозначает здесь то единство материи и формы, которое дает единичный предмет, и из которого форма и материя могут быть выделены лишь абстрактно»¹.

В Св. Писании термин «ὕποστασις» применяется в основном не в богословском контексте, передавая такие значения, как «состав» человека, его «устройство» или «происхождение»² (Пс. 38, 6; 138, 15), «опора», «основание» или «расположение» здания (Пс. 68, 3; Наум. 2, 7; Иез. 3, 11), «упорство» или «противление» (Втор. 1, 12), «имущество» (Втор. 11, 6; Иер. 10, 17), «лагерь» или «стоянка» (1 Цар. 13, 23; 14, 4), «памятник» (Иез. 26, 11)³. Кроме того, «ὕποστασις» может обозначать «стойкость, мужество, уверенность» и «терпеливое ожидание помощи» (Пс. 38, 8; Руф. 1, 12–13), а также «уверенность», «реализацию» или «осуществление» (2 Кор. 9, 3–4; 11, 17, Евр. 3, 14; 11, 1)⁴. Отметим, что первое из упомянутых возможных значений термина, на наш взгляд, послужит позже в святоотеческом богословском синтезе для отражения свойства целостности ипостаси.

Единственным собственно богословским употреблением термина в Новом Завете является сравнение св. ап. Павлом Сына Божия с «образом ипостаси» Бога Отца (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως, Евр. 1, 3). «Среди православных богословов существуют, по крайней мере, две разные интерпретации значения термина “ипостась” в данной фразе: одни видят в нем указание на Божественную природу Бога Отца, образом которой является Бог Сын, т. е. отождествляют его с термином “сущность”»⁵. Другие толкователи склонны отождествлять термин «ὕποστασις» в этом отрывке с понятием лица⁶, забегая, на наш взгляд, вперед в осмыслении исторического и богословского развития смыс-

ла терминов. Прежде всего, сама структура библейского текста, говорящего о том, что Сын есть «сияние славы» и «образ ипостаси» Отца, подвигает к развитию мысли именно о единосущии Сына с Отцом.

К подобному толкованию подвигает и мысль о том, что на выражение автора *Послания* «образ ипостаси Его» могли повлиять стоические философские представления. Так, «Посидоний называл ипостасью бесформенную первоматерию, поскольку та реализуется в вещах в виде их сущности»¹. У того же Посидония «термин “ипостась” относится не только к сущности, но и к качеству», и «в нем все больше начинает проглядывать смысл устойчивого и постоянного наличествования, существования»². Именно в стоических представлениях исследователи находят начало философско-богословского развития концептов «ипостась» и «ипостазирование», обнаруживая «точку связи между физикалистскими проблемами и учением о Логосе». «Имманентный материи “логос” несет формирование ее», будучи причиной «“приобретения ипостаси” различными предметами мира»³.

Толкования большинства отцов Церкви подтверждают верность видения первой группы экзегетов. Преп. Ефрем Сирин толкует данный отрывок так, что Сын есть «образ величества» Отца, «т. е. равен величеству Его»⁴; блж. Феофилакт поясняет, что здесь «апостол показывает равенство Сына со Отцом»⁵, а свт. Василий Великий подчеркивает, что «апостольское слово рассуждает не о том, как ипостаси различать между собою по видимым признакам, но о том, как уразуметь соестественность, неотлучность и единение в отношении Сына к Отцу»⁶. И в *Толковой Библии* А. П. Лопухина эта цитата объясняется как

¹ Месяц С. В. Значения слова «ипостась» в античной литературе. С. 181.

² Там же.

³ Степанов Ю. С. Ипостась // *Он же*. Константы. Словарь русской культуры. М., 2001. С. 745.

⁴ Ефрем Сирин, преп. Толкование на Послание св. апостола Павла к Римлянам // *Он же*. Творения. В 8 т. Сергиев Посад, 2007. Т. 1. С. 258.

⁵ Феофилакт, архиеп. Болгарский. Толкование на Послание к Евреям св. апостола Павла // *Он же*. Толкования на Послания св. апостола Павла. В 2 кн. М., 2000. Кн. 2. С. 452.

⁶ Василий Великий, свт. К Григорию брату [О различении сущности и ипостаси] // *Он же*. Творения. В 3 т. СПб., 1911. Т. 3. С. 56.

¹ Майборода А. Б. История термина ὑπόστασις... С. 18.

² Месяц С. В. Значения слова «ипостась» в античной литературе // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 180.

³ Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996. P. 1895.

⁴ См.: Майборода А. Б. Слово «ипостась» в Священном Писании // Богословский сборник ПСТБИ. М., 2002. № 10. С. 63–71.

⁵ Фокин А. Р. «Ипостась» как богословский термин в патристике. С. 1 // URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/root/news/hypostasis.pdf> (дата обращения 07.02.2013).

⁶ Там же.

передающая, что «Сын — точнейшее и совершеннейшее отображение сущности Отца (ср.: *Ин.* 14, 9: “видевший Меня видел Отца”))»¹.

Должно, тем не менее, отметить, что в *Послании к Евреям*, принадлежащем библейскому канону и потому, естественно, передающем мысль о Боге Отце максимально апофатически, как нам предстоит еще убедиться, по сути, впервые термин «ὑπόστασις» прилагается к описанию Божественной запредельной сущности. Христианской святоотеческой философии еще предстоит переосмыслить категорию ипостаси, но первый шаг в этом направлении уже сделан, — ипостась отождествлена с бесконечной сущностью иноприродного миру Творца. К тому же, это терминологическое новаторство вписано в контекст также имеющего еще развиться богословия образа. Сын является «образом ипостаси» Отца, и хотя главная мысль здесь — именно утвердить единосущие Сына Отцу, тем не менее, она неотделима и от идеи определенного отличия образа от первообраза. Так, свт. Василий в цитированном выше толковании, подчеркивая условность своего приема, сравнивает соотношения образа и первообраза с нераздельностью и отличием очертаний тела от самого тела и заключает, что Сын «тождествен с первообразным, хотя и иной»².

1. 1. 2. Понятие «ипостась» у Филона и у средних платоников

Глагольные формы «ὑποστ-άντ-ας,-ες»; «ὑφεστ-άναι,-ηκεν,-ὠς» используются у Филона Александрийского не часто, а сам термин «ὑπόστασις» — еще реже. Интересно, что в стоической традиции, под влиянием которой был Филон, глагол «ὑφεστάναι» мог иногда обозначать модус, в котором существует вселенский субстрат — первооснова всех вещей, хотя чаще этот глагол обозначал для стоиков модус актуализации, «выступления» вещи, ее «о-существования»³, а

¹ Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 3 т. СПб., 1911–1913. Т. 3. Новый Завет. С. 437.

² Василий Великий, свт. К Григорию брату [О различении сущности и ипостаси]. С. 57.

³ Dörrie H. Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte // Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl., Jg. 1955. № 3. S. 35–92 (= Op. cit. // Platonica minora. München, 1976. S. 26).

термин «ὑπόστασις» соответствовал состоянию такого актуализированного бытия¹.

Рассуждая о Боге, Филон, по-видимому, опираясь на первое упомянутое стоическое употребление глагола, говорит, что лишь один Бог утвержден (ὑφέστηκεν) в подлинном бытии (ἐν τῷ εἶναι)². Здесь он использует выражение «ὑφέστηκεν» более как технический термин, прилагаемый им к богословско-философскому понятию подлинного бытия — «τῷ εἶναι». При этом он опирается на выражение *Сентуагинты* от лица Бога: «ἐγὼ εἰμι ὁ ὢν» (*Исх.* 3, 14). Согласно М. Д. Муретову, Филон усваивает Божеству только одно имя — Сущий (ὁ ὢν), рассматривая Бога в качестве «абстрактно-беспредикатного и неопределенно-всеобщего первоначала»³. Сущий в системе Филона есть «отвлеченное единство и метафизическое начало божественной жизни... которое только в Логосе и чрез Логоса получает ипостатическую форму бытия»⁴. Дж. Диллон (Jh. Dillon) тоже отмечает особенность учения Филона о трансцендентности Бога, считая его первым философом в Ив. по Р. Х., называвшим Бога «неименуемый», «невыразимый» и «непостижимый ни в каком виде»⁵.

Согласно наблюдениям В. В. Петрова, Филон «около полутора десятка раз использует существительное ὑπαρξις», во многом синонимичное «ὑπόστασις», но «почти всегда — в контексте рассуждений о богопознании». «Доступность факта существования Бога противопоставляется Филоном непознаваемости сущности Бога», которая непостижима. «Постижимы лишь Его силы, являемые в управлении миром»⁶. Этот факт также подтверждает, что термин «ὑπόστασις»

¹ Witt R. E. Ὑπόστασις. Р. 321.

² Philo Judaeus. Quod deterius potiori insidiari soleat 160. 7 // TLG: ὁ θεὸς μόνος ἐν τῷ εἶναι ὑφέστηκεν. Далее, в случаях, если не указано на издание источника, — это ссылка на источник из Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine — Irvine, CA. URL: <http://www.tlg.uci.edu/> (TLG).

³ Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885. С. 13.

⁴ Там же. С. 48.

⁵ См.: Dillon Jh. M. The Middle Platonists. A Study of Platonism. 80 B. C. to A. D. 220. London, 1977. P. 155–156.

⁶ Петров В. В. Ὑπαρξις и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника // Исследования по истории платонизма / Ред. В. В. Петров. М., 2013. С. 364.

даже чисто теоретически не мог быть использован Филоном для описания Бога в собственном Его бытии.

Современные исследователи отмечают схожесть богословского терминологического аппарата средних платоников и Филона, чем подтверждают, что последний отождествлял библейского Бога с Единым средних платоников. В свою очередь, Аммоний называет Бога, как и Филон, Сущим, а Плутарх систематически увязывает Божественное постоянство с единственностью в контрасте с множественностью, наблюдаемой в мире¹.

Отметим также, что у некоторых из них, например у Алкиноя, наблюдается схожее употребление глагола «ὁφέστηκεν» для описания «утвержденности» первого Бога в истинном бытии². Одновременно термин «ὑπόστασις» свободно употребляется средними платониками как синоним индивидуальной сущности, например, души или космоса³. Согласно А. Б. Майборде, Алкиной «не выходит за пределы умной ипостаси», т. е. не относит понятие ипостаси к запредельному высшему Божеству, понимая первый Ум не как «сверхнебесное Божество, которое — по ту сторону добродетели», а как «божество в небе»⁴. Эту мысль подтверждает и сравнение природы неоплатонического Ума с метафизическим уровнем первого умного божества Алкиноя и Нумения некоторыми западными исследователями⁵. Возможно, что этот факт можно объяснить определенным влиянием стоической мысли на средний платонизм, когда стоическая идея субстрата могла трак-

¹ Thompson J. W. EPHAPAX: The One and the Many in Hebrews // *New Testament Studies*. Vol. 53. Issue 04. October 2007. P. 572–573, 576, 579.

² Alcinous. *Didaskalikos* / Ed. by P. Louis. Paris, 1945. 10, 2, 3: ἀνωτέρω τούτων ὁφέστηκεν, οὗτος ἂν εἴη ὁ πρῶτος θεός. Впрочем, не все платоники относили понятие «бытия» к Первому Богу. Так, еще Спевсипп, племянник Платона, говорил о том, что Единое превышает бытия, и его не следует называть даже «сущим». Эта мысль была подхвачена гораздо позже Плотинем. См., напр.: Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 247–248.

³ Witt R. E. Ὑπόστασις. P. 328.

⁴ Майборда А. Б. История термина ὑπόστασις... С. 24–25.

⁵ Dörrie H. Die Frage nach dem Transzendenten in Mittelplatonismus // *Platonica minora*. München, 1974. S. 227; Ziebritzki H. Heiliger Geist und Weltseele. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994. S. 54.

товаться, в частности, платоником Антиохом из Аскалона, как имеющая интеллигибельную природу¹. Средние платоники, идентифицируя трансцендентного Бога с Единым, различали Единое, превосходящее мир, с Диадой, содержащей идеи всего сущего и являющейся принципом двойственности, а следовательно, и множественности, созерцаемым уже во всем мире².

Для Плутарха становление связано с отсутствием подлинного бытия в становящемся. Так, человечеству, по его мнению, не достает единства не по причине грехопадения, а по причине онтологической множественности и переменчивости³.

Возвращаясь к Филону, отметим, что и он противопоставляет Богу мир видимый как не утвержденный в подлинном бытии⁴. Даже мир ангелов, по сравнению с Богом, мог бы быть назван мнимым⁵. Множественность и у Филона ассоциируется со становлением, и он часто описывает множественность с целью подчеркнуть униженность состояния материального мира⁶. Комментируя библейские слова о сотворении человека, что «нехорошо быть человеку одному», Филон говорит, что только Бог един и уникален. Все же тварное имеет сложную природу⁷.

¹ Engberg-Pedersen T. Setting the Scene: Stoicism and Platonism in the Transitional Period in Ancient Philosophy // *Stoicism in Early Christianity*. Baker Academic Publishing. Grand Rapid, USA, 2010. P. 7; Rasimus T. Stoic Ingredients in the Neoplatonic Being-Life-Mind Triad // *Ibid*. P. 258.

² Baltes M. Middle Platonism // *Brill's New Pauly* / H. Cancik, H. Schneider (eds.). Leiden, 2006. P. 858–863. См. также: Runia D. T. Was Philo a Middle Platonist? // *Studia Philonica* 5, 1993. P. 112–140.

³ Whittaker Jh. Plutarch, Platonism, and Christianity // *Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong* / Eds. H. J. Blumenthal, R. A. Markus. London, 1981. P. 56.

⁴ Philo Judaeus. Quod Deus sit immutabilis 172. 3: ἡ νομίζεις τι τῶν θνητῶν πραγμάτων ὄντως πρὸς ἀλήθειαν εἶναι καὶ ὕφεσταναι.

⁵ Quod deterius potiori insidiari soleat 160. 9: ὡς τῶν μετ' αὐτὸν οὐκ ὄντων κατὰ τὸ εἶναι, δόξη δὲ μόνον ὕφεσταναι νομιζομένων.

⁶ Dey L. K. K. The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews (SBLDS 25). Missoula, MT: Scholars, 1975. P. 129–130; Thompson J. W. EPHAPAX... P. 573.

⁷ Thompson J. W. EPHAPAX... P. 573.

Однако в вечности, по мнению Филона, не только Бог, но и все будет утверждено в истинном, вневременном бытии¹. Впрочем, даже и в настоящем есть вещи, утвержденные и причастные подлинному существованию².

Употребляя указанные выше глагольные формы и для описания естественных событий, таких как перенесение болезни или испытание определенного состояния³, Филон также говорит однажды об «ипостаси умного космоса»⁴ как некоторой сущности, которая невидима глазу, но способна быть открытой зрению ума. Философский смысл далеко не частотного термина «ипостась» у Филона, таким образом, не выходит за рамки понятия индивидуальной сущности, утвержденной в существовании. Это подтверждается и тем, что в других текстах Филона «ипостась» — это сущность конкретного предмета. Так, например, он говорит, что свет огня не имеет своей собственной ипостаси (т. е. сущности), но получает ее от своего источника⁵.

По наблюдению С. В. Месяц, не только у Филона, но и вообще «в сочинениях платоников I в. до н. э. — II в. н. э. ипостасное, т. е. самостоятельное, бытие все чаще начинает ассоциироваться с бестелесным и умопостигаемым сущим»⁶. И хотя долгое время ««ипостась» все еще прочно ассоциируется с чувственно воспринимаемыми вещами, бытие которых мало интересует платоников», однако становится возможным говорить об ипостасности как «о степени причастности идее», «зависимости от более высокого начала»⁷.

¹ *Philo Judaeus*. De sacrificiis Abelis et Caini 76. 11: ἀλλὰ γινόμενόν τε ἀχρόνως καὶ ὑφεσθηκός; Quod Deus sit immutabilis 32. 6: ἀλλὰ μόνον ὑφεσθηκεν.

² De confusione linguarum 74. 6: πράγματα ὑφεσθηκότα καὶ ὄντως ὑπαρκτά.
³ Quod omnis probus liber sit 118. 3: ἡ νόσον ὀφθαλμῶν χαλεπὴν ὑποστάντες; De decalogo 68. 3: πανωλεθρίαν ὑποστάντας.

⁴ De somniis (lib. I–II). Book 1. 188. 5: ὁ δὲ νοητῆς ὑπόστασις κόσμος.
⁵ De aeternitate mundi 92. 2: ὅτι ὑπόστασιν ἰδίαν οὐκ ἔχει, γεννᾶται δ' ἐκ φλογός; Ibid. 88. 3: καθ' ἑαυτὴν γὰρ ὑπόστασιν οὐκ ἔχει, ῥεῖ δὲ ἀπὸ τῶν προτέρων, ἀνθρακός καὶ φλογός.

⁶ Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии // Исследования по истории платонизма. С. 322.

⁷ Там же. С. 321, 323.

В то же время, еще раз подчеркнем, что умопостигаемый мир, к которому в ходе развития платонической мысли становится применим в той или иной мере термин «ипостась», является, несомненно, далеко не сверх-сущим. Согласно А. Ф. Лосеву, эллинская мысль фактически не оказывается способной вырываться за рамки «материальной космологичности»¹, пусть даже сколь угодно «тонкой» в своей материальности. Так, у Филона космический мир идей, возглавляемый Логосом, тварен², и поэтому ипостась космоса — это, конечно же, некая индивидуальная сущность, пусть даже мыслимая в самом обобщенном виде. Когда Плутарх говорит о входящих в состав мировой души устойчивых от вечности сущностях (ὑφεστώσαν ἰδίον), то он приписывает им некую умную природу (τὸ γὰρ νοερὸν ἢ φύσις ἔχουσα)³. При этом, надо отметить, что Плутарх также уверенно применяет термин «ипостась» к обычным вещественным телам как синоним их природы, т. е. их индивидуальной сущности⁴.

Таким образом, непосредственно сам термин «ὑπόστασις» не применялся и не мог применяться ни Филоном, ни средними платониками к Первому Богу. «Одна из доминирующих идей, которая отстаивалась в среднем платонизме, — это полная трансцендентность Бога»⁵, не позволяющая применить к Нему описательного по своему характеру понятия ипостаси. Ипостасно-множественное бытие для Филона и платоников суть бытие неполноценное, лишь стремящееся в своем пределе к утвержденности, становлению, опираясь на свои прототипы в Логосе или Уме, впрочем, качественно отличные от Единого, не допускающего в принципе множественности.

Употребление рядом из этих философов по отношению Богу выражений, которые можно перевести как утверждение, или «ипоста-

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. М., 1992. Кн. I. С. 413.

² Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского... С. 19, 176.

³ *Plutarchus*. De animae procreatione in Timaeo (1012b — 1030c). Stephanus p. 1024 A 7.

⁴ *Adversus Colotem* (1107 d — 1127 e). Stephanus p. 1109 A 8: ὡς καὶ τοῦτου φύσιν τινὰ καὶ ὑπόστασιν ἰδίαν ἔχοντος.

⁵ Ферберн Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви / Пер. с англ. В. Литвиненко. М., 2008. С. 26.

зирование», в бытии, можно считать приготовлением дальнейшего филологического и смыслового развития термина «ипостась». «Ипостасное» начинает мыслиться как нечто устойчивое, неизменное, в отличие от видимого материального бытия. «Быть» для платоников «означает: “быть идеей”, поэтому со временем не только умопостигаемое, но и все, так или иначе определенное и оформленное, т. е. имеющее своим основанием идею, начинает считаться ипостасью и сущностью»¹.

Однако, можно сказать, что в строго монистической системе все-таки богословски невозможно бытийно обосновать ни ипостасную уникальность тварных предметов и человека, ни реальность единства много-ипостасного человеческого рода. Ипостасность позитивно воспринимается лишь как стремление к утверждению в высшем образе бытия, которое в своем абсолютном выражении не ипостасно, но лишь утверждено в абсолютном единстве.

1. 1. 3. Понятие «ипостась» у неоплатоников

Некоторые исследователи неоплатонизма насчитывали у Плотина до пяти ипостасей, включая Единое², и даже считали, что следует приписать Плотину понимание Единого как ипостаси *par excellence*³. Ю. А. Шичалин подчеркивает, что даже в фундаментальном исследовании, посвященном термину «ипостась», принадлежащем немецкому исследователю Х. Дёрри (H. Dörrie)⁴, хотя и отмечается, что Единое есть нечто большее, чем «ипостась» («mehr als ὑπόστασις»), но все-таки признается ипостасью⁵. Причем сам Ю. А. Шичалин не считает, что к Единому Плотина приложимо понятие ипостаси.

¹ Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 322.

² Armstrong A. H. The Architecture of the Intelligible World in the Philosophy of Plotinus. Cambridge University Press, 1940. P. 102.

³ Anton J. P. Some Logical Aspects of the Concept of «Hypostasis» in Plotinus // The Review of Metaphysics. 1977. Vol. 31. N 2 (Dec.). P. 266.

⁴ Dörrie H. ὑπόστασις // Platonica minora. München, 1976. S. 12–69.

⁵ Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина Περί τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (Епн. V, 1) // Вестник Древней Истории. 1986. № 4 (179). С. 123.

Надо отметить, что другие ученые считали уже в середине XX в., что у Плотина можно признать только три «ипостаси»¹, и отмечали, что Единое — это не более чем некая «квази-ипостась», т. е. не «ипостась» в строгом смысле слова².

Современные исследователи приходят к уверенности, что когда-то традиционное мнение о том, что «три ипостаси у Плотина — это Единое, Ум и Душа», является вводящим в заблуждение. Так, «у самого Плотина термин “ипостась” применяется к Единому крайне редко и всегда с оговорками... только в переносном смысле». В системе Плотина ипостасью могут считаться «только проявления, реализации Единого в ином (т. е. во многом) — Ум, Душа и Космос»³. «Плотин возникновение низшей ступени бытия от высшей описывал с помощью глагола ὑποστήναι — “выступить”, “возникнуть”, “появиться”; а создание низшей ступени — глаголом ὑποστήσαι — “осуществить”, “произвести”, “наделить бытием”»⁴. Согласно анализу А. Ф. Лосева, в неоплатонизме именно становление, самополагание называется ипостасью⁵, и, значит, понятие «ипостась» может быть отнесено лишь к «выступлениям» Единого. Еще В. В. Болотов подчеркивал, что по своему суффиксу слово «ὑπόστασις» скорее «указывает не на предмет, а на процесс»⁶, и, по наблюдению Р. Витта, практически всегда «ипостась» для Плотина коррелирована с понятиями числа и энергии⁷. Поэтому в системе Плотина «Ум, Душа и Космос суть не столько самостоятельные начала, сколько начальные

¹ См.: Rist J. M. Plotinus: The Road to Reality. Cambridge University Press, 1967.

² Deck J. N. Nature, Contemplation and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus. University of Toronto Press, 1967. P. 9, 56, 66; Witt R. E. ὑπόστασις. P. 336–338.

³ Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 325; Paoli U. R. P. Der plotinische Begriff von ὑπόστασις und die augustinsche Bestimmung Gottes als Subiecnxm. Würzburg: Augustinus — Verlag, 1990. S. 10.

⁴ Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина... С. 122: «С данными глаголами связано» для Плотина и «существительное ὑπόστασις».

⁵ Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927. С. 81.

⁶ Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879. С. 255: ὑπόστασις, где σις = ti-o = ни-е, как στάσις = sta-ti-o = стоя-ни-е.

⁷ Witt R. E. ὑπόστασις. P. 342–343.

проявления в бытии (ипостаси) более высокого начала, — превосходящего бытие»¹ и понятие числа Единого.

Нужно отметить, что И. Рамелли (I. L. Ramelli) приходит к выводу о том, что сам Плотин вообще не пользовался термином «ипостась» (в «техническом» его смысле) для обозначения своих первоначал, а приписал Плотину подобное концептуальное употребление ипостаси уже его ученик — Порфирий². И хотя ряд христианских толкователей, включая Евсевия Кесарийского, видели в «трех первоначальных ипостасях» Плотина аналог христианской Троицы, тем не менее, ни Порфирий, ни сам Плотин «не могли понимать под тремя начальными ипостасями Единое, Ум и Душу»³. Например, Дидим Слепец и свт. Кирилл Александрийский, цитируя Порфирия, говорят, что в неоплатонической системе «до трех ипостасей выступает... божественная сущность»⁴. Очевидно, что «ипостась» и здесь — синоним «выступлений» первоначальной Сверх-сущности, но не самого Единого.

Еще «представители среднеантичной философии — ранние стоики, например, Хрисипп (ок. 281 г. — ок. 205 г. до Р. Х.), описывая процесс, в котором бескачественная материя объективизируется (гипостазируется) во множество эмпирических вещей, пользовались только соответствующими глагольными формами»⁵, связанными с существительным «ипостась». И у Порфирия, «как и у его предшественников, “ипостась” часто выступает синонимом понятий “сущность” (οὐσία) и “природа” (φύσις)»⁶, что еще раз доказывает неприменимость термина «ипостась» к неоплатоническому Первоначалу, которое, согласно

¹ Шичалин Ю. А. История античного платонизма... С. 266–267.

² Порфирий пытается даже приписать концепцию трех единосущных ипостасей Платону, что является явной натяжкой. См.: *Ramelli I. L. Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis* // *Harvard Theological Review*. 2012. 105:3. P. 326, 333; *Whittaker Th. The Neo-Platonists*. Cambridge, 1928. P. 36.

³ Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина... С. 123.

⁴ *S. Cyrillus Alexandrinus. Contra Julianum VIII, I* // PG 76. 916 B: Ἀρχὴ γὰρ τριῶν ὑποστάσεων ἔφη Πλάτων τὴν τοῦ Θεοῦ προελεῖν οὐσίαν; ср.: *Didymus Alexandrinus. De Trinitate. Liber II* // PG 39. 760 B.

⁵ Грезин П. К. Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // *Богословский Вестник*. 2005–2006. № 5–6. С. 194–195.

⁶ Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 325.

Плотину, выше всякой сущности¹ и опирается в бытии на самое себя², тогда как всякая ипостась видится онтологически обусловленной³. Также и Порфирий именно в контексте рассуждений о возникших простых и сложных вещах, которые «приобрели бытие» от высшей Причины, употребляет термин «ὑποστάσις», описывая их существование⁴.

Отметим также, что возжеленное достижение соединения души с Благом в системе Плотина должно, в конце концов, приводить к абсолютному слиянию, совпадению и отождествлению с оным⁵. В результате, источник уже не отличить от его производного там, где царствует лишь исключительное единство Единого⁶. Этот факт подчеркивает недопустимость введения какой-либо индивидуальной ипостасности в неоплатоническое сверх-бытие Первоначала, которое «поглощает» в себе всякую производную ипостась⁷. И хотя Дж. Рист (Jh. Rist) и К. де Вогель (C. J. de Vogel) пытались показать отличие платоновского мистицизма единения души с Единым от пантеистического слияния⁸, но все же, по мнению П. Мамо (P. Mamo) и Г. Телепнева (G. Те-

¹ *Plotinus. Enneades. Ennead 3. 8. 10. 29–31*: μὴ ὄντος, μὴ οὐσίας, μὴ ζωῆς, τὸ ὑπὲρ πάντα αὐτῶν εἶναι.

² Так, напр., Плотин говорит о Едином, что «Он есть то, что Он есть», см.: *Ennead 6. 8. 8. 13–15*.

³ Месяц С. В. Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах // *Исследования по истории платонизма*. С. 173.

⁴ Именно в контексте «обретения существования» (ὑπόστασιν) использует Порфирий термин «ипостась» и в других местах. См.: *Порфирий*. Подступы к умопостижаемому / Пер. С. В. Месяц // Там же. С. 763, 769.

⁵ Месяц С. В. Сознание и личность в философии Плотина // Там же. С. 168.

⁶ *Djuth M. Plotinus or the Simplicity of Vision. Reviewing Chase and Davidson: Reading Hadot Reading Plotinus* // *Augustinian Studies*. 1995. № 26–2. P. 147.

⁷ Вряд ли можно согласиться с мыслью, что возможно, чтобы при воссоединении с Единым не происходила «аннигиляция индивидуальности», «которую непрерывно творит процесс этого развертывания», поскольку вся система неоплатонизма не позволяет мыслить какое-либо дробление на индивидуальности в самом Едином. См.: *Dodds E. R. Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus* // *The Journal of Roman Studies*. 1960. Vol. L. N I–II. P. 4; *Майборода А. Б. История термина ὑπόστασις*... С. 36–37.

⁸ См.: *Rist Jh. Plotinus: The Road to Reality*. P. 225, 230; *Vogel C. J., de. The Concept of Personality in Greek and Christian Thought* // *Studies in Philosophy*

lerneff), Плотин, по крайней мере, стоит где-то между монизмом и теизмом¹. Множественность сохраняется на уровне Ума, но отнюдь не в Едином.

Поскольку в неоплатонической системе бытие на более низкой ступени всегда обладает меньшей степенью реальности по сравнению с предшествующей ступенью², то не случайно, что у Плотина мы все же находим идею превосходения душой своей собственной ипостаси в единении с Единым, что описывается, в частности, как состояние бытия «не совсем самим собой»³. Неизменчивость и неподвижность души в единении с Единым, сопровождаемая потерей или, по крайней мере, умалением степени самосознания и разрывом связи с опытом земного бытия⁴, достаточно ярко выражают монистичность платиновской системы, не позволяющей говорить (в строгом смысле) о множестве ипостасей как о чем-то благом и Богом запланированном. Сама теория эманации всего сущего из абсолютно Единого, изначального сродства с ним и стремления к возврату к нему является онтологически неизбежно монистичной.

1. 1. 4. Различение ипостаси и сущности в платонизме и у Оригена

Как подметили исследователи, отличие значения термина «ипостась» от «сущности» в философии начинается, как правило, с акцента на внешнем, объективном проявлении некоторой метафизической реальности⁵. По-видимому, в неоплатонизме начало различению по-

and the History of Philosophy: in 2 vol. / Jh. K. Ryan (ed.). Washington, D. C., 1963. Vol. 2. P. 53.

¹ Mamou P. Is Plotinian Mysticism Monistic? The Significance of Neoplatonism. Albany, N. Y., 1976. P. 199–215; Telepneff G. The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: a Study of Origen, St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor. Berkeley, California, 1991. P. 112–113.

² Dihle A. The Theory of Will in Classical Antiquity. University of California Press, Berkeley, 1982. P. 113.

³ Rist Jh. M. Platonism and its Christian heritage. London: Variarium Reprints, 1985. P. 107–108.

⁴ Telepneff G. The Concept of the Person... P. 116.

⁵ Prestige L. Clement of Alexandria, Stromata, 2. 18, and the Meaning of «Hypostasis» // Journal of Theological Studies. 1929. Vol. 30. P. 271.

ятий «ипостась» и «сущность» положил именно Порфирий, «отделяя ипостаси совершенные от ипостасей несовершенных и частных». «Множество единичных душ или умов, представляющих собой различные ипостаси», в системе Порфирия «объединены общей сущностью или природой». В результате возникает некоторая иерархия ипостасей. Общая для частных ипостасей «сущность тоже обладает независимым существованием и выступает как ипостась», но «появляется возможность интерпретировать ее как сказуемое единичного, как род и вид, по аналогии со “второй сущностью” Аристотеля»¹. Однако, как было отмечено выше, ипостасность как таковая и соответствующая иерархия ипостасей не могут прилагаться к Единому, но лишь к его «выступлениям». Порфирий, подобно своему учителю Плотину, считал ипостась производением и реализацией более высокого принципа и не относил само Единое к числу «целостных и совершенных ипостасей»². Во-вторых, как мы увидим далее, строго говоря, христианское понятие ипостаси, опирающееся на ее уникальность и ее различие с воипостасной сущностью, не позволит выстраивать иерархию ипостасей, «встроенных» друг в друга!

Согласно другим исследователям, уже Порфирий (возможно, под влиянием христианской мысли, а также опираясь на интерпретацию т. н. «Халдейских оракулов» — синкретических гностических источников³) начал трансформировать платиновское представление о Едином, за что подвергался критике со стороны других неоплатоников за нарушение принципа уникальности Единого. Но если Порфирий и «сдвинул» понятие о Едином, то скорее в сторону «общей сущности»⁴, чем «индивидуализированной», синонимом которой чаще всего и выступает термин «ипостась» в философских представлениях. Таким образом, «ὑπόστασις» начинает обозначать у Порфирия «индивиду-

¹ Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 325.

² Там же. С. 326.

³ Turner Jh. D. Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition. Peeters-Louvain Press, 2001. P. 395; Dihle A. The Theory of Will... P. 107, 114. О влиянии гностических триад на неоплатонических мыслителей см. также: Turner Jh. D. The Gnostic Threefold Path to Enlightenment // Novum Testamentum. Vol. 22. Issue 4. 01 (January). 1980. P. 324–351.

⁴ Майборода А. Б. История термина ὑπόστασις... С. 46–47.

альную реализацию в пределах некоторой общности», но «общности пока еще не субстанции», а некоторого «абстрактного рода»¹. Как отмечают современные исследователи, Порфирий начинает применять к описанию Единого существительное «ὑπαρξίς». Но «ὑπαρξίς» у него — не синоним «ὑπόστασις», но (скорее всего, под влиянием стоической мысли) неопределенное, потенциальное, изначальное существование, тогда как «ὑπόστασις» — актуализированное бытие².

Только гораздо позже, в V в., неоплатоник Прокл уже будет применять термин «ὑπόστασις» к Единому (очевидно, под влиянием сложившейся ранее христианской практики), используя этот термин для описания внутренней жизни Бога³. Однако другие неоплатоники, например, Ямвлих — ученик Порфирия, сохраняют представления об ипостаси как о зависимой, производной сущности, тогда как Единое остается для них «полностью неизреченным» и «добытийным»⁴. Ямвлих говорит о «богах» как о существующих «самих по себе» и не зависящих от других вещей, т. е. не имеющих в других вещах ипостаси⁵. Последний схолярх платоновской Академии Дамаский тоже не мог относить понятие ипостаси к Первоначалу, которое для него «не допускает никаких атрибутов и определений» и абсолютно невыразимо⁶.

По-видимому, несколько ранее Порфирия, «впервые в патристической литературе богословское различие между понятиями οὐσία (“сущность”) и “ипостась”» предложил Ориген⁷. И хотя Ориген, как считал В. В. Болотов, не достиг понимания равного совершенства и

безусловности бытия всех трех ипостасей Троицы¹, и его терминология представляет очевидное «препятствие к правильному и гармоничному развитию учения о единстве Отца и Сына»², однако современные исследования его сочинений приводят к выводу о сложившейся определенной недооценке его вклада в развитие христианского понимания ипостаси³. Во всяком случае, на сегодняшний день абсолютно неубедительно звучат сравнительно недавние попытки, идейно объединив системы Прокла и Оригена и пренебрегая тонкостями развития терминологии, указать на якобы единый для них источник философии «трех ипостасей» где-то в середине II столетия⁴. Так, например, из найденного в Египте в 1941 г. папируса, излагающего беседу Оригена с неким епископом Гераклидом, с очевидностью явствует, что первый прекрасно понимал парадоксальность христианского дискурса об одновременном единстве и множественности в Боге⁵, в то время как платоническая мысль исключает в принципе внесение какой-либо множественности в само Единое.

Известно, что ученик Оригена свт. Дионисий Великий так же, как Порфирий, вслед за Плотинем, но в христианском ключе «развивал учение о различии сущности и ипостаси». Впрочем, по мнению исследователей, «стремясь опровергнуть савеллианство», он не сумел сохранить понятийный баланс, благодаря чему создал «почву для учения о неподобии между Отцом и Сыном»⁶. В частности, не случайно,

¹ Савре́й В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006. С. 510.

² Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 268.

³ Ramelli I. L. Origen, Greek Philosophy, and the Birth... P. 303–304; Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition — Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology // Zeitschrift für Antikes Christentum-Journal of Ancient Christianity. 2001. № 5 (1). P. 69; Edwards M. J. Origen No Gnostic // Journal of Theological Studies. 1992. № 43 (1). P. 32.

⁴ Dillon Jh. M. Origen's Doctrine of the Trinity and some Later Neoplatonic Theories. Neoplatonism and Christian Thought. State University of New York Press, 1982. P. 23.

⁵ Origen. Dialogue with Heracles / M. Wiles, M. Santer (eds.) // Documents in Early Christian Thought. Cambridge University Press, 1975. P. 23–26. Оригинальный текст см.: Sources chrétiennes (далее — SC) 67. Paris: Cerf, 1960. P. 52–62.

⁶ Кирилл (Говорун), архим. Понятие «ипостась»... С. 184.

¹ Майборода А. Б. История термина ὑπόστασις... С. 49.

² Rasimus T. Stoic Ingredients in the Neoplatonic... P. 259.

³ Прокл в V в. уже употреблял термин «ὑπόστασις» в двух различных значениях. «Одно из них — это традиционно присущее неоплатонизму значение “ипостаси” как проявления более высокого принципа на более низком уровне реальности». Второе заимствовано из христианской среды и применимо Проклом даже к Единому. См.: Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 331.

⁴ Шичалин Ю. А. История античного платонизма... С. 287.

⁵ Месяц С. В. Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах. С. 201.

⁶ Шичалин Ю. А. История античного платонизма... С. 304.

⁷ Кирилл (Говорун), архим. Понятие «ипостась» в восточном христианском богословии // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 184.

что в сохранившемся у Евсевия отрывке свт. Дионисий, рассуждая о Логосе как Премудрости Бога, устроившей мир, считает возможным сказать, что она есть «ипостась всего» сотворенного. Очевидно, он подразумевает здесь под ипостасью не что иное, как просто «основание»¹. Баланс различия и тождества ипостаси и сущности позднее филигранно выдержали отцы-каппадокийцы, прекрасно знакомые с текстами и идеями Оригена, но сбалансировавшие его тринитарное учение, в том числе благодаря влиянию богословской мысли свт. Григория Неокесарийского².

Поскольку Ориген в своем богословии отражал философскую мысль, преобладавшую в его эпоху³, и был учеником Аммония Саккаса, так же как и Плотин, систематизатором которого был Порфирий, то возможно, что терминологическое различие понятий «ипостаси» и «сущности» проистекало из философской системы Аммония⁴, пытавшегося синтетически объединить философскую мысль Аристотеля и Платона. Так это или нет с исторической точки зрения, но нам представляется, что правы те, кто утверждают, что именно Ориген повлиял на Порфирия, когда последний ввел в практику неоплатонического размышления о первоначалах техническое употребление ипостаси, синонимичное «индивидуальной сущности»⁵. Так, исследователи от-

¹ Eusebius. Praeparatio evangelica 7. 19. 7: κατὰ τὴν ἑαυτοῦ σοφίαν ἐποίησε τὴν ὕλην... ἀληθὴς οὗτος ὁ λόγος καὶ προσέτι καὶ τὴν ὑπόστασιν τῶν ὄλων.

² См.: Сагарда Н. И. Св. Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. СПб., 2006 (репр.: Пг., 1916). С. 619–631.

³ Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 140.

⁴ Р. Витт выражал мысль, что Аммоний активно оперировал термином «ипостась». См.: Witt R. E. Ὑπόστασις. Р. 335.

⁵ И. Рамелли подчеркивает, что сам Порфирий никогда бы не признал подобного заимствования, поскольку критиковал христианство, см.: Ramelli I. L. Origen... Р. 332, 350. См. также: Грезин П. К. Богословский термин «ипостась»... С. 214. Многие современные ученые склонны мыслить в противоположном направлении, считая более плодотворной философскую почву неоплатонизма и полагая, что это именно христианские богословы постоянно заимствовали идеи из современной им философии. Однако, не все здесь так однозначно. Так, напр., еще в XIX в. французский исследователь Ж.-М. Прат (J.-M. Prat) тоже считал, что неоплатонизм усвоил именно от христианского

мечают сходство мысли Порфирия о трех ипостасях с христианской тринитарной формулой — одна «οὐσία», три «ὑποστάσεις» — «при совершенно не-плотиновском характере этой формулировки»¹. Хотя Порфирий видел в христианах своих оппонентов, он, как впоследствии и Прокл, очевидно, испытал интеллектуальное влияние Оригена и всей христианской философии.

Ипостась у Оригена может означать и просто сущность тварных вещей, например, космоса, ангелов и души человеческой². Однако смысловая нагрузка термина уже на этом уровне, несомненно, развивается Оригеном глубже, чем просто аналог производной, частной сущности. Так, он говорит, что человеческая ипостась изначально создана по образу Божию³, и связывает понятие ипостаси в человеке с укорененностью в бытии согласно замыслу (логосу) Бога о нем⁴, а также со свободой и ответственностью человеческой души: каждая душа имеет свою ипостась, поскольку утверждена именно в своем логосе, а не в другом, так что одна душа не отвечает за грехи другой⁵. Понятие ипостаси увязывается Оригеном со способностью человека быть утвержденным в высшем порядке бытия⁶. Как писал В. В. Болотов, «по Ориге-

троичного догмата идею о трех началах-ипостасях: см.: Prat J.-M. Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme: in 2 vol. Lyon; Paris, 1843. Т. 1. Р. 238.

¹ Майборода А. Б. История термина ὑπόστασις... С. 47.

² Origenes. In Genesim // PG 12. 48 B: τηλικούτου κόσμου ὑποστάσει; Contra Celsum Lib. VI // PG 11. 1397 A: τὴν ἀρχὴν τῆς τῶν πάντων ὑποστάσεως; Ibid. 1405 D — 1408 A: τὴν ἀνθρώπου ψυχὴν, ἢ τὴν ἀγγέλων, ἢ θρόνων, ἢ κυριότητων, ἢ ἀρχῶν, ἢ ἐξουσιῶν ὑπόστασιν.

³ Commentaria in evangelium Joannis XX // PG 14. 621 B: Καὶ ἡμῶν δὲ ἡ προηγουμένη ὑπόστασις ἐστὶν ἐν τῷ κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος.

⁴ Вспомним здесь филоновское и платоническое «утверждение в бытии», относимое лишь к сущностям высшего порядка.

⁵ Selecta in Ezechielem // PG 13. 817 B: καὶ ἐκάστη ψυχὴ ἰδίαν ὑπόστασιν ἔχει, ἐν τῷ ἰδίῳ λόγῳ ἰσταμένη, καὶ οὐκ ἐν ἄλλῳ. Καὶ οὐκ ἐστὶν εἰπεῖν ἄλλην ὑπὲρ ἄλλης τὰς ἀμαρτίας ἀποτίνειν. Здесь ипостась есть нечто большее, чем просто сущность, ибо увязана с ответственностью за грехи и укоренением в логосе Бога.

⁶ Commentaria in evangelium Joannis II // PG 14. 157 A: ἥτις γενομένη ἐν ἡμῖν καὶ φῶτος γνώσεως ὑπόστασις γίνεται.

ну, человек имеет ипостась, потому что ему присуще сознание ответственности за свои поступки, потому что в его природе есть и сторона, сохраняющая черты образа Божия»¹. Уже в этой связке «ипостаси тварной» с «образом Божиим» начертывается у Оригена преодоление ступенчатой схемы неоплатонизма, где ипостасное бытие означало «удаление» от Единого или ограниченное отражение лишь одного из его аспектов. Здесь же ипостасность оказывается прямым и целостным выражением в онтологически низшем бытии со-образности и близости, даже некоторой «сродности», по принципу аналогии (а не по принципу неоплатонической «сингении») с Высшим бытием.

По-видимому, впервые действительно именно Ориген нашел возможным и необходимым употребить термин «ипостась», пересекающийся, но семантически не тождественный с категорией «первой сущности» Аристотеля, для описания бытия Бога Откровения, превосходящего тварную сущность² и не подверженного никакому делению. Так, Ориген «полемизирует» против тех, кто связывает понятие ипостасности с чем-то телесным, как бы последнее ни понималось³, и критикует тех христиан, кто опасается применять термин «ипостась» к лицам Троицы из боязни быть обвиненным в многобожии⁴. При этом, несмотря на присущий ей субординационизм, мысль Оригена далека от арианского разделения ипостасей⁵. Отметим, что латиноязычный современник Оригена — Тертуллиан, наряду с латинским аналогом «*пρόσωπον*» — термином «*persona*», использует термин «*substantia*» как кальку с греческой «ипостаси» в триадологии для обозначения индивидуального существования, обладающего особыми свойствами, понимая его как синоним «лица» в Боге⁶.

Ориген различает три ипостаси в Боге согласно трем именам — Отца, Сына и Духа⁷. При этом ипостась Логоса-Премудрости зна-

чально, предвечно сопричастствует Отцу¹, называется особой, отличной от ипостаси Отца² и одновременно неотделимой от Него, от Его сущности³. В одном из своих важных тринитарных текстов Ориген укоряет тех, кто не признает различия Отца и Сына в их бытии по ипостаси, но лишь мысленно различает их, считая их едиными не только по сущности, но и по «проявлению подлежащего» (ὁποκειμένου τυγχάνοντας)⁴. Нам представляется, что здесь выражение «проявление подлежащего» (проявление субстрата) употреблено Оригеном в рамках стоической лексики, т. е. как синоним индивидуальной сущности — ипостаси⁵. «Сущность» (οὐσία) и «подлежащее» (ὁποκειμένον) здесь, очевидно, являются синонимами «второй сущности» Аристотеля.

Нам остается неясно, почему А. А. Спасский в свое время не обратил внимание на подобные мысли Оригена, когда достаточно убежденно и, как нам представляется, тенденциозно доказывал фактическое отсутствие идеи единосущия у последнего⁶. И хотя до сих пор ведутся споры о том, как понимал Ориген Божественность Сына и

καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα; ср.: Scholia in Matthaeum 17. 309. 47: οὐσία μὴ τρεῖς δὲ ὑποστάσεις τέλειαι ἐν πᾶσι.

¹ Commentaria in evangelium Joannis II // PG 14. 104 A: ἐν ἀρχῇ τῇ σοφίᾳ τὴν ὑπόστασιν ἔχων; см. также: PG 14. 89 B; PG 12. 1125 A.

² In Genesim // PG 12. 109 D: ὑπόστασιν ἰδίαν Υἱοῦ; Contra Celsum. Lib. VIII // PG 11. 1533 B: δύο εἶναι ὑποστάσεις Πατέρα καὶ Υἱόν.

³ Commentaria in evangelium Joannis I // PG 14. 65 B: οὐ κεχωρισμένον τοῦ Πατρὸς; ср.: PG 17. 309 D: .

⁴ Commentaria in evangelium Joannis X // PG 14. 376 B: Μὴ διαφέρειν τῷ ἀριθμῷ τὸν Υἱὸν τοῦ Πατρὸς, ἀλλ' ἐν, οὐ μόνον οὐσία, ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένον τυγχάνοντας ἀμφοτέρους, κατὰ τινὰς ἐπινοίας διαφόρους, οὐ κατὰ ὑπόστασιν λέγεσθαι Πατέρα καὶ Υἱόν.

⁵ Хотя, согласно словарю Лампа, «τὸ ὑποκειμένον» якобы употреблено Оригеном в этом случае как синоним ипостаси (см.: Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. P. 1449), тем не менее, это мнение автора словаря представляется ошибочным. Словарь Liddell & Scott (см.: Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1833), в свою очередь, поясняет употребление «*τυγχάνον*» у стоиков как синонима внешнего проявления субстрата.

⁶ См.: Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1906. Т. 1. Глава IV: Ориген и неоплатонизм. С. 93–100.

¹ Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 267, см. также: с. 259.

² Грезин П. К. Богословский термин «ипостась»... С. 209.

³ Там же. С. 211.

⁴ Фокин А. Р. Латинская патрология. В 2 т. М., 2005. Т. 1. С. 306–307.

⁵ Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Патрология. СПб., 2004. С. 588–589.

⁶ Фокин А. Р. Латинская патрология. Т. 1. С. 94.

⁷ Origenes. Commentaria in evangelium Joannis II // PG 14. 128 A: Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν,

Духа по сравнению с Божественностью Отца в свете присущего ему субординационизма¹, и даже в ряде текстов, относимых к авторству Оригена, говорится об отличии Сына от Отца, в смысле аристотелевского понятия о «первой сущности»², тем не менее, мы полагаем, что Оригену действительно принадлежит и мысль о единосущии ипостасей Троицы³.

Это правда, что «Ориген особенно оттеняет ипостасные отличия Слова от Отца» и «не совсем точно устанавливает их единство, т. е., в частности, их единосущие и равенство по Божеству»⁴. Однако, определенный субординационизм не мешает ему в принципе исповедо-

¹ См., напр.: Патрин В. Г. Камень преткновения: учение о молитве ко Христу у Оригена в контексте генезиса практики молитвы Иисусовой // URL: http://www.bogoslov.ru/text/1757764.html#_edn22 (дата обращения 15.06.2011).

² Origenes. Libellus De Oratione // PG 11. 465 A: εἰ γὰρ ἕτερος, ὥς ἐν ἄλλοις δείκνυται, κατ' οὐσίαν καὶ ὑποκειμένους ἔστιν ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς. Здесь термины «οὐσία» и «ὑποκειμένους» являются синонимами индивидуальной сущности, «первой сущности» Аристотеля. Очевидно, Ориген употребляет оба термина достаточно вариативно, придавая им смысл то первой, то второй сущности. Так, с одной стороны, «ὑποκειμένους» употребляется как синоним субстрата для разнообразных частных сущностей. Напр., в PG 14. 53 B, PG 12. 48 A (ὑποκειμένης ὕλης), в PG 14. 152 C — 153 AC, 516 C (где «ὑποκειμένους» — общий субстрат равно как ангелов, так и людей), PG 14. 264 C (здесь «ὑποκειμένους» выступает как энергия Логоса-Премудрости, составляющая субстрат всего разнообразия сотворенного). А с другой стороны, Ориген говорит о текучем, изменяющемся «τὸ πρῶτον ὑποκειμένους» (Selecta in psalmos. Psal. I // PG 12. 1093 BC, 1096 A, 1097 AB) — синониме «первой сущности» Аристотеля. Также и без определения «πρῶτον» термин обозначает различность частных сущностей (PG 13. 860 A). Как отмечает А. Р. Фокин, «Ориген различает субстанцию (substantia, οὐσία) как подлежащее (ὑποκειμένους), или первую сущность Аристотеля», см.: Фокин А. Р. Учение Оригена о Логосе и логосах (идеях): Тексты и комментарии // Богословский сборник ПСТБИ / Отв. ред. Е. Г. Балагушкин и А. Р. Фокин М., 2001. № 8. С. 224.

³ Fragmenta in Psalmos 1–150. Psalm 54. 3. 4. 19 // TLG: ὁ Υἱὸς τοῦ Πατρὸς, ὁ ὁμοούσιος βασιλεὺς; Scholia in Matthaeum 17. 309. 49 // TLG: κατὰ φύσιν ἐγέννησεν ὁ Πατήρ· διόπερ ὁμοούσιος ἐγεννήθη.

⁴ Епифанович С. Л. Лекции по патрологии: Церковная письменность I–III вв. СПб., 2010. С. 537.

вать единство по «подлежащей» сущности¹. Так, бестелесное по природе (κατὰ φύσιν) рождение Сына Ориген называет воипостасным (ἐνυπόστατος), подчеркивая единосущие совершенных во всем ипостасей Сына (ὁμοούσιος) и Духа (οὐσία μὴ) ипостаси Отца². Термин «воипостасный» в приложении к Сыну и Слову Божию, очевидно, означает у Оригена в данном контексте не просто «обладающий реальным существованием», но подчеркивает самостоятельное бытие Сына наряду с Отцом. Так, например, воипостасность Логоса подчеркивается при описании акта сотворения Им всего мира «из ничего», посредством принадлежащей Ему премудрости³. Также Единородный называется Оригеном Сыном Отца «по природе»⁴, а Дух Святой описывается с некоторым субординационизмом, как получающий свою ипостась и бытие (τὸ εἶναι) от Отца чрез Сына, но имея не какую-то иную сущность, помимо сущности Отца и Сына⁵.

По замечанию С. Л. Епифановича, Ориген возвысился над неоплатонизмом потому, что «мыслил Бога не как абстрактное начало», но как «личный Дух», что «дало ему возможность развить учение о свойствах Божиих». При этом в своем учении о свойствах «Высочайшего Ума Ориген тщательно старается выдержать Его абсолютность как единого Начала, и почти во всех пунктах достигает этого»⁶. Неопла-

¹ Позволим себе не согласиться с мнением В. В. Болотова, который, рассматривая самые яркие субординационистские цитаты Оригена, считает, что они не могут быть согласованы с единством по сущности Отца и Сына. Даже «энергийные» представления Оригена о Сыне и Духе не лишают возможности говорить об Их единосущии, ибо энергия исходит от сущности. См.: Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 277, 281.

² Origenes. Scholia in Matthaeum // PG 17. 309 D: οὐσία μὴ· τρεῖς δὲ ὑποστάσεις τέλειαι ἐν πᾶσι... Κατὰ φύσιν ἐγέννησεν ὁ Πατήρ· διόπερ ὁμοούσιος ἐγεννήθη.

³ Expositio in Proverbia // PG 17. 185 B: τὸν ἐνυπόστατον Υἱὸν καὶ Λόγον τοῦ Θεοῦ, τὸν ἐξ οὐκ ὄντα εἰς τὸ εἶναι παραγαγόντα τὰ σύμπαντα τῇ σοφίᾳ αὐτοῦ.

⁴ Commentaria in evangelium Joannis II // PG 14. 129 A: μόνου τοῦ Μονογενοῦς φύσει Υἱοῦ.

⁵ PG 14. 129 A: δογματίζων μὴδὲ οὐσίαν τινὰ ἰδίαν ὑφεστάναι τοῦ ἁγίου Πνεύματος ἐτέρᾳ παρὰ τὸν Πατέρα καὶ τὸν Υἱόν, ср.: Ibid. 128 A.

⁶ Епифанович С. Л. Лекции по патрологии. С. 534.

тонические представления о Боге, как отмечал еп. Михаил (Грибановский)¹, приводят к утверждению, что божественная «субстанция» должна быть признана существом безразличным, неопределенным... должна быть не личностью, а чем-то не имеющим никаких определений, следовательно, также ни ума, ни воли, ни чувства². А «в догматической системе Оригена Бог Отец — это Единое (монада или энада), но также и Ум, Ноῦς». В понятии «Ум» уже присутствует недопустимая для неоплатонического Единого двойственность: «мыслящее и мыслимое». Также у Оригена, по мнению исследователей, Сын Божий как Премудрость существует в Боге Отце вне времени, прежде сотворения мира, как персональный субъект, знающий Отца, и о Котором Отец радуется в вечности³. Оценивая взгляды Оригена в целом, можно говорить об его интуиции «личностного характера Бога», отсутствующей в системе неоплатоников, «у которых личными чертами обладают только низшие (тварные) боги и демоны»⁴.

В дошедших до нас латинских переводах текстов Оригена находятся размышления, превосходящие каппадокийское усвоение личных, ипостасных свойств каждого из лиц Троицы. Однако, к сожалению, Ориген склонен был увязывать ипостасные свойства с сущностными⁵, которые должны мыслиться общими лицам Троицы. Как отмечает В. В. Болотов, благодать Отца Ориген понимает иначе, чем благодать Сына. Благодать Сына для него «есть нечто варьирующееся, тогда как благодать Отца есть нечто постоянное»⁶. В этом отразилась неспособность Оригена вполне выдержать парадоксальный баланс

¹ Еп. Михаил в своем труде *Лекции по введению в круг богословских наук* анализирует представления Спинозы о Боге, который, как известно, находился под влиянием еврейского философа-неоплатоника Иегуды Абрабанеля.

² Михаил (Грибановский), еп. *Лекции по введению в круг богословских наук*. Киев, 2003. С. 89–90.

³ Tzamalikos P. Origen: Cosmology and Ontology of Time. Supplements to Vigiliae Christianae. Book 77. Leiden: Brill; Boston, 2006. P. 33; см. также: PG 25. 465 С.

⁴ Фокин А. Р. Учение Оригена о Логосе и логосах (идеях)... С. 202.

⁵ Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 286, 354–355; Спасский А. А. История догматических движений... С. 100.

⁶ Болотов В. В. *Лекции по истории древней Церкви*. В 4 т. / Под ред. проф. А. И. Бриллиантова. Пг., 1918. Т. II. С. 326.

различия и единства понятий «ипостась» и «сущность» в Троице, сделав полноценный шаг далее представления об ипостаси как об индивидуальной сущности и разорвав жесткую связку «ипостась» — «произволение». На наш взгляд, именно поэтому Ориген неправомерно мыслил о Сыне как об «ипостасном хотении»¹ Отца, и все-таки не мог освободиться от субординационного крена². «Производность» Логоса по воле Отца делает Его ипостасью не вполне самостоятельной, по не полной, но все же аналогии с несамостоятельностью Ума, эманлирующего из Единого в неоплатонических системах.

Отметим также, что, несмотря на тенденцию к смешению сущностных и ипостасных свойств, Ориген, тем не менее, ясно различает действия ипостасей Троицы в домостроительстве, увязывая это различие с различием ипостасей, но одновременно настаивая на их сущностном единстве³.

1. 1. 5. Некоторые исторические аспекты различения ипостаси и сущности

Независимо от разрешения вопроса о том, кто выступил первопродцом в философско-богословском различении категорий «сущность» и «ипостась», «оппозиция οὐσία (τὸ κοινόν) — ὑπόστασις (τὸ ἴδιον)» является фактом философского языка конца III в. по Р. Х.»⁴. Но различение понятий «ипостась» и «сущность» по-разному осмысливалось в руслах христианской и неоплатонической традиций. В неоплатонизме всякая, даже совершенная (Ум, Душа, Космос), а тем более частная «ипостась» (единичные души) неразрывно связана с потерей блаженного покоя, со становлением, с «дерзновенным», но всегда не-

¹ Он же. Учение Оригена о Св. Троице. С. 55.

² Там же. С. 381.

³ Так, Ориген подчеркивает отличие воздвигшего Отца от воздвигнутого Христа (ἐτερον εἶναι τὸν ἐγείραντα παρὰ τὸν ἐγγερμένον, см.: Commentaria in evangelium Joannis X // PG 14. 376 В) и указывает на различие хулы, возводимой на Сына и Духа (βλασφημία εἰς τὸ ἅγιον Πνεῦμα, οὐχ ἔξει ἄφεσιν, см.: Ibid. II. 128 А).

⁴ Майборода А. Б. Об одном фрагменте из «Философской истории» Порфирия в сочинении свт. Кирилла Александрийского «Против Юлиана» // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы. М., 2003. С. 31.

полным и убывающим проявлением Блага-Первоначала, и, строго говоря, как мы видели, неприменима к Единому.

Здесь уместно провести параллель между представлениями неоплатоников и Филона, для которого Бог тоже оставался, по выражению В. Н. Лосского, «закрытой монадой... сущностно трансцендентной Логосу»¹. А ипостась Логоса оказывается «подчиненной и зависимой»², лишенной самостоятельности «в силу того, что он есть “личность” Бога в обращении к миру, изводящая (изливающая) в созидании космоса Его внутреннее содержание»³. Можно сказать, что как у платоников, так и у неоплатоников «ипостась» всегда несет на себе оттенок причиненности, произведенности, зависимости⁴.

Высшее Благо неоплатоников *непроизвольно* воспроизводит себя в ином⁵, нисходящем образе бытия, естественно устремляясь к возвращению целостности. Таким образом, понятие воли связывается лишь с низшими ступенями-ипостасями бытия и не применимо к отношению Единого и Его «выступлениям»⁶. Кроме того, в самом неоплатоническом Едином «нет ни сознания, ни самопознания, ни мысли»⁷. В христианском же мышлении уже Ориген утверждает в Боге «самосознание и волю»⁸, одновременно вводя понятие ипостаси в описание Божества. Ипостась может быть увязана теперь и с покоем Бога, и с Его самосознанием, и с Его произволением о существовании мира.

Христианское богословие утверждает, что Сын рождается от Отца по природе (как и производная ипостась Ума в платонизме), а не по воле, которая «не задействована» в рождении Сына и изведении Духа.

¹ Лосский В. Н. Богословие образа // *Он же*. Богословие и Боговидение. Сб. статей / Пер. с франц. В. А. Решиковой. Под общей ред. В. Пислякова. М., 2000. С. 313.

² Саврей В. Я. Александрийская школа... С. 274–275.

³ Там же. С. 265.

⁴ Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? С. 331.

⁵ Там же. С. 324–325.

⁶ «У Единого нет ни воли, ни действия (энергии)», см.: *Она же*. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. // Космос и душа. Учения о Вселенной и человеке в Античности и в Средние века / Ред. П. П. Гайденко, В. В. Петров. М., 2005. С. 838.

⁷ *Она же*. Сознание и личность в философии Плотина. С. 168.

⁸ Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Патрология. С. 587.

Для неоплатоников же все бытие есть «процесс необходимого развития Божества, Его выходения из Себя и возвращения к Себе. Для различения твари от Бога и, еще более, для различения Бога от твари для момента личной воли и намерения здесь нет места»¹. В христианском мировоззрении принципиально разнесено творение мира по воле Божией и происхождение Сына и Духа по природе, а в неоплатонизме появление мира мыслится как тот же процесс, что и «появление» Ума и Души, и неотделимо от существования мира. У Плотина, как и других неоплатоников, мир вечен, так что о «появлении» — «творении» мира как акте вообще не идет речи.

В целом можно говорить о двух принципиально разных концепциях: христианской (с течением времени формировавшейся) и неоплатонической (тоже имевшей свою динамику). В первой происходило постепенное различение, «отвязывание» внутри-троичной жизни трех ипостасей от творения мира и осмысление со-образности тварных ипостасей нетварным, а во второй, напротив, имела место тенденция утверждения вечности мира и связанности «процесса» эманации высших ипостасей с этим вечным бытием мира, причем ипостасность всегда оказывалась связанной с ограниченностью и усеченностью бытия. Ориген не смог вполне освободиться от влияния неоплатонизма, и в его системе происхождение Сына все же имеет характер зависимости от последующего сотворения мира и несет в себе субординационный подход к Троице ипостасей. Христианское понятие о рождении Сына «по природе», которое сформируется позднее, в IV в., будет таким, что это рождение не по воле, но и не по принуждению. Оно выше этой оппозиции. Происходящее по природе естественно — и потому не принудительно, но это, однако, и не волевой акт. Главное же, что происхождение ипостаси Сына (аналогично — и Духа) не обусловлено необходимостью для Бога, чтобы мир всегда сосуществовал с Ним².

¹ Епифанович С. Л. Преп. Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003. С. 158.

² Логический парадокс: если Отец «эманурует» Сына, то Он представляется человеческому уму вовлеченным в необходимый процесс и «подчиненным» этому процессу. Если же Отец творит или рождает Его «по воле», то Сын, или Ум (Логос), уравнивается с тварью.

Именно в христианской философии, в противовес неоплатонической ипостасной неполноценности¹ и несамодостаточности², понятие «ипостась» дерзновенно вводится церковными мыслителями в сферу собственно богословия, в область учения о трансцендентном Боге библейского Откровения. Причем, если «иерархия ипостасей у Плотина организована в соответствии с платоновским принципом “раньше — позже”»³, то в христианском видении отношения ипостасей в Боге-Троице выводятся во вневременную и внепричинно-следственную плоскость.

Происходит это, естественно, не сразу и не простым образом. «Слово “ипостась” в своем точном посленикейском»⁴, тринитарно-каппадокийском смысле не употребляется еще достаточно долго. Тот же Ориген, не доведя до полноты свою тринитарную модель, усваивает рождение Сына воле и ипостаси Отца, что будет справедливо критиковаться позже свт. Афанасием Великим.

Ориген ввел понятие «ипостась» в описание запредельного Бога, сохранив за ним свойство произволения, но не сумел еще возвести этот термин на такой уровень, на котором «ипостась» и произволение были бы логически опосредованы единой сущностью Троицы. Воля, согласно более позднему православному пониманию, принадлежит ипостаси лишь через единую сущность и является единой для лиц Троицы, поэтому-то неверно было относить рождение Сына к «ипостасной воле» Отца, которая, пусть хотя бы только логически, но в таком случае предшествует самому рождению Слова Божия⁵.

Отметим, что в латинской ветви богословия, например, для Марии Викторина, несомненно, знакомого с текстами Оригена, все же «Отец есть в большей мере *сущность*, чем Сын, а Сын — в большей степени *ипостась*, чем Отец»⁶, что, очевидно, является следствием

¹ Даже Ум в своей ипостаси не обладает полнотой Блага, имея лишь «разумение» его. См.: Witt R. E. Ὑπόστασις. Р. 340.

² Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта... С. 836.

³ Она же. Трансцендентное начало в неоплатонизме... С. 173.

⁴ Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 128.

⁵ S. Athanasius Alexandrinus. Oratio III. Contra Arianos // PG 26. 448 C: ποῦ ἄρα βούλησιν ἢ θέλησιν προηγουμένην εὐρον τοῦ Λόγου τοῦ Θεοῦ; см. также: Ibid. 457 D — 460 A.

⁶ Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2006. С. 80–81, 127.

непреодоленного влияния неоплатонизма на мысль данного автора. Вообще, можно сказать, что, согласно наиболее примитивной доникейской триадологии, «Отец не может быть назван Персоной, но только Сын», выступающий как «персона Отца», «лик» и, по Иустину Мученику, «имя Отца»¹. Латинский термин «persona», как и соответствующий ему «ὕποστασις», долгое время остаются неотторжимы по смысловой нагрузке от некоторого ограничения². Какое-либо определение, очерчивание свойств (περιγραφή)³, усвоение имени, описывающего эти свойства, — все это представлялось неприменимым к непознаваемому и запредельному Существу. По сути своей, и у неоплатоников Единое потому не описывалось термином «ипостась», поскольку это бы «ограничивало» Единое. И даже гораздо позже в христианской мысли, например, у Евсевия Кесарийского, мы находим выражение, отрицающее возможность видеть или рассматривать «лицо сущности» Бога, кроме как через Сына, называемого «лицом» Его⁴.

С другой стороны, достаточно долго даже в триадологии многие авторы были склонны трактовать термин «ὕποστασις» как синоним общей сущности. Так, «Римский папа Дионисий († 268) выступил против учения о трех ипостасях как тритеизма»⁵, а блаж. Иероним, размышляя о греческом понятии «ὕποστασις», предпочитал отождествлять его с единой «субстанцией», или «эссенцией», Троицы, дабы избежать опасности впасть в арианство⁶. Свт. Кирилл Иерусалим-

¹ Maspero G. Trinity and Man. Gregory of Nyssa's Ad Ablabium. Leiden; Boston, 2007. P. 118.

² Daniélou J. La notion de personne chez les Pères grecs // Bulletin des Amis du Card. Daniélou. 1983. № 19. P. 5.

³ Clemens Alexandrinus. Fragmenta // PG 9. 749 C: Θεὸς οὐσία θεία ἐστὶν... ἀσώματόν τε καὶ ἀπερίγραφον; Stromatum. Lib. VII // PG 9. 440 B: οὐ περιγράφεται τόπω Θεός.

⁴ Eusebius Caesariensis. Commentaria in Psalmos // PG 23. 1301 C: Τὸ γὰρ τῆς οὐσίας πρόσωπον οὐδεὶς ὄψεται καὶ ζήσεται. Πρόσωπον δὲ αὐτοῦ καὶ ὁ Υἱός. Это выражение связано напрямую с его воззрениями, несомненно, субординационистского характера, увязывающими икономию с тринитарным богословием.

⁵ Майборода А. Б. История термина ὕποστασις... С. 63–64.

⁶ Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский. Библиист, экзегет, теолог. М., 2010. С. 132–133.

ский зачастую употреблял «ὕποστασις» как синоним тварных сущностей¹, но также и Божественной сущности². И на Сердикском соборе 343 г. обсуждалось единство ипостаси Отца и Сына³.

Ситуация осложняется еще и тем фактом, что в области христологии даже Ориген, который первым ближе других богословов подошел к различению терминов «ипостась» и «сущность», тем не менее, по наблюдению В. В. Болотова, для обозначения двух природ во Христе использует то термин «природа» (φύσις), то «сущность» (οὐσία), то «ипостась»⁴.

Однако в ряде выражений Ориген и здесь делает шаг вперед своего времени. Например, когда он говорит о проповеди Предтечи, которая предшествовала «ипостаси Христа»⁵, то перевести здесь термин «ипостась» просто как «сущность» Христа невозможно. Кроме того, Ориген вводит в богословское употребление выражение «образ происхождения» (τρόπος ὑποστάσεως), рассуждая об образе происхождения — рождения Христа от Девы, прибегая к сравнению с образом происхождения вина от винограду и меда от пчел⁶. Это словосочетание будет использовано позднее свт. Амфилохием Иконийским и отцами-каппадокийцами, в том числе для описания внутри-троичных различий. Важно отметить, что Ориген здесь подчеркивает терминологическое различие понятий «сущности» (тела Христа) от «способа происхождения (ипостазирования) этой сущности», что подтверждает тот факт, что Ориген различал понятия «сущность» и «ипостась» не номинально.

¹ S. Cyrillus Hierosolymitanus. Catechesis IX // PG 33. 648 B: ὑδατώδης γὰρ ἡ ὑπόστασις; Ibid. 649 A: ἐκ μιᾶς ὑποστάσεως τοῦ δένδρου; Ibid. 653 B: καὶ ἐκ τῆς σῆς ὑποστάσεως νόησον τὸν τεχνίτην.

² Catechesis VI // PG 33. 549 A: καὶ θείας ὑποστάσεως ἀνάξιος; Ibid. XVI. 924 B: Βουλόμεθα λοιπὸν τινα εἰπεῖν περὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος: οὐχὶ διηγῆσασθαι τὴν ὑπόστασιν αὐτοῦ ἀκριβῶς.

³ Майборода А. Б. История термина ὑπόστασις... С. 65–66.

⁴ Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. С. 261. Отметим, что сам В. В. Болотов переводил «οὐσία» как «существо».

⁵ Origenes. Commentaria in evangelium Joannis II // PG 14. 177 C: τοῦ αὐτοῦ Βαπτιστοῦ περὶ Χριστοῦ ἐστὶ τὴν προηγουμένην αὐτοῦ ὑπόστασιν ἐτι διδάσκουσα, διήκουσαν ἐπὶ πάντα τὸν κόσμον, κατὰ τὰς ψυχὰς τὰς λογικάς.

⁶ Contra Celsum. Lib. VI // PG 11. 1409 A: αἰσθητὸν σῶμα οὐκ ἀπαγγέλλει τὸν τρόπον τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ.

1. 1. 6. Понятие «ипостась» у свт. Афанасия Великого

Термин «ипостась» у свт. Афанасия Александрийского чаще всего является синонимом «сущности», или «существования». Так, он говорит, например, что Господь есть Создатель всего творения и всякой «ипостаси», т. е. «сущности тварной»¹. Также, согласно свт. Афанасию, эллины думали, что зло существует само по себе, «в ипостаси», т. е. сущностно². Однако, по замечанию Дж. Стэда (G. C. Stead), есть много мест в текстах святителя, где ипостась никак не может рассматриваться абсолютным синонимом сущности³.

Будучи одновременно противником Филона, неоплатонической мысли и «аристотелизма» Ария, для которого «реальное бытие всегда конкретно и индивидуально»⁴, свт. Афанасий уравнивает понятия Бога и Логоса в богословии⁵. И хотя считается, что (особенно до решений Александрийского собора 362 г.) свт. Афанасий строго не различает и даже отождествляет термины «сущность» и «ипостась»⁶,

¹ S. Athanasius Alexandrinus. Oratio contra Gentes // PG 25. 80 C: τῆς κτίσεως Κύριον καὶ πάσης ὑποστάσεως δημιουργόν.

² Ibid. 12 D — 13 A: ἐν ὑποστάσει καὶ καθ' ἑαυτὴν εἶναι τὴν κακίαν... ἢ κακία ὑπόστασιν ἔχει.

³ Stead G. C. The Concept of Divine Substance // Vigiliae Christianae. Vol. 29. N 1 (Mar., 1975). P. 3.

⁴ Снасский А. А. История догматических движений... С. 174.

⁵ Runia D. Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993. P. 194–196.

⁶ Напр., см.: S. Athanasius Alexandrinus. De Decretis Nicaenae synodi // PG 25. 465 B: καὶ μὴ ἑτέρας οὐσίας ἢ ὑποστάσεως; Epistola ad Jovianum // PG 26. 817 C: ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας; Tomus ad Antiochenos // PG 26. 809 A: τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, ἥτοι οὐσίας. Свт. Афанасий не различал «ипостась» и «сущность» так, «как еще при его жизни стали различать каппадокийцы. По большей части, он ограничивается собственными именами Отца, Сына и Духа и поясняющими Их взаимное отношение определениями: Рождующий и Рождаемый, “тот, кто от кого-либо”, и “тот, от кого он”... Отсюда известная бледность в выражении ипостасных различий», см.: Флоровский Г., *прот.* Восточные отцы IV в. С. 41. Даже в одном из последних по времени посланий *Каффриканским епископам* (датируемом 369–370 гг.) он говорит, что «ипостась» есть «сущность» и ни что иное (Epistola ad Afros Episcopos // PG 26. 1036 B: Ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαίνονμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν), и именно в смысле единосущия Сына Отцу толкует слова апо-

однако в своих тринитарных рассуждениях он находит возможным и полезным, например, употребить глагол «ὕφιστημι» в форме «ὕφεστώτα», подчеркивая не номинальность, а подлинную реальность бытия лиц Отца, Сына и Духа¹. И хотя подобное использование глагола свт. Афанасием указывает еще на первичный, «старый смысл слова», связанный с реальностью существования², однако сам контекст размышлений подводит к возможности уже назревшего терминологического развития. Дело в том, что в этом отрывке святитель ведет речь о единосущности и троичности одновременно, но при этом, если фундаментом единства лиц является их «едино-сущие», то их не номинальное, а реальное именное различие особенно подчеркнуто динамичным глаголом «ὕφιστάναи»³. Причем, если для первых двух лиц в тексте глаголы «ὕφιστάναи» и «ὄντα» используются фактически параллельно и синонимично, то для Духа Святого форма «ὄντα», не сохраняя своего положения, заменена на еще более динамичное, чем «ὕφεστώτα», — «ὕπάρχον»⁴.

Богословие образа и понятие «ипостась» у свт. Афанасия

Часто обращаясь к богословию «образа» (εἰκών), свт. Афанасий также закладывает определенные основания различения понятий

стола о том, что Сын есть «образ ипостаси» Отца (Ibid. 1037 B: χαρακτήρ τῆς τοῦ Πατρὸς ὑποστάσεως); см. также: PG 26. 765 A, 801 C, 1040 A, 1044 C, 1045 A, 1232 C; PG 27. 68 A.

¹ Tomus ad Antiochenos // PG 26. 801 B: οὐκ ὀνόματι Τριάδα μόνον, ἀλλ' ἀληθῶς οὕσαν καὶ ὑφεστώσαν, Πατέρα τε ἀληθῶς ὄντα καὶ ὑφεστώτα, καὶ Υἱὸν ἀληθῶς ἐνοῦσιον ὄντα καὶ ὑφεστώτα, καὶ Πνεῦμα ἅγιον ὑφεστώτως καὶ ὑπάρχον οἶδαμεν.

² Mathis M. A. The Pauline Πιστις-Υποστασις According to Heb. XI, 1. An Historico-Exegetical Investigation. Catholic University of America. Washington, D. C., 1920. P. 31.

³ Так, динамичность слова «ипостась» и его производных отражается, напр., в применении к описанию приведения Богом творения к бытию из не существования, см.: Epistola I ad Serapionem // PG 26. 592 A: ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστάσα.

⁴ Далее в тексте Epistola I ad Serapionem (PG 26. 596 B) наблюдается подобная же ситуация, где свт. Афанасий, доказывая Божество Духа, использует те же два глагола (ὕπάρχει καὶ ὑφέστηκεν ἀληθῶς), тогда как об Отце и Сыне употреблено выражение «ὅ ὧν ἐστι».

«ипостась» и «сущность». Вслед за Оригеном, он сравнивает Сына с сиянием, происходящим от света Отца, называя Его, согласно апостолу, «образом ипостаси» Отца¹. Поскольку понятие «образ» предполагает одновременно определенное отличие и схожесть² «оригинала» и его «иконы», то понятно, почему свт. Афанасий, говоря о Сыне, никогда не использует выражение «образ сущности», которое, при условии полного тождества понятий «ипостась» и «сущность», можно было бы употребить. Однако для него крайне важно отстоять единосущие (но отнюдь не «едино-ипостасие», каковое выражение отсутствует у св. Афанасия)³ Сына Отцу, тогда как выражение «образ сущности» стало бы, конечно, выгодно арианам и использовалось, в частности, Евсевием Кесарийским⁴. Евсевий признавал отличие ипостасей Сына и Отца, называя Сына второй после Отца ипостасью⁵, но исповедовал подобосущие, а не единосущие. Для него «ипостась» остается синонимом индивидуальной сущности⁶.

Во 2-й книге *Против ариан* свт. Афанасий говорит о том, что видящий Сына видит в Нем и ту ипостась, образом, знаком (χαρακτήρ)

¹ PG 26. 52 BC, 217 BC, 324 A, 577 B.

² S. Athanasius Alexandrinus. Oratio II contra Arianos // PG 26. 217 B: ἐμφερεῖαν; De Decretis Nicaenae synodi // PG 25. 472 C: πάλιν εἰκὼν ὁ Λόγος ἐστὶ καὶ ὁμοούσιος τοῦ Πατρὸς... τοῦτου καὶ τὴν ιδιότητα καὶ τὴν ὁμοίωσιν ἔχει.

³ Действительно, позже свт. Василий Великий, анализируя формулу о происхождении Сына «не от другой сущности или другой ипостаси», подчеркивает, что ипостась и сущность не могли быть полными синонимами даже для приверженцев никейского богословия и Символа, поскольку, говоря о единосущности, они отнюдь не говорили о едино-ипостасности Отца и Сына. См.: S. Basilii Caesariensis. Epistola CXXV // PG 32. 548 AB.

⁴ S. Eusebius Caesariensis. Demonstrationis Evangelicae. Lib. V // PG 22. 373 A: μόνον εἰκόνα ὄντα τοῦ Θεοῦ, καὶ τῆς ἀγεννητοῦ καὶ ἀνάρχου τοῦ Πατρὸς οὐσίας τὰς δυνάμεις. См. также: *Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? С. 329.

⁵ S. Eusebius Caesariensis. Demonstrationis Evangelicae. Lib. II // PG 22. 1240 B: δευτέραν ὑπόστασιν τοῦ Θεοῦ Λόγου μετὰ τὴν πρώτην καὶ ἀγέννητον τὸν Πατέρα καὶ Θεὸν τῶν ὄλων; см. также: PG 22. 1085 C, 1224 C.

⁶ Евсевий говорит о Сыне как «дыхании силы» Отца и благоухании Его, имеющих собственную, отличную от своего источника «ипостась»: «εὐῶδες οἰκείαν ἔχον ὑπόστασιν» (Demonstrationis Evangelicae. Lib. IV // PG 22. 256 D — 257 A).

которой Он является, и по действию образа может рассуждать об истинном *Божестве этой ипостаси*¹. Это высказывание является лучшим подтверждением того, что богословие образа напрямую подводит, во-первых, к различению ипостаси Отца от ее образа — Сына, а во вторых — к различению ипостаси от ее Божества, т. е. сущности. Несколькими строчками ранее свт. Афанасий подчеркивает, что противостоит аристотелизму арианского мышления, которое не может вместить — как может Сын быть «от сущности Отца» и при этом не составлять некоторой части этой сущности²? Отметим, что, очевидно, ввиду именно подобной позиции Ария, в *Церковной истории* Филосторгия говорится, что он отказывался применять к Богу как понятие «сущность», так и «ипостась»³. И если для ариан невозможно было одновременно постулировать различие Сына от Отца и Их единосущие, то для свт. Афанасия это не только возможно, но и необходимо.

Подчеркивая единосущие Сына Отцу, свт. Афанасий прибегает, например, к выражению о Сыне, что Он есть «свой сущности» Отчей (ἰδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ) и даже «свое рождение» или «свое сияние» «сущности Его»⁴. Впрочем, хотя и значительно реже (однажды), но все же он называет Сына и «своим ипостаси» Отца⁵, что указывает на тождественность употребления терминов «ипостась» и «сущность» в

¹ Oratio II contra Arianos // PG 26. 217 B: ὁρᾶν ἐν αὐτῷ καὶ τὴν ὑπόστασιν, ἧς καὶ χαρακτήρ ἐστιν. Ἐκ τε τῆς ἐνεργείας τοῦ χαρακτήρος διανοοῦμεθα τὴν τῆς ὑποστάσεως ἀληθῶς θεότητα.

² Ibid. 216 C — 217 A: ἡ πᾶς δύναται ἐκ τῆς οὐσίας εἶναι τοῦ Πατρὸς, καὶ μὴ μέρος εἶναι; Ibid. 216 C — 217 A. И в другом месте он обличает ариан, что они имеют представление о Боге как о теле, см.: Oratio III contra Arianos // PG 26. 324 A: σῶμα νομίζοντες εἶναι τὸν Θεόν.

³ Philostorgius. Ecclesiasticae Historiae. Lib. X // PG 65. 584 C: καὶ μήτε δὲ οὐσίαν αὐτὸν εἶναι δογματίζειν, μήτε ὑπόστασιν.

⁴ Oratio I contra Arianos // PG 26. 28 D: ἰδιος τῆς οὐσίας αὐτοῦ... ἰδιον τῆς τοῦ Πατρὸς οὐσίας γέννημα (см. также: 53 A, 57B); De decretis Nicaenae synodi // PG 25. 453 B: μόνον ἰδιον αὐτοῦ καὶ φύσει γέννημα; Oratio III contra Arianos // PG 26. 324 C: γέννημα τοῦ Πατρὸς ἰδιόν (см. также: PG 25. 460 B, 472 B); Ibid. 461 A: τῆς πατρικῆς οὐσίας ἰδιον ἀπαύγασμα; Ibid. 461 C: ὁ Υἱὸς, ἰδιος ὢν αὐτοῦ τῆς οὐσίας.

⁵ Ibid. 461 B: τὸ ἰδιον τῆς πατρικῆς ὑποστάσεως.

данном контексте. Так, например, и ипостась Самого Отца называется «собственной» Ему и «желанной»¹. Отметим здесь также, что когда свт. Афанасий усваивает Сыну именованию «своя мудрость», «свое рождение» или «свое сияние» Отца, то, кроме идеи единосущия, здесь, как и в терминологии образа, одновременно присутствует и мысль о внутри-троичном отличии Сына от Отца². Так, святитель говорит, что «не вне» Бога «написуется Образ Божий», и Бог-Отец есть Родитель Своего внутреннего Образа — Сына³.

Отметим, что слово «ἰδιος», которое свт. Афанасий в контексте анти-арианской полемики «сделал узкоспециализированным термином, обозначающим единство сущности», в более широком смысле использовалось александрийскими богословами «для обозначения особой близости и нераздельности»⁴, а значит, несло в себе одновременно и смысловую нагрузку различения находящихся в отношениях нераздельности.

Соотношение понятий «воля» и «ипостась» у свт. Афанасия

Антиномическое соотношение ипостаси и воли, неверно разрешенное в системе Оригена, гораздо более аккуратно рассматривается свт. Афанасием. Если мир создан по единой воле всей Троицы, то каждое из лиц именно посредством единой сущности участвует в акте произволения о мире. Во внутри-троичных же отношениях рождение Сына, как и изведение Духа, происходит от Отца не по воле, а по природе, но, однако, и не против Его воли, ибо не против естества, так как само Божие естество «желанно» Богу⁵. Таким образом, воля в обоих

¹ Ibid. 461 C: τῆς ἰδίας ὑποστάσεως ἐστὶ θελητής. Выражение «ἰδία ὑπόστασις» было достаточно распространенным в философском языке и означало, как правило, индивидуальную, конкретную сущность. См.: Ramelli I. L. Origen... P. 305, 320, 323.

² Oratio II contra Arianos // PG 26. 225 A: εἶναι τὴν ἰδίαν καὶ ἀληθινὴν σοφίαν τοῦ Πατρὸς; см. также: 232 B // PG 25. 517 A.

³ Oratio I contra Arianos // PG 26. 53 C: οὐ γὰρ ἔξωθεν ἐστὶ γραφομένη ἡ τοῦ Θεοῦ εἰκὼν· ἀλλ' αὐτὸς ὁ Θεὸς γεννητὴς ἐστὶ ταύτης.

⁴ Ферберн Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. С. 96, 98.

⁵ Oratio III contra Arianos // PG 26. 461 C: θελητής.

аспектах богословия — домостроительства¹ и внутри-троичного богословия, хотя и связывается непосредственно с единой природой Бога, однако и не отрывается от лиц. Причем, исповедуя единым само действие в домостроительстве, свт. Афанасий четко различает характер, или образ действия, лиц: Бог «над всеми — как Отец, начало и источник, *чрез всех* — Словом, *во всех* же — в Духе Святом. Троица же, не по имени только и образу выражения, но в самой истине и существенности есть Троица»².

Применительно к внутри-троичным отношениям ариане считали, что либо Сын рождается по воле Отца³, либо рождение Сына проис-

¹ Напр.: Epistola I ad Serapionem // PG 26. 596 A: μία ταύτης ἡ ἐνέργεια. Ὁ γὰρ Πατήρ διὰ τοῦ Λόγου ἐν Πνεύματι ἁγίῳ τὰ πάντα ποιεῖ καὶ οὕτως ἡ ἐνότης τῆς ἁγίας Τριάδος σώζεται; См. также: Ibid. 600 C. О сотворении человека свт. Афанасий говорит, что оно произошло через Слово, когда восхотел того Сам Отец (Oratio II contra Arianos // PG 26. 144 B: οἱ δὲ ἄνθρωποι μετὰ ταῦτα γεγόνασιν διὰ τοῦ Λόγου, ὅτε αὐτὸς ὁ Πατήρ ἠθέλησεν); также о воплощении Сына свт. Афанасий говорит, что оно произошло, когда восхотел Отец (Ibid. 161 B: ὅτε δὲ ἠθέλησεν ὁ Πατήρ... τότε δὴ ὁ Λόγος... οὕτως αὐτὸς ἔλαβε τὴν ἀπὸ γῆς σάρκα), и подчеркивает синергию Отца и Сына (Ibid. 208 C: ὁ Πατήρ καὶ μετὰ τὸν Υἱὸν ἐργαζόμενος). В другом месте он учит об откровении Отца через Сына тому, кому Отец хочет открыть, см.: Ibid. 233 A: ἐν αὐτῷ ἀποκαλύπτεται οἷς ἐὰν θέλῃ, καὶ φωτίζει τούτους; о том же см. еще: Oratio III contra Arianos // PG 26. 421 B: Εἰ δὲ δι' Υἱοῦ ἡ τῆ τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ γνῶσις ἀποκαλύπτεται. Толкуя евангельские слова Христа о воле «пославшего Его Отца», свт. Афанасий различает волю Сына и Отца. Воля Сына здесь — воля Его человеческой природы, но поскольку она стала Своей Ему («ипостасно» соединилась с Логосом — это, разумеется, не его термин, но так скажут позже), то она принадлежит Ему так же, как воля Отца, единосущного Сыну, см.: PG 26. 261 BC.

² Epistola I ad Serapionem // PG 26. 596 AB: Ἐπὶ πάντων μὲν ὡς Πατήρ, ὡς ἀρχή, καὶ πηγὴ· διὰ πάντων δὲ διὰ τοῦ Λόγου· ἐν πᾶσι δὲ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ. Τριάς δὲ ἐστὶν οὐχ ἕως ὀνόματος μόνον καὶ φαντασίας λέξεως, ἀλλὰ ἀληθεία καὶ ὑπάρξει Τριάς (также: 600 A); Epistola ad Dracontium. Monitum // PG 25. 520 B: μὴ ἐστὶν ὁ Πατήρ ὁ γενόμενος σὰρξ, ἀλλ' ὁ τούτου Λόγος.

³ Напр., Евсевий Кесарийский неоднократно говорит, что Бог восхотел быть Отцом Сына, приписывая Ему выбор в акте рождения (προαίρεσις), см.: Eusebius Caesariensis. Commentaria in psalmos. Praeliminaria // PG 23. 33 CD; также: PG 22. 256 B: ὁ δὲ Υἱὸς κατὰ γνῶμην καὶ προαίρεσιν εἰκὼν ὑπέσθη τοῦ Πατρὸς. Βουλευθεὶς γὰρ ὁ Θεὸς γέγονεν Υἱὸς Πατρός.

ходит по необходимости. Это было следствием свойственного им разделения ипостасей Отца и Сына и жесткого увязывания понятий ипостаси и произволения¹. Если признается различие ипостасей, то между ними действует «энергетически» понимаемое произволение, но если есть единосущие, то не может быть различия ипостасей, и нет места никакому со-отношению или даже опосредованному «желанию» между ипостасями. Между тем, не выходя за рамки богословия свт. Афанасия, мы можем сказать, что сущность Сына так же «желанна» Отцу, как Его собственная, ибо они единосущны. Поскольку ипостась Сына есть то же самое, что Его сущность, то и ипостась Сына «желанна» Отцу, причем именно посредством Их природного единства².

Природное рождение Сына, происходящее одновременно не по воле Отца, но и не против желания, единосущного Отцу и отличного от Него, позволяет даже сказать свт. Афанасию, что Сын *имеет бытие* (ἔχει τὸ εἶναι) от Отца³, что означает фактически утверждение Сыновней само-бытности наряду с Отческой само-бытностью. Не применяя непосредственно сам термин «ипостась» к Сыну, святитель, тем не менее, говорит здесь другими словами о само-ипостасности Сына. И в других текстах, подчеркивая единосущие Сына Отцу и не различая понятия «ипостась» и «сущность», он одновременно говорит, что Сын вечно со-бытийствует Отцу⁴, и прямо называет Сына Само-Мудростью, Само-Логосом, Само-Светом, Само-Истиной и т. д.⁵

Филологический аспект и «три ипостаси»

Смысловая близость, с одной стороны, слов «рождение» (γέννησις) и «происхождение» (ὑπαρξις), которые часто используются свт. Афа-

¹ В арианской системе ипостась Сына неразрывно связана с произволением Отца о сотворении мира.

² Oratio III contra Arianos // PG 26. 461 C: καὶ θελόμενός ἐστιν ὁ Υἱὸς παρὰ τοῦ Πατρὸς.

³ De Sententia Dionisii // PG 25. 501 C: ὅτι μὴ παρ' ἑαυτοῦ ὁ Υἱὸς, ἀλλ' ἐκ τοῦ Πατρὸς ἔχει τὸ εἶναι.

⁴ De decretis Nicaenae synodi // PG 25. 465 B: ἀϊδίως συνεῖναι τὸν Λόγον τῷ Πατρὶ.

⁵ Oratio contra Gentes // PG 25. 93 C: αὐτοσοφία, αὐτολόγος, αὐτοδύναμις, ἰδίᾳ τοῦ Πατρὸς ἐστὶν, αὐτοφῶς, αὐτοαλήθεια, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαρετή.

нашем для описания вечного рождения Сына от Отца¹, а с другой — слов «проявление», «становление» или «состояние бытия» (в род. падеже: ὑποστάσεως)², в некотором смысле сами по себе, в рамках богословия Александрийского святителя, «предлагают» сделать шаг в сторону введения ясного различия между понятиями «ипостась» и «сущность»³. Отметим также, что неоднократно используемое свт. Афанасием выражение, что Сын является «συν-υπάρχων» Отцу⁴, наряду со смысловой близостью слов ὑπαρξίς и ὑπόστασις, подтверждает назревающее различие понятий. Для него принципиально, что Сын не со-сущен, но едино-сущен Отцу, однако он одновременно признает и настаивает на том, что Сын «συν-υπάρχων» Отцу. Как замечает В. В. Петров, глагол ὑπάρχω этимологически несет «смысл “исходности” или “первичности” бытия»⁵. Значит, можно сказать, что глагол «συν-υπάρχω» отражает со-исходность, со-вечность Сына и Отца.

В свете этого особенный интерес представляет высказывание свт. Афанасия о том, что Сын, будучи неотделимым сиянием Отца, является Его собственным и «συν-υπάρχων» природе (φύσει) или сущности Отца⁶.

¹ Примеры использования этих двух глаголов в разных формах для описания происхождения Сына от Отца многочисленны. Напр.: τοῦ Υἱοῦ ὑπαρξίν (Oratio III contra Arianos // PG 26. 333 A); ὅτι ἀναρχος ὑπάρχει (De Synodis. 708 A); προακόνιον ὑπαρξίν τοῦ Χριστοῦ (Ibid. 732 A); ὁμοούσιον τῷ γεννήσαντι (Epistola ad Afros Episcopos // PG 26. 1044 C); αὐτὸς ὁμοούσιος τῷ γεννήσαντι (PG 26. 784 D, также: 777 C, 780 B, 785 A).

² Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. P. 1455. Свт. Афанасий употребляет форму однокоренного глагола «ὑποστᾶσα» для описания динамики приведения в бытие твари, см.: Oratio contra Gentes // PG 25. 81 CD: ἐξ οὐκ ὄντων ὑποστᾶσα.

³ Как рассуждает В. В. Болотов, «греческое слово ὑπόστασις в этом отношении чрезвычайно выразительно: коль скоро задаются вопросом о бытии (ὑπαρξίς = ὑπόστασις) Отца или Сына, ставят вопрос уже об Их ипостаси (ὑπόστασις, не οὐσία)... глагол ὑφίστημι получил значение, сходное до безразличия с глаголом ὑπάρχω», см.: Учение Оригена о Св. Троице. С. 254, 290.

⁴ Oratio I contra Arianos // PG 26. 68 C: ἀεὶ ἐστὶ συνυπάρχων ὁ Λόγος τῷ Πατρὶ; см. также: Ibid. 40 C, 225 A, 228 BC, 232 AC; PG 25. 576 A, 577 A.

⁵ Петров В. В. Ὑπάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника. С. 339.

⁶ Epistola ad episcopos Aegypti et libyae // PG 25. 568 C: ἀδιαίρετόν ἐστι τὸ ἀπαύγασμα πρὸς τὸ φῶς, καὶ ἴδιον αὐτοῦ συνυπάρχον τοῦτῳ φύσει.

Здесь фактически уже очевидно готовое терминологическое различие парных понятий ὑπόστασις — ὑπαρξίς и οὐσία — φύσις, которое сохраняется и развивается со временем, достигая мысли преп. Максима¹.

Таким образом, анализ тринитарных текстов свт. Афанасия показывает, что он сделал, образно говоря, пусть и «полшага», но в сторону терминологического различения ипостасного и сущностного начал в Боге-Троице. В ряде случаев в текстах свт. Афанасия даже встречается словосочетание «три ипостаси»², но никогда, конечно, он не говорит о трех сущностях в Боге. Ряд исследователей склонны считать позднейшими вставками находимые в Афанасиевых текстах выражения, использующие число «три» при термине «ипостась»³. Ведь как раз ариане настаивали на формуле «три ипостаси»⁴, следуя во многом подобной неоплатонической схеме «убывания» полноты бытия и славы от первой ипостаси к последующей, разделяя ипостаси и признавая лишь их «симфоническое» единство, причем «по согласию»⁵. Термин «ипостась» в арианской системе был фактически эквивалентен понятию «сущность», почему свт. Афанасий и говорит об арианах как об учащих трех-сущию⁶. Признание единосущия ипостасей Отца и

¹ Петров В. В. Ὑπάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника. С. 338, 344: «Если εἶμι (εἶναι) — это глагол, который никак семантически не окрашен, то между ὑπάρχω и ὑφίστημι имеется смысловая особенность... применительно к Троице οὐσία есть синоним εἶναι, тогда как ипостаси понимаются как способ Ее бытия — осуществление (πῶς ὑφεστάναι) и существование (ὑπαρξίς)».

² De incarnatione et contra Arianos // PG 26. 1000 B: Μία γὰρ ἡ Θεότης καὶ εἰς Θεὸς ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι; Tomus ad Antiochenos. 809 A: περὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων; De Virginitate // PG 28. 252 A: τρεῖς ὑποστάσεις, μία Θεότης.

³ В частности, В. В. Болотов, архим. Киприан (Керн) и др.

⁴ S. Athanasius Alexandrinus. De Synodis // PG 26. 708 A: Τριάς ἐστὶ δόξαίς οὐχ ὁμοίαις: ἀνετίμκτοι ἑαυταῖς εἰσὶν αἱ ὑποστάσεις αὐτῶν.

⁵ Ibid. 709 B: Ὅτε τρεῖς εἰσὶν ὑποστάσεις; Ibid. 724 B: ὡς εἶναι τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἓν; см. также: Ibid. 757 B.

⁶ S. Athanasius Alexandrinus. Tomus ad Antiochenos // PG 26. 801 A: τριουσιούς. «Субординационный, “арианский” характер неоплатонической триады» родственных, но далеко не тождественных сущностей будет позже «совершенно очевиден» и для свт. Кирилла Александрийского (см.: Майборода А. Б.

Сына было невозможно для Ария именно в силу неразличения понятий «ипостась» и «сущность», которое вело к неизбежному представлению о разделении монады, утраты единства Божества введением в него ипостасного различия¹. И. Захубер (J. Zachhuber) отмечает, что богословская мысль, применяющая терминологию трех ипостасей, в то время часто исходила из опасения политеизма и потому несла в себе тенденцию к субординационизму и подобосуцию², которые как раз не мог принять свт. Афанасий.

Формула «одна ипостась» также могла вызывать подозрения у свт. Афанасия, как могущая вести к савеллианской ереси, сливающей Триаду в абсолютную монаду³. Поэтому, вопреки разнородным опасностям, настаивая на возможности применения термина «ипостась» в богословии⁴, святитель мог, в принципе, считать приемлемыми обе формулы: как о трех ипостасях, так и об одной⁵, в зависимости от усваиваемой термину смысловой нагрузки и от исторических обстоятельств. Ведь и его непосредственный учитель и предшественник по кафедре свт. Александр Александрийский находил возможным, с одной стороны, говорить об ипостаси тварного космоса, а с другой — о неизъяснимой и превосходящей ангельское разумение ипостаси Единородного Бога Слова, являющейся вечным и «само-истинным» образом и начертанием Бога Отца⁶.

Об одном фрагменте из «Философской истории» Порфирия... С. 30). См. также: Шенборн К. Икона Христа: богословские основы / Пер. с нем. Е. М. Верещагина. Милан; М., 1999. С. 11: «Арий упоминает о трех "ипостасях", но, несомненно, понимает термин в классическом смысле, т. е. для него ипостась — это субстанция».

¹ Stead G. C. Divine Substance. Oxford. Oxford University Press, 1977. P. 243.

² Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 67, 69.

³ Tomus ad Antiochenos // PG 26. 801 C: ὡς λέγοντας μίαν ὑπόστασιν, μὴ ἄρα ὡς Σαβέλλιος φρονεῖ.

⁴ PG 26. 1036 CB.

⁵ Tomus ad Antiochenos // PG 26. 809 A: περὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων, καὶ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως, ἥτοι οὐσίας.

⁶ S. Alexander Episcopus Alexandrinus. Epistolae De Ariana Haeresi // PG 18. 553 BC: ἀγγέλων καταλήψεως ὑπερέκειναι ἔστιν ἡ τοῦ μονογενοῦς Θεοῦ ἀνεκδιήγητος ὑπόστασις; Ibid. 557 CD: Ὁν τρόπον γὰρ ἡ ἄρρητος αὐτοῦ

Приготовление богословием свт. Афанасия будущего развития термина «ипостась»

Следует отметить также, что, несмотря на терминологическую осторожность в употреблении понятия «ипостась», свт. Афанасий, тем не менее, во многих аспектах, несомненно, стоит на позициях, приготавливающих богословие трех ипостасей-личностей в Троице. Во-первых, он активно пользуется местоимениями и именами собственными для обозначения реальности одновременного различия и единства между Отцом, Сыном и Духом Святым¹. При неизменяемости и невзаимозаменяемости имен, святитель учит о единстве Божества в Троице этих имен². Для него важно сохранить проповедь о Божественной Троице и Божественном единстве³.

Во-вторых, свт. Афанасий ярко развивает богословие отношений между лицами. Так, например, он говорит о предвечном совете в Боге, который не предшествовал Сыну, но исполняется Сыном⁴, и называет Сына «живым советом Отца», «Ангелом совета»⁵. Наряду с постоянным отстаиванием единосущия, свт. Афанасий говорит о взаимных желаний, радости, любви и почитании Отца и Сына⁶.

ὑπόστασις... τῆς ὑποστάσεως τοῦ Θεοῦ χαρακτῆρα... ἡ αὐτοαλήθεια, ἡ ὁ Θεὸς Λόγος; см. также: Ibid. 565 B.

¹ Epistola IV ad Serapionem // PG 26. 641 D — 644 A: διὰ τί τὸ αὐτὸ ὄνομα οὐκ ἔστι τούτῳ καὶ τούτῳ, ἀλλ' ὁ μὲν Υἱὸς, τὸ δὲ Πνεῦμα; Ibid. 645 B: αἰεὶ ὁ Πατὴρ Πατὴρ ἔστι, καὶ ὁ Υἱὸς αἰεὶ Υἱὸς, καὶ τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον αἰεὶ Πνεῦμα ἅγιον ἔστι καὶ λέγεται; De Incarnatione et Contra Arianos // PG 26. 1001 B: Ὁ Πατὴρ οὖν καὶ ὁ Υἱὸς καὶ τὸ ἅγιον Πνεῦμα Κύριος Σαβῶθ ἔστι.

² Epistola IV ad Serapionem // PG 26. 648 AB: Οὐκοῦν Υἱὸς ἔστι τὸ Πνεῦμα... ἐν αὐτῷ Τριάς, Πατὴρ, καὶ Υἱὸς καὶ Πνεῦμα ἅγιον... καὶ μία ἡ ἐν ταύτῃ τῇ Τριάδι θεότης ἔστι.

³ De Decretis Nicaenae Synodi // PG 25. 465 A: καὶ ἡ θεία Τριάς, καὶ τὸ ἅγιον κήρυγμα τῆς μοναρχίας διασώζοιτο.

⁴ Oratio III contra Arianos // PG 26. 452 AB: Τὰ μὲν γὰρ μὴ ὄντα ποτὲ... ὁ Δημιουργὸς βουλευεται ποιῆσαι τὸν δὲ ἴδιον Λόγον ἐξ αὐτοῦ φύσει γεννώμενον οὐ προβουλευεται· ἐν τούτῳ γὰρ ὁ Πατὴρ τὰ ἄλλα, ὅσα βουλευεται, ποιεῖ.

⁵ Oratio III contra Arianos // PG 26. 457 A, 464 C: αὐτὸς ἂν βουλή ζωσα τοῦ Πατρὸς; Ibid. 457 A: αὐτὸς τῆς μεγάλης βουλῆς Ἀγγελος.

⁶ Oratio III contra Arianos // PG 26. 464 A: ὁ Υἱὸς τῇ θελήσει ἢ θέλεται παρὰ τοῦ Πατρὸς, ταύτῃ καὶ αὐτὸς ἀγαπᾷ, καὶ θέλει, καὶ τιμᾷ τὸν Πατέρα. Сын-Господь называется возлюбленным Отцу: ὁ Ἀγαπητὸς τοῦ Πατρὸς, τοῦτέστιν

В христологии святитель тоже не употребляет термин «ипостась» для обозначения лица Логоса¹, но активно использует термин «ἐνανθρώπησις», одобренный I Вселенским собором, обозначая с помощью его тайну соединения лица Логоса с человеческой природой и понимая «тело Слова» как «собственное Ему»². Представления свт. Афанасия о воплощении Сына Божия носят приготовительный характер для смыслового развития термина ὑπόστασις. Так, он подчеркивает, что именно Сам Логос «носит» ставшую собственной Ему человеческую плоть³, делая ее собственным Своим орудием⁴ и усваивая как собственное, свойственное человеческой природе произволение⁵. Воплощенный Логос обновляет нас Своею собственной кровью⁶, и телесные страдания и смерть Спасителя являются собственными только Ему⁷. И хотя термин «ἰδιος» (собственный) в рамках тринитарных размышлений свт. Афанасия служит обозначению скорее единосущия Сына Отцу⁸, однако в его христологии этот же термин носит смысл личной принадлежности Слову. Причем, как отмечает Д. М. Ферберн, слово

ὁ Κύριος (De titulis psalmorum. Psalm XL // PG 27. 810 B; также: 565 A, 1301 B). См.: *Афанасий Великий, свт.* Творения. В 4 т. М., 1994. Т. 1. С. 269: «Когда человек согрешил и пал... тогда Бог... изрек: кого пошлю, и кто пойдет? Все безмолвствовали, и Сын сказал: се Аз, послы мя. Тогда-то, конечно, Отец сказал Ему: иди (Ис. 6. 8–9)».

¹ За редким исключением, напр.: Fragmenta varia // PG 26. 1224 B: μοναδικός ἐστι τὴν ὑπόστασιν, ἰδιοποιεῖται τὰ τῆς ἐκατέρας φύσεως. Впрочем, подлинность этих фрагментов может быть оспорена.

² Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Патрология. С. 753.

³ Epistola ad Adelphium Episcopum // PG 26. 1080 C; PG 25. 577 B: σάρκα φορέσας; Oratio III contra Arianos // PG 26. 397 A: ὕστερον τοῦ Λόγου γέγονα σὰρξ; Ibid. 396 C: τοῦ δὲ Σωτῆρος ἰδιον αὐτὸ τὸ σῶμα.

⁴ Sermo major de fide // PG 26. 1265 D: ἰδιοποιεῖται τοῦτο ὥσπερ ὄργανον.

⁵ Fragmenta varia // PG 26. 1241 D: ἰδιον λέγων θέλημα αὐτοῦ τὸ τῆς σαρκός.

⁶ Epistola XLIV // PG 26. 1440 C: ἐνεκαίνισε διὰ τοῦ ἰδίου αἵματος.

⁷ Oratio III contra Arianos // PG 26. 392 B: ὥσπερ ἰδιον αὐτοῦ λέγομεν εἶναι τὸ σῶμα, οὕτω καὶ τὰ τοῦ σώματος πάθη ἴδια μόνον αὐτοῦ λέγεται; Sermo major de fide. 1269 C: τῷ τοῦ ἰδίου σώματος θανάτῳ; Epistola ad Epictetum. 1060 C: ὅτι τὸ ἰδιον αὐτοῦ ἔπασχε σῶμα.

⁸ Louth A. The Use of the Term ἰδιος in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril // Studia Patristica. Leuven, 1989. Vol. XIX. P. 199.

«ἰδιος» стало возможным адекватно «применить к христологии только после того, как александрийцы придали ему специфическое значение в период арианского спора»¹. Можно сказать, что термин «ἰδιος» в рамках христологии свт. Афанасия смог стать в некотором роде предтечей и выражением Халкидонского ипостасного единства природ во Христе.

1. 1. 7. Каппадокийский синтез

По мысли В. Н. Лосского, «гениальность» отцов-каппадокийцев состояла в том, что они воспользовались фактически синонимами, «чтобы различать в Боге то, что является общим — οὐσία — субстанция или сущность, и то, что является частным — ипостась или лицо»². Таким образом, они отнюдь не остановились на примитивном различии понятий общего и частного, строго говоря, равно неприменимых к трансцендентному Богу, но выразили те две стороны Троицной тайны, «разом поймать которые наше ограниченное мышление никак не может, — единство сущности и в то же время различие лиц»³. Неологизм, состоящий в применении термина «ипостась» к лицам Троицы, не быстро «прижился», тем более потому, что «идея личного существования, подразумевающая власть самоопределения (αὐτοεξούσιον), была чужда и даже несовместима с греко-эллинистическим образом мышления»⁴.

Постепенность обращения к термину «ипостась» у свт. Василия Великого и неоплатонизм некоторых его оппонентов

Первым по времени среди каппадокийцев коснулся тринитарного употребления термина «ипостась» свт. Василий Великий. По мнению Н. И. Сагарды, «св. Василий, вместе с другими каппадокийцами, за исходную точку принимает существование в Боге» трех лиц, или «ипостасей, и свою мысль направляет, главным образом, на то, чтобы про-

¹ Ферберн Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. С. 99.

² Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 42.

³ Шенборн К. Икона Христа: богословские основы. С. 34.

⁴ Fedwick P. J. Foreword to: Turcescu L. Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. Oxford, 2005. P. X.

вести грань между лицами Св. Троицы»¹. Отметим, что, хотя многие ученые относили свт. Василия как богослова, в ранней стадии его развития, к партии «подобосущников», данный взгляд уверенно опровергается современными патрологами как с исторической, так и с богословской точек зрения². Если сторонники подобосущия охотно пользовались терминологией «трех ипостасей», то свт. Василий, стоя на позиции одновременного единства по сущности³ и различия лиц Троицы, тем не менее, первоначально, очевидно, не считал естественным применять термин «ипостась» для обозначения этого различия. Более того, еще в 60-е гг. IV в. он вообще мало обращается к термину «ипостась» в своих текстах⁴. Лишь позже он начинает достаточно активно вводить его в богословский оборот.

Для начала обратим внимание на неоплатонический характер системы одного из оппонентов свт. Василия — Евномия. Как показывает сам святитель, по учению Евномия получается, что Отец *невольно* отлучает от общения с Собой рождаемого Им Сына⁵. Евномий считал неприменимым к Богу любое понятие порядка (τάξις)⁶ и не мог согласиться ввести ипостаси Сына и Духа в единосущие с Отцом, рассматривая это как угрозу простоте Божества, которую он абсолютизирует⁷. И поскольку Евномий настаивал на том, что образ происхождения (нерожденный/рожденный) определяет саму сущность (и различал сущ-

¹ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV вв. М., 2004. С. 646.

² Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 72, 81, 84; Meredith A. Studies in the Contra Eunomium of Gregory of Nyssa. D. Phil. dissertation (unpublished). Oxford, 1972. P. 240–252.

³ Adversus Eunomium Lib. I//PG 29. 556 B: θεότης μία.

⁴ Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 77–78.

⁵ S. Basilus Caesariensis. Adversus Eunomium Lib. II//PG 29. 644 B: καὶ ἀπροαιρέτως τῆς πρὸς ἑαυτὴν κοινωνίας τὸ γεννητὸν ἀπελαύνουσα. Также у свт. Григория Нисского говорится, что, согласно Евномию, естество Отца оставалось бездейственным в происхождении ипостаси Сына: τὴν δὲ φύσιν τοῦ Πατρὸς ἀνενέργητον ὡς πρὸς τὴν ὑπόστασιν τοῦ Υἱοῦ μείναι (Contra Eunomium. Lib. IV//PG 45. 652 C; также: 837 C, 1000 D).

⁶ Adversus Eunomium Lib. I//PG 29. 557 A: μὴ χρῆναι λέγειν ἐπὶ Θεοῦ τάξιν.

⁷ Гагинский А. М. Бытие и Бог у свт. Василия Великого // Вестник ПСТБИ: 3. Богословие. Философия. 2011. Вып. 4 (36). С. 24–25.

ности Отца и Сына), то в его системе, как и в неоплатонизме, понятие «ипостась» отражает процесс становления¹. По Евномию, именно «сила Отца» производит рождение ипостаси Сына, а «сила Единородного» производит ипостась Святого Духа². Таким образом, Дух Святой низводится на некое третье по природе положение³.

Симметричность богословия ипостасей у свт. Василия и понятие их общения

Свт. Василий отклоняет неоплатоническую по характеру идею, что «οὐσία» может представлять собой некое «высшее начало, от которого получают бытие Отец и Сын (и Дух Святой)»⁴. А ведь именно производные неоплатонического Единого, как мы видели выше, получали ипостасность в строгом смысле слова. Сам свт. Василий стоит на позиции симметричных отношений лиц-ипостасей в Троице⁵. В прямой связи с этим, одним из ключевых понятий в описании внутри-троичных отношений у него становится вечная природная общность/общение ипостасей⁶. Каждой ипостаси соответствует свое имя, т. е. ипостаси именуются⁷. Вспомним здесь, что у Плотина Единое, строго говоря, вообще «неименуемо»⁸.

¹ Это отражено и в неоплатоническом характере представлений оппонентов свт. Василия о первом, втором и третьем Богах, см.: PG 32. 153 C.

² PG 29. 648 B.

³ Adversus Eunomium Lib. III//PG 29. 657 C — 660 A: εἰς φύσιν τινὰ τρίτην ἀπὸ Υἱοῦ καὶ Πατρὸς ἐκβαλλόμενον. См. также об убывающей последовательности ипостасей у Евномия: τοῦ Πατρὸς οὐσίαν μόνην ἀνατάτο φησίιν (Contra Eunomium. Lib. I//PG 45. 304 A; также: 328 D, 312 D).

⁴ Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV вв. С. 648. См.: S. Basilus Caesariensis. Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos //PG 31. 605 B: οὐ Πατέρα καὶ Υἱὸν ἐκ μιᾶς οὐσίας ὑπερκεκμένης.

⁵ Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 80–81, 84.

⁶ Liber de Spiritu Sancto //PG 32. 177 AB: αἰδίου κοινωνίας καὶ ἀπαύστου συναφείας.

⁷ Epistolarum Classis II. Epistola CCXV //PG 32. 789 B: ἐκάστου τῶν ὀνομαζομένων ὑποστάσε. Имена как синонимы ипостасей см.: Epistola CCX //PG 32. 773 C: φύσις μὲν ἡ αὐτὴ, καὶ θεότης μία· ὀνόματα δὲ διάφορα; также о взаимосвязи ипостаси и имени см.: Ibid. 765 C.

⁸ Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта... С. 838.

Свт. Василий говорит о таком «общении имен» (κοινωνία τῶν ὀνομάτων) в Троице, соответствующем «общению ипостасей», которое утверждает не различие, но единство их природы¹. Таким образом, общение имен одновременно указывает на единство и различие ипостасей. Когда речь идет об общности наименований, таких как «святость», «вечность», «мудрость», «всемогущество» и др.², подчеркивается единосущие. Когда же именуются собственные имена ипостасей, то оттеняется различие³.

Синонимом природного общения ипостасей выступает часто выражение «κατὰ τὴν οὐσίαν οἰκειότητος», которое можно перевести как «сродство» или «единение по сущности»⁴. Отметим, что, по наблюдению Д. М. Ферберна, слово «οἰκεῖος» во всех случаях его употребления в текстах Нового Завета применяется «к взаимоотношениям личностного порядка»⁵.

Как термин «общение», так и термин «сродство», будучи применены свт. Василием к ипостасям Троицы, призваны отразить парадокс их различия в природном единстве без всякого экзистенциального отрыва от этого единства. Так, свт. Василий считает возможным сказать о «законах» Божественной природы (οἱ τῆς φύσεως νόμοι), согласно которым Отец и Сын находятся в «необходимом и неразрывном» общении⁶, а также что Дух Святой прославляется по естеству как Бог именно по причине того, что состоит в общении с Отцом и Сыном⁷. Наконец, святитель указывает, что единство Божественной неслож-

¹ Adversus Eunomium. Lib. III // PG 29. 661 A: ὅτι οὐχὶ ἀλλοτριώσιν τῆς φύσεως, ἀλλ' οἰκεῖωσιν πρὸς τὸν Πατέρα καὶ Υἱὸν ἢ κοινωνία τῶν ὀνομάτων (также: 641 B; PG 32. 689 D, 692 BC, 694 B),

² PG 32. 689 B.

³ По мнению Н. И. Сагарды, вопрос о применимости богословия трех различных имен к лицам в Боге рассматривался еще свт. Григорием Неокесарийским, объяснявшим одновременную условность именования лиц и ее необходимость, не вводящую разделения в Божественную сущность, см.: Сагарда Н. И. Св. Григорий Чудотворец... С. 622.

⁴ Adversus Eunomium. Lib. II // PG 29. 629 B.

⁵ Ферберн Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. С. 96.

⁶ Adversus Eunomium. Lib. II // PG 29. 644 A: ἀναγκαίαν καὶ ἀρρήκτον τὴν κοινωνίαν.

⁷ PG 32. 153 A.

ной природы состоит в общении ипостасей¹; также свободно он употребляет (почти как синонимы) понятия «общение» и «единство» по отношению к людям².

Ипостасные идиомы и богословие образа у свт. Василия

Ту же функцию выполняет в триадологии свт. Василия понятие «ипостасных, именных свойств-идиом»³, в которых «ипостась» созерцается⁴. Так, во 2-й книге *Против Евномия* говорится прямо, что природа ипостасных идиом такова, что «в тождестве сущности» они показывают на разность, инаковость⁵ ипостасей. Идиомы, как отличительные свойства, позволяют сохранить неслитность Отца и Сына. В то время как Евномий переносил противоположность (ἀντίθεσιν) идиом на сущность, единство сущности (ἐνότητα τῆς οὐσίας), на самом деле, не нарушается (букв.: «не разрывается») различием и даже противоположением ипостасных идиом. При этом ипостасные идиомы по общности сущности не должны признаваться чуждыми друг другу или находящимися в раздоре (σύστασις), хотя они по своему определению никогда не смешиваются⁶. Идиомы ипостасей, различая их, одновременно сочетаются с нераздельностью их общения⁷ и, можно сказать, «насыщают» это общение содержанием различия, в рамках которого общение только и может мыслиться как нетавтологичное и взаимно-обогащающее.

¹ Ibid. 149 C.

² Epistolarum Classis II. Epistola LXXXV // PG 32. 460 B: τοὺς ὁμοδόξους κοινωνίαν καὶ ἔνωσιν.

³ Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition... P. 84. Каждой ипостаси и имени соответствует идиома, см.: PG 32. 177 A, 773 C.

⁴ Epistolarum Classis II. Epistola CCXV // PG 32. 789 B: ἡ δὲ ὑπόστασις ἐν τῷ ἰδιώματι... θεωρεῖται.

⁵ Adversus Eunomium. Lib. II // PG 29. 637 C: Αὕτη γὰρ τῶν ἰδιωμάτων ἡ φύσις, ἐν τῇ τῆς οὐσίας ταυτότητι δεικνύναι τὴν ἑτερότητα. Свт. Василий также говорит о «тождестве Отца и Сына» по сущности, «сохраняя их особенности» по ипостаси, см.: Homilia in Mamantem Martyrem // PG 31. 597 C: ταυτότητα λέγω, φυλάσσων Υἱοῦ καὶ Πατρὸς ιδιότητα.

⁶ PG 29. 637 C — 640 AB.

⁷ Liber de Spiritu Sancto // PG 32. 177 B: τῶν ὑποστάσεων ιδιότητα καὶ τὸ ἀχώριστον τῆς κοινωνίας.

Развивая богословие «образа», свт. Василий говорит, что «в ипостаси Сына» представляется нам «образ Отца»¹. Это перефразировка часто употребляемой в богословии «образа» формулы ап. Павла, но с той вариацией, что слово «ипостась» применено не к Отцу, а к Сыну, а вместо «образа ипостаси Отца» говорится просто об «образе Отца». Очевидно, подобная перестановка термина «ипостась» в известной цитате подтверждает симметричность тринитарной мысли свт. Василия, отмеченную выше, которая выражается, на наш взгляд, также словосочетанием, которое можно перевести как «тождество (по сущности) ипостасных особенностей» (χαρακτήρων ταυτότητα). Богословие «образа», рассмотренное достойно Божества, приводит нас, согласно свт. Василию, не к субординации лиц, но к понятию о единстве Божества² при одновременном подчеркивании самостоятельности каждой ипостаси. Так, например, Сын называется святителем «живым образом» Отца и «самосущей жизнью», обращенной «к Отцу»³.

Отметим, что у Василия Великого необходимо различать понятие «ипостасные идиомы» от понятия «свойства Божественной сущности», которые отражают общие трем ипостасям атрибуты, отличающие Бога от творения⁴, так же как и от самого понятия «ипостась». Так, свт. Василий в споре с Евномием подчеркивает, что даже имена, соответствующие той или иной тварной ипостаси, отражают далеко

¹ Homilia in Mamantem Martyrem // PG 31. 597 C: Ἐν ὑποστάσει Υἱοῦ, μορφὴν νόησον πατρικὴν. См. также.: PG 32. 153 AC.

² Напр., выражение Писания о Сыне «в образе Божиим сущий» свт. Василий приравнивает к выражению «в сущности Божией сущий», см.: Adversus Eunomium. Lib. I // PG 29. 552 C: ἐν μορφῇ Θεοῦ ὑπάρχειν... ἐν οὐσίᾳ Θεοῦ ὑπάρχειν. См. также: PG 29. 645 B; PG 31. 608 B; PG 32. 149 C.

³ Adversus Eunomium. Lib. I // PG 29. 552 C: εἰκὼν ζωῶσα, μᾶλλον δὲ αὐτοοῦσα ζωῇ; Homilia de Fide // PG 31. 465 D: ἡ εἰκὼν... τοῦ ἀοράτου Θεοῦ... ὁ ζῶν Λόγος, ὁ Θεὸς ὧν, καὶ πρὸς τὸν Θεὸν ὧν.

⁴ Adversus Eunomium. Lib. II // PG 29. 589 C: ἐν τῇ ιδιότητι τῆς οὐσίας ἡ ὑπεροχὴ τοῦ Θεοῦ πρὸς τὰ θνητὰ διαφαίνεται. См. также: Ibid. PG 29. 553 A. Для свт. Василия «сущность Божия и ее отличительные свойства принадлежат одинаково всем трем ипостасям», см.: Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV вв. С. 650.

не всю ее сущность, но только некоторые ей присущие свойства¹. Ни одно из свойств не есть сама ипостась, и даже совокупность ее свойств (ἰδιώματων συνδρομὴν) не является собственно ипостасью, но лишь характеризует ее². Это рассуждение распространяется им и по отношению к именам Отца и Сына. Имена эти не тождественны общей сущности, но являют особенность свойств Отца и Сына при единстве логоса Их сущности³. Так, например, из слова «нерожденный», прилагаемого к Отцу, мы познаем не природу Отца, но образ Его существования⁴, который является Его ипостасным свойством⁵.

Принцип монархии Отца, трех-ипостасность Бога и сближение понятий «просопон» и «ипостась»

Согласно свт. Василию, как Сын, так и Святой Дух имеют Свои ипостаси от Отца⁶, тогда как Отец имеет бытие не от иного начала⁷, что соответствует единоначалию и обеспечивает единство по сущности (μία οὐσία) при ипостасном различии. Действительно, признание принципа монархии Отца не мешает святителю подчеркивать предвечное и совечное Отцу ипостасное бытие Единородного Сына⁸, утверждать возможность сочетания нетварности и ипостасности

¹ Adversus Eunomium. Lib. II // PG 29. 589 A: ἰδιώματα δὲ τινα περὶ αὐτὴν ἀφορίζει.

² PG 29. 577 CD — 580 A; об отличительном свойстве ипостаси Сына «быть к Отцу» см.: PG 31. 480 B; идиома отцовства указывает на (ипостась) Отца: PG 32. 776 C.

³ PG 29. 580 C; см. также: Adversus Eunomium. Lib. I // PG 29. 556 B: ταῖς ιδιότησι ταῖς χαρακτηρίζουσας ἐκάτερον..

⁴ Ibid. 548 B: ἐκ τῆς τοῦ ἀγεννήτου φωνῆς τὸ ὅπως τοῦ Θεοῦ μᾶλλον ἢ αὐτὴν τὴν φύσιν διδασκομένοις.

⁵ Но не самой ипостасью, с которой порою ошибочно принято отождествлять понятие «образа существования».

⁶ Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos // PG 31. 605 B: ἐκ τῆς ἀρχῆς τοῦ Πατρὸς τὸν Υἱὸν ὑποστάντα; Homilia in psalmum XXXII // PG 29. 333 B: τὸ Πνεῦμα... ἐκ Θεοῦ ἔχον τὴν ὑπόστασιν.

⁷ Adversus Eunomium. Lib. I // PG 29. 548 C: μὴ ἔχειν ἐτέρωθεν τὴν ἀρχὴν τοῦ εἶναι.

⁸ Adversus Eunomium. Lib. II // PG 29. 576 D — 577 A: τὴν πρὸ αἰῶνος ὑπόστασιν τοῦ Μονογενοῦς; см. также: PG 29. 597 C, 608 B.

Духа¹ и в целом постулировать трех-ипостасность единой Божественной природы².

В беседах *Об устройении человека*, авторство которых атрибутируется свт. Василию или свт. Григорию Нисскому, говорится о прославлении единого Бога в трех ипостасях. Каждому из лиц Троицы присваивается собственная ипостась (*idia upostasias*), но во всех трех ипостасях созерцается единое Божество³. При этом оказывается синонимичным тринитарное употребление терминов «*prosopon*» и «*upostasias*». Так, при единой природе или сущности (*mia, tauton ousia* или *fysis*), созерцаемой в Сыне и Отце, исповедуется различие особенностей лиц, так же как и ипостасей⁴. Сближая понятия «лицо» и «ипостась», свт. Василий отмечает, что каждое лицо Троицы существует «в ипостаси»⁵. При этом он опирается на такую смысловую нагрузку слова «ипостась», как объективное существование, и подчеркивает этим онтологичность «личного» бытия лиц Троицы, укореняя, по наблюдению В. Н. Лосского, личность в бытии и персонализируя онтологию⁶.

Мы можем сделать вывод, что тринитарное богословие свт. Василия Великого, выражаясь его собственными словами, утверждает тождество сущности в различии лиц и инаковость трех ипостасей в тож-

¹ Adversus Eunomium. Lib. III // PG 29. 669 C: Καὶ μηδεὶς οἰέσθω ἀθέτησιν εἶναι τῆς ὑποστάσεως τὴν ἀληθινήν τοῦ κτίσματος εἶναι τὸ Πνεῦμα («И никак не отрицается ипостась Духа с отрицанием тварности Его»).

² Ibid. 661 A: ὅτι ἐν τρισὶ ταῖς ὑποστάσεσιν ὁ κατὰ φύσιν ἀγίασμός θεωρεῖται; см. также: PG 32. 136 B, 149 B, 153 C, 548 AB, 688 AB.

³ De hominis structura oratio I // PG 30. 13 C: ἰδίᾳ μὲν ὑπόστασις Πατρὸς, ἰδίᾳ δὲ Υἱοῦ, καὶ ἰδίᾳ Πνεύματος ἁγίου, ἀλλ' οὐχὶ καὶ τρεῖς θεοὶ ὅτι μία καὶ ἡ αὐτὴ ἐν τοῖς τρισὶ νοουμένη οὐσιώδης θεότης.

⁴ Epistolarum Classis II. Epistola CCXXXVII // PG 32. 884 C: τῆς μιᾶς θεότητος ὁμολογία, καὶ τὸ τῶν προσώπων ἰδιάζον. Буквально несколькими строчками ранее и после свт. Василий говорит о трех ипостасях, см.: 884 AC. См. также: Contra Sabellianos, et Arium, et Anomoeos // PG 31. 605 B: τῶν προσώπων ἡ ἰδιότης; PG 32. 788 CD — 789 A; 149 C.

⁵ Epistolarum Classis II. Epistola CCX // PG 32. 776 C: ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον; Epistola CCXV // PG 32. 789 B: ἐν ὑποστάσει εἶναι. Каждое лицо Троицы существует в своей ипостаси, см.: Epistola CXXV // PG 32. 548 B: ἐν ἰδίᾳ μὲν ὑποστάσει.

⁶ Лосский В. Н. Очерк мистического богословия... С. 213.

дестве природы¹, присовокупляя к общему особенное² и сохраняя особенное в едином³. Выражением этого парадокса и служит термин «ипостась», введение которого в описание бытия запредельного Бога является, на наш взгляд, именно христианским новшеством, немислимым, в частности, для неоплатонической системы, где Единое тем и отличается, что неопишимо и неделимо. Например, как это выражено было позже у Прокла, «первоначалом всего может быть только абсолютное единство, лишенное какой бы то ни было множественности и не являющееся чем-то еще помимо единого»⁴. В церковном же богословии, и наиболее отчетливо впервые именно у каппадокийских св. отцов, «вместо просто Единого Абсолютом... оказывается Единое-многое». Мы не можем согласиться с мнением, что «христианское богословие IV в. не знает начала, которое бы выходило за пределы божественного Ума-Бытия и могло бы быть названо Абсолютом в его античном понимании, т. е. самим по себе Единым». Ни о каком Абсолюте, превосходящем Троицу, ни о каком «сверх-троичном начале»⁵ в христианском мировоззрении речи быть не может. И здесь как раз принципиально важным становится парадоксальный факт введения понятия «ипостась» в описание Абсолюта. Важным философско-богословским моментом здесь является то, что Божественные бытие и сущность осмысляются и дополняются посредством понятия «ипостась»⁶.

«Понятие “ипостась” — в том виде, в каком оно было выработано великими каппадокийцами в контексте тринитарных споров, пред-

¹ Epistolarum Classis III. Epistola CCCLXIV // PG 32. 1104 BC: ταὐτὸν ἐν ἑτερότητι, καὶ ἕτερον ἐν ταυτότητι... ἡ ταυτότης αὐτὸ τὸ ἀμέριστον τῆς ὑποστάσεως; Ibid. II. Epistola CCLX // PG 32. 952 C: τὸ τρεῖς ἀναγκαῖον εἶναι τὰς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν.

² Epistolarum Classis II. Epistola CCXXXVII // PG 32. 884 B: τῷ κοινῷ τὸ ἰδιάζον προστιθέντας.

³ Liber de Spiritu Sancto // PG 32. 149 A: Ἐκάστην τῶν ὑποστάσεων μοναχῶς ἐξαγγέλλομεν. Свт. Василий говорит в этом отрывке, что о каждой из ипостасей мы возвещаем отдельно, не впадая, однако, в многобожие и не нарушая единство Бога; см. также: PG 32. 80 A.

⁴ Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта... С. 840.

⁵ Там же. С. 857–858.

⁶ Ипостасность и абсолютность становятся составляющими одного богословского дискурса, см.: Adversus Eunomium. Lib. III // PG 29. 669 C.

ставляло собой такой прорыв в истории европейской мысли, который оказался судьбоносным: понятие “личность” было впервые отождествлено с понятием “существования”¹. Важно подчеркнуть, что понятие «ипостась» оказывается ключевым как в описании внутри-троичного бытия Бога, так и в контексте возможности и реальности полноты Его откровения человеку.

Понятие «ипостась» в христологии и антропологии свт. Василия

В своей христологии свт. Василий говорит, что еретик Маркелл Анкирский нечестиво учил об ипостаси Христа, что она есть просто Логос². Здесь уже просматривается интуиция святителя об имеющем быть еще осмысленным в будущем принципе ипостасного единства природ во Христе. Также в экзегезе библейского откровения, в частности — в словах хоривского Откровения «Я есть Сущий» (*Исх.* 3, 14), свт. Василий «под Тем, Кто наименовал Себя Моисею Сущим», понимает не попытку определения сущности Бога, но указание на ипостась Бога Слова, Сущего в начале у Бога, причем не иначе, как в свете «пророчества о пришествии Христа»³. Отметим здесь, что состоявший в переписке со свт. Василием свт. Амфилохий Иконийский также подчеркивает двойственность природ и единство ипостаси во Христе⁴.

В антропологии святителя, в свою очередь, мы встречаемся с начатками различения понятий «ипостась» и «сущность». Так, образ происхождения Адама называется буквально «тропосом ипостазирования»⁵. Речь идет об образе создания Адама Богом, — образе возникновения, который, согласно мысли свт. Василия, отличается от его сущности, природы. Если Евномий связывал и отождествлял нерожденность с сущностью, то свт. Василий указывает на разницу между понятиями

¹ Шуфрин А. М. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого. С. 5.

² PG 32. 545 C.

³ Гагинский А. М. Бытие и Бог у свт. Василия Великого. С. 28–29.

⁴ S. *Amphilochius Iconiensis*. Sententiae et Excerpta // PG 39. 117 D: διπλοῦν τὴν οὐσίαν ἥτοι κατὰ τὴν φύσιν οὐ διπλοῦν δὲ τὴν ὑπόστασιν.

⁵ Adversus Eunomium. Lib. I // PG 29. 548 A: τρόπον τῆς ὑποστάσεως.

«образ существования», связанного с «образом происхождения», и, собственно, «сущность существующего». «Образ происхождения» и «существования» связан, как и в его христологии, с понятием «ипостась», но не тождественен ему.

Аналогично нельзя признать верным перевод термина «ипостась» как «сущность» в синергическом сопряженном по смыслу отрывке из трактата *О Святом Духе*, где свт. Василий говорит, что все творение совершенно изначала (ἐϋθὺς τελείοις), но тут же утверждает, что содействием благодати (χάριν συνεισφερόμενον) Святого Духа творения влекутся к совершению и восполнению их ипостасей (εἰς τὸν ἀπαρτισμὸν καὶ συμπλήρωσιν τῆς ὑποστάσεως αὐτῶν)¹. Очевидно, что если перевести здесь термин «ипостась» как «сущность творения», то мы заставим святителя противоречить самому себе в рамках одного предложения. Совершенство творений означает, прежде всего, совершенство их частных сущностей, и свт. Василий подчеркивает, что они не усовершенствуются (οὐκ ἐκ προκοπῆς τελειούμενοι)². Используя терминологию преп. Максима Исповедника, мы можем сказать, что логосы твари неизменны. Что же тогда подразумевается под «восполнением» и «совершенствованием» ипостасей твари содействием Духа? Очевидно, что под ипостасями разумеются не просто сущности, но некий образ бытия твари, дающий ей возможность включить нетварную благодать в целостность ее существования и тем именно восполнить его общением тварной и нетварной природ. Таким образом, мы вновь стоим перед начатками раскрытия темы ипостасного единства природ.

Свт. Григорий Богослов

Терминология апофатичного троичного богословия

Свт. Григорий, рассуждая о терминах, употребляемых в описании Троичной тайны, говорит, что благочестиво исповедовать в Троице единую сущность и славу, или «светлость» (ὁμοούσια, ὁμόδοξα), соответственно одной природе Божества (τὴν φύσιν δηλοῖ τῆς θεότητος),

¹ Liber de Spiritu Sancto // PG 32. 140 B.

² Там же.

и три бесконечные, равночестные ипостаси, или три лица (πρόσωπον), притом каждое — со своими свойствами (τῶν τριῶν ιδιότητας)¹. При этом ипостасные свойства, или идиомы, остаются неподвижными, не переходящими от одной ипостаси к другой при тождестве общей сущности².

Можно сказать, что свт. Григорий Богослов выстраивает равновесие между единством и троичностью, «разделяя» ипостаси по свойствам и «соединяя» по Божеству, одновременно в одно не смешивая Трех и Единого не деля на три³. Он отмечает, что латинский язык не позволяет различить термины «сущность» и «ипостась», и потому прибегает к термину «πρόσωπον» для обозначения лиц. Однако Савеллий, например, тоже учил о трех лицах (πρόσωπον) в Боге, при этом нечестиво смешивая три ипостаси в одну, а ариане искажали учение о трех ипостасях, говоря о них как о трех сущностях. Т. е. фактически возможно превратное применение любого из терминов, ведущее или к «злому соединению», или к «лукавому делению» единого трех-ипостасного Божества, к отступлению от «среднего и царского пути»⁴. Ибо Бог, как апофатически выражается свт. Григорий, «разделяется нераздельно» и «соединяется, пребывая разделенным», а Св. Писание одновременно «различает ипостаси» и «сводит воедино»⁵. Поэтому мысль человека вынуждена обращаться от единства ипостасей по сущ-

¹ S. Gregorius Theologus. Oratio XXI//PG 35. 1124 D: μιᾶς οὐσίας, καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων λεγομένων; Oratio XX. 1072 D: τρεῖς ὑποστάσεις ὁμολογεῖν... τρία πρόσωπα, καὶ ἐκάστην μετὰ τῆς ιδιότητος; Oratio XIII. 856 BC: Δίδασκε προσκυνεῖν Θεὸν τὸν Πατέρα, Θεὸν τὸν Υἱόν, Θεὸν τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν, ἐν μιᾷ δόξῃ τε καὶ λαμπρότητι; см. также: PG 36. 345 C, 417 B, 476 C — 477 AB; Oratio XXXIV//PG 36. 256 A: τὴν ἰσοτιμίαν τῆς φύσεως (также: 144 A, 145 D, 152 B, 164 D, 253 BD, 589 A).

² Oratio XXIX//PG 36. 89 B: ταυτὸν εἶ κατ' οὐσίαν; Ἡ δὲ ἄρα, ὅτι, τῆς ιδιότητος ἀκινήτου μενούσης.

³ PG 35. 1072 A.

⁴ Oratio XLII//PG 36. 476 C: συναιρέσει κακῇ τὴν διαίρεσιν λύοντες... καὶ πονηρὰ διαίρεσει τὸ ἐν ἀνατρέποντες; см. также: PG 35. 1125 A, 1072 B; о хранении «среднего пути» в триадологии см.: PG 37. 1590 A.

⁵ Oratio XXXIX//PG 36. 345 CD: Διαίρεται γὰρ ἀδιαίρετως... καὶ συνάπτεται διηρημένως; см. также: Oratio XXXIV//PG 36. 256 A: διαίρει τὰς ὑποστάσεις... Ὅτε δὲ συνάγει τὴν μίαν θεότητα.

ности к различию их по свойствам и вновь возвращаться к их природному единству¹.

Монархия Отца как принцип равновесия троичности ипостасей и единства сущности

Единство Божества при исповедании троичности ипостасей соблюдается, по мнению свт. Григория Богослова, благодаря причинности, или монархии (единоначалию), Отца², понимаемой вневременно и бестелесно. При единстве такой Причины, или Начала, постулируются одновременно единство и троичность; монархия Отца и единсущие трех ипостасей предполагают и дополняют друг друга³. Ипостаси Сына и Духа «от Отца» имеют бытие от Него (ἐξ, ἐκ τοῦ, παρὰ τοῦ Πατρὸς), равные Отцу по сущности⁴, почему Отец и называется «основанием» (αἰτία) Божества, созерцаемого в Сыне и Духе⁵. Но одновременно Сын и Дух — «иные», отличные в самом акте происхождения Своего. «Мы чтим монархию», — говорит свт. Григорий, но не монархию, описываемую как «единство лица», а состоящую в «равночестии природы» ипостасей⁶.

Святитель говорит, что сходятся (совпадают) «τὸ εἶναι» («бытие») Отца и рождение ипостаси Единородного, из Него сущего, но не после Него⁷. Кроме вневременного совпадения, совечности рождения Сына

¹ PG 36. 253 B. Бог «неделим в разделенных» ипостасях (ἀμέριστος ἐν μεμερισμένοις), см.: Oratio XXXI//PG 36. 149 A.

² Oratio XX//PG 35. 1073 A: εἰς μὲν Θεός, εἰς ἐν αἴτιον καὶ Υἱὸς καὶ Πνεῦματος; Ibid. 1073 B: ἀρχὴ γὰρ Υἱὸς Πατρὸς ὡς αἴτιος.

³ PG 36. 417 B.

⁴ Из Него равные Ему имеют бытие и равенство: ἐξ οὗ καὶ τὸ ἴσοις εἶναι, τοῖς ἴσοις ἐστὶ, καὶ τὸ εἶναι (Oratio XXX//PG 36. 420 B), причем «между Единсущными нет большего или меньшего»: Οὐδὲν γὰρ τῶν ὁμοουσίων τῇ οὐσίᾳ μείζον ἢ ἑλαττον (Ibid. 420 C; см. также: 76 B). Ср.: Oratio XXX//PG 36. 116 C: τὸ εἶναι... τῷ Υἱῷ παρὰ τοῦ Πατρὸς (также: 129 B, 141 B, 149 A, 168 C).

⁵ Oratio XX//PG 35. 1072 C: θεότητος ὡν αἴτιος τῆς ἐν Υἱῷ καὶ Πνεύματι θεωρουμένης.

⁶ Oratio XXIX//PG 36. 76 B: Ἡμῖν δὲ μοναρχία, τὸ τιμώμενον μοναρχία δὲ, οὐχ ἦν ἐν περιγραφῇ πρόσωπον... ἀλλ' ἦν φύσεως ὁμοτιμία συνίστησι.

⁷ Oratio XX//PG 35. 1077 A: Ὡστε συντρέχει τὸ εἶναι τοῦ Πατρὸς τῷ γεννηθῆναι τοῦ Μονογενοῦς.

и нерожденности Отца, этим выражением отмечается и антиномическая одновременность единства и множественности в Боге. Поэтому свт. Григорий может сказать о Боге как о «Троице, в единице возглавляемой»¹, а также показать мета-логичность троичного догмата словами, что прежде соединения принято различать ипостаси, а прежде различения — соединять, ибо три ипостаси — одно². Он говорит о вечно неслиянной Троице ипостасей, нераздельной по природе Монаде³ и о «трех бесконечных бесконечной соединенности»⁴.

Ипостасное единоначалие Отца в Троице также связано у свт. Григория Богослова с богословием «образа». Сын Божий является идеальным и живым Образом Отца, и здесь необходимо исходить одновременно из двух положений: Он единосущен Отцу и ипостасно отличен от Него. Оба эти положения вытекают из принципа монархии, ибо Сын — «от Отца». В результате свт. Григорий может сказать, что только в Боге, в отличие от тварного бытия, возможно, чтобы один «Целый» (Сын) был совершенным Образом другого «Целого» — Отца⁵.

Инаковость, отношения ипостасей и их познаваемость

Прилагательное «ἄλλος» — «иной», «другой» — и указательные местоимения «тот», «этот» и другие используются свт. Григорием для обозначения отличия ипостасей при абсолютно ясном исповедании их единосущия. Так, с присущей ему лаконичностью логическо-догматических высказываний свт. Григорий говорит, что во временном плане Сын и Дух не после того (Отца), о котором речь шла как о Начале⁶. Отличность ипостасей передается также, в частности, выражением «ὁ μὲν — ὁ δέ», которое переводится как «тот — этот», «один — другой»⁷.

¹ Oratio VI//PG 35. 749 C: Τριάς εἰς μονάδα ἀνακεφαλαιουμένη.

² Ibid.: πρὶν συνάψαι διαίρουντες, καὶ πρὶν διαίρειν συνάπτοντες, οὔτε τὰ τρία ὡς ἓνα... καὶ τὰ τρία ἓν.

³ PG 37. 1591 A.

⁴ Oratio XL. In Sanctum baptismum//PG 36. 417 B: τριῶν ἀπειρῶν ἄπειρον συμφυῖαν.

⁵ Oratio XXX//PG 36. 129 B: ὅλον ὅλου τύπον εἶναι.

⁶ Oratio XXIX//PG 36. 77 B: μὴ μετ' ἐκεῖνον.

⁷ Oratio XX//PG 35. 1077 B: ὅτι ὁ μὲν Πατὴρ, ὁ δὲ Υἱός; Oratio XXX//PG 36. 109 A: ὁ μὲν ἐνεργῶν, ὁ δὲ εὐδοκῶν.

От рода прилагательного «ἄλλος» зависит его богословское употребление. Формы мужского рода (ἄλλος) и среднего (ἄλλο) используются, соответственно, для обозначения ипостаси и природы. Так, в Троице признается инаковость ипостасей как «ἄλλος καὶ ἄλλος», а во Христе — отличие двух природ «ἄλλο καὶ ἄλλο». При этом свт. Григорий настаивает, что во Христе один субъект — «ἄλλος»¹.

Также он подчеркивает, что различие ипостасей, образующих «богатство» в Боге, обнаруживается не в «голых именах», но на деле². Греческое слово «πλοῦτος», употребляемое святителем, означает «богатство», «обилие» и подразумевает полноту бытия Бога, образуемую различием Составляющих эту полноту. Инаковость, отличность ипостасей, делает возможным применение к Богу таких понятий, как «порядок», «устройство» и «число»³, а также именование ипостасей как личными именами, соответствующими реальности различия ипостасей в Троице, так и общими, например: «Божество», «Творец» и т. д.⁴ Личные имена, отражающие ипостасные свойства, как указывает св. Богослов, обладают исключительностью и уникальностью. Так, если человек может быть одновременно сыном и отцом, то в Боге подобное сочетание исключено⁵.

Как и свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов говорит об «общении наименований» при одновременном сохранении равночестности по природе и ипостасного различия⁶. Он четко дифференцирует именование ипостасей на общие, согласно общим для Троицы сущно-

¹ Epistola CI//PG 37. 180 AB: ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ Σωτὴρ... οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο.

² Различие ипостасей нельзя сводить к «голым именам»: ψιλὰ καταλιπεῖν ἡμῖν τὰ ὀνόματα (Oratio II//PG 35. 444 B).

³ Oratio VI//PG 35. 749 C: ἐαυτὴν ὅπως ἔχει τάξεως, αὐτὴ μόνη γινωσκομένη («какой имеет порядок, Сама одна знает»). Oratio XXIX//PG 36. 76 B: ὥστε κἂν ἀριθμῶ διαφέρῃ («по числу различаются ипостаси»); Oratio XXXI//PG 36. 153 C: ἡ ἓνα, καὶ ἓνα, καὶ ἓνα λέγοντα.

⁴ PG 36. 421 A.

⁵ Oratio XXIX//PG 36. 80 A: καὶ Πατὴρ κυρίως, ὅτι μὴ καὶ Υἱός· ὥσπερ καὶ Υἱός κυρίως, ὅτι μὴ καὶ Πατὴρ.

⁶ Oratio XXIX//PG 36. 93 A: τὴν κοινωνίαν τῆς κλήσεως, οὕτω δὲ καὶ τὴν ὁμοτιμίαν τῶν φύσεων εἰ καὶ διαφόρους ταύτας εἰσάγεις.

сти и энергии, и на собственные, различающие их, согласно отношениям между ними¹.

Тема познания Одного из Троицы через Другого также связана с инаковостью и порядком ипостасей: в Сыне познается Отец, а в Духе — Сын². При этом свт. Григорий Богослов настаивает на действительности различия познаваемых ипостасей. Они познаются именно как разные, отличные друг от друга. Разность проявления ипостасей производит и разницу их наименований, одновременно указуя на их взаимное соотношение³. Отсюда возникает взаимосвязь порядка богословия (τάξις θεολογίας), непосредственно касающегося отношения ипостасей в Троице, и постепенность озарения богопознанием⁴. Эту мысль развивает и брат свт. Григория — св. Кесарий, указывая на то, что Св. Писание многократно различает Божественные действия трехчастным образом, в соответствии с тремя ипостасями в Троице⁵.

Свт. Григорий также проводит четкое различие и во внутри-тринитарном бытии между Производящим и произволением, Рождающим и рождением. Различие это соответствует разнице между субъектом действия и самим актом или действием, а значит — между ипостасью и ее природным движением и энергией⁶. Впрочем, мысль святителя идет дальше, подчеркивая, что произволение в Боге есть уже и само действие, причем олицетворенное. Т. е. произволение и

¹ Oratio XXIX//PG 36. 96 A: οὐσίας, ἐνεργείας ὄνομα, ὄνομα «σχέσεως δὲ καὶ τοῦ πῶς ἔχει πρὸς τὸν Υἱὸν ὁ Πατήρ, ἢ ὁ Υἱὸς πρὸς τὸν Πατέρα; Oratio XXX//PG 36. 128 C: κοινὰ θεότητος τὰ ὀνόματα, ἴδιον δὲ τοῦ μὲν ἀνάρχου, Πατὴρ. Разделение имен ипостасей на общие и особенные прочно входит в богословскую пратику, см., напр., у свт. Иоанна Златоуста: ὀνομάτων τὰ μὲν ἐστὶ κοινὰ, τὰ δὲ ἴδια (De Incomprehensibili Dei Natura V//PG 48. 738).

² Oratio VI//PG 35. 749 C: ἐν Υἱῷ τὸν Πατέρα, ἐν Πνεύματι τὸν Υἱὸν γινώσκοντες, см. также: PG 36. 129 A.

³ Oratio XXXI//PG 36. 141 C: τὸ δὲ τῆς ἐκφάνσεως... ἢ τῆς πρὸς ἀλλήλα σχέσεως διάφορον, διάφορον αὐτῶν καὶ τὴν κλήσιν πεποίηκεν.

⁴ Ibid. 164 B: φωτισμοὺς κατὰ μέρος ἡμῖν ἐλλάμποντας, καὶ τάξις θεολογίας; см. также: PG 36. 161 D — 164 A.

⁵ Dialocus III//PG 38. 1129 D: ἡ Γραφή τριχῶς τὰ πολλὰ τῆς θεουργίας διαίρειν.

⁶ Oratio XXIX//PG 36. 81 B: Ἄλλ' ἕτερον, οἶμαι, θέλων ἐστὶ καὶ θέλησις, γεννῶν καὶ γέννησις, λέγων καὶ λόγος.

действие в Боге обладают ипостасностью. Так, «Произносящий Слово» есть ипостась Отца, а произносимое Слово — ипостась Бога Сына.

Понятие «ипостась» в христологии свт. Григория Богослова

В христологии свт. Григорий говорит, подобно свт. Василию, о воочеловечении и воплощении¹ Сына Божия и продолжает, как и в триадологии, связывать ипостась с понятием субъекта определенного действия. В данном случае, она оказывается агентом «восприятия» или «взятия» комплексного человеческого естества². Личные местоимения, как и в тринитарном богословии, позволяют св. Богослову обозначать субъект — ипостась Сына Божия во Христе³.

Говорит святитель также и о вечном со-пребывании плоти с Сыном Божиим как с источником акта восприятия, а значит — с ипостасью Логоса⁴. В Нем насчитываются две навечно соединенные природы — Бога и человека, по аналогии с душой и телом в человеке, и, соответственные двум природам, признаются и два действия⁵. Святитель также регулярно использует различные глагольные формы единственного числа, описывая двойственность земных дел Христа, согласно Божественной и человеческой Его природам⁶. «Иное и иное» — символ двух природ во Христе, но ни в коем случае «не Иной и иной»⁷.

Послание 38

Обратимся теперь к тексту 38-го послания свт. Василия, которое признается большинством современных патрологов как творение свт.

¹ Epistola CI//PG 37. 188 A, 185 C, 196 AB, 197 B: ἐνανθρωπήσεως; PG 36. 121 C: σαρκώσεως.

² Epistola CI//PG 37. 188 B: ὁ νοῦς ἄρα προσεῖληπται; также: PG 36. 117 D.

³ Oratio XXIX//PG 36. 100 A: Οὗτός.

⁴ Epistola CI//PG 37. 181 A: Ποῦ γὰρ τὸ σῶμα νῦν, εἰ μὴ μετὰ τοῦ προσλαβόντος; Oratio XXX//PG 36. 121 C: μετὰ τοῦ σώματος ἐστὶν, οὐ προσέλαβεν; Ibid. 132 B: πρὸς αὐτὸν ἐνώσας τὸ κατακριθὲν.

⁵ Epistola CI//PG 37. 177 C: θεϊκῶς ἅμα καὶ ἀνθρωπικῶς; Oratio XXX//PG 36. 113 A: ἦν διπλοῦς.

⁶ PG 36. 100 AC — 101 AC; PG 36. 132 B.

⁷ PG 37. 180 A.

Григория Нисского¹. В рамках нашего исследования, собственно, не важен оспариваемый донныне вопрос авторства, поскольку для нас представляет интерес идейное содержание анализируемых понятий, и мы придерживаемся позиции, что можно говорить о наличии единого тринитарного богословия и общего понятия ипостаси у отцов-каппадокийцев, — с тем лишь замечанием, что каждый из них отражает по-своему «различные аспекты» этого богословия².

Словосочетания «общность сущности», «общение природы» в приложении к Троице встречаются в тексте *Послания* многократно³.

¹ Шуфрин А. М. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого. С. 22. Впрочем, нельзя признать этот факт абсолютно доказанным. См., напр.: Drecoll V. H. Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. Göttingen, 1996. S. 329.

² Дреколл Ф. Х. Место учения о непознаваемости Божественной сущности в богословии св. Василия Великого. URL: <http://www.bogoslov.ru/text/570196.html> (дата обращения 05. 02. 2010).

³ S. Basilius Caesariensis. Epistola XXXVIII // PG 32. 325 BC, 329 D, 332 AD, 333 A, 336 BC: ἡ κοινότης τῆς φύσεως. Отметим, что у свт. Василия словосочетания «общение природное», «общение по природе», «общность сущности» употребляются в приложении к описанию внутри-троичной жизни чаще, чем у свт. Григория Нисского. В свою очередь, Нисский святитель чаще употребляет термин «общение» для описания человеческого плана бытия (напр., он говорит об «общении в скверне» (τῶν μιαιμάτων κοινότης, см.: S. Gregorius Nyssenus. De Virginitate // PG 46. 381 D), в «смерти» (θανάτου κοινότης, см.: In Ecclesiasten. Homilia V // PG 44. 685 D; также: PG 45. 45 AB; PG 46. 317 A). Касательно же троичного богословия, прибегая к терминам «κοινότης» или «κοινότητα», свт. Григорий, тем не менее, почти не использует их в непосредственном сочетании с понятием «природа», но иногда — с терминами «сущность» (см., напр.: PG 45. 380 A; 904 D — 905 AC) и «общение по Божеству» (κοινωνούντας θεότητος, см.: Quod Nov Sint Tres Dii, ad Ablabium // PG 45. 117 D). Так же выражение *Письма 38-го* о лицах Троицы, что они существуют и различаются каждое «в ипостаси» своей (ὄντος ἐν ὑποστάσει, см.: Epistola XXXVIII // PG 32. 337 D, 336 BC) встречается именно у свт. Василия (ἐν ἰδίᾳ μὲν ὑποστάσει, см.: Epistola CXXV // PG 32. 548 B, а также: PG 31. 597 C; PG 32. 776 C, 789 B). Свт. Григорий Нисский чаще использует выражение — существование «по ипостаси» (κατ' ὑπόστασιν). А «ἐν ὑποστάσει» употребляет, как правило, в сочетании с «θεωρουμένων» (ἐν ὑποστάσει θεωρουμένων, см.: S. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. Lib. XII // PG 45. 1001 C, также: PG 45. 852 B, 152 C) и использует как означающее — «со-

В частности, автор письма говорит о «неразрывном общении» ипостасей в Троице и считает возможным ввести понятие «внутренней гармонии» Божественной сущности. Антиномичный язык «соединенного различения» и «разделенного соединения» ипостасей лишь подтверждает симметричность положения ипостасей в каппадокийской мысли. Неразрывные отношения ипостасей описываются, кроме термина «общение», также с помощью понятий «σχέσις» и «ἑνώσις»².

Ипостасное начало в Боге соответствует принципу отличия, обозначая особенность бытия каждого из лиц Троицы³ посредством идом или совокупности личных свойств⁴, тогда как природное начало соответствует принципу единения⁵. При этом, хотя автор признает условность нашей терминологии и тварных аналогий «различения» и «единства», применяемых к Богу, тем не менее, он настаивает на допустимости и даже «непогрешительности»⁶ подобного богословского языка. Также он свободно применяет местоимение «ἕτερος» (другой) для обозначения различия ипостасей⁷.

Развивая троичное богословие образа, автор *Послания* говорит об одновременном тождестве и отличии образа и прототипа⁸ и связы-

зерцаемый в ипостаси», «в реальности». Однажды он применяет подобное выражение к Духу (ἐν ἰδιαιζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην) и к Логосу в смысле живого существования (Εἰ δὲ τοῦ ζῆν κεχώρισται, οὐδὲ ἐν ὑποστάσει πάντως ἐστίν, см.: Oratio catechetica // PG 45. 13 C, 17 C). Вообще же выражения «ἐν ὑποστάσει», «ἐν ὑποστάσει ἰδίᾳ» даже не в тринитарном плане являются более характерными именно для свт. Василия (см., напр.: Compertarius in Isaia Prophetam. Cap. XIV // PG 30. 625 A).

¹ S. Basilius Caesariensis. Epistola XXXVIII // PG 32. 332 AB: ἀδιάσπαστον κοινωνίαν... τῆς θείας οὐσίας τὴν πρὸς ἑαυτὴν ἀρμονίαν; Ibid. 333 A: διάκρισιν τε συνημμένην, καὶ διακεκριμένην συνάφειαν.

² Ibid. 337 B: τοῦ Υἱοῦ πρὸς τὸν Πατέρα σχέσεως; Ibid. 337 D: τῆς ἑαυτοῦ πρὸς τὸν Πατέρα ἐνώσεως (единство Единородного к Отцу).

³ Ibid. 337 A: ἡ ὑπόστασις τὸ ἰδιάζον τῆς ἐκάστου ὑπάρξεως σημείον.

⁴ S. Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium. Lib. II // PG 29. 577 CD — 580 A: ἰδιωμάτων συνδρομήν.

⁵ Epistola XXXVIII // PG 32. 336 BC: τὸ κεχωρισμένον ἐν ὑποστάσει, καὶ τὸ συνημμένον ἐν τῇ οὐσίᾳ; см. также: Ibid. 333 A, 337 AD, 340 C.

⁶ PG 32. 328 CD.

⁷ Ibid. 340 A: τὸ ἕτερον τοῦ ἑτέρου («Один от Другого»).

⁸ Ibid. 340 B.

вает понятие «образа» именно с ипостасным началом в Боге. Так, ипостась Сына есть «образ» и «лицо», с помощью которого познается ипостась Отца¹. В результате выстраивается прямая связь между взаимным отличием ипостасей и познанием их посредством друг друга: они познаются по своим отличиям². Понятие «знание», таким образом, оказывается неразрывно связано с понятием «ипостась» в Боге.

Свт. Григорий Нисский

Из св. отцов-каппадокийцев именно свт. Григорий Нисский оставил нам максимальное по объему число цитат, употребляющих термин «ипостась» практически во всех богословских аспектах.

Понятие «ипостась» в триадологии Нисского святителя

В триадологии свт. Григорий Нисский продолжает линию остальных каппадокийцев, исповедуя в «Троице ипостасей» единство сущности и энергии — и различие и равенство трех ипостасей, или лиц³. Различие ипостасей Троицы по присущим им идиомам не нарушает единства природы и единосущия ипостасей⁴. Слово отличается от

¹ PG 32. 340 C: τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις οἶονεῖ μορφή καὶ πρόσωπον γίνεται τῆς τοῦ Πατρὸς ἐπιγνώσεως· καὶ ἡ τοῦ Πατρὸς ὑπόστασις ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ μορφῇ ἐπιγνώσκειται.

² Ibid. 329 CD: ἐξαίρετόν τι γνῶρισμα τῆς ἑαυτοῦ ὑποστάσεως... τοῦτο γνωριστικὸν τῆς κατὰ τὴν ὑπόστασιν ιδιότητος... τὸ μετὰ τὸν Υἱὸν καὶ... Πνεῦμα δ' ἑαυτοῦ καὶ μεθ' ἑαυτοῦ γνωρίζων; см. также: Ibid. 332 A, 333 A, 336 B.

³ S. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. Lib. X//PG 45. 836 D: ἐν τῇ Τριάδι τῶν ὑποστάσεων θεωρεῖ τὴν θεότητα; In Verba, Faciamus Hominem, etc., Oratio I//PG 44. 260 D: ἐνώσης τὴν θεότητα, ἐνώσης δὲ οὐ τὰς ὑποστάσεις, ἀλλὰ τῇ δυνάμει, ἵνα μίαν δόξαν ἔχῃς μὴ μερίζομενος περὶ τὴν προσκύνησιν... Ἰδία ὑπόστασις Πατρὸς, καὶ ἰδία Υἱοῦ, καὶ ἰδία Πνεύματος ἁγίου. Διὰ τί οὖν οὐ τρεῖς; ὅτι μία θεότης; Oratio catechetica//PG 45. 13 A, 20 A: διάκρισιν ὑποστάσεων ἐν τῇ ἐνότητι τῆς φύσεως... τῆς κατὰ φύσιν ἐνότητος... κατὰ τὰ ὑποστάσεις διάκρισις; De Communibus Notionibus//PG 45. 181 A: ταυτότητα θεότητος ἐν ιδιότησιν ὑποστάσεων, ἡ ὡς τριῶν προσώπων; см. также: Ibid. 117 A, 125 A, 176 A, 177 A, 181 C, 185 D, 300 D, 320 D, 380 A, 360 C, 400 C, 560 C, 757 C, 1293 A; PG 46. 585 BC, 1089 CD — 1092 A.

⁴ S. Gregorius Nyssenus. In Cantica canticorum. Homilia VIII//PG 44. 949 D; PG 45. 120 B, 336 BC, 401 B, 404 D, 405 C, 921 BD, 1296 A, 1303 AB, 1317

Отца, от Которого имеет ипостась, но по природе Оно то же, что и Отец¹. И Дух, подобно Слову Божию, ипостасно («καθ' ὑπόστασιν» или «καθ' ἑαυτόν») существует в естестве Божию, не внося разделения². Антиномия одновременной счислимости ипостасей и несчислимости Божества, разделения по ипостаси и неделимости «по подлежащему» (τῷ ὑποκειμένῳ) осмысливается Нисским святителем как отражение непостижимости тайны Троицы, где ипостаси существуют одна в другой³.

Имена ипостасей, отличающиеся от различных наименований природы⁴, наряду с понятием «образа бытия» (τὸ πῶς εἶναι)⁵, так же как и прилагательные «иной», «другой», используются свт. Григорием для описания отличия ипостасей Троицы. Так, Слово отличается (ἕτερος ἐστὶ) от Своего Источника, и само наименование Слова одновременно уже подразумевает Отца, и наоборот, что сразу подводит нас к понятию Их взаимоотношения⁶.

C; PG 46 1032 D: τὸ ἐν μιᾷ θεωρούμενον φύσει, μηδένα χωρισμὸν ἢ ἀλλοτρίωσιν τῆς κατὰ τὰς ὑποστάσεις διαφορᾶς ἐμποιοῦσης.

¹ Oratio catechetica//PG 45. 16 CD: τοῦ Θεοῦ Λόγος τῷ μὲν ὑφεστάναι καθ' ἑαυτόν διήρηται πρὸς ἐκείνον παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει... ὁ αὐτός ἐστι κατὰ τὴν φύσιν.

² Ibid. 17 A: Ἐπὶ δὲ τῆς θείας φύσεως τὸ μὲν εἶναι Πνεῦμα Θεοῦ; Ibid. 17 C: ἀλλὰ καθ' ὁμοιότητα τοῦ Θεοῦ Λόγου καθ' ὑπόστασιν οὐσαν; см. также: 300 D, 853 B.

³ Ibid. 17 D: τὸ αὐτὸ καὶ ἀριθμητὸν ἐστὶ, καὶ διαφεύγει τὴν ἐξαριθμησιν, καὶ διηρημένως ὁρᾶται, καὶ ἐν μονάδι καταλαμβάνεται, καὶ διακρίνεται τῇ ὑποστάσει, καὶ οὐ μεμέριστα τῷ ὑποκειμένῳ; Adversus Arium et Sabellium//PG 45. 1297 D: ἐν ἀλλήλοις δὲ τυγχάνουσιν ὄντες.

⁴ S. Gregorius Nyssenus. Quod Nov Sint Tres Dii, ad Ablabium//PG 45. 133 C: Αἴτιον δὲ καὶ τὸ ἐξ αἰτίου λέγοντες, οὐχὶ φύσιν διὰ τούτων τῶν ὀνομάτων σημαίνομεν («имена “Причины” и тех, кто из нее, именуют не природу, а ипостаси»); Ibid. 133 D — 136 A: ὑποστάσεις τῆς ἁγίας Τριάδος ὁ τοῦ αἰτίου διακρίνει Λόγος. Об именах, соответствующих единому природе и действию, см.: Ibid. 133 A, 142 A, 176 A; о непереходимости собственных имен от ипостаси к ипостаси см.: Ibid. 142 B; также: 1297 D, 1300 A.

⁵ Нисский святитель различает бытие и образ бытия («как бытие»). Свой образ бытия принадлежит каждой ипостаси непередаваемо и дает различие ипостасям, см.: Ibid. 133 C: κατὰ τὸ πῶς εἶναι διαφορὰν.

⁶ Oratio catechetica//PG 45. 16 B: ὁ δὲ Λόγος οὗτος ἕτερος ἐστὶ παρὰ τὸν οὗ ἐστὶ Λόγος... διακρίνη τῷ σχετικῷ τῆς σημασίας; Contra Eunomium. Lib. I//

Ипостаси Сына и Духа возводятся к ипостаси Отца как вневременной и внепространственной Причине, от Которой они имеют вечное бытие, причем бытие не отличное от бытия Отца, но тождественное¹. При этом внутри Троицы отсутствуют какие-либо иерархия или сложность природы². Ипостась Слова, например, не просто причастна Жизни, но есть сама Жизнь — Саможизнь. С понятиями ипостасей Сына и Духа не мыслятся никакие «становление» или ограниченность бытия, столь тесно связанные с бытием ограниченных тварных ипостасей³.

Свт. Григорий также обращает внимание на то, что Слово и Дух имеют соответствующую каждому избирательную, желательную силу (προαιρετικὴν δύναμιν)⁴. Однако, наличие этой произволяющей силы у ипостасей Слова и Духа не рассекает простоту и единство Божественных природы и действия, поскольку произволение согласовано со свойствами единой природы⁵ и выражается посредством ее⁶. В результате Нисский святитель формулирует действие Троицы по отношению к миру таким образом: все производится Тремя, но Произво-

PG 45. 424 A: τὸν Ὑῖον σχέσεως τοῦ Πατρὸς; см. также: Ibid. 445 C, 781 D; PG 46. 560 D — 561 A.

¹ Contra Eunomium. Lib. I // PG 45. 416 C: τὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως αἰτίαν ἔχον ἐκ τοῦ πρωτοτύπου φωτός; Ibid. 464 B: τὸ ἐξ αὐτοῦ εἶναι ἔχων; Ibid. 448 C: τὸ εἶναι τοῦ Ὑῖου ἀπὸ τοῦ Πατρὸς; Ibid. 364 C: ἐξ αἰτίου τὴν ὑπόστασιν ἀδιαστάτως ἔχειν; см. также: Ibid. 461 D, 445 B, 396 B, 781 C, 920 B.

² Oratio catechetica // PG 45. 13 CD: οὐδεμίαν διπλόην καὶ σύνθεσιν.

³ Contra Eunomium. Lib. I // PG 45. 445 A: ἀρχὴν δὲ τῆς ὑποστάσεως μὴ λογιζεσθαι; Ibid. 301 C: ὅρον οὐκ ἔχει τῆς ἀγαθότητος.

⁴ Oratio catechetica // PG 45. 13 D: αὐτοζωὴν εἶναι τὸν Λόγον... προαιρετικὴν δύναμιν ἔχει πάντως; см. также: Ibid. 16 B, 21 A. Ibid. 17 C: πάντοτε τὸ ἀγαθὸν αἰρουμένην, καὶ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν («Дух избирает всегда доброе и имеет сопутственную хотению силу»)

⁵ PG 45. 16 A.

⁶ Эту же мысль Дидим Слепец выражает, когда говорит о симфонии и синергии ипостасей Троицы в речении и творении, см.: *Didymus Alexandrinus. De Trinitate. Liber I* // PG 39. 344 A: τρεῖς ὑποστάσεις, καὶ ἐκάστη Θεὸν ὀνομάζει, καὶ τὴν συμφωνίαν καὶ τὴν συνεργίαν δείκνυσι τοῦ εἰπόντος καὶ τοῦ ποιήσαντος, см. также: Ibid. 441 A, 440 C, 689 D.

димых — не три¹. Всякое Божественное действие отнюдь не разделяется согласно числу ипостасей Св. Троицы, движение Ее благой воли едино. Образ же действия ипостасей различим² и соответствует формуле: от Отца в Сыне посредством Духа Святого³. Причем монархия Отца оказывается, как и у других каппадокийцев, не только основанием различия ипостасей, но и единства. Так, единое действие Троицы возводится к единой Причине, или Источнику, — Отцу⁴.

Ипостась, образ и знание

Так же, как и свт. Григорий Богослов, Нисский святитель связывает познание нами ипостасей в Боге с их отличительными, личными признаками и богословием «образа», согласно которому ипостаси открывают нам друг друга и общую их сущность⁵. Так, согласно свт. Григорию, как не существует ипостаси без образа, так и Отца — без Сына⁶. Ипостась познается по своему образу⁷. Также он говорит о зрении и познании ипостасями друг друга в «глубине» их единой природы⁸. Таким образом, каппадокийская мысль закладывает богослов-

¹ Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium // PG 45. 125 C: παντὸς οἰκονομίαν καὶ σύστασιν, διὰ τῶν τριῶν μὲν γίνεται, οὐ μὴν τρία ἐστὶ τὰ γινόμενα.

² Adversus Arium et Sabellium // PG 45. 1284 A: Ὑῖος... κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν συμβασιλεύσει τῷ Πατρὶ.

³ Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium // PG 45. 125 D — 128 A: πᾶσαν ἐνέργειαν οὐ διηρημένως ἐνεργεῖ κατὰ τὸν τῶν ὑποστάσεων ἀριθμὸν ἡ ἁγία Τριάς, ἀλλὰ μία... τοῦ ἀγαθοῦ θελήματος κίνησις; Ibid. 125 C: ἐκ Πατρὸς ἀφορμάται καὶ διὰ τοῦ Ὑῖου πρόεισι, καὶ ἐν τῷ Πνεύματι τῷ ἁγίῳ τελειοῦται; см. также: Ibid. 128 AD; PG 46. 1089 C.

⁴ Epistola V // PG 46. 1032 BD: πηγὴ τῆς ζωῆς; см. также: PG 45. 125 D.

⁵ Contra Eunomium. Lib. II // PG 45. 472 D: ἀλλ' ἕκαστον ἐν τῷ ἰδιάζοντι τῆς ὑποστάσεως χαρακτηρὶ γνωρίζειν; Ibid. 485 C: χαρακτηρίζων ἐν ἑαυτῷ τοῦ Πατρὸς τὴν ὑπόστασιν; Ibid. Lib III. 596 B: οὐ μεταβληθείσης εἰς ἑτερότητα ἐν τῇ τοῦ Ὑῖου ὑπόστασει τῆς φύσεως; Ibid. Lib VIII. 788 A: ὅταν τῇ μὲν τοῦ Ὑῖου σημασία τὸ κατὰ φύσιν οἰκεῖον γνωρίζεται, см. также: Ibid. 460 AB, 672 AB.

⁶ Ibid. Lib. VIII. 788 D: οὐ γὰρ ἐστὶν... ὑπόστασιν ἀχαρακτήριστον... οὐκ ἄλογον ἀρχὴν, οὐκ ἄπαιδα Πατέρα; см. также: Ibid. 560 D.

⁷ De Deitate Filii et Spiritus Sancti // PG 46. 560 D: Ὁμοίως δὲ καὶ ὁ χαρακτήρ τὴν ὑπόστασιν δείκνυσι, καὶ ὑπόστασις διὰ χαρακτήρος γνωρίζεται.

⁸ Contra Eunomium. Lib. XII // PG 45. 1041 B: ὁ μονογενὴς Θεὸς, ὁ ἐν Πατρὶ ὢν, καὶ ἐν αὐτῷ τὸν Πατέρα βλέπων, ὀνόματος ἢ ῥήματος πρὸς τὴν τοῦ ὑπο-

ское основание гносеологии именно в ипостасном, личном начале в Боге. Отметим, что познание и ипостаси Троицы связывает и современник каппадокийцев из Александрийской богословской школы — Дидим Слепец¹.

Понятие «ипостась» в христологии свт. Григория Нисского

Свт. Григорий исповедует неизменность ипостаси Сына Божия в воплощении, когда аргументирует, что отрицающие Божественное достоинство Христа евномииане этим отрицают вечность ипостаси Христа, делая ее производной от некоего предшествующего действия Отца. Также он рассуждает о человечестве вечной ипостаси Единородного, которая, в свою очередь, выступает как активный субъект воплощения, воспринимающий человеческую природу².

Когда свт. Григорий говорит об «усвоении» во Христе Божеством, по единству со страдающим в Нем человечеством, этих страданий и о том, что вечно живущее Слово в Себе воскрешает падшее человечество³, то он фактически развивает богословие ипостасного единства природ в вечной ипостаси Логоса. Так, согласно свт. Григорию, новый человек во Христе являет такой способ бытия ипостаси (τρόπον τῆς ὑποστάσεως), который единственно только и задуман Богом, и согласно которому Божественная сила, находясь в единстве с человеческими душой и телом, проникает их, таинственно сообразуясь с природой каждого⁴.

κειμένου γινώσιν οὐκ ἐπιδέεται, οὔτε τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τὸ τὰ τοῦ Θεοῦ βάθη διερευνώμενον, διὰ τῆς ὀνομαστικῆς προσηγορίας πρὸς τὴν τοῦ ζητουμένου γινώσιν ἐνάγεται.

¹ *Didymus Alexandrinus*. De Trinitate. Lib. II//PG 39. 692 A: διὰ τὴν ἐπίγνωσιν τὴν εἰς τὰς ἀκηράτους ὑποστάσεις ταύτας.

² *Contra Eunomium*. Lib. I//PG 45. 332 C; 596 B: ἐνεργείαν τινα προανπλάσσοντες τῆς τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως; Ibid. Lib. V. 685 BC: τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ; Ibid. Lib. VI. 717 AC: τὸ προαιώνιον τῆς ὑποστάσεως; см. также: Ibid. 689 A, 813 D, 820 D — 821 A, 1177 C, 1256 B, 1292 D.

³ *Adversus Apollinarem*//PG 45. 1256 C: πρὸς τὸν πεπονητότα ἐνώσεως, τὸ ἐκεῖνον πάθος οἰκειουμένης.

⁴ Ibid. 1256 BC: ὡς ἀληθῶς ἄνθρωπος, ὁ πρῶτος καὶ μόνος τὸν τοιοῦτον τρόπον τῆς ὑποστάσεως ἐφ' ἑαυτοῦ καταδείξας.

Понятие «ипостась» в антропологии, ангелологии и тварном бытии у свт. Григория Нисского

В сочинении *Об устройении человека*, развивая богословие образа, свт. Григорий говорит о создании человечества по образу (εἰκών) Божью, обращая внимание на принципиальную невозможность тождественности образа первообразу¹ и на присутствие подобия (ὁμοιότητα) и идеи, или идеального принципа, красоты первообраза (καλοῦ ἰδέα) в нас². Далее святителем проводится прямая аналогия между Божественным естеством и общей, единой природой человеческого рода от Адама до последнего человека земной истории. Человечество лишь в своей целостности представляет собой «икону» (εἰκών) Бога³. Факт реальности единосущия человечества по природе для свт. Григория подтверждает и его видение единым актом сотворения всего человечества, лишь потом разворачивающегося во времени⁴. Согласно Ф. Харриет (F. B. Harriet), каждый человек, в видении Нисского святителя, представляет собой результат взаимоотношения двух несводимых к другу другу категорий — сущности и ипостаси. Ипостась не мыслится уже ни функцией, ни модусом сущности⁵.

В сочинении *К эллинам* развивается та же мысль, поскольку утверждается, что в человечестве, при единстве природы, ипостасей много, по аналогии с тем, что у единого Бога — три ипостаси. Ипостась, таким образом, оказывается индивидуализирующим принципом,

¹ Как в плане логическом, ибо образ чем-то должен отличаться от прототипа во избежание полного их тождества, так и в плане различия тварного и нетварного уровней бытия.

² *De Hominis Opificio*//PG 44. 184 BC.

³ Ibid. 185 D: ἐφ' ἑαυτῶν φέρουσι τὴν θείαν εἰκόνα. Διὰ τοῦτο εἰς ἄνθρωπος κατονομάσθη τὸ πᾶν.

⁴ *Ladner G. B.* The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa//Dumbarton Oaks Papers. Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1958. Vol. 12. P. 82, 88.

⁵ *Harriet F. B.* Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa//From Trinitarian Theology to the Philosophy of Human Person and Free Decision. Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism, proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa. Tübingen, 17–20 September 2008. P. 343–344.

указующим на различия как в Боге, так и в человеке¹. Природа, как Божественная, так и человеческая, описывается словами «φύσις» или «οὐσία», а об отдельном человеке свт. Григорий говорит как об ипостаси или лице (πρόσωπον), признавая невозможность, в строгом смысле, применить к отдельному человеку понятие частной сущности или природы. Вместо выражений «эта природа» или «тот человек» он признает более точным говорить «эта» или «та ипостась» или же употреблять имя, обозначающее конкретную ипостась². И не случайно свт. Григорий использует именно термин «ипостась», когда говорит о восприятии Богом Словом (Силой Вышнего) «образа раба» от ипостаси Девы³.

Распространяя богословие «образа» из тринитарной сферы в антропологическую, брат свт. Василия Великого постулирует, что «образ» человека (τοῦ ἀνθρώπου χαρακτήρ), состоящий из совокупности его индивидуальных особенностей, *указывает* на человеческую ипостась. Таким образом, устанавливается соответствие между понятием ипостаси и понятием характеристического образа, который иначе можно назвать комплексом свойств индивидуальной сущности. Но это не тождество: *каков образ, такова* и ипостась⁴.

Одной из главных черт со-образности человека Богу он признает самовластие (αὐτεξουσία) человека по отношению к силам его собственной природы⁵. В этом же отрывке свт. Григорий ведет рассуждение о такой мере человеческой ипостаси, которая способна и в одном теле явить полноту человечества⁶. Кроме того, понятие «ипостась»

¹ De Communibus Notionibus // PG 45. 184 A: τὰ διαφέροντα καθ' ὑπόστασιν; см. также: Ibid. 320 B.

² Ibid. 181 D: Πολλὰς γὰρ ὑποστάσεις τοῦ ἐνὸς ἀνθρώπου, καὶ τρεῖς ὑποστάσεις τοῦ ἐνὸς Θεοῦ; Ibid. 185 B: τὸ κοινὸν γὰρ τῆς οὐσίας σημαίνει τὸ ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἰδικὸν πρόσωπον; см. также: Ibid. 185 AD, 496 A.

³ Adversus Apollinarem // PG 45. 1177 C: ἡ τοῦ Ὑψίστου δύναμις, τὴν δουλικὴν μορφήν τὴν διὰ τῆς Παρθένου ὑπόστασιν διαλαβοῦσα.

⁴ Ibid. 1160 C: καὶ ὁ τοῦ ἀνθρώπου χαρακτήρ ἀνθρωπίνην ὑπόστασιν δέικνυσιν; Ibid. 1161 A: καὶ οἷος ὁ χαρακτήρ, τοιαύτη πάντως καὶ ἡ ὑπόστασις.

⁵ De Hominis Opificio // PG 44. 184 B: τὸ ἐλεύθερον ἀνάγκης εἶναι, καὶ μὴ ὑπεξεῦχθαι τινι φυσικῇ δυναστείᾳ.

⁶ Ibid. 185 BC: μέτρον αὐτῷ τῆς ὑποστάσεως ἡ πληρότης ἐστίν, ἡ συναπαρτιζομένη τῇ ἐπιφανείᾳ τοῦ σώματος· οὕτως οἶμαι καθάπερ ἐν ἐνὶ σώματι

призвано отразить целостность отдельного человеческого естества, учитывая и привходящую в него, по замыслу Творца, нетварную животворящую силу. Так, он говорит, что человеческая природа имеет ипостась, составленную из разумной души и тела и оживотворяемую Божьей силой¹.

Таким образом, ипостасное начало в человеке для свт. Григория — отнюдь не синоним природы, но аналог индивидуализирующего принципа, призванного явить одновременно целостность состава, определенную свободу само-определения по отношению к сложной индивидуальной природе и единство общей природы.

Аналогия с Троицной тайной трех-ипостасности и единой сущности проводится свт. Григорием и в размышлении об ангельском мире. Неизвестен нам «образ ипостаси» ангелов, но у них единая сущность при бесконечных мирадах их численности². Использованное святителем выражение «ὑποστάσεως τρόπων» можно перевести как «образ происхождения», но также и — «образ существования» каждой индивидуальной ангельской природы.

Контекст рассуждений свт. Григория Нисского об ипостаси тварных сущностей и характер употребления им словосочетаний «телесная ипостась», «ипостась телесной природы»³, подтверждают не абсолютную тождественность для него понятий «ипостась» и «индивидуум» даже для бездушных творений. Здесь понятие «ипостась», кроме возможного своего значения — «состав»⁴, несет еще и экзистенциальный оттенок, поскольку речь идет о том, что целостное, ипостасное бытие предмета есть нечто большее, чем сумма всех его мыслимых свойств. Бытие

τι ὅλον τὸ τῆς ἀνθρωπότητος πλήρωμα τῇ προγνωστικῇ δυνάμει παρὰ τοῦ Θεοῦ τῶν ὅλων περισχεθῆναι.

¹ Adversus Apollinarem // PG 45. 1256 A: ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη φύσις ἐκ νοερᾶς ψυχῆς, σώματι συνδραμούσης, τὴν ὑπόστασιν ἔχει... ὅλη ἐκείνη θεία δύναμις ζωοπλασθεῖσα, ἄνθρωπος γίνεται.

² De Hominis Opificio // PG 44. 189 AB: ἀντερωτήσομεν καὶ ἡμεῖς τὸν τῆς ἀγγελικῆς ὑποστάσεως τρόπον, πῶς ἐν ἀπείροις μυριάσιν ἐκεῖνοι, καὶ μία οὐσία ὄντες καὶ ἐν πολλοῖς ἀριθμοῦμενοι.

³ Ibid. 213 B: τὴν σωματικὴν ὑπόστασιν; Oratio catechetica // PG 45. 93 D: τοῦ σώματος ἡμῶν φύσις αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἐν ἰδίᾳ τινὶ ὑποστάσει ζῶν οὐκ ἔχει.

⁴ Oratio catechetica // PG 45. 93 C: Εἰ γὰρ παντὸς σώματος ἡ ὑπόστασις τῆς τροφῆς γίνεται.

предмета как ипостаси суммируется из замысла Бога о нем и реализации этого замысла Его же ипостасирующей силой в творческом акте, сводящем воедино все частные мыслимые свойства тварного объекта¹.

Размышляя, например, о тщетности многих человеческих устремлений, свт. Григорий признает не имеющими ипостаси земные славу, богатство, происхождение и т. д.² Очевидно, это понятия, которые имеют за собой некие вполне конкретные земные сущности, однако они признаются Нисским святителем без-ипостасными потому, что непостоянны и не соответствуют вечному замыслу Бога о подлинных человеческих славе и богатстве, и т. д. Чуть ранее свт. Григорий говорит, что бытие, не погруженное в Бога, есть по сути своей небытие³. Действительно, понятие «тварной ипостаси», в частности, призвано отразить генезис и степень укорененности сотворенных сущностей в Божественном замысле⁴. Так, например, сущность греха, который происходит не от Сущего, *имеет ипостась* не в добре и не-соипостасна творению⁵. Ипостась зла состоит в отделении от добра и неустойчива⁶. А каждая из сотворенных вещей при творении определенным образом получила

¹ De Hominis Opificio // PG 44. 213 B: τῆς μὲν νοητῆς φύσεως τὰς νοητὰς ὑφιστάσεως δυνάμεις, τῆς δὲ τούτων πρὸς ἄλληλα συνδρομῆς τὴν ὑλώδη φύσιν παραγούσης εἰς γένεσιν.

² In Psalmos // PG 44. 464 A: οἷσιν ἐστὶ καὶ οὐχ ὑπόστασις.

³ Ibid. 461 C: τὸ γὰρ ἐν σοὶ μὴ εἶναι, οὐδὲ ἔστιν ὅλως εἶναι («не быть в Тебе — значит вовсе не быть»).

⁴ Oratio catechetica // PG 45. 49 C: ἡ πρώτη γένεσις τε καὶ ὑπόστασις παρ' αὐτοῦ τὴν ἀρχὴν ἔσχε. Свт. Григорий Нисский говорит, что из-за удаленности от Бога ничтожна ипостась нашей природы, и она не выдержит заслуженного гнева, см.: In Psalmos // PG 44. 464 B: οὐτιδανὴ δὲ τῆς φύσεως ἡ ὑπόστασις. В другом месте он говорит о месках, которые не сотворены Богом, но, как и грех, возникли в результате злоупотребления природой. Поэтому, став тем, что есть, не достаточны в силах к сохранению собственной ипостаси, см.: Ibid. 564 A: διακεῖ τῇ ὑποστάσει πρὸς τὸ ἴδιον.

⁵ In Psalmos // PG 44. 585 B: εἰ δὲ τι ἔξω τοῦ ὄντος ἐστὶν, οὐ οὐσία οὐκ ἐν τῷ εἶναι, ἀλλ' ἐν τῷ ἀγαθὸν μὴ εἶναι τὴν ὑπόστασιν ἔχει; Ibid. 585 A: οὔτε κατὰ τὸ πρῶτον συνυποστάσα τῇ κτίσει; In Ecclesiasten. Homilia I // PG 44. 637 C: Τὸ γὰρ κακὸν ἀνυπόστατον, ὅτι ἐκ τοῦ μὴ ὄντος τὴν ὑπόστασιν ἔχει; см. также: Ibid. 740 C; PG 45. 59 A, 412 C.

⁶ In Cantica canticorum. Homilia II // PG 44. 797 A: οὐδὲ γὰρ ἐστὶν ἄλλη τις κακοῦ ὑπόστασις, εἰ μὴ ὁ χωρισμὸς τοῦ βελτίονος; см. также: PG 46. 371 A.

(возымела) ипостась посредством Логоса¹. И лишь подлинное бытие «по ипостаси» (καθ' ὑπόστασιν), укорененное в вечной красоте бытия Бога, может быть признано причастным бытию и красоте².

С одной стороны, подобное употребление Нисским святителем понятия «ипостась» по отношению к тварным объектам напоминает рассмотренный нами выше философский смысл термина, выражающий зависимость от бытия высшего плана. Но с другой — не будем забывать, что понятие «ипостась» в рамках философского нехристианского дискурса было фактически неприменимо к Высшему началу. А у каппадокийцев оно введено в координаты богословского рассуждения об индивидуальном начале в Боге! Таким образом, получается, что особенность, инаковость, отличность любого частного тварного бытия, неразрывно связанного с ограничениями пространства и времени³, в каппадокийском видении коренится, тем не менее, в самой возможности и наличии ипостасного отличия в Высшем начале, одновременно пребывающем «вечным и нераздельным» в своей природе, доступной человеку лишь в отблесках ее энергии, или славы⁴, и являющимся Источником тварной ипостасности⁵. Согласно свт. Григорию, имя Бога «Отец» обозначает Причину «ипостасирующихся» и устанавливает характер отношения между Первопричиной и тварными ипостасями⁶. Ипостась всего творе-

¹ De Perfecta Christiani Forma // PG 46. 265 C: μίαν αἰτίαν ἔχει τῆς ὑποστάσεως; In Ecclesiasten. Homilia I // PG 44. 632 B: τὴν ὑπόστασιν ἔσχε; см. также: PG 45. 984 D — 985 A, 988 BD, 1004 C, 1005 A.

² In Cantica canticorum. Homilia IV // PG 44. 836 B: Πῶς γὰρ ἂν τι εἴη καλὸν, ὃ μὴδὲ ὅλως ἐστὶ καθ' ὑπόστασιν... Σὺ δὲ ἀληθῶς εἰ καλὸς οὐ καλὸς δὲ μόνον, ἀλλ' αὐτῇ τῇ τοῦ καλοῦ οὐσίᾳ ἀεὶ τοιοῦτος ὑπάρχων; Contra Eunomium. Lib. II // PG 45. 512 B: πᾶσα ἡ κτίσις αἰσθητή τε καὶ ὑπερκόσμιος, ἐκ Πατρὸς τε καὶ Υἱοῦ καὶ Πνεύματος ἁγίου τὴν ὑπόστασιν ἔχει; см. также: PG 44. 884 C; PG 45. 28 C, 497 B, 1323 A.

³ In Ecclesiasten. Homilia VII // PG 44. 729 C: τὸ συγκαταλαμβάνομενον τῇ ὑποστάσει τοῦ νοουμένου διάστημα.

⁴ Ibid. 729 D; 732 BC, 820 D: προαιωνίου τε καὶ ἀδιαστάτου φύσεως.

⁵ Ibid. Homilia VIII. 753 A: Εἰ δὲ ἀγαθὸς ὁ τῶν ἀπάντων αἴτιος, ἀγαθὰ πάντως ὅσα ἐκ τοῦ ἀγαθοῦ τὴν ὑπόστασιν ἔχει; см. также: 1225 BC.

⁶ De Oratione Dominica. Oratio II // PG 44. 1141 A: Ἡ γὰρ τοῦ πατρὸς φωνή, τὴν αἰτίαν τοῦ ἐξ αὐτοῦ ὑποστάντος διασημαίνει.

ния, или космоса в целом, и входящие в его состав частные ипостаси пришли в бытие посредством ипостаси Слова¹.

Именно эти положения позволяют заложить основания решения дотоле неразрешимой проблемы неустранимой ущербности и даже обреченности ограниченного индивидуального бытия, столь характерной, в частности, для платонической и неоплатонической мысли. Вот почему каппадокийцы могут настаивать на том, что ни одно из тварных существ не оставлено непричастным Богу как наилучшему естеству², которое признается запредельным логике, чистым и вечным³, неизреченным даже в Своих действиях и славе⁴. Также, по выражению Дидима Слепца, это естество самосущно и даже сверх-сущностно⁵, т. е. обладает некой абсолютной сущностью.

1. 1. 8. Понятие «ипостась» у преп. Иоанна Дамаскина

Понятие «ипостась» в триадологии

преп. Иоанна Дамаскина

Преп. Иоанн Дамаскин постулирует, что Троица не только существует, но и познается в трех одновременно различных и единосущных ипостасях, в их неслиянном единстве и нераздельном различии⁶.

¹ Oratio catechetica // PG 45. 21 A, 28 D: τοῦ κόσμου παντὸς ἡ ὑπόστασις τῆς τοῦ Λόγου δυνάμεως ἐξήπται... τοῦ κόσμου μερῶν μὴ ἄλλην ἐπινοεῖν αἰτίαν τινὰ τῆς συστάσεως, ἀλλ' ἢ τὸν Λόγον αὐτὸν, δι' οὗ τὰ πάντα τὴν εἰς τὸ γενέσθαι πάροdon ἔσχε.

² Ibid. 25 C: ὡς ἂν πάντα τοῦ καλοῦ κατὰ τὸ ἴσον μετέχοι, καὶ μηδὲν τῶν ὄντων ἀμοιροῖ τῆς κρείττονος φύσεως.

³ In Cantica canticorum. Homilia III // PG 44. 821 D: τὸ ἀκήρατον τῆς θεότητος χρυσίον; De Hominis Opificio // PG 44. 180 B: ἀκηράτου καὶ καθαροῦ καὶ ἀειοῦσης φύσεως ἔστιν.

⁴ In Hexaemeron Liber // PG 44. 72 A: ἀφράστου δυνάμεως τοῦ Θεοῦ; In Psalmos // PG 44. 441 A: ἀφράστου Θεοῦ δόξης; De Beatitudinibus. Oratio VI. 1269 D: τὸ κάλλος ἀφραστόν.

⁵ S. Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium. Lib. IV // PG 29. 684 B, 681 C: αὐτοουσία; Didymus Alexandrinus. De Trinitate. Liber III // PG 39. 804 C: τῆς ἐνάδος θείας καὶ ὑπερουσίου ἔστιν οὐσίας; см. также: Ibid. Liber II. 600 C, 434 A.

⁶ De Fide Orthodoxa. Lib. I // PG 94. 792 C: ὅτι ἐν τρισὶν ὑποστάσεσι γνωρίζεται τε καὶ ἔστιν; Ibid. 1000 D — 1001 A: ἀσυγχύτως τε ἵγνωνται, καὶ ἀδιαιρέτως

Каждое из лиц Троицы существует ипостасно (καθ' ὑπόστασιν οὐσαν), созерцаемое в своей обособляющей ипостаси¹. При этом единая сущность Троицы признается «сверхсущностной» и «самосущностью», превосходящей всякое понятие сущности², а совершенное ипостасное начало (τελεία ὑπόστασις) в Боге признается отличным от природы, причем таким, которое существует «само по себе», обладает, имеет в себе воипостасно³ общую природу с присовокуплением индивидуальных свойств, но отнюдь не становится синонимом индивидуализированной природы⁴. Оно единично, не поддается синтезу, суммированию и образованию из ипостасей какой-либо сложной природы⁵. С помощью понятий ипостасного отличия и природного единства описывается св. Дамаскиным антиномия единства и множества (общности) в Боге⁶.

Св. Иоанн отмечает, что различие ипостасей не означает отличия и разделения между ними по сущности или какого-либо несовершенства или субординации, но соответствует различию «образа бытия»

διήρηνται; см. также: 808 A, 809 A, 817 B, 821 B, 824 B, 825 B, 857 A, 1008 BC, 1053 C, 1120 A, 1124 A, 1285 C, 1324 D, 1333 B, 1460 B; PG 96. 545 AB, 568 CD, 905 A, 945 B.

¹ De Fide Orthodoxa. Lib. I // PG 94. 805 B: ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει θεωρουμένην; см. также: 1008 C.

² Ibid. 860 C: ὑπὲρ οὐσίαν; Ibid. 808 D: ὑπερουσίον... ὑπερπλήρη... αὐτοουσίαν; см. также: 828 C, 848 C, 1020 C — 1021 A, 1037 C, 1236 B; PG 95. 40 C, 100 B.

³ Contra Jacobitas // PG 94. 1441 D: οὐσίαν τῆς ἀγίας θεότητος ἐνυπόστατον ἴσμεν ἐν ταῖς τρισὶ γὰρ ἔστιν ὑποστάσεις; см. также: PG 95. 221 B.

⁴ De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 1000 B: ἐκάστη καθ' ἑαυτὴν ὑφέστηκεν; Ibid. 1004 A: ὁμολογοῦμεν τὴν τῆς θεότητος φύσιν, πᾶσαν τελείως εἶναι ἐν ἐκάστῃ τῶν αὐτῆς ὑποστάσεων; см. также: Ibid. 1001 D, 1008 B; PG 95. 53 C.

⁵ Contra Jacobitas // PG 94. 1477 D: τῶν ὑποστάσεων ἀριθμὸς τὸ ὁμοούσιον οὐ λυμαίνεται; De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 1012 A: τὸ μοναδικὸν καὶ ἄτμητον... τῆς ὑποστάσεως; Ibid. Lib. I. 825 A: Ἐκ δὲ τελείων ὑποστάσεων ἀδύνατον σύνθεσιν γενέσθαι; см. также: Ibid. 848 C, 1008 C, 1444 C, 1476 B; PG 95. 53 A, 60 C, 156 A.

⁶ De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 1021 B: τρισυπόστατου θεότητος; см. также: Ibid. 1424 C, 1485 B; PG 95. 25 A, 28 A, C, 44 B; PG 96. 765 A; De Fide Orthodoxa. Lib. I // PG 94. 828 C: κοινὸν καὶ ἐν, πράγματι θεωρεῖται; см. также: PG 95. 117 CD.

(τρόπος ὑπάρξεως)¹ и ипостасных особенностей². Различие ипостасей увязывается также с наличием собственных им имен, отражающих их взаимные отношения или их личные действия³. 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)⁴.

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 изводят — есть свойство не природы, но именно ипостаси⁵. 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 Нем⁶. Сын и Дух также называются воипостасными, что означает их нераздельное по природе со-существование Отцу в собственных ипостасях⁷.

¹ Dialectica // PG 94. 669 A: Ἰστέον δὲ ὡς ἐπὶ τῆς ἀγίας Τριάδος ὑπόστασις ἔστιν ὁ ἀναρχὸς τρόπος τῆς ἐκάστου αἰδίου ὑπάρξεως; см. также: 816 C — 817 A, 820 A, 821 A, 828 D, 1008 C, 1464 A; PG 96. 605 AB.

² De Fide Orthodoxa. Lib. I // PG 94. 824 B: ταῖς ὑποστατικαῖς ιδιότησι διαφέρουσιν ἀλλήλων; см. также: 829 C, 1000 BC, 1001 C, 1008 C, 1040 B, 1476 A; PG 95. 53 A, 60 B, 117 D, 229 A.

³ Так, рассуждая о воплощении Сына, св. Дамаскин говорит об имени Христа как принадлежащем именно ипостаси Воплощенного, см.: De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 989 A, 997 D; см. также: Ibid. 848 CD — 849 A.

⁴ Ibid. Lib. II // PG 94. 860 B: ἀσύχυτον ἔχουσαι τὴν ἐν ἀλλήλαις περιχώρησιν; см. также: Ibid. 1000 B; Ibid. 825 B: ὁμοουσίον, καὶ τοῦ ἐν ἀλλήλαις εἶναι τὰς ὑποστάσεις; Ibid. 829 A, 1181 B, 1424 A, 1476 B; PG 95. 117 D, 156 B.

⁵ Ibid. Lib. III // PG 94. 1113 C: γέννησις δὲ, ἐπὶ μὲν Θεοῦ, ἐκ μόνου Πατρὸς, ὁμοουσίον Υἱοῦ προόδος... οὐκ ἔστι φύσεως τὸ γεννᾶσθαι, ἀλλ' ὑποστάσεως; см. также: Ibid. 1424 A; PG 95. 52 B, 53 D; PG 96. 572 D, 605 B, 664 D.

⁶ Ibid. Lib. I // PG 94. 816 B: ἔχει ἰδίαν ὑπόστασιν παρὰ τὴν τοῦ Πατρὸς; Ibid. 804 B: παρ' οὗ τὴν ὑπόστασιν ἔχει; Ibid. 849 A: ὡς τελεία ὑποστάσις ἐκ τελείας ὑποστάσεως γεννώμενη; Ibid. 812 AB: αἰεὶ ἦν σὺν τῷ Πατρὶ, καὶ ἐν αὐτῷ, αἰδίως καὶ ἀνάρχως ἐξ αὐτοῦ; см. также: Ibid. 816 C, 817 C, 820 B, 821 BC, 824 A, 829 B; PG 95. 141 C.

⁷ Ibid. Lib. I // PG 94. 821 AC, 856 C — 857 A: ἐνυπόστατον, ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὑπάρχον, ἀχώριστον καὶ ἀνεκφόιτον Πατρὸς καὶ Υἱοῦ.

Пользуясь богословием «образа», преп. Иоанн называет Сына воипостасным образом Отеческой ипостаси, признавая способность одной ипостаси быть образом другой ипостаси¹. При этом он связывает понятие ведения с ипостасью. Так, образ рождения ведом самому рожденному Сыну, а образ исхождения — самому исходящему Духу². 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 ипостасями³.

Также преп. Дамаскин признает синергию (συνεργία) ипостасей Троицы в едином деле домостроительства, подчеркивая единство движения и действия ипостасей, но различая при этом образ действия каждой из них⁴. Подобно свт. Григорию Нисскому, преп. Иоанн наделяет каждую ипостась согласованными с остальными избирательной (προαιρετικήν) и самодвижной (αὐτοκίνητον) способностями. При этом предмет произволения и движение воли едины для трех ипостасей Троицы в силу абсолютного единосущия ипостасей⁵.

Понятие «ипостась» в христологии св. Иоанна Дамаскина

Когда преп. Иоанн называет Христа воипостасными Словом, Силой, Мудростью Бога Отца⁶, то невозможно ограничиться лишь тем

¹ PG 94. 816 C, 1181 A; PG 95. 212 C; эту же мысль см. у преп. Максима Исповедника: PG 91. 468 A.

² De Fide Orthodoxa. Lib. I // PG 94. 849 A: ὡς οἶδεν αὐτὸς, ὅς Υἱὸς ἔστι... ἐκ Πατρὸς μὲν δι' Υἱοῦ ἐκπορευομένη, ὡς οἶδεν αὐτὸς.

³ De Hymno Trisagio Epistola // PG 95. 53 A: Διήρηται γὰρ ἀδιαίρετως ὁ περὶ τῆς ὑποστάσεως τρόπος.

⁴ Ibid. 29 A, 229 A.

⁵ De Haeresibus Liber // PG 94. 792 D — 793 A; De Fide Orthodoxa. Lib. I // PG 94. 805 B: προαιρετικήν, αὐτοκίνητον, ἐνεργόν; Ibid. 828 C: τῆς γνώμης σύμπνοιαν; Ibid. Lib. II. 860 C, 948 B: μία κίνησις τῶν τριῶν ὑποστάσεων; см. также: PG 95. 153 C, 156 A.

⁶ Dialectica // PG 94. 532 C: Χριστὸν, τὸν τοῦ Θεοῦ ἐνυπόστατον Λόγον; см. также: 821 A, 1057 B, 1129 A, 1160 B, 1181 CD, 1233 D; PG 95. 29 A, 40 B, 132 B, 272 A; PG 96. 565 A, 757 A, 764 CD, 1028 B, 1364 B, 1365 B. В других случаях он называет и Сына, и Духа воипостасными Силами, воипостасными Рождением и Исхождением от Отца, см.: PG 95. 56 C, 60 CD, 221 B,

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 благоволяет домостроительному воплощению воипостасного Сына¹. Именно и только ипостась Единородного «истощает» себя в акте домостроительства² и неизменно (ἀτρέπτως) становится ипостасью одушевленной плоти Христа, усваяя человеческую природу с ее свойствами себе³.

Человеческая природа Христа рассматривается св. Дамаскиным 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 (ἰδῖος) и воипостасная Ей⁴. 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 Божества⁵.

Преп. Иоанн говорит о единой сложной, «синтетической ипостаси» Христа и «ипостасном единстве», или «единстве по ипостаси», «в

224 А; PG 96. 604 D — 605 А. И Самого Отца называет воипостасным: PG 95. 1076 В. Севириане отрицали воипостасность человечества Христа, считая его само-ипостасным, смешивая понятия «ипостась» и «индивидуализированная природа», см.: PG 94. 752 В.

¹ Homilia In Transfigurationem Domini // PG 96. 572 D.

² De Fide Orthodoxa. Lib. I // PG 94. 793 В: πῶς ἑαυτὸν κενώσας ὁ μονογενὴς Υἱὸς καὶ Θεός; Ibid. Lib. III. 993 D, 985 В: Οἰκειοῦνται δὲ τὰ ἀνθρώπινα ὁ Λόγος; см. также: Ibid. 1028 В; PG 96. 636 С.

³ De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 985 С, 1025 С, 1027 С, 1029 В: αὐτὸς ὁ Λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις.

⁴ Dialectica // PG 94. 616 ВС: ἡ σὰρξ τοῦ Κυρίου... ἐν ὑπόστατον ἔστιν. Ἐν γὰρ τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγος ὑπέστη; Ibid. 668 В: ἐν τῇ προῦπαρχούσῃ τοῦ Θεοῦ Λόγος ὑποστάσει ὑπέστη ἡ ἐμψυχὸς αὐτοῦ σὰρξ, καὶ αὐτὴν ἔσχεν ὑπόστασιν; Homilia in Sabbatum Sanctum // PG 96. 612 С: καθ' ὑπόστασιν μὲν τῇ ἰδίᾳ σαρκὶ ταυτιζόμενος. См. также: PG 94. 1441 В, 1008 D — 1009 А, 1013 С, 1017 В, 1088 В, 1097 А, 1109 CD, 1425 D, 1441 D — 1444 А, 1461 BC, 1464 В, 1477 В; PG 95. 120 CD, 124 С, 189 BC; PG 96. 632 В, 704 В, 712 D, 741 А.

⁵ PG 96. 1345 В.

едином лице познаваемых» двух природ во Христе¹. 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 единства, которое «вбирает» в себя составляющие и превращает их в нечто новое². В результате подобной ипостасной открытости, св. 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 обеих природ) синтетичности тварной и нетварной природ³. Св. Дамаскин поясняет, что при соединении двух природ в единой ипостаси ипостасные свойства, присущие обеим природам, объединяются в комплекс ипостасных свойств единой сложной ипостаси⁴.

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 Христа⁵. По мысли св. Дамаскина,

¹ De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 993 С: μίαν ὑπόστασιν σύνθετον τοῦ Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ; Ibid. Lib. I. 856 А: αὐτοῦ σαρκὶ ὁ Θεὸς Λόγος καθ' ὑπόστασιν ἡνῶθη; см. также: Ibid. 793 А, 948 А, 996 В, 997 В, 1000 С, 1001 В, 1005 AC, 1009 А, 1013 В, 1016 С, 1044 В, 1045 А, 1056 В, 1072 А, 1080 С, 1085 А, 1089 D, 1097 В, 1104 А, 1105 В, 1192 А, 1236 С, 1449 BC, 1456 С, 1472 С, 1476 D; PG 95. 113 В, 120 D, 124 С, 137 А, 189 С, 233 А; PG 96. 548 D, 613 А, 629 С, 632 В, 704 В.

² Dialectica // PG 94. 664 А, 665 AB: ἡ καθ' ὑπόστασιν ἑνώσις... ἐν ἐνὶ δὲ προσώπῳ γνωριζόμενον... φυσικὰ ἰδιώματα ἀσύγχυτά τε καὶ ἀμετάτρεπτα ἐν ἑαυτῇ; см. также: 989 А, 1009 AB, 1096 А, 1161 А, 1428 А, 1469 D; PG 95. 129 А, 136 D, 168 С; PG 96. 545 AB. О природном соединении см.: PG 94. 669 AB. Севириане, согласно св. Дамаскину, смешивали природное и ипостасное единения, см.: De Haeresibus Liber // PG 94. 749 А, 752 С.

³ De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 1009 В; см. также: 1464 А; PG 95. 165 С; PG 96. 668 С.

⁴ De Duabus Voluntatibus // PG 95. 129 D: τῆς θείας φύσεως ὑποστατικὰ ἰδιώματα, τὰ τε τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως, τῆς αὐτῆς ὑποστάσεως ὑποστατικὰ γίνονται.

⁵ De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 1008 А: ἡ φύσις ἡμῶν ἐν τῇ τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσει; Homilia II in Dormitionem B. V. Mariae // PG 96. 749 В: οὐ ἔδο-

во Христе две природные воли, но один Произволяющий и Действующий посредством этих соединенных природ и, как следствие, один предмет произволения¹. Понятие «ипостась» оказывается напрямую связанным с произволением субъекта и целью деятельности. Деяния Христа, Распятие, Воскресение и др., хотя и относятся к обоим неразлучным природам, но должны, во избежание ложных толкований, возводиться к ипостасному центру Логоса².

Также св. Дамаскин увязывает во Христе понятия «ипостась» и «познание», говоря, что ипостась познается по ее отличительным идиомам³, и Христос, как ипостась и воипостасная Мудрость, являет мудрость Отца⁴. Однако он далек от отождествления ипостаси и знания, признавая во Христе два ведения — по числу природ⁵.

Антропология, тварное бытие и ипостась у преп. Иоанна

Указывая на сообразность человека Богу-Троице и обращая внимание на трехчастность единой человеческой души⁶, преп. Дамаскин главное внимание уделяет развитию каппадокийской линии мысли, отождествляя понятие вида (εἶδος) с общей человеческой природой, которая существует не как абстракция, вроде «второй сущности» Аристотеля, но как реальность, не меньшая, чем отдельные индивидуумы⁷, хотя наш

κήσας κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι; см. также: PG 94. 993 D — 996 A, 1000 A, 1001 A, 1004 B — 1005 A, 1008 CD — 1009 A, 1012 C, 1013 B, 1069 AB, 1184 C, 1461 C; PG 95. 120 A, 125 A; PG 96. 549 A.

¹ De Fide Orthodoxa. Lib. II // PG 94. 948 BC: μία ἡ ὑπόστασις, καὶ εἰς ὁ θεῶν, ἐν καὶ τὸ θελητόν; см. также: 1033 B, 1036 CD, 1048 AB; PG 95. 160 A, 173 A.

² Ibid. Lib. III // PG 94. 1116 A; см. также: 1480 CD; PG 95. 124 CD, 125 A.

³ Ibid. Lib. III. 1009 B: τῆς τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως ἰδιαίτατον ἰδίωμα γινώσκμεν.

⁴ Dialectica // PG 94. 529 B: Χριστὸς δὲ ἐστὶν ἡ ἐνυπόστατος σοφία τε καὶ ἀλήθεια, ἐν ᾧ πάντες εἰσὶν οἱ θησαυροὶ τῆς γνώσεως οἱ ἀπόκρυφοι ὅς ἐστιν ἡ τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρὸς σοφία καὶ δύναμις.

⁵ De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 1033 AB: σοφίαν τε καὶ γνῶσιν, θείαν τε καὶ ἀνθρωπίνην.

⁶ Fragmenta // PG 95. 228 C.

⁷ De Fide Orthodoxa. Lib. I // PG 94. 825 A: οὐδὲ λέγομεν τὸ εἶδος ἐξ ὑποστάσεων, ἀλλ' ἐν ὑποστάσεσιν; Contra Jacobitas // PG 94. 1465 D: μιᾶς φύσεως

разум и с трудом улавливает эту реальность. Ипостась же, употребляемая св. 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 Боге¹. Хотя св. Дамаскин и отмечает, что у некоторых церковных авторов ипостась могла означать просто индивидуум, 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 бытию². Таким образом, ипостасное бытие, коренясь в Боге, простирается на все творение и является универсальным принципом всякого бытия³, реализуемого, впрочем, в разную меру.

Для обозначения отличия ипостаси преп. Дамаскин употребляет прилагательные «ἄλλ-ος(-η)» и «ἕτερ-ος(-η)», а для обозначения определенных природы или вида — «ἄλλο», аналогично каппадокийцам, в тринитарном и христологическом богословии употреблявшим эти при-

ὁ ἄνθρωπος λέγεται, ἀλλ' ὡς εἶδος, οὐχ ὡς ὑπόστασις; см. также: Ibid. 992 B, 997 A, 1001 C, 1013 A, 1016 C; PG 95. 101 A, 120 D — 121 A, 129 B, 132 AD. Об этом см., в частности, в статье А. Жирковой, посвященной понятию «ипостась» у св. Дамаскина: Zhirkova A. Jh. Damascene's Conception of Individual: Hypostasis versus Person // Studia Patristica. Peeters, 2012. Vol. LII. P. 377–378.

¹ Dialectica // PG 94. 541 C: Ἐστὶν οὖν τὸ μὲν μερικώτερον, καὶ ἀριθμῶ διαφέρον, οἷον ὁ Πέτρος, ἄτομον, καὶ πρόσωπον, καὶ ὑπόστασις... Σημαίνει καὶ τὸ ἄλλος... καθ' ἑαυτὰ ὑφέστηκε; Ibid. 589 B: Ἡ δὲ καθ' ἑαυτὴν ὑπόστασις τὸ ἄτομον σημαίνει, καὶ τὸ ἀφοριστικὸν πρόσωπον; Ibid. 593 A: ἡ μορφή καὶ τὸ εἶδος τὸ αὐτὸ σημαίνει τῇ φύσει; см. также: Ibid. 545 B, 560 D, 561 D, 564 CD, 565 B, 572 A B, 576 C, 577 D, 592 B, 604 A, 612 B, 613 B, 621 A, 668 A, 669 A, 817 AB; PG 95. 28 C, 41 C, 108 AB, 133 A. О единстве по природе единосущных ипостасей человеческих см.: Contra Jacobitas // PG 94. 1445 C. Об именах, отличающих ипостась от ипостаси, см.: De Hymno Trisagio Epistola // PG 95. 25 A.

² Dialectica // PG 94. 612 B; см. также: De Fide Orthodoxa. Lib. I // PG 94. 820 A: Ὑπόστασις γὰρ κυρίως τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοσυστάτως ὑφίσταμενον; Ibid. 616 B; PG 95. 136 C: ἐκεῖθεν ἡμῖν μεταδέδοται.

³ Zhirkova A. Jh. Damascene's Conception of Individual... P. 384, 387.

лагательные с таким же смыслом¹. 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 синтезе². 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 них³.

Не случайно и то, что, рассуждая о трех ипостасях Троицы и о единой, синтетической ипостаси Христа, преп. Иоанн систематически ставит их в один логический ряд с ипостасями человеческими⁴. Ипостась признается св. Дамаскиным в человеке субъектом произволения и действия, определяющим образ (τρόπος, τὸ δὲ πῶς) пользования природными способностями и силами⁵. Он различает ипостась как «подлежащее воли» (τὸ τῇ θελήσει ὑποκείμενον) от самой природной способности произволять (θελητικὴ δύναμις), субъект действия — от самого дей-

¹ Dialectica // PG 94. 581 C — 584 A; см. также: 1012 C, 1425 A, 1457 B, 1468 D, 1477 AB, 1492 D — 1493 A; PG 95. 101 A, 104 B, 133 B.

² Ibid. 609 A: Ὑπόστασιν δὲ μίαν σύνθετον ἐκ διαφόρων φύσεων δυνατόν γενέσθαι ὡς ὁ ἄνθρωπος ἐκ ψυχῆς ἐστὶ συντεθειμένος καὶ σώματος; Ibid. 665 B: ὑπόστασις σύνθετος· σώζει δὲ ἐν ἑαυτῇ τὰς δύο τελείας φύσεις... καὶ τὰ τούτων ἰδιώματα ἀσύγχυτά; см. также: 612 A, 616 AB, 621 A, 1445 C.

³ De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 992 B: ἐκάστης δηλαδὴ ὑποστάσεως δύο φύσεις ἐχούσης; Dialectica // PG 94. 668 A: Μένει οὖν τό τε σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ, αἰὲ μίαν τὴν ἀρχὴν τῆς ἑαυτῶν ἔχοντα ὑπάρξεως τε καὶ ὑποστάσεως; см. также: PG 95. 120 C.

⁴ Ibid. 997 A: ἡ δὲ ὑπόστασις, ἄτομον δηλοῖ, ἥτοι Πατέρα, Υἱὸν, Πνεῦμα ἅγιον, Πέτρον, Παῦλον; см. также: 948 B, 1008 AB, 1028 A, 1113 C, 1472 C; PG 95. 108 AB, 121 A, 129 CD, 153 C.

⁵ De Duabus Voluntatibus // PG 95. 136 CD: τούτων ιδιότητος καὶ ἰδιαιρέτος κίνησις, ὑποστατικὴ διαφορά... ἡ διάφορος τῶν φυσικῶν χρήσις («своеобразное и самоизбирательное движение и использование дарованных Богом природных сил человека отражает ипостасные различия»); см. также: 136 B, 156 C, 165 AB, 172 C.

ствия¹. Ограниченное, тварное ипостасное начало отвечает за «воле-тельный выбор» (θέλημα γνωμικόν), по которому бытийно, на практике, отличается одна ипостась от другой, согласно образу пользования природной волей и силами². Таким образом, св. Иоанн Дамаскин вводит понятие ипостасной воли как гномической, избирательной³. Именно в силу ограниченности и разделенности тварных ипостасей возникает теоретическая возможность отклонения ипостасно-гномической воли от неискаженной природной, «вложенной», или дарованной, Богом в творении⁴. А в совершенном бытии Св. Троицы воля абсолютно едина, хотя ипостаси абсолютно различны⁵.

Ясно, что в тварном бытии, в силу его ограниченности, не может быть «чистой» ипостасности, как и «чистой» единоприродности, какие наблюдаются в Боге. По мысли св. Дамаскина, несовершенные тварные ипостаси, в отличие от совершенных в Боге, отделяются друг от друга местом и произволением⁶. Тем не менее, понятия «ипостась» и «индивидуум» не становятся тождественными, но лишь перекрываются в области индивидуальных особенностей, которые одновременно выражают как индивидуализированную природу, так и ипостасное начало⁷. Вот почему ипостась от ипостаси отличается и с помощью

¹ PG 94. 1036 BC; De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 1048 A: ἐνεργῶν δὲ, ὁ κεχρημένος τῇ ἐνεργείᾳ, ἥτοι ἡ ὑπόστασις; см. также: PG 95. 152 B, 153 C.

² De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 1036 C: θέλων δὲ ἐστὶν ὁ κεχρημένος τῇ θελήσει, ἥτοι ἡ ὑπόστασις, οἷον ὁ Πέτρος; Ibid. Lib. II. 948 A: Ἡ γὰρ γνώμη συνδιαρεῖται ταῖς ὑποστάσεσι; см. также: PG 95. 153 D.

³ De Recta Sententia // PG 94. 1428 C: γνωμικὰ καὶ ὑποστατικά θελήματα; De Duabus Voluntatibus // PG 95. 136 B: ἡ θέλησις καὶ τὸ θέλειν, φυσικόν· ἡ δὲ διάφορος θέλησις, καὶ τὸ διαφόρως θέλειν, ὑποστατικόν; Ibid. 152 C: ἡ θελητικὴ δύναμις, καὶ αὐτὸ τὸ ἀπλῶς θέλειν, φυσικόν· τὸ δὲ θελητόν, τοῦτέστι τὸ τοιῶσδε θέλειν, γνωμικόν καὶ ὑποστατικόν; Ibid. 157 A: τρόπος χρήσεως τῆς φυσικῆς θελήσεως, κατὰ γνώμην τῆς κεχρημένης ὑποστάσεως.

⁴ PG 94. 1428 BC. Раздельность тварных ипостасей порождает возможность различия в выборе, см.: PG 95. 157 A.

⁵ PG 95. 165 C.

⁶ PG 94. 828 AB; PG 95. 40 C, 60 B, 152 A, 156 BC, 172 CD.

⁷ De Duabus Voluntatibus // PG 95. 129 C: Αἱ γὰρ ὑποστατικαὶ διαφοραὶ τῶν ἀνθρώπων πρὸς ὑποστατικὰς διαφορὰς ἵππων, φυσικαὶ λογίζονται; см. также: Ibid. 133 D — 136 A.

неотъемлемых характерных свойств своей природы¹. Однако ипостась не определяется лишь этими свойствами, хотя и описывается ими и имеет их как свои компоненты², и одновременно также характеризуется и собственно ипостасными идиомами, такими, например, как рожденность — нерожденность³.

Св. 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) ипостаси⁴. 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, преп. Иоанн проводит различие между природой, отвечающей на вопрос «что», ипостасью, отвечающей на вопрос «кто», и различиями природного характера, описывающими образ бытия⁵. Ипостась, по св. Дамаскину, имеет природу с ее свойствами-акциденциями, существуя «сама по себе» и со-

¹ Dialectica // PG 94. 576 C: Κατὰ ταῦτα οὖν τὰ ἀχώριστα συμβεβηκότα, ἄτομον ἄτόμου, τοῦτέστιν ὑπόστασις ὑποστάσεως διαφέρει. В тварном мире не могут две разные ипостаси не различаться между собой по природным акциденциям (Ibid. 596 A); также о Христе говорится, что Он, отличаясь по ипостасному свойству Сыновства в Троице, одновременно отличается по воплощении от людей характеристическими и отличительными свойствами плоти, см.: De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 1009 B: σαρκὸς χαρακτηριστικὰ καὶ ἀφοριστικὰ ἰδιώματα.

² Dialectica // PG 94. 584 A: συστατικὰ γὰρ τῆς ὑποστάσεως τὰ συμβεβηκότα; Ibid. 596 A: τὰ συμβεβηκότα... χαρακτηρίζοντα τὴν ὑπόστασιν.

³ Человеческие ипостаси различаются и по природным признакам (рост, цвет глаз и т. п.), и по ипостасным (рождение и рожденность). См., напр.: De Institutione Elementari // PG 95. 104 A; также: Ibid. 129 AB.

⁴ Dialectica // PG 94. 576 C: Ταῦτα δὲ οὐ συντελοῦσιν εἰς ὁρισμὸν (определения ипостаси, а не природы, как в скобках написано, видимо, поздним списком в PG); см. также: PG 94. 1448 C; PG 95. 104 B.

⁵ Dialectica. PG 94 // 584 B: Καὶ ἡ μὲν φύσις τὸ τί σημαίνει. Ἡ δὲ ὑπόστασις, τὸν τίνα, καὶ τότε τὶ πᾶσα οὖν διαφορὰ ὁποῖόν ἐστιν. См. также: PG 95. 104 C.

зеркаясь посредством природных энергий¹. Именно в ипостаси созерцается сущность с ее свойствами, а совокупность свойств-акциденций лишь позволяет отличить особенность ипостаси, но отнюдь не определяет ее как таковую².

Одновременно св. Дамаскин говорит об индивидуализированной сущности, что она «само-ипостасна» (αὐθυπόστατον), имеет бытие (τὸ εἶναι) в себе (ἐν ἑαυτῷ ὄν)³ и созерцается в ипостаси, будучи во-ипостасна⁴. Наряду с различием понятий «ипостась» и «сущность», подобные выражения показывают равнозначность данных понятий в единой онтологии творения у преп. Иоанна. Эта онтология повторяет, по принципу аналогии (насколько это возможно в тварной перспективе), целостную онтологию Троицы, где понятия сущности и ипостаси нераздельны, но и не смешаны, где ипостаси восущностны, а сущность — воипостасна.

Тварные ипостаси, в отличие от нетварных, могут принадлежать различным природам или видам, быть не единосущными, не единовидными⁵ 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», рождать новые ипостаси⁶. Исключение составляет в человеческом роде рождение «старой», вечной ипостаси Логоса от Девы, ставшее возможным благодаря ипостасному единству двух природ во Христе⁷.

¹ Dialectica // PG 94. 593 A — 596 A: Ἡ δὲ ὑπόστασις θέλει ἔχειν οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων, καὶ καθ' ἑαυτὴν ὑφίστασθαι, καὶ αἰσθῆσαι, ἧ γοῦν ἐνεργεῖα θεωρεῖσθαι.

² Ibid. 604 A, 613 A: ὅσα τῇ συμπλοκῇ τῶν συμβεβηκότων τὴν ιδιότητα τῆς οἰκειᾶς ὑποστάσεως ἀφωρίσαντο; De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 1017 A: ἐν ὑποστάσει γὰρ καὶ προσώποις ἡ τε οὐσία καὶ ἡ φύσις θεωρεῖται; см. также: PG 95. 120 BC.

³ PG 94. 605 B.

⁴ De Natura Composita // PG 95. 120 C: ὅτι ἐν ὑποστάσει μὲν ἡ οὐσία θεωρεῖται, διὸ καὶ ἐνυπόστατός ἐστιν.

⁵ Св. Дамаскин отделяет идиомы природ или видов (ангелы бессмертны, люди смертны) от идиом ипостасей (рождение Сима, нерожденность Адама), см.: De Institutione Elementari // PG 95. 101 BC, 104 A.

⁶ Dialectica // PG 94. 629 AC; De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 1113 C.

⁷ De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 1113 C; см. также: PG 95. 121 B.

1. 1. 9. Понятие «ипостась» у преп. Максима Исповедника

Хотя преп. Максим Исповедник и предшествует преп. Иоанну Дамаскину по времени, мы намеренно помещаем анализ особенностей употребления им термина «ипостась» в интересующей нас богословско-антропологической области после преп. Дамаскина, как богослова-систематизатора. Преп. Максим во многом опирался на наследие каппадокийцев и особенно свт. Григория Нисского, которого цитирует зачастую дословно¹, а св. Дамаскин суммирует практически все предыдущие главные богословские идеи. И поскольку нашей задачей является не просто всестороннее изучение истории термина, но максимальное исследование возможных смысловых его интерпретаций, то мы лишь ограничимся здесь рядом замечаний по текстам преп. Максима и современным исследованиям творчества Максима Исповедника с точки зрения понятия ипостаси.

Понятие «ипостась» в триадологии преп. Максима

Преп. Максим применяет понятие «ипостась» к Сверх-сущему², называет Бога триипостасной Монадой, указуя на нераздельное различие ипостасей по образу бытия и ипостасным свойствам и неслитное единосущие по Божеству³. Называя Бога, как Троицу, «восущностным» и, как Единицу, «воипостасным»⁴, св. Максим указывает на монархию Отца и говорит о синергии ипостасей в творении и промыслинии о мире⁵.

¹ Напр., св. Максим дословно приводит выражение свт. Григория Богослова о Трех бесконечных бесконечной сращенности, см.: *S. Maximus Confessor. Capitum Quinquies Centenorum. Centuria I*//PG 90. 1177 A: τριῶν ἀπείρων ἀπειρον συμφυῖαν (ср.: *S. Gregorius Theologus. Oratio XL. In Sanctum baptismum*//PG 36. 417 B).

² *S. Maximus Confessor. Ambiguorum liber*//PG 91. 1048 D: ὑπερούσιος; см. также: Ibid. 1049 C, 1053 B.

³ *Quaestiones ad Thalassium*//PG 90. 544 D — 545 A: ἡ ἀγία τρισυπόστατος μονὰς; см. 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 AC, 1397 C, 1400 D — 1401 A.

⁴ PG 91. 1036 BC.

⁵ PG 91. 543 B, 1385 D; PG 90. 364 B, 876 CD.

Понятие «ипостась» в христологии преп. Максима

Преп. Максим называет Христа самоипостасной и воипостасной Мудростью и Силой Отца, и, со свойственной ему аллегоричностью, — воипостасной Верой¹.

Св. 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»², и о новшестве — синтетичности ипостаси Логоса, по воплощении ставшего ипостасным Посредником между Богом и человеком³. Подчеркивая дву-природность и само-тождественность ипостаси во Христе⁴, преп. 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 сущностно⁵.

Субъектность ипостасного действия преп. Максиму помогает отразить почти не используемое преп. Дамаскиным в богословском контек-

¹ *Quaestiones ad Thalassium*//PG 90. 544 D — 545 A: αὐθυποστάτου σοφίας; см. также: 24 C, 321 C; PG 90. 433 C, 700 B, 332 A, 1213 D, 1049 D, 1260 D.

² *Quaestiones ad Thalassium*//PG 90. 408 B: σαρκωθέντα Θεὸν Λόγον, δι' ἣν ἐαυτῷ καθ' ὑπόστασιν ἦνωσε λογικῶς ἐψυχωμένην σάρκα; *Epistolae*//PG 91. 565 D: τῷ λόγῳ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως; см. также: PG 90. 648 C, 649 AB, 677 A, 876 D, 1329 CD, 1332 A; PG 91. 29 B, 41 B, 56 C, 73 B, 85 D, 96 AB, 100 C, 105 A, 145 B, 148 A, 156 D — 157 AB, 189 CD, 204 A, 209 C, 221 BC, 225 BC, 233 A, 268 AB, 273 A, 317 AB, 320 A, 321 B, 397 B, 404 B, 468 AC, 472 B, 480 A, 484 AB, 493 C, 512 D, 528 D, 536 B, 556 CD, 572 C, 581 B, 588 AB, 1044 A, 1048 D, 1053 B, 1060 A, 1097 B. Отметим, что впервые употребил термин «περιχώρησις» в христологическом контексте, вероятнее всего, именно преп. Максим Исповедник (см., напр.: *Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus Confessor. Lund, 1965. P. 23*).

³ *Quaestiones ad Thalassium*//PG 90. 648 B: αὐτὸς, γινόμενος καθ' ὑπόστασιν σύνθετος; см. также: PG 91. 100B, 269 A, 272 AB, 340 D, 553 D — 556 AB, 577 BC, 1037 B, 1040 AB, 1320 C. См.: *Лариш Ж.-К. О письмах св. Максима*//*Преп. Максим Исповедник. Письма*/Пер. с греч. Е. Начинкина. СПб., 2007. С. 34.

⁴ *Epistolae*//PG 91. 516 C: τὴν ὑποστατικὴν ταυτότητα; см. также: Ibid. 521 B, 556 B, 557 AC, 560 AB, D, 561 B, 568 C, 572 C, 1040 C.

⁵ *Capitum Quinquies Centenorum. Centuria I*//PG 90. 1184 C: οὐσιωδῶς ἐν σαρκὶ καθ' ὑπόστασιν ὁ Λόγος, ὁ κατ' οὐσίαν ὑποστατικῶς ὅλος ὑπάρχων ἐν τῷ Πατρὶ.

те слово «αὐτοῦργός» — само-деятельный. Так, он рассуждает, например, о само-деятельном кенозисе Сына и посредством плоти совершаемом Им таинстве спасения¹. Преп. Исповедник, постоянно настаивая на принадлежности энергии и воли природе, различает их от ипостасного субъекта (αὐτός), осуществляющего действие посредством их².

Он также говорит, что воплощение Логоса нельзя считать произвольным, и в своих более ранних произведениях признает произволение (προαίρεσις) во Христе³. Очевидно, что тождественность произволения Логоса о воплощении и произволения во Христе заставляет нас атрибутировать «προαίρεσις» к ипостаси. На наш взгляд, преп. Максим называет «προαίρεσις» во Христе непреклонным ко греху⁴ именно потому, что он связан с Его Божественной ипостасностью. Более подробно в разделе, посвященном термину «προαίρεσις», мы коснемся вопроса, почему св. Исповедник в поздних сочинениях отказался от приписывания «προαίρεσις» Христу.

Понятие «ипостась» в творении, согласно преп. Максиму

Преп. Максим повторяет и развивает мысль свт. Григория Нисского, что ипостасность и единство всего сотворенного есть дело Бога, причем всех трех Божественных ипостасей⁵. Мы считаем неверным

¹ Orationis Dominicæ expositio // PG 90. 876 A: διὰ σαρκὸς γέγονεν αὐτοῦργός κενωθείς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος; Opuscula Theologica et Polemica // PG 91. 68 D: διὰ σαρκὸς αὐτοῦργήσας μυστηρίου. См. также: PG 90. 876 D; PG 91. 1049 D, 1385 D.

² Opuscula Theologica et Polemica // PG 91. 200 D: ἐνέργεια πρὸς τὸν ἐνεργοῦντα, καὶ πρὸς τὸν ὑφ'ἐστῶτα πάλιν ἡ φύσις ἀνάγεται; Disputatio cum Pyrrho // PG 91. 340 B: διὰ τὸ διπλοῦν τῆς φύσεως ὁ αὐτὸς ἐνήργει, ἢ ἐνικῶς διὰ τὸ μοναδικὸν τῆς ὑποστάσεως; Ambiguum liber // PG 91. 1037 A: ὁ αὐτὸς ὑπόστασις ἦν; см. также: 560 D, 565 B, 581 B, 585 C, 592 C, 1044 D, 1049 D, 1052 C, 1289 C.

³ Epistolæ // PG 91. 517 A: ἀπροαίρετον; Caputum Theologiae et Oeconomiae. Centuria II // PG 90. 1164 C: κατὰ προαίρεσιν ἐν αὐτῷ.

⁴ Questiones ad Thalassium // PG 90. 405 D, 408 BC: ἡ ἀτρεψία τῆς προαιρέσεως

⁵ Ibid. 476 C: ἅπασαν φύσιν ὁ Θεὸς ὑποστήσας; Ibid. 364 A: Πατὴρ γὰρ καὶ Υἱὸς, καὶ ἅγιον Πνεῦμα ἐργὸν ἐστὶν ἡ τῶν ὄντων ὑπόστασις; см. также: 1376 B, 1392 B, 1136 B; PG 91. 1280 A, 1304 D, 1361 A.

мнение Т. Толлефсена (T. Th. Tollefsen), что виды, или общие природы, могут рассматриваться как абстракции в богословской системе преп. Максима, а тварные ипостаси — онтологически первичными и представляющими из себя низший уровень в видовой структуре¹. Для нас несомненно, что, как и в Троице, единство и различие в творении для преп. Максима абсолютно реальны и находятся в равновесном балансе². При этом в троичной промыслительной синергии ипостась Логоса является причиной различия в тварных ипостасях, а ипостась Духа — причиной движения и осуществления добродетелей в них³.

Как и св. Дамаскин, преп. Исповедник говорит о том, что единосущные (по общему для них логосу природы) виды тварных ипостасей «воипостасируются» в конкретных единосущных индивидуумах-ипостасях, существующих «καθ' (ἐ)αὐτό»⁴. Он также признает всякий индивид существующим не «самим-по-себе» (οὐ καθ' αὐτό), но составляющим «воипостасное» бытие в конкретных лицах, или ипостасях⁵.

В целом ипостась мыслится составляющей единую онтологию с природой⁶, обладающей способностью «включения» в себя, без смешения соответствующих им логосов, нескольких гомо-ипостасных природ. Ипостась, как в Боге, так и в творении, имеет, по преп. Макси-

¹ 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. 117–119.

² Mystagogia // PG 91. 685 B: τῆς τῶν ὄντων συνεκτικῆς αἰτίας ποικίλως πᾶσιν ἐνυπόρχων, καὶ καθ' ἑαυτὰ καὶ ἐν ἀλλήλοις τὰ ὅλα συνίστησιν ἄφυστα καὶ ἀδιαίρετα; см. также: 1137 A.

³ Caputum Quinquies Centenorum. Centuria I // PG 90. 1208 C: ἐκ τῆς διαφορᾶς τῶν ὄντων, τὴν ἐνυπόστατον τοῦ ὄντος διδασκόμεθα σοφίαν καὶ ἐκ τῆς τῶν ὄντων φυσικῆς κινήσεως, τὴν ἐνυπόστατον τοῦ ὄντος μαθηθῶμεν ζωὴν... τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον; Ambiguum liber // PG 91. 1092 C: πάντα περιλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ; см. также: PG 90. 1356 B; PG 91. 681 B, 1077 C.

⁴ PG 91. 549 C, 552 B, 553 B, 557 D — 560 A, 260 D — 261 C, 264 B, 476 CD, 568 A, 1324 A.

⁵ Opuscula Theologica et Polemica // PG 91. 149 BD, 261 AB.

⁶ Ibid. 264 A, 272 B: Οὐκ ἔστι γὰρ ὑπόστασιν νοῆσαι ἄνευ φύσεως. Преп. Максим говорит о логосе природной общности ипостасей, см.: PG 91. 553 B.

му, свой собственный логос, логос ипостасной особенности, отражаемый в образе бытия и не позволяющий смешивать ипостаси между собой¹. Именно ипостасное начало придает отличие индивидууму от единосущных ему посредством ипостасных особенностей².

Понятие «ипостась» в антропологии преп. Максима

Преп. Максим говорит об ипостасном бытии человека и о сродности, согласно ипостасному единству человеческих тела и души, составляющих единое лицо-ипостась³. Он подчеркивает отличие философского определения человеческой ипостаси как индивидуума с его акциденциями, от святоотеческого понятия о нем как о начале, отличающем единовидные индивидуумы друг от друга⁴. И здесь мы вновь не согласимся с Т. Толлефсеном, пытающимся провести аналогию между понятием человеческой ипостаси у преп. Максима и у Плотина⁵. Дело в том, что в неоплатонической системе подлинная индивидуальность, наше «я», «не принадлежит земному миру». Более того,

¹ Epistolae // PG 91. 552 B: Ἐτεροῦπόστατα δὲ, τῷ λόγῳ τῆς αὐτὰ διακρινούσης προσωπικῆς ἑτερότητας, καθ' ὃν ἄλλος ἄλλου διακρίνεται; Disputatio cum Pyrrho // PG 91. 296 B: αἱ συνθέσεις τῶν ἐν τῇ ὑποστάσει ὄντων, καὶ οὐ τῶν ἐν ἑτέρῳ, καὶ οὐκ ἰδίῳ λόγῳ θεωρούμενων; Mystagogia // PG 91. 701 A: τριάδα δὲ, κατὰ τὸν τοῦ πᾶς ὑπάρχειν καὶ ὑφεστάναι λόγον; см. также: 484 BC, 488 A, 493 AD, 516 B, 524 A, 552 AD — 553 A, 553 B, 556 B, 557 C, 561 AB, 565 D, 1056 A, 1289 C, 1324 A. Гомо-ипостасны природы, согласно логосу единения ипостасного, и разно-сущностны, согласно логосу их природного различия, см.: PG 91. 552 CD. См. также об этом: *Tollefsen T. Th.* Op. cit. P. 122, 124; *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 т. / Сост. Г. И. Беневич, Д. С. Бирюков. М.; СПб., 2009. Т. 2. С. 46.

² Epistolae // PG 91. 560 C: τῷ λόγῳ τῆς τῶν λοιπῶν ἀνθρώπων ἀφοριζούσης αὐτὴν ιδιότητος.

³ Ambiguum liber // PG 91. 1233 B: ὑπαρξιν ὑποστατικῶς ἔχουσιν; Quaestiones ad Thalassium // PG 90. 264 C: συγγενούς καθ' ὑπόστασιν σαρκὸς τὴν ψυχὴν; см. также: PG 91. 145 B, 152 A, 488 C, 496 A, 552 A, 552 D — 553 A, 685 B, 1324 CD.

⁴ Opuscula Theologica et Polemica // PG 91. 276 B: Ὑπόστασις δὲ ἐστίν, κατὰ μὲν φιλοσόφους, οὐσία μετὰ ἰδιωμάτων· κατὰ δὲ τοὺς Πατέρας, ὁ καθ' ἕκαστον ἄνθρωπος, προσωπικῶς τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀφοριζόμενος.

⁵ *Tollefsen T. Th.* Op. cit. P. 125.

имеет место умаление сознания и слияние, идентификация ипостаси с абсолютным Единым¹, прорыв индивидуумов в «надличностный уровень» и отрицание «существования идей отдельных вещей»², что фактически означает бытийную без-ипостасность ипостасей тварного порядка. Для преп. Максима понятие тварной ипостасной индивидуальности как неотторжимо от единства сотворенной природы³, так и укоренено в своей неизбывной уникальности.

1. 1. 10. Понятие «ипостась» у свт. Григория Паламы и в паламитском богословии

В триадологии свт. Григорий Палама и патр. 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 синергией⁴. Всякое творе-

¹ *Адо П.* Плотин, или Простота взгляда / Пер. с франц. Е. Штофф. М., 1991. С. 19, 22, 30–31.

² Г. Блюменталь 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 (см.: *Blumenthal H. J.* Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? // *Phronesis*. 1966. Vol. 11. N 1. 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. 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 (дата обращения 11. 09. 2013)).

³ *Tollefsen T. Th.* Op. cit. P. 126–127;

⁴ *S. Gregorius Palamas.* Capita Physica, Theologica, etc // PG 150. 1192 B: τῶν τριῶν θείων ὑποστάσεων, συμφυῶς καὶ ἀϊδίως ἐχομένων ἀλλήλων, καὶ ἀφύρτως περιχωρουσῶν εἰς ἀλλήλας; Homilia XXIV // PG 151. 312 C: κατ' ἰδίαν ὑπόστασιν ὑπάρχον; см. также: PG 150. 1197 BC, 1200 B, 1204 D — 1205 A; PG 151. 97 D, 100 CD — 101 A, 317 A, 766 A, 992 D, 1059 B.

ние и действие Бога есть единое дело трех ипостасей¹. 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 перихоресисе². Ипостаси Троицы являются тремя субъектами, которые посредством общей энергии осуществляют творение и Промысл.

Повторяя мысль предшествующих церковных авторов, паламитское богословие признает воипостасными как Сына и Святого Духа, так и творения, обладающие индивидуальными сущностями. Для свт. Паламы «ἐνυπόστατον» есть «имеющий ипостась». Энергии, как не само-ипостасные, не имеющие собственной ипостаси, но проявляющие сущность, не могут называться «ἐνυπόστατον»³, однако они не мыслятся как если бы были «оторваны» от ипостаси и сущности⁴. В единой ипостасно-сущностно-энергийной онтологии субъектом, распоряжающимся сущностными энергиями, признается ипостась⁵.

Ипостасная монархия Отца осмысливается таким образом, что Отец бóльший, чем Сын, не по природе, но по ипостасной причинности. В отличие от привычной нам причинно-следственной связи, абсолютная

¹ Capita Physica, Theologica, etc. // PG 150. 1197 C: πᾶσα ἡ κτίσις, τῶν τριῶν ἐστὶν ἔργον ἐν; см. также: Ibid. 1213 B; PG 151. 725 C, 740 D, 754 D — 755 AD, 756 B.

² Capita Physica, Theologica, etc. // PG 150. 1117 C: θεαρχικὴ τριαδικὴ μονάδι; Philothei Constantinopolitani Patriarchae. Contra Gregoram Antirrheticum III // PG 151. 816 B: θεαρχικῆς οὐσιαρχίας πρόοδον; Ibid. V. 868 B; VI. 895 A: αἱ τρεῖς θεαρχικαὶ ὑποστάσεις... ζωαρχικῆς... Τριάδος; Ibid. XII. 1136 A: τρεῖς θεαρχικαὶ ὑποστάσεις καὶ κοινὴ καὶ ἰδίᾳ καὶ σοφία καὶ δύναμις ὡσαύτως λέγονται; см. также: PG 151. 755 D, 815 D, 835 C, 854 AD, 857 CD, 858 C, 865 D, 909 D, 941 D, 1045 B, 1049 A, 1079 C.

³ Capita Physica, Theologica, etc. // PG 150. 1205 CD: ἐνυπόστατα γὰρ τὰ ἐκ τοῦ πνεύματος ὡς κτίσματα· πεποικωμέναι γὰρ οὐσίας ὁ Θεὸς ἐδημιούργησεν; см. также: Ibid. 1229 A; PG 151. 97 D, 260 A, 272 D, 930 B, 942 D, 990 BC, 1005 D, 1030 CD, 1051 A, 1057 C, 1064 D, 1115 A.

⁴ Philothei Constantinopolitani Patriarchae. Contra Gregoram Antirrheticum VI // PG 151. 903 A: τὰς ἐνεργείας τοῦ Πνεύματος, ἀντὶ τῆς ὑποστάσεως οὕτως, ἢ μετὰ τῆς ὑποστάσεως μᾶλλον; см. также: 955 D.

⁵ Capita Physica, Theologica, etc. // PG 150. 1212 B: ἐνεργῶν δὲ, ὁ κεχωρημένος τῇ ἐνεργείᾳ, ἦτοι ἡ ὑπόστασις; см. также: PG 151. 903 B, 944 B, 949 B.

ипостасная Причина имеет Следствие, равное Себе и не предшествующее Себе¹.

Свт. Григорий, 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 ипостасей². С другой стороны, он говорит о несмешанности индивидуализированных природ и энергий тварных ипостасей, находящихся в энергийном общении³.

Согласно антропологии свт. 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 энергиями⁴. 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 «человеческого индивидуума» в человеке⁵, что подтверждается и исповеданием единственности ипостаси во Христе, которая по вочеловечению ипостаси Логоса является «распоряди-

¹ Philothei Constantinopolitani Patriarchae. Contra Gregoram Antirrheticum X // PG 151. 1049 B: ἐστὶν ὁ αὐτὸς καὶ μείζων καὶ ἴσος.

² S. Gregorius Palamas. Theophanes // PG 150. 952 C: ὁ μὲν καθ' ὑπόστασιν, τὸ δὲ κατὰ μόνην τὴν ἐνέργειαν; Ibid. 936 B: διὰ τῆς μιᾶς ὑποστάσεως ὅλω μοι ἀτρέπτως ὅλος ἦνωται; см. также: 1173 BC; PG 151. 965 C, 972 D, 1071 A, C, 1093 D.

³ Theophanes. 949 AB: Κατ' οὐσίαν δὲ ἀμετάβατός ἐστι πρὸς ὑπόστασιν ἑτέραν, ἀμέριστός τε καὶ ἀπλοὺς καὶ τοῖς κοινωνοῦσιν ἀμιγής; см. также: Ibid. 1197 B.

⁴ Capita Physica, Theologica, etc. // PG 150. 1217 AC: ἐν ὑποστάσει μὴ μία ὡς ὁμοία ἡ ἐνέργεια, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν; Homilia III // PG 151. 37 A: μίαν φύσιν; см. также: PG 151. 766 BC.

⁵ В ряде текстов индивидуализированная человеческая сущность, воспринятая Христом, и индивидуализированные природы отдельных человеческих ипостасей (τὴν ἀνθρωπίνην φύσιν), обозначаемые термином «φύσις», противопоставляются св. Паламой общему естеству человеческого рода (τὸ ἀνθρώπινον γένος), см.: Homilia XVI // PG 151. 196 C.

телем» как Божественных, так и человеческих энергий и действий во Христе¹. Отражая субъектно-личностную природу понятия ипостаси как источника активности, свт. Палама подчеркивает, что участие в таинствах, жизнь по заповедям, приятие оправдания от Христа являются ипостасными феноменами².

Ипостасное явление Духа в Пятидесятницу является, согласно паламитскому видению, основанием для описания синергии между Его нетварной ипостасью и человеческими тварными ипостасями³. Однако при этом, в противовес неоплатоническим схемам, в которых причастие высшему началу — Единому (к которому самому, как мы могли видеть, неприложимо понятие ипостаси), может в некоторой несовершенной степени реализоваться за счет общения с низшими ипостасными проявлениями оногo⁴, 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 чело-

¹ Homilia VIII//PG 151. 100 A: ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ μετὰ τὴν ἐνανθρώπησιν ἐνεργῶν τὰ θεῖα πάντα ὡς Θεός, καὶ τὰ ἀνθρώπινα πάντα ὡς ἄνθρωπος; см. также: 432 C. И свт. Филофей Константинопольский, придерживавшийся паламитского богословия, подчеркивает, что во Христе нельзя признавать человеческую ипостась, см.: Contra Gregoram Antirrheticorum V//PG 151. 895 A: οὐ τὴν θεῖαν ὑπόστασιν τοῦ Μονογενοῦς ἀνθρώπου ὑποστάσει φησὶν ἐνοικῆσαι; см. также: 1063 C, 1093 D.

² Homilia V//PG 151. 65 A: Διὰ τούτων μὲν οὖν ὑποστατικῶς ἡμᾶς ὁ Χριστὸς ἐδικαίωσε; Ibid. 64 D: οὐ γὰρ ἀπλῶς ἡ φύσις, ἀλλ' ἡ ἐκάστου τῶν πιστευόντων ὑπόστασις καὶ τὸ βάπτισμα δέχεται, καὶ κατὰ τὰς θείας ἐντολὰς πολυτεύεται; см. также: Ibid. 64 BC.

³ Homilia XXIV//PG 151. 311 C. Ср.: Contra Gregoram Antirrheticorum X//PG 151. 1036 CD: ἀλλὰ δυνάμει τοῦ ἀγαθοῦ Πνεύματος καθ' ὑπόστασιν ἐν τῇ ψυχῇ ἑλλαμψίς; см. также: Ibid. 911 D, 1036 C.

⁴ Contra Gregoram Antirrheticorum XII//PG 151. 1135 D: τὰς Πλατωνικὰς ἰδέας... ἰδιοῦποστάτους τὰς ἀνυπόστατους ἑαυτοῦ δοξάζων ἐνεργεία. Свт. Филофей подчеркивает, что противники св. Паламы подверглись влиянию платонического мышления, присваивая само-ипостасность и тварность энергийным проявлениям Бога в мире.

веком энергий Бога, нетварный свет может быть назван ипостасным, или воипостасным, сиянием¹.

В неоплатонической доктрине, поскольку понятие ипостаси не выходит за рамки сколь угодно обобщенно мыслимой индивидуальной сущности, понятие полноценного единства по необходимости сводится лишь к единению по принципу природного слияния². Та же тенденция не различать ипостась и индивидуальную сущность приводит, например, Филопона, к тритеизму³. С другой стороны, в антропологии следствием подобной неразличимости ипостаси и индивидуальной 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 смерти⁴. Тот же Филопон, не сумев провести понятийное различие между ипостасью и индивидуумом, отрицал единство ипостаси в человеке, признавая самостоятельную ипостасность за частными сущностями души и тела человека и выстраивая свою собственную теорию их взаимодействия⁵.

Насколько не очевидна разработанная рассмотренными нами отцами Церкви «иконичность», или сообразность, человеческого рода Троице ипостасей даже для мысли современных авторов, доказыва-

¹ Ibid. X. 1037 AB: ὑποστατικὸν γὰρ φῶς καὶ κατ' εἶδος ἐνυπόστατον ἑλλαμψίς; см. также: Ibid. 1038 D.

² Напр., 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», см.: Шукин Т. А. Михаил Пселл//Антология восточно-христианской мысли. Т. 2. С. 312; Беневиц Г. И. Иоанн Филопон// Там же. С. 46.

³ Беневиц Г. И. Иоанн Филопон. С. 49–50.

⁴ Полноценное обожение в неоплатонизме «становится доступным только после смерти человека, когда ум освобождается от материального», см.: Шукин Т. А. Михаил Пселл. С. 311.

⁵ 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)).

ет 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»¹. Опасное заблуждение как раз кроется здесь в неразличении понятия «личность» и понятия «индивид» с присущими ему акциденциями. Да, древние мыслители пользовались понятием «индивидуум», описывая при этом его моральные и умственные качества, но они отнюдь не могли возвыситься до воззрения св. 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 состоянии², связывается с неоплатонического рода «покоем», «духовностью» или «добродетельностью» индивида, но никак не выходит за рамки описания сущности с ее характерными свойствами³. И это не удивительно, поскольку в древних философских системах множественность и ипостасность не поднимаются выше некой умственной сферы и чаще всего являются признаком низшего уровня бытия.

1. 1. 11. 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, что в записях А. И. Бриллиантова мы находим мысль о том, что термин «ὑπόστασις» оказался наиболее пригодным для описания тайны Троицы. По сравнению с терминами «persona», слишком сильно отражающим индивидуальный аспект, или «πρόσωπον», слишком слабо оттеняющим его, термин «ὑπόστασις» наиболее подходит для выражения «основы индивидуального бытия» в Боге без привнесения идеи «разделения»¹.

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 свт. Григория Нисского и вплоть до св. Иоанна Дамаскина, прототипом и основанием тварного ипостасного бытия.

Частное видимое бытие, в том числе целостное человеческое существование, никак не могло получить онтологического и вечного основания 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 форм². 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, а тело человека и вовсе не рассматривается как подлинная составляющая человеческой личности, и практические деяния человека оказываются на границе отвержения их нравственной значимости³.

¹ Vogel C. J., *de*. The Concept of Personality... P. 21–22.

² Понимаемая как «обретение себя», но при этом не исключающая утраты значительной части «себя», напр., тела или памяти о земных событиях, как в системе Плотина.

³ Vogel C. J., *de*. The Concept of Personality... P. 47, 60.

¹ Бриллиантов А. И. *Varia*. Рукопись. 1912–1913 // ОР РНБ. Ф. 102. Оп. 1. Ед. хр. 53. Л. 40.

² Telepneff G. The Concept of the Person... P. 11–13.

³ Dihle A. The Theory of Will in Classical Antiquity. P. 66; Telepneff G. The Concept of the Person... P. 79–80.

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 богословии 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. Принадлежа единой ипостасно-природной онтологии, ипостасное начало видится отцами Церкви как субъект природных действий, задающий образ пользования соответствующей воипостасной природой, не теряющий своей ипостасной целостности даже в телесной смерти и находящий свое восполнение в догмате воскресения.

Кроме того, ипостась, категориально отличающаяся от понятия «индивид», не позволяет, в силу именно своей уникальности, образование некоей сложной природы «из себя». Если индивидуализированные 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.

Вместо включения одних ипостасей в другие, святоотеческая мысль предлагает концепцию «перихоресиса», основанного на природно-энергийном общении как едино-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, т. е. гномической воли тварных ипостасей, от цели осуществления внутривидового единосущия и гетеросущного энергийного общения.

Богопознание неразрывно связано с выявлением отличий ипостасей Отца, Сына и Святого Духа, поэтому можно заключить, что и понятие «познание» в мысли христианских богословов неотторжимо от

понятия «ипостасность» и от выявления личностных различий бытия. Но если ипостаси Троицы познаются исключительно по своим ипостасным отличиям-особенностям, то тварные ипостаси познаются по сумме своих как ипостасных, так и индивидуальных природных свойств.

1. 2. Понятие «тропос существования» и богословское понятие «личность»

1. 2. 1. Понятие «тропос существования» в Св. Писании и у церковных писателей

Древнегреческое слово «тропос» («ὁ τρόπος») является многозначным. Оно может переводиться как «поворот», «направление», «образ», «способ», «образ мыслей», «нрав», «лад», «оборот речи»¹, «стиль» в музыке, письме или речи, «характер», «темперамент», а также «метод» в логике². «Тρόπος» достаточно часто употребляется у древнегреческих философов в смысловых рамках приводимых словарями значений, начиная с чисто технического применения термина в словосочетаниях «любым образом», «никаким образом», «подобным образом» и заканчивая переносным смыслом, например, в словосочетаниях — «тихий нравом», «устроение души»³, и т. п.

В Св. Писании термин «τρόπος» встречается неоднократно как в тексте *Септуагинты*, так и в книгах *Нового Завета*. Кроме технического употребления его в выражениях «как», «подобно», «таким образом»⁴,

¹ Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899. С. 1259.

² Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1827.

³ Herodotus. Histories. I. 107 / Ed. Hude C. Oxford, 1960: τροπὸν ἰσχύου; Plato. Respublica. 445 c / Ed. J. Burnet. Oxford, 1978: ψυχῆς τρόποι; Aristoteles. Historia Animalium. 588a, 20 / Ed. I. Bekker. Berlin, 1837–1870: οἱ περὶ ψυχῆν τρόποι. См.: Liddell H., Scott R. A. Greek-English Lexicon. P. 1827.

⁴ «ὅν τρόπον», «τὸν τρόπον», «τῷ τρόπῳ»: Быт. 26, 29; Исх. 2, 14; 13, 11; 40, 15; Иов. 4, 19; Пс. 41, 2; Дан. 2, 40; 2, 45; Ис. 5, 24; 10, 10; 52, 14; Притч. 9, 11; 23, 7; 4, 29; Мих. 3, 3; 5, 8; Иов. 4, 8; Мф. 23, 27; Лк. 13, 34; Иуд. 1, 7; Деян. 7, 28, 27, 25; «κατὰ πάντα τρόπον» («во всех отношениях»): Рим. 3, 2; «πάντῃ τρόπῳ» («как бы ни»): Флп. 1, 18; 2 Фесс. 3, 16.

он используется также для описания «изменения»¹, «направления движения»², нрава и образа мыслей³.

У церковных писателей и учителей словоупотребление «τρόπος» является частотным и, помимо технической функции («как», «подобно», «таким образом»), регулярно применяется для сравнительных образов: образ мелодии цикады⁴, нрава пчелы⁵ и в качестве словообразующего, например: одно-образные звуки⁶; шесто-образное движение⁷, образо-словие⁸, свое-образный⁹, подобо-образие¹⁰, единомысленный и много-образный¹¹ и др.

¹ «τροπῆς ἀποσκίασμα» («тень перемены»): *Иак.* 1, 17.

² «εὐλογητὸς ὁ τρόπος σου» («благословен приход твой»): *1 Цар.* 25, 33.

³ «μονοτρόπον» («единомысленный»): *Пс.* 67, 7; «ἀφιλάργυρος ὁ τρόπος» («нрав несребролюбивый»): *Евр.* 13, 5.

⁴ *S. Ioannes Damascenus.* Sacra Parallela. PG 95. 1580 D: ὁ τρόπος τῆς μελωδίας τοῦ τέττιγος.

⁵ *S. Basiliius Caesariensis.* Homiliae in Hexaemeron. PG 29. 173 B: Μίμησαι τῆς μελίσης τὸ ἰδιότροπον («подражайте пчелы образу» или особому свойству).

⁶ *Ibid.* 172 C: μονότροπον φωνήν.

⁷ *S. Ioannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus. PG 95. 145 D: Ἐξάτροπος κίνησις.

⁸ *S. Basiliius Caesariensis.* Homiliae in Hexaemeron. PG 29. 189 A: τροπολογία; см. также: *Adversus Eunomium* // PG 29. 393 B, 713 C; *Commentarius in Isaiam prophetam* // PG 30. 616 B); *S. Gregorius Nyssenus.* In Cantica canticorum // PG 44. 757 A; In Baptismum Christi // PG 46. 593 C; *S. Maximus Confessor.* Quaestiones et dubia // PG 90. 792 A; *Ambiguorum liber* // PG 91. 1365 B. Термин «τροπολογία» использовался и ранее церковными писателями (Ориген, блаж. Иероним) для обозначения одного из методов толкования Писания — тропологического (см.: *Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers. Harvard University Press, 1976. P. 65).

⁹ *S. Basiliius Caesariensis.* Homiliae in Hexaemeron // PG 29. 149 C: ἰδιότροπος ἢ ζωή — своеобразная жизнь.

¹⁰ *S. Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. Lib. I // PG 45. 373 D: ὁμοιοτροπία.

¹¹ «Единомысленных называет, вслед за Писанием, едино-образно мыслящих» (μονοτρόπους), в противоположность «многообразных по образу» лукавства (πολλαπλοῦν τοῦ τρόπου), см.: *S. Basiliius Caesariensis.* Homiliae in Hexaemeron // PG 29. 153 D — 156 A. См. также: *Homilia Dicta in Lacizis* // PG 31. 1437 D: Πολυειδεῖς δὲ εἰσι καὶ πολύτροποι αἱ τοῦ διαβόλου ἐπίνοιαι; *S. Symeon Metaphrastes.* Sermo I. De Virtute et Vitio // PG 32. 1129 A. Свт. Григорий Нисский

Кроме того, слово «τρόπος» в сочинениях отцов и учителей церковных входит в самые различные словосочетания: образ добродетельности¹, образ благочестия и нечестия², образ исцеления и исправления³, образ перемены и преображения⁴, образ воскресения тела⁵,

говорит о «многообразных грехах» (*De Oratione Dominica. Oratio I* // PG 44. 1121 C), и «бедствиях» брака (*De Virginitate* // PG 46. 336 B), и многообразных немощах тела (*De mortuis* // PG 46. 505 C: πολύτροποι τοῦ σώματος ἀδυναστίαι), и о едино-образной жизни по Бору (*In Cantica cantic. Homilia IX* // PG 44. 961 A: μονότροπος ἢ κατ' ἀρετὴν πολιτεία). Подобное употребление и у преп. Максима Исповедника (*Epistolae* // PG 91. 413 C: φοβεῖται τὰς πολυτρόπους τῶν δαιμόνων ἐπιδρομὰς; *Ambiguorum liber* // PG 91. 1368 B: μονότροπον φιλοσοφίαν), и у преп. Иоанна Дамаскина (*De duabus in Christo voluntatibus* // PG 95. 1168 C, 1400 C: ἀμαρτωλοὶ πολύτροποι). Подобный смысл «μονότροπον» имеет также PG 29. 344 B, 492 C; PG 31. 400 C и PG 31. 973 A: Μονότροπός ἐστιν ὁ τοῦ Χριστιανοῦ βίος. Впрочем, «многообразность» не становится синонимом зла. Так, говорится, напр., о «многообразных поворотах языка» (*S. Gregorius Nyssenus.* Contra Eunomium. Lib. XII // PG 45. 977 B5: πολυτρόπους τῆς γλώσσης ἀναστροφάς), и многообразности иносказаний о Скинии (*S. Maximus Confessor.* *Ambiguorum liber* // PG 91. 1385 C), и что слово «γνώμη» имеет много употреблений и значений (см.: *S. Maximus Confessor.* *Disputatio cum Pyrrho* // PG 91. 312 A). У преп. Иоанна Дамаскина «многочастне и многообразне» (*Евр.* 1, 1): *De Imaginibus Oratio II* // PG 94. 1289 A.

¹ «τρόπος τῆς καλοκαγαθίας» (*S. Basiliius Caesariensis.* *Epistolarum classis III* // PG 32. 1064 B, также у преп. Максима: *Loci communes* // PG 91. 893 B).

² «κατὰ τὸν εὐσεβῆ τρόπον» (*S. Basiliius Caesariensis.* *Adversus Eunomium* // PG 29. 528 B); «τρόπος τῆς ἀσεβείας» (PG 29. 649 B).

³ «τρόπος τῆς θεραπείας» в значении «выпрямления, поднятия» (*S. Basiliius Caesariensis.* *Regulae fusius tractatae* // PG 31. 1029 A, 1036 A; *Origenes.* *Libellus de Oratione* // PG 11. 452 A, 528 A; *S. Gregorius Nyssenus.* *De infatibus qui praemature abripiuntur* // PG 46. 176 C); «τρόπος τῆς ἰασεως» (*S. Basiliius Caesariensis.* *Regulae fusius tractatae* // PG 31. 1044 A); «τρόπος τῆς ἰατρείας» (*S. Maximus Confessor.* *Quaestiones ad Thalassium* // PG 90. 629 C); «τρόπος τῆς κατορθώσεως» (*S. Basiliius Caesariensis.* *Regulae brevius tractatae* // PG 31. 1213 C; *Constitutiones monasticae* // PG 31. 1365 C) (выпрямления, поднятия).

⁴ «τρόπος τῆς μεταθέσεως» (*S. Basiliius Caesariensis.* *Homilia in quadraginta martyres* // PG 31. 509 C); «τρόπος μετασχηματισθέντες» (*De baptismo liber I* // PG 31. 1561 C).

⁵ «τρόπος τῆς ἀναστάσεως» (*S. Ioannes Damascenus.* *Expositio in Epistolas Pauli* // PG 95. 696 D).

образ богословия¹, образ покаяния² и спасения³, образ аскезы и кротости⁴, образ поклонения⁵, постижения, познания и сближения с Богом⁶, образ согрешения⁷, образ деятельности, использования и раздаяния⁸, образ творения⁹ и образ вочеловечения и пребывания Бога во плоти¹⁰.

1.2.2. Понятие «тропос существования» у каппадокийцев. Переосмысление неоплатонической терминологии

Однако главный интерес в рамках нашего исследования представляет словосочетание «образ существования» — «τρόπος ὑπάρξεως»,

¹ «θεολογίας τρόπος» (S. Maximus Confessor. Ambiguorum liber // PG 91. 1165 B).

² «τρόπος τῆς μετανοίας» (S. Basilius Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam // PG 30. 640 B; PG 31. 1092 A, 1157 A; S. Gregorius Nyssenus. In Psalmos // PG 44. 560 D; S. Maximus Confessor. Quaestiones et dubia // PG 90. 805 B).

³ «τρόπος τῆς σωτηρίας» (S. Basilius Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam // PG 30. 552 B; S. Gregorius Nyssenus. De instituto Christiano // PG 46. 296 D; In Psalmos. PG 44. 473 A B).

⁴ «τῆς ἀσκήσεως τρόπον» (S. Basilius Caesariensis. Liber de virginitate // PG 30. 808 A); «πραότητι τρόπος» (Epistolarum Classis II // PG 32. 389 C; Homiliae quaedam dubiae // PG 31. 1508 C).

⁵ «τῷ Θεῷ προσκυνήσεως τρόπον» (S. Gregorius Nyssenus. Adversus Macedonianos // PG 45. 1332 D); «τρόπος προσκυνήσεως» (S. Joannes Damascenus. De Imaginibus Oratio III // PG 94. 1348 D, 1353 A — 1356 B).

⁶ «τρόπος τῆς καταλήψεως» (S. Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium // PG 29. 540 C); «τρόπος τῆς γνώσεως» (PG 29. 541 B); «τρόπος τῆς πρὸς αὐτὸν οἰκειώσεως» (S. Gregorius Nyssenus. In Ecclesiasten. Homilia VIII // PG 44. 749 A).

⁷ «τρόπος τοῦ ἁμαρτήματος» (S. Basilius Caesariensis. Regulae brevius tractatae // PG 31. 1140 A, 1141 B).

⁸ «τῆς ἐνεργείας τρόπον» (S. Basilius Caesariensis. Argumenta contra Arianos // PG 30. 857 B; PG 31. 913 D); «τὸν τρόπον αὐτῶ... τῶν ἐνεργειῶν» (Liber de Spiritu Sancto // PG 32. 104 D); «τρόπον τῆς ἐργασίας» (Moralia // PG 31. 729 A); «τρόπον τῆς χρήσεως» (Homiliae et sermones // PG 31. 365 D); «ὁ τρόπος τῆς χορηγίας» (Adversus Eunomium // PG 29. 769 A).

⁹ «τρόπος τῆς κτίσεως τῶν οὐρανίων δυνάμεων» (Liber de Spiritu Sancto // PG 32. 136 A).

¹⁰ «τρόπος τῆς ἐνανθρωπήσεως» (Regulae brevius tractatae // PG 31. 1196 B); «τρόπος ἐν σαρκὶ ἢ θεότης» (Homilia in Sanctam Chiusti Generationem // PG 31. 1460 C).

привлеченное впервые каппадокийской богословской мыслью в триадологию в целях прояснения тайны Божественного триединства. Выражение «тропос существования» этимологически и богословски неразрывно связано с понятием «происхождения» и словосочетанием «тропос осуществления» или «становления» — «τρόπος ὑποστάσεως»¹.

С одной стороны, выражение «образ осуществления» используется каппадокийскими отцами для описания сверхъестественного образа рождения Христа от Девы и сотворения Адама Богом², а «образ существования» — для описания происхождения Авеля от Адама³.

С другой стороны, для нас важен тот факт, что эти словосочетания, будучи применены в триадологии, практически синонимичны для каппадокийцев с идиомами лиц: нерожденностью Отца, рождением Сына и исхождением Духа⁴. По мысли Дж. Престиджа, «τρόπος ὑπάρξεως» «прилагался с конца IV в. к особенностям, которые различают Божественные персоны, с целью выразить веру, что в этих персонах, или ипостасях, представлена одна и та же Божественная сущность»⁵. Эту же мысль выражает прот. Э. Лаут, подчеркивая, что каппадокийцы использовали термин «образ существования» для вы-

¹ Башкиров В., прот. Сын Божий — Сын Человеческий (Логос — тропос Христа в творениях преп. Максима Исповедника). Жировичи, 2005. С. 13. Ссылаясь на эту работу, отметим, тем не менее, что «τρόπος τῆς ὑποστάσεως» вряд ли может переводиться в контексте каппадокийской мысли как «образ ипостасного бытия». Хотя, при правильном расставлении смысловых акцентов, возможен перевод как «образ ипостазирования».

² «τρόπος τῆς ὑποστάσεως», см.: S. Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium // PG 29. 548 A; S. Gregorius Nyssenus. Adversus Apollinarem // PG 45. 1256 B. Св. Григорий Нисский использует «τρόπος τῆς ὑπάρξεως» для описания рождения Сына Божия от Пречистой Девы Марии в своем *Опровержении на Аполлинария* (см.: Башкиров В., прот. Сын Божий — Сын Человеческий. С. 23–24).

³ «τῆς ὑπάρξεως τρόπον», см.: Contra Eunomium. Lib. I // PG 45. 404 C.

⁴ В контексте происхождения лиц в Троице: «τῆς ὑπάρξεως τρόπον» (Contra Eunomium. Lib. I // PG 45. 316 C); «τρόπος τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος» (Homiliae et sermones // PG 31. 613 A); о труднопостигаемости образа существования Духа: «τρόπου τῆς ὑπάρξεως ἀόρητον» (S. Basilius Caesariensis. Liber de Spiritu Sancto // PG 32. 152 B).

⁵ Prestige G. God in Patristic Thought. London, 1964. P. 249.

ражения того, что является *отличительным* в бытии ипостасей Божества¹. И действительно, например, в 1-й книге *Против Евномия* выражается идея, что каждой ипостаси *соответствует* свой «τρόπος ὑποστάσεως»².

В приписываемой современными исследователями Дидиму Слепцу 4-й книге *Против Евномия* читаем, что быть «нерожденным» есть образ существования Отца³. Здесь же автор вторит почти дословно мысли свт. Амфилохия Иконийского о том, что Отец, Сын и Дух Святой суть имена, описывающие не сущность как таковую, а образ существования или отношения⁴. Подобный знак равенства между наименованиями ипостасей и образом существования может, на первый взгляд, подтолкнуть к отождествлению лиц с тропосом их существования. Однако, как в Боге-Троице ипостась тождественна сущности и одновременно отлична от Нее, и как свойства сущности едины с самой сущностью, но и отличны от Нее, так и ипостасные идиомы, будучи тождественны с самими ипостасями, отличны от них. Согласно протопресв. Иоанну Мейендорфу, лишь «в известном смысле» Божественные ипостаси суть особые «способы существования»⁵. Тропос существования, как идиома, отличен от ипостаси и одновременно тождественен ей в Боге⁶. Эту мысль должен подтвердить наш дальнейший анализ

¹ Louth A. Maximus the Confessor. London; New York, 1996. P. 49.

² PG 29. 548 A. См.: Бирюков Д. С. Св. Василий Кесарийский. Полемика с Евномием // Антология восточно-христианской мысли. Т. 1. С. 272.

³ «Υπόρξεως οὖν τρόπος τὸ ἀγέννητος» (S. Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium // PG 29. 681 AC).

⁴ S. Amphilochius Iconiensis. Sententiae et Excerpta // PG 39. 112 D: Πατήρ, Υἱὸς καὶ Πνεῦμα τὸ ἅγιον, τρόπου ὑπόρξεως ἵπουν σχέσεως ὀνόματα; см. также: Prestige G. God in Patristic Thought. P. 246.

⁵ Мейендорф И., протопресв. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 162–163.

⁶ Отметим, что в тварных существах при различении ипостаси и тропоса существования имеет место еще и их отличие в аспекте ограниченности тварного бытия. Тропосы бытия должны быть «усвоены» человеком, его личностью так, чтобы они определялись и задавались хозяином бытия и не подавляли его, как в случае одержимости неким страстным образом осуществления бытия. Ведь существуют как тропосы аскезы и созерцания, так и демонические тропосы. Существуют тропосы осуществления добродетелей (благо-бытия) и тро-

святоотеческой триадологии и христологии. Но вернемся пока к области собственно богословия каппадокийцев.

У свт. Григория Нисского мы находим рассуждение о том, что Сын отличен от творения, в том числе по тропосу существования (τῆς ὑπόρξεως τρόπον)¹. Творение, в отличие от Сына, не есть образ ипостаси Отчей² и разделено с Богом по отличительным свойствам³, к которым отнесен и тропос существования. Согласно Нисскому святителю, существование Единородного отличается от пришедшего некогда в бытие творения, в первую очередь, своей безначальностью (во временном аспекте)⁴. В этом не строго терминологическом плане Отец и Сын по образу существования имеют не только отличия, с целью подчеркнуть которые и был введен термин «τρόπος ὑπόρξεως» в триадологию⁵, но и общность, состоящую, в частности, во временной безначальности, согласно единству Их сущности⁶. Так и свт. Василий Великий в своем сочинении *О Святом Духе* говорит о «тропосе единения»⁷

посы зло-бытия как недостатков добродетелей, что соответствует порокам. Так, для преп. Максима тропос «как моральный термин имеет и определенный отрицательный смысл», см.: Преп. Максим Исповедник: полемика... С. 469).

¹ Эта мысль повторяется и у свт. Кирилла Александрийского: «Если Бог и Отец — выше всякой сотворенной (γεννητής) сущности, то Он будет выше нее и по тропосу [созерцаемому] в рождении (κατὰ τὸν ἐν τῷ γεννᾶν τρόπον)», см.: S. Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus // PG 75. 77 C.

² S. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. Lib. VIII // PG 45. 793 B: οὐ χαρακτήρ ὑποστάσεως.

³ Ibid. 793 C: κατὰ τὰς γνωριστικὰς ιδιότητας.

⁴ В своей 8-й книге *Против Евномия* свт. Григорий акцентирует внимание на абсурдность предположения о том, что «существование Единородного по подобию твари имело какое-либо известное начало» (PG 45. 796 A).

⁵ Так, проф. В. В. Болотов отмечает взаимно-исключительность тропосов бытия Сына и Духа следующим образом: «Сын определяет чрез Свою рожденность и тропос τῆς ὑπόρξεως Св. Духа, Его нерожденность», см.: Болотов В. В. К вопросу о Filioque. СПб., 1914. С. 49, прим. 1.

⁶ Подобно тому как под творением здесь подразумевается общее понятие (ведь речь идет не о какой-то одной твари, а о всех сразу), так и Сын отнесен к общему, т. е. общему с Отцом, — Божеству. Т. е. утверждается, что образ существования Сына — Божественный, как и у Отца, а не как у тварей.

⁷ S. Basilius Caesariensis. Liber de Spiritu Sancto // PG 32. 112 A: συναφείας τρόπος.

Духа с Отцом и Сыном в контексте Их общения или общности (κοινωνία) по природе, а свт. Кирилл Александрийский — о «тропосе участия» (или «причастия»)¹.

В рамках спора с Евномием об отношении Сына к Отцу², свт. Григорий говорит об отличии образа рождения от образа подобия³. Евномий должен был подобным назвать Рождаемое Рождающему, а не образ подобия — образу рождения. Образ происхождения не тождествен происходящему согласно этому образу. Для наглядности аргументации святитель приводит пример сходства образа рождения разных животных и разных народов при сохранении качественных индивидуальных различий их между собой. Здесь «τρόπος γεννήσεως» является образом происхождения нового индивидуума и служит более доказательством сходства природы рождающего и рожденного⁴, чем определителем их индивидуальных особенностей. Само словосочетание «образ рождения» неоднократно используется каппадокийцами и последующими богословами как синоним «τρόπος ὑπάρξεως» для описания как естественного рождения по плоти⁵, так и непостижимого образа происхождения Сына от Отца⁶.

¹ S. Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus // PG 75. 45 B (в контексте слов об исхождении Духа от Отца и почивания в Сыне): τῆς μετουσίᾳς τρόπος.

² S. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. Lib. I // PG 45. 389 AD — 393 C.

³ Ibid. 389 A: γεννήσεως τρόπος... ὁμοιότητος τρόπος.

⁴ Ibid. 404 C, 632 D: «Ни порядок, ни образ осуществления не производят никакого различия в естестве».

⁵ «образ рождения ребенка» (ὁ τρόπος τῆς γεννήσεως τοῦ παιδίου), см.: S. Basilius Caesariensis. Commentarius in Isaiam prophetam // PG 30. 464 B; «образ рождения по плоти» (τρόπον τῆς γεννήσεως τῆς κατὰ σάρκα), см.: S. Gregorius Nyssenus. In Baptismum Christi // PG 46. 584 C; «πρὸς τοὺς σωματικὸς τῆς γεννήσεως τρόπους», см.: S. Basilius Caesariensis. Homiliae quaedam dubiae // PG 31. 1457 C; «способ человеческого рождения», см.: S. Gregorius Nyssenus. De hominis opificio // PG 44. 189 A; «способ рождения» муравьев «одного от другого», см.: S. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. Lib. X // PG 45. 828 C; рождение «от семени Давидова», см.: S. Joannes Damascenus. Expositio in Epistolas Pauli // PG 95. 444 A.

⁶ S. Basilius Caesariensis. Homiliae et sermones // PG 31. 597 B; Homiliae quaedam dubiae // PG 31. 1460 A: τρόπος τῆς θείας γεννήσεως; Epistolarum Classis II // PG 32. 396 A: о непостижимости образа рождения Сына; также у свт. Григория Нисского: PG 45. 393 AB; 509 B, 660 C, 784 BC; «естество Бо-

Известно, что каппадокийцы «с великим дерзновением обратились к мысли внехристианской», и в частности «к философии Плотина»¹. Как сам Плотин, так и другие неоплатоники использовали комбинацию слов «образ» и «существовать», «существование». В *Эннеадах*, например, мы находим рассуждение о разнообразии тропосов, согласно которым объект может существовать², а у перипатетика Александра Афродисийского проводится противопоставление между существованием и образом существования³ и указывается на наличие различных тропосов существования⁴. Тем не менее, неоплатоническая терминология глубоко переосмысливается каппадокийцами, для которых, в отличие от неоплатонической мысли, «исключительно важно признание в Божестве личного бытия», почему образ происхождения лиц в Троице видится чуждым всякой субординации и умаления Божественности и сознательности. «Отец, Сын и Святой Дух — три самосознательные личности — вот грань, отделяющая неоплатоническую Троицу от христианской»⁵, и в том числе — очерчивающая различие в понимании христианского и неоплатонического образов существования Божественного Начала. Так, например, если автор 5-й книги *Против Евномия* и опирается на текст Плотина о способе подаяния (τρόπος χορηγίας), при помощи которого «мировая Душа» управля-

жие неведомо и образ рождения неведом», см.: Contra Eunomium. Lib. XI // PG 45. 877 D; «τὸν μὲν τρόπον, καθ' ὃν ἐγέννησεν ὁ Θεός», см.: S. Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium // PG 29. 621 A, 628 A; «образ, как родил Бог (Сына), неизреченен и недомыслим, и отличен от образа Его отцовства по отношению к нам», см.: PG 29. 624 A.

¹ Киприан (Керн), архим. «Золотой век» святоотеческой письменности. М., 1995. С. 79.

² Plotinus. Enneades. Ennead 3. 6. 9. 2 // TLG; Плотин. Эннеада третья / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2004. С. 303–304.

³ Alexander Aphrodisiensis. In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium 197. 2 // TLG: τὸν γὰρ τρόπον τῆς ὑπάρξεως οὐ τὴν ὑπαρξιν; Alexander Aphrodisiensis. In Aristotelis topicorum libros octo commentaria 53. 8 // TLG: οὐ περὶ τρόπου ὑπάρξεως ἢ δὲ περὶ ἀπλῆς ὑπάρξεως ζήτησις.

⁴ Idem. In Aristotelis metaphysica commentaria 734. 17 // TLG: πολλοὶ γὰρ τρόποι ὑπάρξεως.

⁵ Спасский А. А. История догматических движений... Т. 1. Тринитарный вопрос. С. 523.

ет жизнью во всем мире и каждой отдельной душой¹, но говорит уже не о платиновской Душе, которая иерархически подчинена Единому и Уму, а о Духе Святом, Который, хотя и пребывает во всех и в каждом отдельно, но, однако, никогда не рассматривается сколько-нибудь умаленным в образе Божественного бытия по отношению к Отцу и Сыну, или в степени сознательности бытия при снисхождении к человеку, но «Он же сам подает ведение о Себе» Своим причастникам². Если лица Троицы по образу внутри-троичного бытия обращены друг к другу, то у Плотина обращенность имеет место лишь в отношении низшего к высшему. Ум нуждается в Едином, Душа — в Уме, мир — в мировой Душе. Единое с Умом не связано общей жизнью, как не связан Ум общей жизнью с Душой. Именно единство жизни и общения в бытии трех лиц Троицы отличает их от образа существования ипостасей Плотина, которые все сознательны, но в разной мере³.

Причем именно тропос существования, а не сущность как таковая⁴, не ее логос, открывает нам путь к познанию как Бога, так и человека⁵, хотя и сам он (тропос) остается непознаваемым⁶. Бог открывает нам Себя в Своих лицах, посредством познания образов их существования, но не в сущности. Именно по тропосу существования познается различие ипостасей в Троице⁷. Тропос онтологически связан с богодостойно понимаемыми движением и энергиями, которые, согласно святоотеческому учению, являются основой познания человеком как Бога, так и тварного мира⁸.

¹ Плотин. Эннеада пятая / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2005. С. 5–123.

² S. Basilius Caesariensis. Adversus Eunomium // PG 29. 769 A: αὐτὸ τὸ παρέχον τὴν περὶ ἑαυτοῦ γνῶσιν.

³ Единое у Плотина, можно сказать, сверхсознательно, как и Бог у христиан, Ум — чистая мысль о мысли, а Душа тождественна разуму.

⁴ Пусть даже платиновски «умаленная» при снисхождении к миру.

⁵ Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 93.

⁶ Тропос рождения Сына превосходит наше знание (см.: S. Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus // PG 75. 57 C, 61 AC; 76 D), как и образ исхождения Духа.

⁷ Тропос рождения, напр., отличает Сына от Отца, Он неподобен в этом Отцу, см.: Thesaurus // PG 75. 28 D: κατὰ τινὰ τρόπον ὁ Υἱὸς ἀνόμοιος ἔσται τῷ Πατρὶ, γεννητῶς ὑπάρχων ἐξ αὐτοῦ.

⁸ S. Basilius Caesariensis. Epistolarum Classis II // PG 32. 869 D: ἀπὸ μὲν τῶν ἐνεργειῶν ἢ γνῶσις. Отметим, что свт. Григорий Палама допускает даже

1. 2. 3. Понятие «тропос существования»

у преп. Максима Исповедника.

Тропос в триадологии как атрибут целостного бытия ипостаси в сущности

Дальнейшее осмысление словосочетания «τρόπος ὑπάρξεως» связано в основном с развитием христологии. Однако и в триадологическом аспекте после каппадокийцев были высказаны некоторые новые идеи. Так, Н. Людовикос отмечает, что преп. Максим Исповедник, с одной стороны, воспринял уже установившееся понятие «тропос существования»¹, а с другой — радикально сформулировал антиномию «логос (принцип) сущности» — «модус существования»². При этом он указывает, что «тропос существования» относится в мысли Исповедника как к сущности, так и к ипостаси, не выделяясь в некое третье начало, но являясь логическим атрибутом целостного бытия ипостаси в сущности. Ибо сущность всегда существует в некотором модусе (тропосе)³, а личность узнается по образу (тропосу) ее действия посредством неизменных, по свойственному им логосу, природных энергий⁴.

именование Сына и Духа «ипостасными энергиями Отца» (см.: Мейендорф И., протопресв. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. 2-е / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997. С. 297), а преп. Максим обращает наше внимание на познание именно способа существования Бога: «Итак, что Божественность движется, говорится о Ней как о причине допытывания о способе (тропосе), соответственно которому Она существует» (Преп. Максим Исповедник: полемика... С. 303).

¹ В триадологии у св. Максима, см.: Quaestiones ad Thalassium // PG 90. 285 A: κατὰ τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον τρισσοφάεις; PG 90. 361 D; PG 91. 1136 C: ὑπάρξεως τρόπος; Ambiguum liber // PG 91. 1401 A: τῷ τῆς ὑπάρξεως τρόπῳ («по способу существования»). У Леонтия Византийского встречается «τρόπος τῆς ὑπάρξεως» (см.: Leontius Byzantinus. Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86a. 1269 C; Adversus Nestorianos. Lib. II // PG 86a. 1537 C, 1549 C) в качестве модуса существования (вне контекста происхождения).

² Loudovikos N. A Eucharistic Ontology. Holy Cross Orthodox Press, 2010. P. 94.

³ Ibid. P. 94, 119.

⁴ S. Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica // PG 91. 137 A: ἐν μὲν τῷ τρόπῳ τὸ παρηλλαγμένον τῶν προσώπων κατὰ τὴν πρᾶξιν γνω-

Также преп. Максим в *Трудности 1-й к Фоме* говорит, что «само бытие всяко логически предшествует тому, как оно существует»¹. Поскольку ипостась и сущность составляют единое бытие², оба эти понятия логически предшествуют тропосу, открывающему то, как они существуют друг в друге. В Боге, конечно, онтологически не разделяются и не предшествуют друг другу ни сущность, ни ипостаси, ни тропосы существования ипостасей. Однако логически тропосы даже в Боге последуют сущности и ипостаси, что нельзя сказать об ипостасях и сущности, которые логически одновременны и эквивалентны. Так, например, о Боге Отце мы можем сказать, что логически одновременно постулируем Его ипостась и сущность, а затем уже можем рассуждать о тропосе Его нерожденности. Также и о Сыне и Духе логически сначала нужно сказать об Их бытии, единосущном Отцу и само-ипостасном одновременно, а затем можно говорить о тропосе Их происхождения от Отца.

Говоря о тропосе существования природы, мы можем говорить и о тропосе энергии, тропосе движения природы. «Тропосы энергии в разных ипостасях разные, но сама энергия — одна во всех ипостасях одной и той же природы»³. Так, в домостроительстве образы участия и действия всех лиц различны, но действие их едино. «Множественность единой энергии возникает за счет множественности ее тропосов»⁴. Допустимо говорить о тропосе энергии как о личном способе осуществления единого действия⁵. Отец — благоволит, Сын — совершает, Дух — содействует. Это единая энергия в трех тропосах.

ρίζεται· ἐν δὲ τῷ λόγῳ, τὸ τῆς φυσικῆς ἀπαράλλακτον ἐνεργείας («в тропосе узнается отличие лиц по действию, в логосе же — неизменность природных энергий»).

¹ Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у свв. Григория и Дионисия / Пер. с греч. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006. С. 17.

² Эта мысль неоднократно встречается у отцов Церкви.

³ Лурье В. М. История византийской философии. С. 378.

⁴ Там же. С. 378–379.

⁵ Выражение «личное действие» (см.: Михайлов П. Б. Рецензия на книгу: La théologie des énergies divines des origines à saint Jean Damascène. Paris: Cerf, 2010 // Вестник ПСТБИ. Богословие — Философия. I: 3 (31). 2010. С. 140–141) может быть соблазнительным в плане разделения единого действия Троицы, почему предпочтительно говорить «личный образ действия».

Понятие «тропос» в богословии домостроительства и христологии

Эти идеи получают свое постепенное развитие посредством богословия домостроительства и христологии. Так, уже у свт. Григория Нисского, свт. Кирилла Александрийского, как и у последующих авторов, находится ряд словосочетаний, указывающих на тропос действия Сына в мире, являющий именно Его ипостасный / личный тропос действия: «тропос пришествия всех Владыки»¹, тропос «вочеловечения»², «тропос домостроительства Его»³, «тропос смирения» и «тропос истощания»⁴, «тропос священнодействия»⁵ Его к нам. Размышляя о соединении человечества и Божества во Христе, свт. Кирилл говорит о

¹ S. Cyrillus Alexandrinus. Adversus Nestorium. Lib. I // PG 76. 28 C: Ἡ τίνα παρήλθε τρόπον... ὁ τῶν ὅλων Δεσπότης.

² Ibid. Lib. V // PG 76. 212 D: τῆς ἐνανθρωπήσεως τρόπος («тропос вочеловечения»); Apologeticus pro XII capitibus contra orientales // PG 76. 324 B, 953 A; Thesaurus // PG 75. 153 D; Epistola XXXVIII // PG 77. 172 B: τοῦ τε τρόπου τῆς ἐνανθρωπήσεως τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ (ср. у свт. Григория Нисского о тайне вочеловечения: De Virginitate // PG 46. 324 A: τῆς ἐνανθρωπήσεως τρόπος).

³ Adversus Nestorium. Lib. I // PG 76. 48 B: Λόγος, γέγονεν ἄνθρωπος, διὰ γεννήσεως δὲ δηλονότι τῆς ἐκ γυναικὸς, τίνα τρόπον οἱ τὸν τῆς οἰκονομίας. См. также: Quod unus sit Christus // PG 75. 1321 BC; PG 76. 40 A, 132 A, 225 B, 237 D, 364 C, 965 B: τρόπος τῆς οἰκονομίας (в контексте вочеловечения); Ad reginas de recta fide oratio altera // PG 76. 1353 C: τῆς μετὰ σαρκὸς οἰκονομίας τρόπος. Ранее у свт. Амфилохия Иконийского (см.: Sententiae et Excerpta // PG 39. 108 B) и у Дидима Александрийского (см.: De Trinitate. Lib. III // PG 39. 817 B: τρόπος διὰ τὴν ἐν σαρκὶ οἰκονομίαν). У преп. Максима Исповедника см.: Quaestiones ad Thalassium // PG 90. 384 B; Opuscula Theologica et Polemica // PG 91. 48 C, 88 B, 108 B; Epistolae // PG 91. 517 C.

⁴ S. Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus // PG 75. 153 D; Epistola I // PG 77. 24 C: τῆς ταπεινώσεως τρόπος; Quod unus sit Christus // PG 75. 1328 D: τῆς κενώσεως τρόπος, в контексте слов о собственности плоти человеческой (ιδίαν αὐτοῦ τὴν σάρκα γενέσθαι φάμεν) Логосу с ее немощами (τῆς σαρκὸς ἀσθενείας). См. также: Adversus Nestorium. Lib. V // PG 76. 221 B, 440 D (κεκένωται τρόπον); Apologeticus pro XII capitibus contra orientales // PG 76. 365 C, 417 B; Ad reginas de recta fide oratio altera // PG 76. 1360 A; Epistola I // PG 77. 24 AB.

⁵ Adversus Nestorium. Lib. III // PG 76. 113 D — 116 A; Apologeticus pro XII capitibus contra orientales // PG 76. 368 C; Ad reginas de recta fide oratio

том, что «Его тропос» (τρόπος αὐτός) познается по неслитности и неизменности их соединения¹, подчеркивая при этом, что Логос «по ипостаси соединился с плотью»², что также является разъяснением тропоса Его вочеловечения. Очевидно, что все подобные словосочетания относят тропос к ипостаси Сына Божия, поскольку именно Он воплотился, истощил Себя в икономии спасения человека.

Ипостасное единство тропосов существования Сына Божия

Развивая богословие способа существования по плоти Логоса³ и неизреченного и таинственного образа единения двух природ в воплощении⁴, преп. Максим говорит о тропосе взаимообмена природных свойств в неизреченном единении⁵ и одновременно учит о разнообразии тропосов в составной природе. Так, св. Исповедник говорит о различии тропосов происхождения души и тела⁶. Как в одной, составной по природе, человеческой ипостаси наблюдается различие тропосов составляющих ее природ, так и во Христе «синтетическая ипостась объединяет два модуса существования без нарушения

altera // PG 76. 1388 C, 1397 B: τρόπος δὲ τῆς ἱερουργίας αὐτῷ, τὰ καθ' ἡμᾶς (под священнодействием понимается Его воплощение и истощание).

¹ Quod unus sit Christus // PG 75. 1361 A; см. также: Scholia De Incarnatione Unigeniti // PG 75. 1376 C, 1377 D; Adversus Nestorium. Lib. II // PG 76. 65 C, 104 D, 332 A: ὁ τῆς ἐνώσεως τρόπος; Adversus Nestorium. Lib. II // PG 76. 60 C, 65 C, 92 B, 93 D: συναφείας τρόπον; PG 76. 65 D: τῆς ἀξίας τρόπος. Ср. у Леонтия Византийского: Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86a. 1297 C.

² Adversus Nestorium. Lib. I // PG 76. 20 D: καθ' ὑπόστασιν ἐνωθῆναι σαρκί.

³ S. Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho // PG 91. 320 B: τοῦ τρόπου τῆς κατὰ σάρκα αὐτοῦ ὑπάρξεως.

⁴ Epistolae // PG 91. 477 B; Ambiguum liber. 1056 D: τῆς ἐνώσεως τρόπον; PG 91. 1057 A: τρόπος τῆς συμφυΐας; Quaestiones ad Thalassium // PG 90. 649 A: τρόπος τὰς φύσεις συνώθησεν.

⁵ Disputatio cum Pyrrho // PG 91. 348 A: τὸν τρόπον τῆς κατὰ τὴν ἀπόρρητον ἐνωσιν ἀντιδόσεως. У преп. Иоанна Дамаскина см.: De Fide Orthodoxa. Lib. III // PG 94. 1000 A.

⁶ Ambiguum liber // PG 91. 1349 A: διαφόρους τρόπους τῆς κατ' οὐσίαν γενέσεως τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος.

целостности обеих природ»¹. Это ипостасное единство тропосов существования является основанием общения свойств природ и «перихоресиса»²: «Человеческие страдания Христа происходят согласно божественному модусу, и Его божественные действия — согласно человеческому модусу»³. Именно ипостась Логоса видится принципом единства двух природных образов бытия во Христе: «Ведь не допускает деления или слияния не подверженный ни в коем случае переменам и всему существующему Обеспечивающий Его бытия и как-бытия устойчивость и состав»⁴.

Хотя «тропос существования» человеческой природы во Христе в результате единства с Богом изменяется из естественного в сверхъестественный и обожженный, обновляется и ново-творится⁵, но только так, что человечество во Христе ничем не отличается от нашего, кроме того, что находится в особом «образе бытия»⁶. Логос человечества Христа неизменен и соответствует замыслу Творца о человеке, и тропос бытия Его человечества остается человеческим, т. е. соответствующим логосу человеческой природы. Этот образ существования человеческой природы во Христе дан нам «через благое свойство природных сил»⁷ и соответствует «несказанному образу проявления природных действий Христовых»⁸. Отстаивая наличие двух природ и двух природных волеий во Христе, св. Исповедник подчеркивает самодвиж-

¹ Thunberg L. Microcosm and Mediator. P. 417.

² Disputatio cum Pyrrho // PG 91. 345 D: ἀπορρήτῳ τρόπῳ τῆς εἰς ἀλλήλας τῶν Χριστοῦ φύσεων περικυρήσεως («неизреченным образом взаимопроникновения друг в друга Христовых природ»). Почти дословно повторяется у преп. Иоанна Дамаскина, см.: De Fide Orthodoxa. Lib. III PG 94. 1077 B — 1080 A).

³ Thunberg L. Microcosm and Mediator. P. 417.

⁴ Opuscula Theologica et Polemica // PG 91. 36 D: Οὐ γὰρ ὑπομένει τομὴν ἢ σύγχυσιν, ὁ μηδέποτε τροπαῖς ὑποκείμενος, καὶ πᾶσι τοῖς οὖσι τὴν τε τοῦ εἶναι, καὶ πῶς εἶναι διαμονὴν τε καὶ σύστασιν παρεχόμενος.

⁵ Mystagogia // PG 91. 660 A: ἀνακαινίζοντος τρόπου.

⁶ Ambiguum liber // PG 91. 1276 D — 1280 A.

⁷ Ibid. 1097 C: δόντος ἡμῖν τρόπον διὰ τῆς τῶν φυσικῶν δυνάμεων εὐχρηστίας.

⁸ Disputatio cum Pyrrho // PG 91. 345 D: ἀπόρρητον τρόπον τῆς τῶν φυσικῶν τοῦ Χριστοῦ ἐνεργειῶν ἐκφάνσεως.

ность человеческой природы Логоса и увязывает это движение природы с соответствующим тропосом¹.

Упразднение Христом «ветхого» тропоса в Крестной смерти и Воскресении

Уже свт. Кирилл Александрийский упоминает о тропосе, когда рассуждает о том, что плоть Христа страдательна, а Божество — нет². Для преп. Максима, «хотя и страдания Христос претерпевает не так, как мы, но “божески”, человеческая природа в этих страданиях проявляет то состояние, в котором она пребывает после падения, т. е. действуя (а точнее, страдая) “ветхим” тропосом»³ (выражение “божески” означает, что этот тропос не был для Христа вынужденным). «Тропос» бытия человеческой природы Христа не отождествляется с Его ипостасью, хотя и принадлежит Ей как «ветхий» по домостроительству. «Бог не только обожил во Христе нашу природу, обновив тропос ее бытия, но и, когда хотел, предоставлял ей проявлять тот ветхий тропос, который стал ей присущ после падения»⁴. Преп. Максим различает во Христе «тропос всецелого обожения» и «ветхий тропос»⁵. Поскольку человеческая природа была воспринята в ипостась Логоса, то Он, как Бог, предоставлял ей существовать в ветхом тропосе не всегда, а когда была на то Божия (т. е. Его с Отцом и Ду-

¹ Ambiguorum liber // PG 91. 1052 В: τὴν κίνησιν τῇ φύσει συννομολογήσομεν, ἥς χωρὶς οὐδὲ φύσις ἐστὶ, γινώσκοντες ὡς ἕτερος μὲν ὁ τοῦ εἶναι λόγος ἐστὶν, ἕτερος δὲ ὁ τοῦ πῶς εἶναι τρόπος; Ibid. 1053 В: γέγονεν ἄνθρωπος, τὸν ὑπὲρ φύσιν τοῦ πῶς εἶναι τρόπον ἔχον συνημμένον τῷ τοῦ εἶναι λόγῳ τῆς φύσεως («стало человеком (Слово), имея выше-естественный тропос бытия, приложенный к естественному логосу бытия»).

² S. Cyrillus Alexandrinus. Quod unus sit Christus // PG 75. 1357 С: σαρκὶ τῇ ἰδίᾳ παθεῖν, καίτοι θεότητι μὴ παθῶν, καθ' οἷον δὴ τινὰ τρόπον.

³ Беневиц Г. И. Моноэнергизм и монофелитство VII в.: Сергей, Кир, Пирр и другие // Антология восточно-христианской мысли. Т. 2. С. 137, прим. 33.

⁴ Беневиц Г. И., Шуфрин А. М. Преп. Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством. Письмо 19 и Трудности к Фоме 5 // Антология восточно-христианской мысли. Т. 2. С. 161 (ср.: Там же. С. 165–166: «“Ветхость” тропоса энергийных проявлений человеческой природы» Христос в Себе «вольно допускал»).

⁵ Там же. С. 163.

хом) воля. Воскресение же соответствует той воле Божией, чтобы состояние обожения имело место постоянно, без возможности проявления ветхого тропоса. Плоть Христова по воскресении была не больше обожена, чем прежде, но тропос обожения стал единственным тропосом существования плоти, а тропос страдания (ветхий тропос) был необратимо упразднен в самой своей возможности. Таким образом, мы видим, что один и тот же воплощенный Логос мог (с Отцом и Духом) давать Своей человеческой природе существовать в разных тропосах.

Иерархия тропосов преп. Максима

Мы полагаем, что, подобно тому как преп. Максим разработал учение об иерархии логосов, можно говорить и об иерархии тропосов. Так, например, у преп. Максима мы находим понятие тропоса не только индивидуальной, но и общей человеческой природы. «После воплощения Христа всецелая человеческая природа узнала по тропосу своего существования бессеменное зачатие и девственное порождение»¹. Также отметим, что образ (тропос) со-существования природ во Христе называется «богомужным», начиная с Ареопагита². Вслед за ним св. Иоанн Скифопольский, преп. Максим³ и вся православная традиция признают этот тропос богомужности стоящим иерархически выше других тропосов Христа и предполагающим в земной жизни Спасителя два рода проявления: либо по тропосу чудотворения, либо по тропосу страдания.

Отождествление тропоса существования и ипостаси во Христе

Таким образом, для преп. Максима отождествление «образа существования» природы с ипостасью во многих случаях невозможно.

¹ Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. С. 26.

² S. Dionysius Areopagita. Epistola IV // PG 3. 1072 С: τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν.

³ Преп. Максим «отождествлял “Богомужное действие” Ареопагита с “тропосом” (или образом) соединения», см.: Преп. Максим Исповедник: полемика... С. 42.

«Тропос есть определенный образ существования, т. е. действия самой воипостазированной природы»¹, образ «бытия природы в индивидууме, т. е. в ипостаси. Применительно к тварным и делимым природам, человеческой в частности, это различие имеет весьма существенный смысл»². В свете этого неправомерно представление ряда исследователей творчества преп. Максима о совершенном знаке равенства между тропосом существования и ипостасью во Христе. Неверным, например, является выражение о принятии человеческой природы Сына Божия «во внутри-троичный трóπος ύπάρεξενω»³. Подобно тому как Г.-У. фон Бальтазар «ошибочно утверждал, что в *Мистагогии* прямо отождествляются “сущность” и “логос бытия”»⁴, также неправомерно смешивать тропос человеческой природы во Христе с тропосом Его Божественной сущности. Сверхъестественный образ рождения от Девы по плоти, например, отнюдь не тождественен образу рождения Логоса от Отца по Божеству. Как две природы едины в одной ипостаси, так два природных тропоса едины в Логосе. Логос есть Тот, Кому принадлежат эти природы и эти тропосы. Можно и нужно говорить о «перихоресисе» природ и тропосов, но не о слиянии их⁵. Как мы уже отмечали выше, тропос связан как с ипостасью, так и с сущностью. Отождествление тропоса с одной лишь ипостасью богословски безосновательно⁶. Более того, возможно, наилучшим одновременным подтверждением различия и нераз-

¹ Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод... С. 25.

² Лурье В. М. История византийской философии. С. 352–353.

³ Башкиров В., прот. Сын Божий — Сын Человеческий. С. 125.

⁴ Петров В. В. Трансформация античной онтологии у Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника // XIX Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: материалы. М., 2009. Т. I. С. 21.

⁵ Выражение «перихоресис тропосов» можно пояснить с помощью учения о едином богомужном тропосе Христа. Перихоресис природ по энергиям происходит в едином богомужном тропосе в его двух родах.

⁶ В свете этого неверным представляется предложение К. Барта заменить слово «персона» в тринитарном богословии на «модус существования» (см.: Barth K. The Doctrine of the Word of God. Edinburg, 1975. P. 359). Скорее можно согласиться с предложением К. Ранера использовать понятие «отличительный образ существования» в качестве пояснительного к концепции персоны-личности, используя эти понятия вместе (см.: Rahner K. The Trinity.

дельности ипостаси-личности и принадлежащей ей природы является энергия, т. е. «действие, реализуемое» посредством природы и таким тропосом, который согласуется с природой, но «имеющее своим субъектом ипостась»¹.

Понятие «тропос» в антропологии. «Богомужный тропос» Христа как образец в исправлении и обожении падшего человечества

Мысль св. Максима о «продолжении» в нас воплощения Божественного Логоса должно понимать не как замену нашего тропоса на тропос Христа², а уподобление нашего тропоса бытия тропосу бытия Логоса, как это произошло в человеческой природе Христа. Именно это означают слова преп. Максима о том, что Христос «сделался для нас образцом»³. Т. е. «богомужный тропос» Христа становится образцом и образом нашего участия в обожении.

Тот же смысл вкладывается, по нашему мнению, в слова Апостола об имении ума Христова: «Ибо иметь ум Христов — значит по нему (κατ' αὐτόν) мыслить»⁴. «По нему» — согласно его тропосу. При этом преп. Максим подчеркивает выше в этом же фрагменте, что ум Христа «не восполняет наш ум (собой), не перемещается сущностно по ипостасному (принципу) в наш ум» (т. е. у нас не становится два человеческих ума, и Его ум не подавляет наш), но качеством своих энергий (тропос которых он определяет) делает ясным наш ум и сообщает ему действие, направленное к Богу. И поскольку грехопадение связано с повреждением тропоса бытия, а не логоса природы⁵, то и обновленный тропос нашего существования должен быть не

New York, 1970. P. 100, 115; *Idem*. Divine Trinity // Sacramentum Mundi. Montreal: Palm Publishers, 1970. Vol. 6. P. 301–302).

¹ Maspero G. Trinity and Man. P. 124.

² Башкиров В., прот. Сын Божий — Сын Человеческий. С. 113.

³ Epistolae // PG 91. 596 C; 644 B: βίου τὸν σαρκωθέντα Λόγον ἔχοντα ὑποτύπων.

⁴ S. Maximus Confessor. Capita Theologiae et Oeconomiae // PG 90. 1164 B: Νοῦν γὰρ ἔχειν Χριστοῦ ἔγωγε φημι, τὸν κατ' αὐτὸν νοοῦντα, καὶ διὰ πάντων αὐτὸν νοοῦντα.

⁵ Louth A. Maximus the Confessor. P. 56.

устранением или замещением его Божественным тропосом, а именно возрождением его в согласии с предвечным замыслом Творца о человеке.

1. 2. 4. Понятие «тропос существования»

у преп. Иоанна Дамаскина.

*Единство действия и различие образов действия
лиц Св. Троицы*

Св. Иоанн Дамаскин, как систематизатор, повторяет и обобщает прежде высказанные мысли св. отцов и учителей Церкви о тропосе существования. Он говорит и об отличии тропосов лиц Троицы между собой¹, о неуловимости и невозможности найти соответствие в творении образу (бытия) Троицы², постулирует равенство в Троице ипостаси и тропоса существования³, но в то же время приравнивает тропосы лиц к их свойствам, или различительным признакам⁴. Св. Дамаскин даже говорит, что каждое лицо «обладает» своим тропосом существования⁵.

Преп. Иоанн также развивает мысль св. Максима Исповедника о различии действия и «как»-действия: «Хотеть, видеть, действовать

¹ De Fide Orthodoxa. Lib. I//PG 94. 816 C.

² Ibid. 820 A, 821 A.

³ Dialectica//PG 94. 669 A; De Fide Orthodoxa. Lib. I//PG 94. 837 C: Ἰστέον δὲ ὡς ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος ὑπόστασις ἐστὶν ὁ ἀναρχὸς τρόπος τῆς ἐκάστου αἰδίου ὑπάρξεως.

⁴ De Fide Orthodoxa. Lib. I//PG 94. 828 D: ἰδιότης; Contra Jacobitas//PG 94. 1461 B: πάντα κοινὰ τοῦ Πατρὸς, καὶ τοῦ Υἱοῦ, καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος, πλὴν τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως; De natura composita//PG 95. 117 D: ἀσυγχύτως δὲ, διὰ τὴν ὑποστατικὴν διαφορὰν, ἥτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον· τὸ ἀγέννητόν φημι, καὶ τὸ γεννητόν, καὶ τὸ ἐκπορευτόν (ипостасное различие равно способу существования). См. также: De Fide Orthodoxa. Lib. I//PG 94. 824 A.

⁵ Ibid. Lib. III//PG 94. 1000 BC: τελεία ἐστὶν ὑπόστασις, καὶ τὴν οἰκείαν ἰδιότητα, ἥτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον διάφορον κέκτηται (κέκτηται от κτάομαι — владеть). Это означает: каждая «ипостась сама в себе самостоятельна, или есть совершенная ипостась, и имеет свое собственное свойство, или свой отличный образ бытия».

каким-либо (определенным) образом есть способ употребления воли, зрения и действия (τρόπος ἐστὶ τῆς τοῦ θελεῖν, καὶ ὁρᾶν, καὶ ἐνεργεῖν χρήσεως), свойственный одному только пользующемуся (этими способностями) и отделяющий его от прочих... Например, естество Божеское, как и человеческое, способно хотеть. Хотящий же есть тот, кто пользуется своей волей, или определенное лицо, — например, Петр (ἦτοι ἡ ὑπόστασις, οἷον ὁ Πέτρος). Поэтому, так как Христос — един, и ипостась Его — едина, то один и тот же Хотящий (ὁ αὐτὸς ἐστὶν ὁ θέλων) и так, как свойственно Богу, и так, как свойственно человеку¹. На первый взгляд, данный текст может подтолкнуть к мысли о единственности тропоса пользования двумя природами во Христе (ибо один Хотящий), однако не все так просто. Развивая мысль о совместном действии лиц Троицы, св. Дамаскин утверждает, что поскольку они не разделены и каждое желает и действует не по особому своему образу (οὐκ ἰδιότροπως) и выбору (οὐδὲ ἀδιαίρετως), но соединенно (ἀλλ' ἐνιαίως), то Трое не суть три Бога, но — единый Бог². Единство сущности лиц становится обоснованием единства действия, т. е. пользования нетварной энергией. Если бы тропос энергии приписывался непосредственно и исключительно ипостаси, то мы должны были бы признать три принципиально различных тропоса энергии, соответствующие трем лицам Троицы. Но поскольку энергия есть проявление природы, то три лица действуют общей энергией, соединенно.

Здесь мы оказываемся перед антиномией: ипостаси действуют соединенно, но одновременно, как упоминалось выше, в домостроительстве образы участия и действия лиц различны. Допустимо говорить о тропосе энергии как об индивидуальном (личном) образе действия, но не идио-тропном, т. е. не «особенно-образном». Во Христе мы имеем одну ипостась в двух природах, а значит, должны говорить о двух энергийных тропосах и их «перихоресисе», выражающих действие одного Производящего посредством двух природных энергий. Этому положению соответствует то, что уже преп. Максим пришел к «отвержению правильности выражения “одна энергия” даже

¹ Ibid. 1036 AC.

² De duabus in Christo voluntatibus//PG 95. 136 D.

при толковании ее в смысле образа соединения»¹. Преп. Иоанн подтверждает наш анализ словами о способе употребления природного воления по выбору пользующейся ипостаси².

Моральные оценки возможны благодаря именно тропосу пользования природными силами: способ употребления составляет добродетель или порок³. Также, по мнению ряда исследователей, и у преп. Максима «онтология и этика взаимопроникают», а «тропос понимается не только как онтологический термин, но и как этическое понятие»⁴. Отсюда и частое у преп. Максима употребление словосочетания «тропос добродетели»⁵.

1. 2. 5. Понятие «тропос существования»

у свт. Григория Паламы.

Тропосы идиом

Свт. Григорий Палама дополняет вырисовывающуюся картину, используя в триадологии словосочетания «тропосы идиом»⁶ (речь идет о тропосах личных идиом Троицы), «тропосы природных и ипостасных идиом»⁷, «тропос природного существования»⁸. Все эти выраже-

¹ Disputatio cum Pyrrho // PG 91. 340 D — 341 A; 341 BD; Беневич Г. И., Шуфрин А. М. Преп. Максим Исповедник. Полемика с моноэнергизмом и монофелитством. Письмо 19 и Трудности к Фоме 5 // Преп. Максим Исповедник: полемика... С. 167.

² De duabus in Christo voluntatibus // PG 95. 157 A: τρόπος χρήσεως τῆς φυσικῆς θελήσεως, κατὰ γνῶμην τῆς κεχρημένης ὑποστάσεως; см. также: Ibid. 164 D — 165 A, 172 C.

³ Ibid. 149 A: τρόπος τῆς χρήσεως αὐτῶν, ἀρετὴν καὶ κακίαν συνίστησιν.

⁴ Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод... С. 27.

⁵ Quaestiones ad Thalassium // PG 90. 248 C, 321 B, 440 C, 1268 D; PG 91. 380 A, 1152 A, 1581 D: τῶν ἀρετῶν τρόπος.

⁶ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Ἀντιρρητικὸς 3, 16, 62 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 2010. Т. Г. Σ. 207: οἱ τρόποι τῶν ἰδιωμάτων.

⁷ Ibid. 3, 19, 85. Σ. 222: οἱ τρόποι τῶν ἰδιωμάτων τῶν τε φυσικῶν καὶ ὑποστατικῶν.

⁸ Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Λόγοι ἀποδεικτικοί Β'. 40 // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 2010. Т. Α'. Σ. 115: τρόπος ἐμφύτου ὑπάρξεως.

ния подтверждают некое «логически-промежуточное» — между ипостасями и природой — положение понятия «тропос существования».

Различие тропосов внутри-троичного существования и домостроительства лиц Св. Троицы

Свт. Палама говорит также о том, что Божественная энергия, будучи одно с Божественной сущностью, отлична от последней по множеству тропосов (κατὰ πολλοὺς γὰρ τρόπους). «Один из этих тропосов (τῶν τρόπων εἷς) заключается в том, что Божественная сущность для всех абсолютно непознаваема, а Божественные энергии — знакомы»¹. При этом естественно, что энергийные тропосы неразрывны с лицами Троицы, а значит, и в Боге требуется признавать наличие не только трех тропосов — нерожденности, рождения и исхождения, но и энергийных тропосов. Так, в своих анти-филиоквистских размышлениях свт. Григорий подчеркивает различие тропоса внутри-троичного существования и домостроительного послания², которое тоже является личной особенностью Сына и Духа. Обратим здесь внимание на то, что послание Духа в мир и вечное возсияние Его чрез Сына отличны от тропосов происхождения / исхождения от Отца. Личные свойства Духа не исчерпываются Его исхождением. Есть еще свойственные Ему вечное возсияние и временное посланничество в мир. Поэтому, в частности, тропос существования не может быть отождествлен с самой ипостасью Духа. То же касается посланничества Сына: тропос воплощения является личной, ипостасной принадлежностью Сына и отличается от тропоса рождения от Отца³.

1. 2. 6. Заключение.

Понятие «личный тропос»

В завершение нашего анализа сюжетов, связанных с использованием понятия «тропос», отметим, что современные исследователи находят возможным говорить о личном тропосе⁴. Действительно,

¹ Ἀντιρρητικὸς 4, 15, 41. Σ. 270.

² Λόγοι ἀποδεικτικοί Β'. 25. Σ. 101.

³ Ibid. 82. Σ. 152.

⁴ Marcello La Matina. Analytic Philosophy of Language and the Revelation of Person. Some Remarks on Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor //

согласно проведенному анализу, уже в богословии каппадокийцев «тропос существования» соответствует личным особенностям ипостасей в Троице, но, одновременно, и общей для них временной безначальности. Из богословского синтеза преп. Максима Исповедника и преп. Иоанна Дамаскина становится очевидным, что тропос существования неразрывно связан с обоими понятиями — «ипостась» и «сущность», причем логически последует этим понятиям, занимая между ними «промежуточное» положение. Во Христе следует признавать два тропоса существования, соответствующие двум Его природам, причем находящимся в ипостасном «перихоресисе», согласно «богомужному тропосу». Домостроительные и энергийные тропосы должно отличать от тропосов внутри-троичного существования, признавая их личными ипостасям Троицы, но, одновременно, антиномически «соединенными», благодаря единосущности ипостасей. Антиномия «соединенности» и различия энергийных тропосов лиц Троицы коренится в троичной антиномии единства и различия ипостасей и вышеупомянутой «промежуточности» понятия «тропос существования».

Неправомерно, в строгом смысле, отождествлять тропос бытия с личностью, или ипостасью¹, хотя единство и самоидентичность бытия Бога-Троицы позволяла богословам в триадологии называть ипостаси «тропосами», ставить между этими понятиями знак равенства, как ставится знак равенства (не означающий, конечно же, слияния понятий) между сущностью и лицами, сущностью и энергией в Боге. Необоснованно также и придавать тропосу бытия некоторое первенство по отношению к бытию как таковому, как, например, в «хайдеггеровском стремлении рассматривать способ существования как предшествующий существованию»².

Studia patristica. Leuven; Paris; Walpole, 2010. Vol. XLVII. P. 83; см. также: Riou A. Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur // Théologie Historique. № 22. Paris, 1973. P. 74.

¹ Puhala L. Freedom to Believe: Orthodox Christian Existentialism. Synaxis Press, 2001. P. 8: «Ипостась есть экзистенциальный модус нашей сущности».

² Махлак К. А. Попытка православной интерпретации философии М. Хайдеггера у Х. Яннараса // Начало. 2007. № 16. С. 77.

«Тропос существования» как отражение отношений лиц в Троице и отношений тварных ипостасей и Бога

Можно говорить об узком и широком определениях тропоса существования. В узком, тринитарном смысле тропос существования соответствует нерожденности Отца, рожденности Сына и исхождению Духа. В широком смысле можно говорить о целом комплексе тропосов, описывающих и другие личные особенности лиц, например, тропос воплощения, богомужности, тропос посланничества Духа в мир и Церковь, тропос пребывания обоих лиц в нас и т. д. Можно также утверждать наличие определенной иерархии тропосов в домостроительстве и тварном бытии. У ряда авторов мы встречаемся с самым широким понятием тропоса существования: «Принцип Персоны в Божественном Бытии есть предвечная “форма” или “образ” (по-гречески τρόπος) бытия Живого Бога-Абсолюта»¹, «мы называем божественный способ бытия личностным»². На наш взгляд, такое обобщенное применение понятия «тропос» соответствует Божественному идеалу «тождества бытия и движения»³, не противоречащему различию лиц в Боге и «не отменяющему различия природ и логосов»⁴ в тварных существах, стремящихся к подражанию Божеству.

Тропос существования отражает отношения единосущных лиц в Троице (вспомним формулировку свт. Амфилохия Иконийского). Это понятие отображает и отношения тварных ипостасей с Богом, подобно двоякому значению понятия «аналогия», отражающему «одновременно отношение творений к Богу (любовь и стремление к обожению) и отношение Бога к тварным существам (божественные идеи и богоявления)»⁵. В силу единства ипостасно-природного бытия, всякая ипостась «является средоточием каждой конкретной реальности,

¹ Софроний (Сахаров), архим. Письмо о единстве Церкви // URL: <http://orthodoxia.org/lib/1/1/24/6.aspx> (дата обращения 02. 07. 2012).

² Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога // Он же. Избранное: Личность и Эрос / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной. М., 2005. С. 64.

³ Mystagogia // PG 91. 665 A: ταυτότητα κινήσεως τε καὶ ὑπάρξεως.

⁴ Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод... С. 44.

⁵ Лосский В. Н. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита // Богословские труды. 2009. № 42. С. 136.

которое определяет, сообщает ему качество, способ существования» (τρόπος ύπαρξεως) или «движение» природы¹, и именно посредством природных движения и общения происходит общение ипостасей. Именно поэтому терминология тропоса существования, «применяемая к Богу, не может заменить языка личности, а лишь подтверждает его»².

1. 3. Термин «πρόσωπον» и его богословское употребление

1. 3. 1. Значение и употребление термина в античности

В древнегреческом языке слово «πρόσωπον» могло означать «лицо» человека, «наружность», «внешний вид» и «маску»³. У Гомера и Гесиода, в древнегреческой лирической поэзии, «πρόσωπον» («πρόσωπα» — множественное число встречается чаще) означает непосредственно лицо человека. Однако, можно отметить постепенное расширение значения термина «πρόσωπον» от просто объективного физического лица или наружности предмета к возможности выражения субъективного настроения (Пиндар, Еврипид, Платон) и даже некоего целостного присутствия, власти и влияния его обладателя. Так, у Полибия, Плутарха и других уже встречается значение «πρόσωπον», близкое по смыслу к понятиям «выдающаяся фигура», «характер», «положение индивидуума», или, как у Дионисия Галикарнасского, непосредственно сам «индивидуум»⁴.

Значение «маски» у термина «πρόσωπον» вторично, и является со времени Аристотеля и Демосфена лишь еще одним смысловым рас-

¹ Мейендорф И., *протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 163–164.

² Харп Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Пер. с англ. А. Лукьянова. М., 2010. С. 263.

³ Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. С. 1091.

⁴ Lynch J. J. Prosopon and the Dogma of the Trinity: A Study of the Background of Conciliar Use of the Word in the writings of Cyril of Alexandria and Leontius of Byzantium. Fordham University. N. Y., 1974. P. 15–16, 20–25, 32–38.

ширением понятия, появляющимся естественным образом и понимаемым как некое «второе лицо»¹.

Взаимовлияние терминов «πρόσωπον» и «persona»

Греческий термин «πρόσωπον» и латинский термин «persona», по наблюдению исследователей, испытывали взаимовлияние. Ученые расходятся во мнениях: какое слово первым восприняло обобщающее значение индивида², однако нам представляются верными исторические наблюдения Дж. Линча (J. J. Lynch) о том, что «πρόσωπον», никогда не утрачивая свое первоначальное значение лица как части тела, одновременно приобрело смысловую нагрузку характера, роли и индивида под влиянием термина «persona», в процессе культурного обмена и благодаря проживанию ряда греческих авторов в Риме³. Но, конечно, нельзя исключить и то, что здесь имело место и естественное, постепенное смысловое расширение и раскрытие термина в обоих языках.

Этимология термина

«У ведущих греческих ученых нет определенности по поводу первоначального значения термина «πρόσωπον». Одни «определяют этимологию этого слова на основе исключительно анатомического анализа», связывая «πρόσωπον» с «частью лица, относящейся к глазам», а другие относят его к тому, «что находится напротив глаз [другого]» или направлено к глазам⁴.

Словарь Liddell & Scott указывает дополнительные значения термина: «персонаж», «индивидуум», «персона», «юридическое» или «грам-

¹ Nédoncelle M. Prosopon et persona dans l'antiquité classique // Revue des sciences religieuses. 1948. № 22. P. 279.

² М. Недонсел считает, что сначала «πρόσωπον» приобрело значение индивидуума (см.: Nédoncelle M. Prosopon et persona... P. 282, 284), но Дж. Линч оспаривает его мнение.

³ Lynch J. J. Prosopon and the Dogma of the Trinity... P. 46.

⁴ Завершинский Г. Богословие диалога. М. Бубер и христианство // Богословие личности / Под ред. А. Бодрова, М. Толстуженко. М., 2013. С. 78–79; Lohse E. Πρόσωπον // Theological Dictionary of the New Testament. 10 Vols. Grand Rapids, 1964–1976. Vol. VI. P. 769.

матическое лицо», «внешние черты»¹. Словарь Лампа (G. W. Lampe) обращает внимание на то, что «πρόσωπον» отражает понятие «индивидуума» более с качественной его стороны, нежели с количественной, и применяется в святоотеческой письменности в триадологии и христологии как синоним ипостаси².

Митр. Иоанн Зизиулас считает, что «πρόσωπον» не имело онтологического содержания у древних греков³, а Г. Телепнев подчеркивает, что традиционное древнегреческое понимание термина «πρόσωπον» как маски, соответствует пониманию Платином эмпирической личности в человеке — как временная роль, принимаемая и даже «играемая» душою на земле в ее воплощенном состоянии, что в некотором смысле является переосмыслением предшествующих идей стоической философии, выраженных, например, Эпиктетом⁴.

1.3.2. Термин «πρόσωπον» в Св. Писании

В *Септуагинте* «πρόσωπον» используется для перевода еврейского слова «פָּנִים» («панам») — лицо, которое может нести визуальное значение (Μωυση̃ς ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον, *Числ.* 16, 4), использоваться для передачи выражения внутреннего состояния (πρόσωπον συνετὸν ἀνδρὸς σοφοῦ, *Притч.* 17, 24, καρδίας εὐφραينوμένης πρόσωπον θάλλει, *Притч.* 15, 18), но часто имеет более динамическое значение, отражая «действующий субъект, направляющий свое лицо к объекту действия» («Да обратит Господь лице свое на тя и даст ти мир!» — ἐπάραι κύριος τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐπὶ σὲ καὶ δώῃ σοι εἰρήνην, *Числ.* 6, 26)⁵. Поэтому видеть «פָּנִים» («панам») или «πρόσωπον» озна-

¹ Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. P. 1533.

² Lampe G. W. A Patristic Greek Lexicon. P. 1187–1189.

³ John (Zizioulas), *metr.* Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood, New York, St. Vladimir's Seminary Press, 1993. P. 31–32.

⁴ Telepnev G. The Concept of the Person... P. 134; см. также: O'Daly G. Plotinus' Philosophy of the Self. New York: Harper & Row, 1973. P. 25; Sharp D. S. Epictetus and the New Testament. London, 1914. P. 29.

⁵ В некоторых случаях термину «лицо» в славянском тексте могут соответствовать в греческом и еврейском текстах другие слова (не «πρόσωπον» и не «панам»), также отражающие мысль о «лице», но немного иначе. Напр., «ἐνώπιον» — «в очях», или «пред зрением»: «καὶ ἐλάλησεν κύριος πρὸς Μωυσήν ἐνώπιον ἐνώπιον», см.: *Исх.* 33, 11, «ζητῶμεθα ἐνώπιον αὐτοῦ», см.: *Ос.* 6, 2.

чает в библейском мышлении — испытывать бытийную встречу с обладателем «πρόσωπον»¹.

Часто речь идет о лице Божиим и об общении богоизбранного народа Израиля с Самим Господом. Яркие примеры употребления «πρόσωπον» находятся в книге *Бытия*, где повествуется о том, как Иаков видел Бога «лицом к лицу» (εἶδον γὰρ Θεὸν πρόσωπον πρὸς πρόσωπον: *Быт.* 32, 30, см. также *Суд.* 6, 22 о встрече пророка Гedeона с Ангелом Господним), во *Второзаконии* 34, где говорится о том, что Господь знал Моисея «лицом к лицу» (Μωυση̃ς ὃν ἔγνω κύριος αὐτὸν πρόσωπον κατὰ πρόσωπον, *Втор.* 34, 10). Однако в Скинии Господь оградил Моисея от зренья Своего лица (καὶ εἶπεν οὐ δυνήσῃ ἰδεῖν μου τὸ πρόσωπον οὐ γὰρ μὴ ἴδῃ ἄνθρωπος τὸ πρόσωπόν μου καὶ ζήσεται, *Исх.* 33, 20), и сам Моисей, встретив Господа в Купине, из благоговения отвращал «лице свое, потому что боялся воззреть на Бога» (*Исх.* 3, 6).

«Πρόσωπον» встречается в Св. Писании, когда речь идет о хождении и предстоянии пророков и праведников пред лицом Господа (πρὸ προσώπου μου στήσῃ, *Иер.* 15, 19), и Господь говорит с избранным народом «лицом к лицу» (*Втор.* 5, 4). Когда Бог «отвращает лице» (ἕως πότε ἀποστρέψεις τὸ πρόσωπόν σου ἀπ' ἐμοῦ, *Пс.* 12, 2, также *Пс.* 9, 32; 87, 15, *Втор.* 31, 17, и др.) от человека или народа, то это означает для них не что иное, как прекращение жизненно важного общения с Ним. Поэтому древний Израиль «взыщет лице Господне» (καὶ ζητήσωσιν τὸ πρόσωπόν μου, *2 Пар.* 7, 14).

Показательно, что и Филон, несомненно, испытывавший одновременно влияние библейских и эллинических текстов, употребляет «πρόσωπον» как синоним «persona», где «persona» является символом действующего субъекта-индивидуума².

Новозаветные тексты в принципе не усваивают какого-то существенного нового смысла термину. Как и в Ветхом Завете, в большинстве случаев речь идет о лице Божиим (ἄγγελοι αὐτῶν ἐν οὐρανοῖς διὰ παντός βλέπουσι τὸ πρόσωπον τοῦ πατρὸς μου τοῦ ἐν οὐρανοῖς, *Мф.* 18, 10). Пророчествуется и об общении с Господом «лицом к лицу», но как об обещанном уже в будущем веке воскресения (βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι'

¹ Boman Th. Hebrew Thought Compared with Greek. Philadelphia: The Westminster Press, 1960. P. 107.

² Wolfson H. A. Philo. 2 vols. Cambridge, 1947. Vol. 2. P. 37.

ἐσοπτρου ἐν αἰνίγματι τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον, *1 Кор.* 13, 12). Конечно, на этом этапе развития термина «πρόσωπον» мы не можем пока говорить о наличии какого-либо богословия личности в полном смысле этого слова, поскольку «πρόσωπον» может означать индивидуум и внешний вид объекта (σὺ δὲ νηστεύων... τὸ πρόσωπόν σου νίψαι, *Мф.* 6, 17; τότε ἐνέπτυσαν εἰς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, *Мф.* 26, 67; καὶ τὸ τρίτον ζῶν ἔχων τὸ πρόσωπον ὡς ἀνθρώπου, *Откр.* 4, 7), или же он несет энергийную окраску, отражая, скорее, как воспринимается действие и отношение того или иного действующего субъекта с другими субъектами (καὶ ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος, *Мф.* 17, 2; ἔπεσεν ἐπὶ πρόσωπον αὐτοῦ προσευχόμενος, *Мф.* 26, 39). Однако, можно утверждать, что «πρόσωπον» продолжает описывать характер общения субъектов-индивидуумов.

1.3.3. Термин «πρόσωπον» у доникейских авторов

В святоотеческих сочинениях «πρόσωπον», естественно, сохраняет и свое исходное классическое значение, обозначая непосредственно человеческое лицо, например, преображенного Христа, либо выражение какого-либо человеческого лица, а также маску или индивидуум. Тем не менее, в святоотеческих текстах надо выделить и новые значения термина «πρόσωπον». И первое из них можно перевести как «конкретное явление» или «состояние» — четыре «состояния», четыре явленных «лица» единого Евангелия (свт. Иринея Лионский), или три «состояния» любви в человеческом роде (Евагрий Понтийский, преп. Иоанн Дамаскин)¹.

У свт. Феофила Антиохийского и других доникейских авторов, таких как Климент Александрийский, «πρόσωπον» часто употребляется в контексте познания Бога, и Логос представляет Собой (или, буквально, есть) «πρόσωπον» Отца². Это пример богословия домостроительного Откровения и зачаточной формы богословия «образа», которому

предстоит развиваться в дальнейшем в святоотеческой мысли. Так, и позднее мы находим подобные высказывания о Духе, Который может называться «лицом и рукою» Бога Отца¹.

Очевидно, что подобный образ применения термина «πρόσωπον» еще имплицитно может стремиться избежать логического парадокса неограниченности Бога Отца и необходимости как-то ограничить, очертить Его в Его Логосе и в Духе для возможности говорить о познании Творца ограниченным человеческим разумом. В рамках такого подхода все еще противоречивой представляется возможность сочетать понятия о «личном» и «неограниченном» одновременно, что постепенно преодолевается к IV в.²

Уже у свт. Ипполита Римского мы находим выражения о двух «πρόσωπον» в Боге — Отце и Сыне, при единстве Божества (сущности) и Его силы (энергии), причем вписанные в контекст богословия «образа», ибо Сын называется «иконой Отца». Толкуя *Пролог Евангелия от Иоанна*, свт. Ипполит третьим (лицом) признает домостроительство благодати Духа. Очевидно, что здесь понятие «πρόσωπον» неразрывно связано с явлением Троицы человечеству, хотя и далеко от модалистического упрощенчества, поскольку термин «πρόσωπον» уже введен во внутри-троичный дискурс³.

Хотя свт. Афанасий Великий практически не использует термин «πρόσωπον» (как, собственно, и «ὕποστασις») для описания трех лиц Троицы, однако в его сочинениях сохранились цитаты из *Деяний соборов* IV в. — Антиохийского (345 г.) и I Сирмийского (351 г.), согласно которым, признаются три «πρόσωπον» в Троице и анафематствуются те, кто «сливают» Троицу лиц в одно «πρόσωπον»⁴.

¹ См. 5-ю книгу *Против Евномия*, приписываемую ныне Дидиму Слепцу: S. Basilus Caesariensis. Adversus Eunomium. Lib. V // PG 29. 741 B: «πρόσωπον αὐτὸ καὶ χεῖρα Θεοῦ».

² Daniélou J. La notion de personne chez les Pères grecs // Bulletin des Amis du Card. Daniélou. 1983. № 19. P. 3–10.

³ PG 10. 813 A, 816 A; S. Hippolytus Portuensis Episcopus. Contra Haeresin Noeti // PG 10. 821 A: Δύο μὲν οὐκ ἐρῶ Θεοὺς, ἀλλ' ἢ ἓνα, Πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος.

⁴ Shapland R. B. The Letters of St. Athanasius concerning the Holy Spirit. N. Y., 1951. P. 248; Scholssmann S. Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma. Darmstadt, 1968. S. 80.

¹ Lynch J. J. Prosopon and the Dogma of the Trinity... P. 57.

² S. Theophilus Antiochenus Episcopus. Libri tres ad Autolycum // PG 6. 1088 A: ὁ δὲ Λόγος αὐτοῦ, δι' οὗ τὰ πάντα πεποίηκε, δύναμις ὦν καὶ σοφία αὐτοῦ, ἀναλαμβάνων τὸ πρόσωπον τοῦ Πατρὸς καὶ Κυρίου τῶν ὄλων; Clemens Alexandrinus. Stromata. Lib. V // PG 9. 57 B: πρόσωπον εἶρηται τοῦ Πατρὸς ὁ Υἱός; см. также: PG 9. 16 BC — 17 AB, 65 C, 324 B, 345 B, 628 C, и др.

1.3.4. Термин «πρόσωπον» у каппадокийцев и в других школах. Сближение с термином «ὑπόστασις»

У отцов-каппадокийцев мы находим уже вполне сбалансированный язык богословия «образа», позволяющий избежать какого-либо умаления неограниченности Логоса и любых оттенков субординационизма образа по отношению к первообразу. Так, в *Послании 38* говорится, что «ипостась Сына есть образ (μορφή) и лицо (πρόσωπον) по-знания Отца, и ипостась Отца в образе Сына познается»¹. При толковании данного отрывка уже невозможно умалить ипостасность Логоса, а термин «πρόσωπον» одновременно оттеняет одно из важных свойств ипостаси как таковой: отражать, изображать в себе иные ипостаси в их природном «перихоретичном» единосущии, которое как раз подчеркивается автором при контекстуальном прочтении отрывка². Это ипостасное свойство «изображать в себе другого» открывает возможность познания существа одной ипостаси через другую и указывает, что фундамент гносеологии лежит в ипостасном аспекте бытия. Особенность, отличность ипостаси служит не только утверждению ее собственной уникальности, но и явлению уникальности иных, единосущных ипостасей³.

Именно с этим свойством «πρόσωπον» — отражать в себе другое лицо, или лица и ипостаси, — связано употребление его в словосочетании «от лица», когда речь идет о представлении одним лицом другого или других⁴. Свт. Григорий Богослов говорит об изображении Господом нас в Себе⁵, а свт. Василий Великий, развивая богословие «образа», в частности, говорит, что «в ипостаси Сына» представляется

¹ *S. Basilii Caesariensis*. Epistola XXXVIII. 8//PG 32. 340 C: ἡ τοῦ Υἱοῦ ὑπόστασις οἷονεὶ μορφή καὶ πρόσωπον γίνεται τῆς τοῦ Πατρὸς ἐπιγνώσεως· καὶ ἡ τοῦ Πατρὸς ὑπόστασις ἐν τῇ τοῦ Υἱοῦ μορφῇ ἐπιγινώσκεται.

² *Kelly J. N. D.* Early Christian Doctrines. London, 1958. P. 264.

³ См. также о познании единого Бога в трех лицах: PG 39. 112 B.

⁴ Напр., о пророках, говорящих от лица Бога, см.: *Didymus Alexandrinus*. De Trinitate. Lib. I//PG 39. 305 B: Μαλαχίας ἐπομένως ἐκ προσώπου τοῦ Θεοπύτου φάσκει; см. также: PG 39. 344 B, 365 B, 412 C, 505 B, 665 A, 1164 A; PG 74. 416 B, 600 D, 628 A, 665 C, 673 B; PG 75. 1369 A, и т. д.

⁵ *S. Gregorius Theologus*. Oratio XXX. Theologica IV//PG 36. 109 B: Ἐν αὐτῷ δὲ, ὅπερ εἶπον, τυποῖ τὸ ἡμέτερον; см. также: Ibid. 109 C.

нам «образ Отца»¹. Он также отмечает, что каждое лицо (πρόσωπον) Троицы существует «в ипостаси»². При этом он опирается на такую смысловую нагрузку слова «ὑπόστασις», как «объективное существование», и этим подчеркивает онтологичность «личного» бытия лиц Троицы, укореняя, по наблюдению В. Н. Лосского, личность в бытии и персонализируя онтологию³.

Следует отметить, что, сближаясь с термином «ὑπόστασις», «πρόσωπον» одновременно связывается, хотя и не отождествляется, в святоотеческой мысли с терминами «τρόπος ὑπάρξεως» и «σχέσις»⁴, последний из которых переводится, в частности, как «состояние», «расположение/позиция», «отношение», «качество», «образ». Отсюда и вытекает та «персонализация» Божественной онтологии, о которой говорил В. Н. Лосский, и непосредственная логическая связь «πρόσωπον» с богословием «образа» и внутри-троичными отношениями.

Каппадокийская богословская мысль, включая не только самых именитых каппадокийцев, но и их окружение, например свт. Амфилохия Иконийского, в результате развития сближает термины «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» до синонимичности⁵. В Александрийской

¹ *S. Basilii Caesariensis*. Homilia in Mamantem Martyrem//PG 31. 597 C: Ἐν ὑποστάσει Υἱοῦ, μορφήν νόησον πατρικήν; см. также: PG 32. 153 AC.

² *S. Basilii Caesariensis*. Epistolarum Classis II. Epistola CCX//PG 32. 776 C: ἕκαστον πρόσωπον ἐν ὑποστάσει ἀληθινῇ ὑπάρχον; Epistola CCXV//PG 32. 789 B: ἐν ὑποστάσει εἶναι. Каждое лицо Троицы существует в своей ипостаси (ἐν ἰδίᾳ μὲν ὑποστάσει), см.: Epistola CXXV. PG 32. 548 B. Подобные выражения мы находим и у свт. Кирилла Александрийского, см.: *S. Cyrillus Alexandrinus*. Thesaurus//PG 75. 141 C: τὸ ἑκατέρου πρόσωπον εἰσφέρεται ἐν ἰδιαζούσῃ μὲν ὑποστάσει κείμενον.

³ *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия... С. 213. Дж. Линч говорит о том же следующими словами: «“онтологическая плотность” термина πρόσωπον подтверждается его синонимичностью с ипостасью», см.: *Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity... P. 280.

⁴ См., напр.: PG 39. 112 CD.

⁵ Синонимичность тринитарного употребления «πρόσωπον» и «ὑπόστασις» у свт. Амфилохия см.: PG 39. 96 CD, 112 C. У свт. Григория Нисского: PG 45. 100 A; PG 32. 332 A, 340 C (Epistolae 38. 4, 8); см. также: *Maspero G.* Trinity and Man. P. 120; *Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity... P. 85, 87;

богословской школе им вторит Дидим Слепец, говорящий о симфонии трех лиц в едином Божестве¹. Вследствие этого процесса, можно говорить о разработке принципиально новой концепции Божественных личностей, которая, хотя и опиралась на некоторые «рудиментарные» концепции индивидуального бытия, свойственные тому времени, но, однако, представляла собой гораздо более сложную разработку, основанную как на библейском мышлении, так и на мысли христианских предшественников, несводимую к комплексу индивидуальных свойств² и теснейшим образом связанную с гносеологией.

Дидим Александрийский говорит о том, что именно различие лиц (πρόσωπον) в Боге позволяет говорить о «движении» неизменного по природе Божества³. В каппадокийской мысли домостроительная идентичность Христа предвечному Логосу утверждается именно через тождество «πρόσωπον». Хотя происходит это не сразу, поскольку термин «πρόσωπον» как в триадологии мог ввести в заблуждение модализма, так и в христологии достаточно долго еще мог употребляться как средство отражения не столько личного начала, сколько природного. Так, свт. Амфилохий Иконийский в одном из отрывков упоминает, что Христос говорит о превосходстве Отца по сравнению с Ним «не от лица Божества», но «от [лица] плоти», хотя в других текстах святитель признает лишь один «πρόσωπον» во Христе⁴. Отметим, что и позже, например у свт. Кирилла Александрийского, встречается похожее словосочетание «лицо воплощения»⁵, но, очевидно,

Σκουτέρη Κ. Β. «Ἡ ἐνότης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὡς πραγματική προϋπόθεσις τῆς σωτηρίας (Ἐκ τῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης)» // Θεολογία 40. Αθήναι, 1969. Σ. 416 κ. ἐ. (Σ. 418, note 17): «them as synonym».

¹ Напр., см.: *Didymus Alexandrinus. De Trinitate. Lib. III* // PG 39. 984 BC: ἐν καὶ ἐν καὶ ἐν πρόσωπον ἰδιοσυστάτως δηλοῖ ἐν μιᾷ θεότητι καὶ συμφωνία.

² *Turcescu L. Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. P. 115–117.*

³ *Didymus Alexandrinus. De Trinitate. Lib. I* // PG 39. 284 B: πῶς ἡ ἀν-αλλοίωτος φύσις ἀλλοίωσιν ὑποσταίνη, κατὰ τὰς ὑποστάσεις μὴ ἐν ταυτότητι τῶν προσώπων ἐστῶσα, ἀλλὰ κινουμένη καὶ μεταπίπτουσα.

⁴ *S. Amphilochius Iconiensis. Sententiae et Excerpta* // PG 39. 109 B: ἐκ τῆς σαρκὸς εἶπον, καὶ οὐκ ἐκ προσώπου θεότητος; о едином «πρόσωπον» и двух природах во Христе см.: PG 39. 117 B.

⁵ *S. Cyrillus Alexandrinus. Thesaurus* // PG 75. 120 A: τῷ τῆς ἐνανθρω-πήσεως προσώπῳ περικείμενα; см. также: PG 74. 549 D, 761 B.

не в строго богословском, а, скорее, в прикладном значении слова «πρόσωπον».

Подобная тенденция, впрочем, разовьется со временем в антиохийском христологическом богословии, в котором, согласно, например, Феодору Мопсуестийскому, одно «πρόσωπον» во Христе появляется только после слияния двух природ, каждая из которых имеет свой предшествующий «πρόσωπον». В таком употреблении «πρόσωπον» соответствует комплексу внешних природных характеристик, созерцаемых наблюдателем, и может быть переведено как «образ представления» или «модус явления»¹. В воззрениях Нестория подобная интерпретация «πρόσωπον» сохраняется².

1. 3. 5. Термин «πρόσωπον» у свт. Кирилла Александрийского и Леонтия Византийского.

Синонимичность «πρόσωπον» и «ὑπόστασις»

У свт. Кирилла Александрийского мы находим частое богословское употребление термина «πρόσωπον» как синонима «ὑπόστασις», прежде всего — в триадологии³. Со временем, преодолев антиохийский акцент в смысловом содержании термина «πρόσωπον», Александрийский святитель все же отождествляет его с ипостасью и в христологическом плане, сопоставляя «πρόσωπον» с понятием субъекта действия. Так, например, он подчеркивает, что нельзя приписывать вочеловечение никому из лиц Троицы, кроме лица Сына, и то, что единение природ происходит в одном лице, в противовес несторианскому учению о единении двух «природных» лиц. В этом со свт. Кириллом

¹ *Lynch J. J. Prosopon and the Dogma of the Trinity...* P. 114–115, 121.

² В видении Нестория, каждая природа во Христе имеет свой собственный внешний вид — «πρόσωπον», характеризующий ее в ее индивидуальности. По соединении природ во Христе появляется некий новый, объединенный «πρόσωπον». См., напр.: *Grillmeier A. S. Christ in Christian Tradition. N. Y., 1964. P. 383.*

³ *S. Cyrillus Alexandrinus. In Joannis Evangelium. Lib. IX* // PG 74. 252 B: Μία γὰρ ἡ τῆς θεότητος φύσις ἐν προσώπῳ τε καὶ ὑποστάσει Πατρός τε καὶ Υἱοῦ καὶ ἁγίου Πνεύματος; см. также: PG 74. 180 BC, 237 CD, 261 C, 336 A, 792 BC; PG 75. 141 C, 353 C, 492 BD, 544 C, 700 CD, 712 C, 721 CD, 736 C, 804 BC, 1056 A, 1057 CD, 1092 CD, 1164 D, 1073 A.

оказывается единомыслен наиболее правомыслящий из современных ему антиохийцев — блаж. Феодорит Киррский¹. Однако присущая антиохийской мысли формула о «единстве по чести», или «по благоволению», или «по лицу», критиковалась свт. Кириллом как неадекватная для описания единства природ во Христе². В ряде мест он говорит о вочеловечившемся Логосе как о «πρόσωπον» Отца, и о Духе как о «πρόσωπον» Сына, но в контексте все более развивающейся синонимичности «πρόσωπον» и «ὑπόστασις» подобные выражения являются продолжением развития богословия «образа», соответствующего свойству «πρόσωπον» отражать в себе гомогенные лица. Применяет свт. Кирилл этот образ высказывания особенно в свете задач экзегезы ветхозаветного употребления термина «πρόσωπον»³.

Отметим также, что как в тринитарной и христологической мысли, так и в антропологии, «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» в отношении тварных разумных существ все чаще употребляются как синонимы, причем, как правило, в контексте общения гомогенных и гетерогенных лиц/ипостасей⁴. И хотя даже в упомянутом нами антиохийском «изводе» также принимается такая синонимичность в рамках отожд-

¹ См., напр.: *McNamara K.* Theodoret of Cyrus and the Unity of Person in Christ // *Irish Theological Quarterly*. № XXII. 1955. P. 320.

² PG 69. 100 C, 1460 A; также: PG 76. 224 C, 225 A, 265 AB, 301 D, 333 A, 336 D — 337 A, 404 B, 413 C; PG 75. 224 B, 1236 B, 1297 D, 1329 D, 1361 B, 1413 C, 1416 A, 1472 C, 1473 B; PG 74. 21 C, 24 A, 300 B, 421 A, 524 D, 548 D, 933 C, 1004 AB, 1005 A.

³ *S. Cyrillus Alexandrinus.* Glaphyrorum In Genesim. Lib. III // PG 69. 132 AB: εἶπερ ἐστὶ καὶ πρόσωπον καὶ εἰκὼν τοῦ Θεοῦ καὶ Πατρός, ὁ Υἱός; In Joannis Evangelium. Lib. IX // PG 74. 221 A: πρόσωπον γὰρ τοῦ Υἱοῦ καλεῖ τὸ Πνεῦμα; см. также: 237 C, 541 C; PG 69. 821 BC; о познании и о славе Бога Отца в лице Христа см.: PG 74. 936 A; PG 75. 589 B, 821 A, 945 AB, 1032 A, 1233 D; PG 76. 1181 B.

⁴ Так, напр., Дидим Слепец говорит, что каждый из видов творения существует не в единственной ипостаси, или лице, но во множественных. См.: *Didymus Alexandrinus.* De Trinitate. Lib. II // PG 39. 553 A: Ἡ κτίσις οὐδὲν ἔχει ἐν μιᾷ ὑποστάσει, ἥτοι ἐν ἐνὶ προσώπῳ, ὑπάρχον. А свт. Кирилл Александрийский говорит об общении Адама в раю с Богом как видении лица Божия (PG 74. 904 B), и сравнивает достоинство лиц Троицы и лиц ангелов: PG 75. 353 C; см. также: PG 74. 237 CD.

дствления понятий «индивидуум», «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» в тварном бытии¹, но в ведущем богословском русле, заданном каппадоксийской мыслью, эта синонимичность постулируется наряду и неразрывно с различием понятий «индивидуум» и «ὑπόστασις» — «πρόσωπον»².

Богословское понимание «πρόσωπον» как отличного и самостоятельного субъекта действия, развитое в христологии свт. Кирилла Александрийского особенно в период между Ефесом и Халкидоном, продолжает свое существование в сочинениях Леонтия Византийского, который, хотя и употребляет наш термин практически во всех его исторически возможных смыслах, но неизменяемая самоидентичность Христа, также как и субъект общения двух рядов природных свойств во Христе, определяется именно само-идентичностью «πρόσωπον» в Нем. Как отмечает Дж. Линч, Леонтий противопоставляет пару «πρόσωπον» — «ὑπόστασις» паре «οὐσία» — «φύσις», хотя «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» все же для него не всегда абсолютно синонимичны³.

Соборные определения IV и V Вселенских соборов (451 и 553 гг.) уже свободно используют «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» в качестве синонимов как в триадологии, так и в христологии⁴.

1. 3. 6. Термин «πρόσωπον» у преп. Максима Исповедника, преп. Иоанна Дамаскина и свт. Григория Паламы. Различия в понимании «ὑπόστασις» и «πρόσωπον»

Систематическая синонимичность богословского применения терминов «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» в триадологии, христологии и антропологии особенно заметна в творениях преп. Максима Исповед-

¹ В результате Феодор насчитывает две ипостаси во Христе — невидимую и видимую. См., напр.: *Grillmeier A. S.* Christ in Christian Tradition. P. 352–353.

² *S. Gregorius Nyssenus.* De Communibus Notionibus // PG 45. 185 B: τὸ κοινὸν γὰρ τῆς οὐσίας σημαίνει τὸ ἄνθρωπος, καὶ οὐκ ἰδικὸν πρόσωπον; см. также: Ibid. 185 AD, 496 A.

³ *Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity... P. 258, 262, 265–266, 271.

⁴ *Creeds and Confessions of faith in the Christian Tradition* / Eds. J. Pelikan, V. Hotchkiss. P. 180, 202–204.

ника, преп. Иоанна Дамаскина, свт. Григория Паламы и многих других позднейших авторов¹. Стоит, впрочем, отметить, что в некоторых не строго богословских высказываниях церковных авторов даже относительно более позднего времени термин «πρόσωπον» может употребляться для обозначения просто энергийного явления единого Бога вне контекста троичности лиц. Это особенно относится к толкованию ряда ветхозаветных текстов, использующих наш термин².

Наряду с фактом превалирующей синонимичности богословского употребления «ὑπόστασις» и «πρόσωπον», последний термин все же сохраняет более оттенок *эмпирическо-исторический*, тогда как «ὑπόστασις» — более онтологический³. Так, употребляя термин «πρόσωπον» для отличия индивидуума — Петра или Павла, преп. Максим одновременно подчеркивает, что термин отвечает на вопрос «кто» и определяет, очерчивает (σχηματίζει) образ действия индивидуума⁴.

¹ S. *Maximus Confessor*. Opuscula Theologica et Polemica // PG 91. 145 B: ἐπὶ τῆς ἁγίας Τριάδος, ταυτότης μὲν ἐστὶν οὐσίας· ἑτερότης δὲ προσώπων· μίαν γὰρ οὐσίαν ὁμολογοῦμεν τρεῖς δὲ ὑποστάσεις. Ἐπὶ δὲ τοῦ ἀνθρώπου, ταυτότης μὲν ἐστὶ προσώπου· ἑτερότης δὲ οὐσιῶν· ἐνὸς γὰρ ὄντος ἀνθρώπου, ἄλλης οὐσίας ἐστὶν ἡ ψυχὴ, καὶ ἄλλης ἡ σὰρξ; см. также: PG 90. 1329 CD; PG 91. 40 C, 64 C, 145 BC, 149 C, 152 AB, 225 A, 249 C, 341 B, 468 D, 469 D, 492 C, 545 AB, 543 BC, 549 BC, 552 C, 553 BD; S. *Ioannes Damascenus*. De Institutione Elementari // PG 95. 100 B; 100 C, 101 A: ὑπόστασις καὶ πρόσωπον καὶ ἄτομον ταὐτόν ἐστι; см. также: PG 94. 1013 C, 1016 A, 1017 A, 1020 A, 1053 C, 1057 B, 1192 A, 1325 A, 1429 D, 1469 D, 1476 A, 1489 D, 1497 D, 1500 A; PG 95. 17 A, 108 A, 120 AB, C, 228 D, 229 A, 233A; PG 96. 636 CD; S. *Gregorius Palamas*. Capita Physica, Theologica, etc. // PG 150. 1197 C; *Philotheus Cp. Patriarcha*. Contra Gregoram Antirrheticorum V // PG 151. 848 D, 835 C — 836 B, 848 BC, 849 A, 859 C, 963 A, 1020 C, 703 A, 707 C: τὸ ὑποστατικὴν, ἢ προσωπικὴν διαφορὰν.

² Так, у св. Иоанна Дамаскина читаем: «И снова вернулся к единичности природы: внегда приду и явлюся лицу Божию?» (Пс. 41, 2, рус. пер.: «Когда приду и явлюсь пред лице Божие?»). Здесь «πρόσωπον» (ед. число) обозначает единого Бога в Его единой энергии. См. также: S. *Ioannes Damascenus*. De Hymno Trisagio Epistola // PG 95. 29 B: Καὶ πάλιν ἐπανήλθεν εἰς τὸ ἐνιαῖον τῆς φύσεως· τε «Πότε ἦξω καὶ ὀφθήσομαι τῷ προσώπῳ τοῦ Θεοῦ».

³ *Telepneff G.* The Concept of the Person... P. 387.

⁴ Opuscula Theologica et Polemica // PG 91. 137 A: ὥς δὲ τις, οἷον Παῦλος ἢ Πέτρος, τὸν τῆς ἐνεργείας σχηματίζει τρόπον.

Т. е. отличительные особенности «πρόσωπον», согласно преп. Максиму Исповеднику, находят свое отражение посредством образа деятельности¹, и именно «просопические» отличия позволяют провести границу между человеческими ипостасями². Однако «πρόσωπον», описывая комплекс наблюдаемых акциденций индивидуума, не сводится к сколь угодно большой выборке отображаемых природных свойств, но, представляя собой потенциально бесконечное множество подобных свойств, возводится в онтологии св. отцов к понятию «ὑπόστασις».

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

С одной стороны, термины «ὑπόστασις» и «πρόσωπον» способны отражать сообразность абсолютно единсущных лиц Троицы: Сына — Отцу, и Духа — Сыну. Как пишет В. Н. Лосский, лицо Сына есть образ Божественной природы, принадлежащей лицу Отца, именно благодаря единсущию³. В свою очередь, Дух являет нам Божественную природу Христа, хотя и кенотически скрывая Свое лицо, но, однако, именно Своим личным действием в домостроительстве обнаруживая образ бытия Божественной природы, ипостасно соединенной с человеческой природой в воплощенном Логосе. Хотя В. Н. Лосский и настаивает, что одно лицо являет природу другого, единсущного лица, однако поскольку природа их едина, то стоит уточнить, что является единая природа в другом лице!

С другой стороны, термин «πρόσωπον» аналогично, но не тождественно, применяется для богословского описания отображения одним лицом другого, применительно к лицам, не достигшим полного единсущия. Так, например, согласно преп. Иоанну Дамаскину, Сын

¹ Ibid.: ἐν μὲν τῷ τρόπῳ τὸ παρηλλαγμένον τῶν προσώπων κατὰ τὴν πράξιν γινώσκεται.

² Ibid. 276 AB: προσωπικοῖς... τῶν ἄλλων ἀνθρώπων ἀφοριζόμενος.

³ Лосский В. Н. Богословие образа. С. 313–314: «Несомненно, понятие Сына, как Образа Отца, предполагает личные отношения; однако то, что явлено в Образе, не есть лицо Отца, а Его тождественная в Сыне природа. Сущностная тождественность и показана в личностном различении».

принимает наше лицо на Себя, обучая нас молиться¹. Здесь в соотношении образа и первообраза присутствует условность, связанная с ограниченностью и раздробленностью единосущия человеческого рода. Христос, будучи единосущен нам по природе, может являть в Своем лице нашу природу, принадлежащую нашим личностям, лицам, но находящуюся в Нем в новом тропосе бытия, в обоженном состоянии.

Преп. Иоанн Дамаскин говорит о «просопическом» усвоении, что «личное (προσωπικόν) же и относительное усвоение бывает, когда кто-либо ради известного отношения, например, ради сострадания или любви, принимает на себя лицо другого... Соответственно этому, Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не относится к [Его] естеству, — усвоил не потому, что Он есть или соделался таковым, но потому, что принял наше лицо и поставил Себя наряду с нами»². Очевидно, что в данном случае, с одной стороны, один индивидуум представляет лицо другого / -их, но это ни в коем случае не онтологическая смена субъекта или «подмена» его³, а с другой — поскольку единосущие индивидуумов далеко от полноты реализации, то и «изображаемое» носит условный, а не абсолютный характер.

¹ Он молился потому, что «усвоил Себе наше лицо», изображал в Самом Себе свойственное нам, «сделался для нас образцом»: «Н δὴλον, ὡς τὸ ἡμετέρον οἰκειούμενος πρόσωπον, καὶ παιδαγωγῶν ἡμᾶς», см.: *S. Ioannes Damascenus*. Homilia In Transfigurationem Domini. PG 96. 561 B; см. также: PG 94. 1089 D; *S. Gregorius Theologus*. Oratio XXX. Theologica IV // PG 36. 109 B: Ἐν αὐτῷ δὲ, ὅπερ εἶπον, τυποῖ τὸ ἡμέτερον.

² Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры. Кн. 3. Гл. 25. Об усвоении // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. В 12 т. СПб., 1913. Т. 1. С. 291; ср.: *De Fide Orthodoxa*. Lib. III // PG 94. 1093 AB: προσωπικὴ δὲ καὶ σχετικὴ, ὅτε τις τὸ ἐτέρου ὑποδύεται πρόσωπον διὰ σχέσιν. См. также: Точное изложение православной веры. Кн. 4. Гл. 18. С. 328: «Иное, (наконец, Он говорил), усвоив Себе лицо иудеев и причислив Себя к ним, как, например, Он говорит самарянке: “Вы кланяетесь, Его же не весте, мы кланяемся, Его же ведем, яко спасение от иудей есть” (Ин. 4. 22)», ср.: *De Fide Orthodoxa*. Lib. IV // PG 94. 1189 A: κατὰ τὴν τοῦ Ἰουδαίων προσώπου οἰκειώσιν, μετὰ τῶν Ἰουδαίων ἀριθμῶν αὐτὸν.

³ *Zhyrkova A.* Jh. Damascene's Coception of Individual... P. 383.

У св. Дамаскина находим также высказывание, которое можно перевести следующим образом: «Ипостась отличительными свойствами ограничивает / определяет лицо»¹. Эта фраза преп. Иоанна фактически дословно повторяет выражение Леонтия Византийского². Очевидно, что здесь нет полной синонимичности между «πρόσωπον» и «ὑπόστασις». Ипостась, как более онтологическое понятие, мыслится как придающая такую отличительность набору «просопических» свойств, которая несводима к описанию свойств индивидуальной сущности / природы.

Действительно, «ὑπόστασις» — понятие, которое изначально филологически и исторически не имело отношения к персональности, как мы ее знаем и понимаем ныне³, — очевидно, оно и доньше звучит для нас менее «лично», чем «πρόσωπον». Мы не можем, впрочем, согласиться с мнением Дж. Линча, что в святоотеческом понятии «ὑπόστασις» отсутствует смысловая нагрузка сознательности⁴. Однако, как правило, в понятии «ὑπόστασις» нам сложнее «различить» представления о сознательности и об отношениях «с» / «к» другим личностям, тогда как в понятии «πρόσωπον» — легче⁵. Это, очевидно, с одной стороны, связано с нашим мышлением, сближающим понятия индивидуума и «πρόσωπον» почти до неразличимости, а с другой — с энергийно-проявительной нагрузкой термина «πρόσωπον».

¹ *S. Ioannes Damascenus*. Contra Jacobitas // PG 94. 1441 B: ἡ μὲν ὑπόστασις πρόσωπον ὁρίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασιν.

² *Leontius Byzantinus*. Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86a. 1277 D: ἡ μὲν ὑπόστασις, πρόσωπον ἀφορίζει τοῖς χαρακτηριστικοῖς ἰδιώμασι; только здесь у Леонтия глагол немного другой, с приставкой αφ- — αφ-ορίζει.

³ *Wheeler R. H.* The Christian Experience of the Holy Spirit. Glasgow, 1962. P. 217.

⁴ Так, еще у Оригена ипостасность человека связывается с сознанием ответственности за свои поступки и сообразностью Богу. Вводя понятие «ипостась» в описание Божества, Ориген увязывал это понятие и с Его самосознанием, и с Его произволением о существовании мира. См., напр.: *Болотов В. В.* Учение Оригена о Св. Троице. С. 259, 267; *Сагарда Н. И., Сагарда А. И.* Патрология. С. 587.

⁵ *Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity... P. 10, 282.

1.3.7. Значение святоотеческого переосмысления термина. Возможность отражения им ипостасной уникальности и общения ипостасей

Можно утверждать, что прямая связь понятия «*πρόσωπον*» с феноменально-энергийным проявлением субъективного начала в различных тропосах существования природы неразрывно вписывает его в познавательный, гносеологический аспект бытия. В то же время, отождествление понятий «*ὑπόστασις*» и «*πρόσωπον*» (как в триадологии, так и в антропологии) позволило отцам Церкви обосновать принципиальную и изначальную энергийно-сущностную, феноменально-ноуменальную целостность бытия, давая твердую почву гносеологии как таковой. Эта задача философско-богословской онтологической интеграции внутреннего и внешнего аспектов бытия фактически не могла быть, да и не была решена в рамках естественного рационального мировоззрения. Да и впоследствии зачастую это христианское прозрение, основанное на Откровении о тайне Троичного бытия, ускользало из поля зрения мыслителей.

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

Философский же «прорыв» святоотеческой мысли позволил вырваться из замкнутого круга феноменальной ограниченности понятия «*πρόσωπον*», по сути отождествляющей «*πρόσωπον*» с комплексом акциденций и «сплавляющей» его с понятием индивидуума. Библейско-святоотеческая мысль прозрела в «*πρόσωπον*» отнюдь не только более или менее ясное отражение сущностного начала, но, устанавливая тождество понятий «*πρόσωπον*» и «*ὑπόστασις*», привнесла в первое понятие способность отражения ипостасной уникальности и обращенности, общения ипостасей друг с другом, выражающихся посредством разнообразия тропосов существования среди единосущных или подобосущных индивидуумов. «В зримом выражении говорит незримое лицо», личность, и «становится, благодаря этому, на свой собственный лад “зримым”, воспринимаемым... Это “в” незримого в зримом мы можем только констатировать, оно не мо-

жет быть разъяснено в большей мере — в соответствии с законами некоей механики или онтологии»¹. «Лицо говорит больше, чем можно видеть»².

В Своем энергийном явлении в мире Св. Троица познается как единый Бог, однако, Троичный в лицах. Три лица Бога оказываются бытийно, актуально и ноуменально, а не только феноменально-домостроительно, различными, сохраняя при этом абсолютное тождество по сущности. Нетварные энергии Бога, представляя собой по природе сущность «вне себя» (*ad extra*), являют не столько неприступную сущность Божества, сколько троичность Его лиц-ипостасей посредством различных образов/ тропосов энергийных «выступлений» сущности. Многообразные явления, или «лица», Бога становятся не просто техническим «средством» передачи внимающему и взирающему на них человеку определенной информации о единой воле Бога, но всегда открывают внутри-бытийную, три-ипостасную, гармоническую реальность Творца и призывают к личному диалогу с Ним.

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

1. 4. Термин «*προαίρεσις*» и богословие личности

Термин «*προαίρεσις*» мог означать в древнегреческом языке «выбор», «намерение», «образ мышления» или «образ действия», а также «партию» или «философскую школу»³, т. е. соответствовать некото-

¹ Венцлер Л. Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности // Историко-философский ежегодник за 2005 г. / Отв. ред. М. А. Солопова. М., 2006. С. 291.

² Там же. С. 290.

³ Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. С. 1046.

рой мировоззренческой позиции, реализуемой посредством определенного образа жизни.

«Προαίρεσις» становится философским понятием благодаря сочинениям Аристотеля, который в *Никомаховской этике* определяет его как «выбранное / размысленное желание из доступного нам»¹. Мы выбираем из доступного, но не все желаемое доступно. Согласно Аристотелю, «προαίρεσις» совершается человеком постоянно, отражая не то, что он есть, а то, как он действует, особенно его моральные деяния, постепенно формирующие его как нравственное существо. Такое значение термина сохраняется у перипатетиков вплоть до Александра Афродисийского.

Как отмечает Дж. Рист (Jh. Rist), хотя стоики во многом восприняли этику Аристотеля, однако термин «προαίρεσις» практически не использовался ими вплоть до Эпиктета, для которого «προαίρεσις» не столько отвечает за отдельные акты человека, сколько описывает всего человека с уже сформированным нравственным характером², с уже сделанным выбором в пользу того или иного образа поведения³.

«Προαίρεσις», очевидно, тесно связан с понятием воли, но тождествен ли он ей? Одновременно необходимо отметить, что, по мнению некоторых исследователей, следует говорить о редукции волеия к знанию в эллинистической мысли, что означает отсутствие полноценной доктрины воли в древнегреческой философии⁴.

Полагая «προαίρεσις» неприложимым к колебанию в сторону греха и связывая его с рациональной способностью, которая не может грешить, Плотин считал «προαίρεσις» «засыпающим» в низшей душе, погружающейся во грех. А неоплатоники Ямвлих и Прокл, хотя и применяли этот термин, но не принимали платиновской точки зрения и опирались на иные взгляды, воспринимая «προαίρεσις» целостно и находясь, очевидно, под влиянием других авторов и концепций, возможно, — из христианской среды⁵.

¹ См.: *Aristoteles et Corpus Aristotelicum*. *Ethica Nicomachea* 1113a. 10–14.

² *Rist Jh. M. Stoic Philosophy*. Cambridge University Press, 1969. P. 228, 230.

³ *Idem*. *Platonism and its Christian Heritage*. London. Variarium Reprints: 1985. P. 104–105, 107, 111.

⁴ *Dihle A. The Theory of Willing in Classical Antiquity*. P. 113–116.

⁵ *Rist Jh. M. Prohairesis: Proclus, Plotinus at all* // *Idem*. *Platonism and its Christian Heritage*. P. 117.

Прокл, отходя от платиновского разделения души на высшую и низшую, считая ее единым целым и указывая на неверность отнесения греха только к низшей части души, связывает «προαίρεσις» с целостным влечением души ко греху. Но, таким образом, он отождествляет «προαίρεσις» с поврежденной «θῆλημα» души, ее действием или модусом¹.

Начиная с апологетов, таких как св. Иустин Мученик и др., церковные писатели отстаивали идею нравственной человеческой свободы и ответственности за пользование своими умственными способностями посредством способности выбора (ἡ αἵρεσις). Можно сказать, что почти все греческие отцы говорили о Богом данной задаче духовного роста Адама, который (рост) напрямую зависел от свободного упражнения человеческой воли в ответ на явление воли Божественной². Несмотря на неусовершенство гармонично устроенного и безгрешного Адама, в нем присутствовала свобода воли, которую предстояло упражнять.

Возникает вопрос: можно ли утверждать, что, как таковая, возможность выбора является лишь одним следствием неусовершенности Адама, или здесь все-таки присутствует и другая составляющая — свобода личного плана, неустранимая в обожении и не связанная с проблемой колебания и отклонения ко греху, а открывающая перед человеком поле непринужденного и творческого общения с Творцом? Так, Климент Александрийский напрямую связывает добродетель с понятием «προαίρεσις'а», подчеркивая, что действие благодати Бога всегда ненасильственно направлено навстречу нашему «προαίρεσις'у», именно как следствие нашего выбора в пользу Бога. Он противопоставляет добродетель природе человека не в том смысле, что она противоприродна, а в том, что добродетель не сводится к природе, и увязывает нравственный рост человека с тем же «προαίρεσις'ом»³.

Обостряет наш вопрос представление Плотина о характере обожения человеческой «высшей» души, которая, согласно его видению, не может не стремиться к Единому, будучи движима к нему по причине

¹ *Ibid*. P. 103.

² *Telepneff G. The Concept of the Person...* P. 149, 151.

³ *Clark E. A. Clement's Use of Aristotle. The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism*. N. Y.; Toronto, 1977. P. 56–57.

своей изначальной природной «сродности» с ним. И хотя Дж. Рист считает, что для Плотина способность «προαίρεσις» одновременно и принадлежит уму, но и отлична от него¹, однако, в результате обретения «высшей» душой своего «подлинного» бытия в единении с Единым, какое-либо свободное пользование ею своей волей упраздняется, особенно — в свете финальной неизменчивости и неподвижности души и утрате ею самосознания. Подобное представление, несомненно, придает оттенок детерминизма платиновской доктрине².

1. 4. 1. Термин «προαίρεσις» у свт. Григория Нисского

Согласно свт. Григорию Нисскому, ипостаси Троицы обладают избирательной потенцией, являемой в творении. Слово, как и Дух, — есть сама Жизнь (Само-жизнь), они самодвижны и обладают избирательной силой³. Нисский святитель говорит о произволении Слова, что оно никогда не склоняется ко злу, ибо это противно Божью естеству, что подчеркивает неразрывную взаимосвязь «προαίρεσις» с природной энергией⁴. Не может Начало, господствующее над миром, в котором есть произволяющие (προαιρετικόν) субъекты, само быть без произволения, подобно непроизвольной (ἀπροαίρετον) судьбе⁵. Поэтому свт. Григорий относит «προαίρεσις» к избираемому характеру деяний, а не к производству природы (что делали ариане, изображая Сына произвольным производением Отца и низводя Его на уровень творения)⁶.

Однако Нисский богослов утверждает, что рождение Сына одновременно и природно, и не произвольно для Отца⁷. Он подчеркивает,

¹ Rist Jh. M. Prohairesis: Proclus, Plotinus at alli. P. 114–116.

² Telepneff G. The Concept of the Person... P. 102, 116, 133.

³ Oratio catechetica // PG 45. 13 D, 16 B, 21 A: αὐτοζωὴν εἶναι τὸν Λόγον... προαιρετικὴν δύναμιν ἔχει πάντως; о Св. Духе см.: Ibid. 17 C: προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργὸν, πάντοτε τὸ ἀγαθὸν αἰρουμένην.

⁴ De Anima et Resurrectione // PG 46. 124 B: τοῦ Λόγου προαίρεσιν; Ibid. 16 A: ἡ ὁρμὴ τῆς θείας προαιρέσεως; см. также: PG 45. 609 B.

⁵ Contra Iatum // PG 45. 153 C.

⁶ Contra Eunomium. Lib. I // PG 45. 380 C: πάντα δὲ τὰ ἔργα προαιρέσεως, οὐ φύσεως ἀποτελέσματα.

⁷ Ibid. Lib. VIII. 773 D: κατὰ τινα φύσεως ἀνάγκην ἀπροαίρετως τὸν Υἱὸν ἐσχηκότος.

что «προαίρεσις» в Боге не может отступать от лучшего, почему, хотя само слово «προαίρεσις» и применяется к Богу с определенной условностью, но благо имени Сына согласуется с волей Отца, соответствует лучшему возможному Его произволению и не вводит разделения по естеству. Для пояснения своей мысли свт. Григорий прибегает к аналогии огня и «произвольного» ипостасного света, исходящего огнем, как образа внутреннего вечного движения — рождения ипостаси Сына в Боге. Природное действие происходит согласно произволению (προαίρεσις), которое никогда не рассматривается само по себе, отдельно от порождаемого им движения¹.

В Св. Троице Нисский святитель исповедует тождество произволения согласно единству природы, но одновременно признает и Трех произволяющих, имеющих общение в едином произволении (προαίρεσιν κοινωνίας)².

Согласно свт. Григорию, свобода «προαίρεσις» отражает одну из черт образа Божия в человеке³. «Προαίρεσις» есть автономная (αὐτονόμος) свобода распоряжения субъектом собственными мыслями, пользования своим разумом и выражает Богообразные самовластие и господство человека⁴. Он отличает анализ мыслей умом от акта при-

¹ Ibid. 776 D: τῆς τε φυσικῆς ἐνεργείας τῇ προαιρέσει παρομαρτούσης, καὶ τῆς προαιρέσεως πάλιν τοῦ κατὰ φύσιν οὐκ ἀπολιμπανομένης κινήματος; см. также: Ibid. 609 B, 776 A, C.

² Ibid. Lib. I. 388 AB: ἡ τῶν προαιρέσεων ταυτότης τὸ κοινὸν τῆς φύσεως τῶν τὰ αὐτὰ προαιρουμένων πάντως ἐνδείκνυται; Ibid. 405 B: ὁ Πατὴρ καὶ ὁ Υἱὸς ἐν εἰσι, τῆς κατὰ τὴν φύσιν καὶ τὴν προαίρεσιν κοινωνίας εἰς τὸ ἐν συνδραμούσης; см. также: Ibid. 405 C.

³ Oratio catechetica // PG 45. 57 CD: τῷ αὐτεξουσίῳ τῆς προαιρέσεως, τὴν πρὸς τὸ Θεῖον διασώζων ὁμοίωσιν.

⁴ De Oratione Dominica. Oratio IV // PG 44. 1168 A: ὡς αὐτονόμῳ τινὶ προαιρέσει. Свт. Григорий Нисский проводит различие между процессом мышления и «προαίρεσις»-ом». Напр., он говорит, что злые люди не лишены самой способности мыслить, но склоняются ко злу по образу мышления (Adversus Apollinarem // PG 45. 1137 C), и что движением мысли реализуется стремление произволения. См.: Contra Eunomium. Lib. XII // PG 45. 980 B: Ἀρκεῖ γὰρ ἐκάστῳ τῆς διανοίας ἡ κίνησις τὴν τῆς προαιρέσεως ὁρμὴν ἐμποιῆσαι; Oratio catechetica // PG 45. 77 A: Τοῦτο δὲ ἐστὶν ἡ προαίρεσις, ἀδούλωτόν τι

нения решения¹. Одновременно «προαίρεσις» может отражать наше стремление к Богу и степень нашей синергии с Ним, и томительное колебание духа падшего человека². Христос приобщился нашей природе, но не воспринял болезнь «προαίρεσις'а», выражающуюся в погрешительной страстности³.

Еще Ориген (возможно, под влиянием Эпиктета) использовал «προαίρεσις» для описания свободы самоопределения ангелов и человека, впрочем, ограничивая область «προαίρεσις'а» свободой отпадения от Бога и исключая его активность в «эсхатоне» (полноте обожения). Понятие «προαίρεσις'а» у свт. Григория получает развитие и, неся положительное значение в процессе единения человека с Богом и с себе подобными, не может быть сведено лишь к плоскости природно-энергийной, даже высшей ее части — интеллектуальной⁴.

Добродетель и зло составляют свободным произволением (προαίρεσις) человека или ангела, и зло, не имея своей собственной сущности и ипостаси бытия, искажает благой образ существования, задуманный Богом, не затрагивая сущности сотворенной природы⁵. Именно «προαίρεσις» в нас ответственен за склонение от добра ко злу, за веру и неверие, за послушание Богу или противление, за спасение и уподобление Богу или гибель, руководствуя направлением развития сил сотворенной разумной природы⁶.

χοῦμα καὶ αὐτεξούσιον ἐν τῇ ἐλευθερίᾳ τῆς διανοίας κείμενον; см. также: PG 45. 77 C, 988 AB, 1021 D.

¹ Adversus Apollinarem // PG 45. 1217 CD: ὁ δὲ διὰ τῆς τῶν λογισμῶν ἐπικρίσεως τὸ ἀγαθὸν προαιρούμενος.

² Oratio catechetica // PG 45. 85 C: τῆς ἡμετέρας προαιρέσεως πρὸς τὸ σπουδαζόμενον τὴν ὁρμὴν ἐχούσης; Ibid. 104 B: δεῖξον διὰ τῆς προαιρέσεως καὶ τὸν ἐν σοὶ ὄντα Θεόν; см. также: PG 44. 308 C, 688 A, 689 A, 692 A, 693 B, 918 B, 956 BC; PG 45. 333 D.

³ Contra Eunomium. Lib. VI // PG 45. 721 D: ὁ προαιρέσεως ἐστὶ νόσος.

⁴ Harriet F. B. Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa. P. 345–346.

⁵ PG 44. 725 B, 1132 B; PG 45. 24 D — 25 A, 29 C, 32 C, 68 D, 545 B, 605 D — 608 AB, 888 D — 889 A.

⁶ Contra Eunomium. Lib. IV // PG 45. 632 B: ἀκολουθοῦσαν ἔχει τῇ τῆς προαιρέσεως ῥοπή τὴν τῆς φύσεως δύναμιν ὥστε ἐκεῖνο γενέσθαι πρὸς ὅπερ ἂν ἡ προαίρεσις αὐτῆς ἀφηγήσεται; Ibid. Lib. XI. 857 C: Πᾶσα δὲ προαίρεσις

Нисский святитель представляет неверным мнение об обосновании различия произволения в людях «программированием» «προαίρεσις'а» слепой судьбой¹. Различие в избирательной воле означает различие выбирающих индивидуумов и не обязательно связано с поврежденностью грехом². Поскольку «προαίρεσις» есть понятие энергийное, то он признается свт. Григорием плодом, проявляющим сущность естества и в то же время имеющим обратное действие на это естество³. Тело человека рассматривается орудием его «προαίρεσις'а», который обладает самодвижной силой⁴. При этом вектор «προαίρεσις'а» соответствует направленному движению ума. Если величина этого вектора отвечает за степень энергичности мысли и естественное ей стремление к познанию, то его направление или цель, определяемые пользующимся субъектом, задают образ пользования природными энергиями и образ действия⁵. Правильным плодом духовного пути является исцеленный, благой и даже драгоценный «προαίρεσις», согласованный с волей Бога, уподобляющий нас Ему и получающий воздаяние от Него⁶.

ὁρμητικὴ, ἥτοι κατὰ τὸ ἀγαθὸν ἐνεργεῖται πάντως, ἢ πρὸς τὸ ἀντικείμενον φέρεται; см. также: PG 44. 148 A, 348 A, C — 349 A, 352 B, 460 B, 701 D, 781 B, 792 D, 912 C, 1072 D, 1145 B, 1256 B, 1276 D; PG 45. 49 B, 57 B, 59 B, 77 C, 92 D, 100 A, 261 B, 1137 C, 1172 A, 1188 B, 1217 C, 1220 A, 1236 A, 1240 B; PG 46. 61 A, 120 C.

¹ PG 45. 157 C — 160 AB, 161 C.

² Contra Eunomium. Lib. I // PG 45. 388 A: τῶν προαιρέσεων διαφορὰ τὴν τῆς φύσεως ἑτερότητα φανερώσαι; In Cantica Cantorum. Homilia XV // PG 44. 1109 D, 1116 D: κατὰ τὴν ποικίλην τῶν προαιρέσεων διαφορὰν ἕκαστον ὁ Θεὸς ἐν τῷ ἰδίῳ δέχεται τάγματι. См. также: PG 45. 405 D.

³ Adversus Apollinarem // PG 45. 1192 B: καρπὸς δ' ἂν εἴη φύσεως ἢ προαίρεσις; см. также: PG 44. 612 D; PG 45. 1260 B.

⁴ Adversus Apollinarem // PG 45. 1217 C: Ἡ δὲ σὰρξ ὄργανόν ἐστι τῆς προαιρέσεως; см. также: PG 44. 175 A; De Hominis Opificio // PG 44. 241 D: τὴν αὐτοκίνητον τε καὶ προαιρετικὴν δύναμιν.

⁵ In Psalmos // PG 44. 461 A: τῇ προαιρέσει τοῦ ἐνεργοῦντος; In Ecclesiasten. Homilia VIII. 752 D: ἐν τῇ προαιρέσει τῶν κεχορηγμένων; In Cantica Cantorum. Homilia II, IV. 796 D, 832 D: ὁ σκοπὸς τῆς προαιρέσεως... ἡ ῥοπή τῆς προαιρέσεως; см. также: 644 B, 1117 D, 1028 D, 1156 C.

⁶ In Cantica Cantorum. Homilia X // PG 44. 985 D: Καρπὸς δὲ ἡμῶν ἡ προαίρεσις γίνεται; Ibid. XIV. 1069 C: χρυσίον τῆς προαιρέσεως; De Oratione

Таким образом, можно сказать, что «προαίρεσις» у свт. Григория Нисского может быть описан как ипостасно-энергийное понятие, выражающее в одно и то же время ипостасно определяемое направление действия и развития и качественное состояние природы производящего.

1. 4. 2. Термин «προαίρεσις» у других каппадокийцев

В Беседе 10-й — О сотворении человека по образу Божию, относимой современными исследователями к сочинениям свт. Василия Великого, а ранее считавшейся произведением свт. Григория Нисского, именно «προαίρεσις» связывается с дарованной человеку возможностью уподобляться Богу, реализуя потенциальный дар быть «по подобию»¹. Это согласуется с мнением патрологов о том, что для свт. Григория наше подобие Богу связано со свободой выбора. «Προαίρεσις» может вести к добру, но может, в отличие от мнения Платона, для которого «падение» иррационально и не вызвано «προαίρεσις'ом», склониться ко злу, меняясь не просто вместе с человеческой природой, как в системе стоиков, но являясь источником позитивной или негативной динамики самой разумной природы².

В эсхатологической перспективе свт. Григорий Богослов относит разнообразие обителей в доме Отца, соответствующее различию добродетелей индивидуумов, именно к свободному личному ответу человека на Божественный призыв³. Таким образом, корень слова «προαίρεσις» увязывается не только с выбором между добром и злом, но и с различием между образами добродетели и бытия в вечности, которое не устраняется обожением, но даже, можно сказать, обостряется в нем.

Dominica. Oratio IV. 1164 C: παρὰ τοῦ Θεοῦ γενέσθαι τὴν ἀγαθὴν ἡμῖν προαίρεσιν; De Beatitudinibus. Oratio V. 1257 A: θέρος δὲ τὴν ἐπὶ τῇ προαίρεσει ἀντίδοσιν; см. также: 1164 B, 1177 C, 1260 C, 1273 D.

¹ In Verba, Faciamus Hominem, etc. Oratio I//PG 44. 273 AD.

² Rist Jh. M. Prohairesis: Proclus, Plotinus at alli. P. 114.

³ Oratio XIV. De Pauperum Amore//PG 35. 864 B: ὥστερ διάφοροι βίων αἰρέσεις, οὕτω καὶ μοναὶ πολλαὶ παρὰ Θεῶ, κατὰ τὴν ἀξίαν ἐκάστῳ μερίζμεναί τε καὶ διαίρουμένα.

1. 4. 3. Термин «προαίρεσις» у преп. Максима Исповедника и преп. Иоанна Дамаскина

Несмотря на ряд особенностей терминологического употребления, термин «προαίρεσις» у преподобных Максима и Иоанна, как и у Нисского святителя, можно интерпретировать как ипостасно-личный, само-движный (αὐτοκινήτοις) или само-деятельный (αὐτουργός) образ пользования естественными способностями, природной волей и энергией¹. У св. Дамаскина «προαίρεσις» определяется как выбор или предпочтение одной из возможностей. В частности, одни ангелы произвольно избрали добродетель, а другие — грех². Св. Исповедник сопоставляет выбор (προαίρεσις ἰδίον) Адама и Христа, доставляющие общей природе тление и нетление соответственно³. Далее преп. Максим различает свободно соделанный грех (προαιρετικὴν ἁμαρτίαν) и природное состояние, грехом вызванное. Первый совершен Адамом при грехопадении, когда он переориентировал себя от Бога к чувственному миру, а второе — воспринято Христом ради исцеления нашей природы⁴. Св. Дамаскин продолжает различение природы и произво-

¹ S. Maximus Confessor. Epistolae//PG 91. 445 C: πρὸς ἃ βουλήσει... κατὰ προαίρεσιν κινεῖται ὁ ἄνθρωπος; Disputatio cum Pyrrho//PG 91. 293 C: προαιρούμεθα... καὶ κεχώμεθα; Ambiguum liber//PG 91. 1392 A: κατὰ προαίρεσιν αὐτοῖς ὡς αὐτοκινήτοις; S. Maximus Confessor. Orationis Dominicæ exposition//PG 90. 901 A: ἡ τοῦ λαβόντος προαίρεσις... αὐτουργός; S. Ioannes Damascenus. In Epistolam I ad Corinthios//PG 95. 593 C: προαίρεσιν τῶν ἐργαζομένων; см. также: PG 90. 1052 A; PG 91. 676 A, 1084 A, 1160 A, 1209 B, 1237 C, 1249 C, 1301 A, 1389 A.

² De Fide Orthodoxa. Lib. II//PG 94. 945 B: προαίρεσις γάρ ἐστι, δύο προκειμένων, τὸ μὲν αἰρεῖσθαι, καὶ ἐκλέγεσθαι τοῦτο πρὸ τοῦ ἐτέρου; см. также: 977 BC, 1044 C; PG 95. 1408 D.

³ Quaestiones ad Thalassium//PG 90. 405 CD — 408 AC, 648 B.

⁴ Ibid. 408 D — 409 A. Отметим, что некоторые исследователи, отождествляя «προαίρεσις» и «γνώμη» в текстах св. Максима, сопоставляют их с природной волей в человеке после грехопадения (см., напр.: Bathrellos D. St. Maximus the Confessor's Contribution(s) to the Notion of Freedom//Knowing the purpose of creation through the resurrection. Proceedings of the Symposium on St. Maximus the Confessor. Belgrade. October 18–21, 2012/Ed. by Bishop Maxim (Vasiljevic). Sebastian Press & the Faculty of Orthodox Theology — University of Belgrade, 2013. P. 136).

ления, указуя на то, что сама возможность греха исходно заключалась не в природе Адама, а в его произволении¹.

Синергия и ответ Бога человеку, совершение добра или зла, спасения или греха, зависят от образа нашего произволения и действия/пользования природой, а не от самой природы, которая порою невольно для нас подталкивает к подлинному благу, ибо содержит в себе неискаженные Божественные логосы². Именно «προαίρεσις», как образ действия, оценивается и венчается от Бога, причем в зависимости от того, согласен он с логосами естества или противен им³. Адам, уподобляясь Творцу-устроителю вселенной и пользуясь своим свободным произволением (προαίρεσις), должен был исполнить изначальную задачу синтеза всего тварного мира, умного и чувственного, приводя его к духовной красоте и осуществляя единение твари с Богом, которое «выше естества»⁴ и должно было быть реализовано как задача обожения посредством упражнения произволения.

Преп. Иоанн Дамаскин говорит о том, что именно несводимые к природному началу (οὐ φυσική) отношения между индивидуумами⁵ зависят от их произволения. «Προαίρεσις» определяет, согласно св. Дамаскину, и послушание или непослушание Творцу, дружбу или вражду между людьми, единство или разделение. Также св. Иоанн различает чистоту природную от избирательной. Если избирательной чистоте соответствует наша добродетель, то природная опирает-

¹ De Fide Orthodoxa. Lib. II//PG 94. 924 A: ἀλλ' οὐχ ὡς ἐν τῇ φύσει τὸ ἀμαρτάνειν ἔχοντα, ἐν τῇ προαίρεσει δὲ μᾶλλον; см. также: 1081 B; PG 95. 1101 CD.

² S. Maximus Confessor. Epistolae//PG 91. 369 A: Τὰ δὲ οὐκ ἐφ' ἡμῖν, ὡς οὐκ ὄντα δι' ἑαυτὰ κατὰ φύσιν κακία ἢ ἀρετὴ, ἀλλ' ὄργανα προαίρεσεως... σὺν Θεῷ προαίρεσεως ἔργα; см. также: PG 90. 281 A, 297 B, 341 A, 405 C, 409 A, 652 C, 857 A, 877 A, 901 A, D, 908 B, 965 B, 996 AB, 1045 B, 1213 A, 1343 AC, 1377 B, 1389 C; PG 91. 772 C, 964 B, 993 B, 1084 A, 1136 A, 1176 A, 1192 C, 1248 C, 1300 A, 1329 A, 1345 D, 1389 B; PG 94. 875 AB, 924 A, 968 A, 1191 B, 1217 AB, 1544 B; PG 95. 149 BC, 341 D, 536 A, 672 D, 712 CD, 1473 B.

³ S. Ioannes Damascenus. Sacra Parallela//PG 95. 1285 A: ἀλλὰ τοὺς προαίρεσει, στεφανοὶ ὁ Θεός; см. также: 1524 C; PG 91. 965 B, 1085 C, 1392 CD.

⁴ S. Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica//PG 91. 236 C: ὑπὲρ φύσιν; см. также: 1248 BC.

⁵ Т. е. отношения, определяемые не природным началом, в отличие, например, от единосущия единовидных ипостасей.

ся на превосходящую все чистоту Божественной природы-энергии¹. «Προαίρεσις» выявляет также без-ипостасность зла².

Св. Иоанн Дамаскин утверждает, что «προαίρεσις» не имеет места в индивидуумах, не обладающих само-деятельным (αὐθὲδράστον) существованием³ или, выражаясь современным языком, не обладающих ими управляемой энергией. И хотя Бог, более чем кто-либо из существующих Его творений, есть само-деятельное Существо, действующее в мире, св. Дамаскин во второй книге *De Fide Orthodoxa*, по сути, отрицает «προαίρεσις» в Абсолюте и во Христе, указуя на то, что Бог не ограничивается выбором, имея полноту ведения⁴. Однако, напомним, что свт. Григорий Нисский считал возможным говорить об избирательной потенции, способности Слова и Духа (προαιρετικὴν δύναμιν)⁵, и преп. Максим в ранних своих сочинениях говорит о непреклонности «προαίρεσις» а во Христе. Да, собственно, и сам св. Дамаскин в другом месте, подчеркивая ипостасность Сына и Духа, учит о Них как об обладающих избирательным действием⁶. А свт. Григорий Нисский говорит о творении Божиим Словом мира согласно избранию Им этого⁷. И когда св. Дамаскин размышляет об ипостасности лиц Троицы, то не может отказать им, вслед за Нисским святителем, в «προαιρετικὴν δύναμιν» как отражении их трудноописуемой в рамках нашей логики взаимной внутренней свободы⁸.

¹ De Fide Orthodoxa. Lib. I//PG 94. 852 B: φυσικὴν καὶ προαιρετικὴν καθαρότητα; см. также: PG 94. 1137 A, 1153 B, 1164 B, 1169 B, 1348 C, 1352 AB.

² Sacra Parallela//PG 95. 1260 B, 1441 C: πᾶσα πονηρὰ καὶ ἀτοπος τῆς προαίρεσεως κίνησις εἰς τὸ μὴ ὄν περιόσταται. Та же мысль — у свт. Григория Нисского, см., напр.: PG 44. 1256 B; PG 46. 101 A.

³ Dialectica//PG 94. 632 B: ἡ σχέσις... οὐ φυσικὴ... ἡ προαιρετικὴ, ὡς φίλος καὶ φίλος, ἐχθρὸς καὶ ἐχθρὸς... προαίρεσις ἐν τοῖς οὐκ αὐθεδράστοις χώραν οὐκ ἔχουσιν.

⁴ PG 94. 945 C, 948 A, 1044 C.

⁵ Oratio catechetica//PG 45. 13 D, 16 B, 21 A. О Св. Духе см.: Ibid. 17 C.

⁶ De Fide Orthodoxa. Lib. I//PG 94. 805 AB: προαιρετικόν.

⁷ Oratio catechetica//PG 45. 16 B: τοῦ Λόγου ἔργον τὸν κόσμον εἶναι, τοῦ τοῦ ἀγαθὸν καὶ αἰρουμένου, καὶ δυναμένου.

⁸ Sacra Parallela//PG 95. 1096 B: Ἀρετὴ δὲ ἐκ προαίρεσεως, καὶ οὐκ ἀν-ἀγκης γίνεται.

Св. Максим находит возможным утверждать даже о наличии и различии «γνώμη» и «θέλημα γνωμικόν» — «воли гномической» в Боге и в обоженных святых¹. Если природная воля (θέλημα φυσικόν) признается сущностным влечением, то гномическая воля — самопроизвольным (αὐθαίρετος) устремлением и движением способности суждения, и характеризует ипостась².

В *Вопросоответах к Фалассию* св. Максим связывает совершенное нежелание падших ангелов двигаться к добру и невѣдение ими благодати с понятием «γνώμη»³. В том же сочинении утверждается, что демоны думали, что Христос навлек на Себя закон поврежденного естества и не может двигаться «самоопределением» — гномической волей, и потому не сможет противостоять их напору на Него через природную страдательность⁴. В подобных текстах можно переводить «γνώμη» как «произвольный навык» (во зле или в добре) или же «личный выбор», укореняемый личностью в ее собственной природе. Однако, по большей части, в святоотеческой литературе за «γνώμη» закрепились негативная смысловая окраска, связанная с навыком к отклонению от Бога.

Очевидно, что свобода действия не может быть ограничена лишь рамками неполноты знания или выбором между добродетелью и грехом. Невозможно свести, например, решение Творца о творении человека к сфере неизбежности. При этом свободное решение Бога о создании мира и человека не связано ни с каким-либо незнанием, ни с необходимостью⁵.

Согласно видению преп. Максима, как отмечает Г. Теплев, Адам, находясь в безгрешном состоянии, не будучи подвержен еще «бифур-

кации» выбора между добром и злом, был естественно подвигаем своей природой к Богу, как своему Источнику. Однако это стремление нельзя признать лишь спонтанным и бесконтрольным влечением, как в неоплатонической системе, ибо рациональная способность человека должна была свободно подтверждать следование этой внутренней тенденции¹. К размышлениям о возможности свободы выбора между различными благами, вне контекста греха и ограниченности ведения добра, стоит дополнить и учение св. Максима о множестве благ на небе, напрямую связанных с множеством нетварных логосов, содержащихся в причастуемой творениям энергии Творца².

В одном из своих позднейших сочинений *Вопросоответы к Фалассию* преп. Максим говорит о «взятии всего προαίρεσις'а от земли на небо Духом Святым» в состоянии реализованного обожения, когда ум может быть назван «другим богом» (ἄλλον εἶναι θεόν), и о «безгрешности προαίρεσις'а» в этом состоянии. Чуть ранее он рассуждает о преобразовании, «переделке» «γνώμη» так, что προαίρεσις всецело устремляется к рождающему духовно нас Богу³. Также «благоприличный προαίρεσις»⁴ способствует восприятию правильных мыслей, соответствующих неискаженным логосам сотворенного естества. Очевидно, что и в состоянии обожения восприятие и усвоение нетварных логосов будет продолжаться, и благой «προαίρεσις» может продолжить исполнять ту же функцию постепенного усвоения логосов. Так, каждая добродетель, согласно св. Максиму, имеет свои логосы и тропы реализации⁵.

Св. Максим говорит о непрерывности движения сотворенных тварей «вокруг» Источника всякого движения — Бога⁶. Это свободное

¹ PG 91. 25 D.

² Opuscula Theologica et Polemica // PG 91. 153 A, 192 B — 192 C; см.: Максим Исповедник, преп. Богословско-полемические сочинения / Пер. с греч. А. М. Шуфрина и Д. А. Черноглазова, под ред. Г. И. Беневича. СПб., 2014. С. 392, 415–416.

³ PG 90. 293 A.

⁴ Ibid. 313 C: ἀλλ' οὐχὶ κατὰ θέλησιν γνώμη κινούμενον.

⁵ S. Gregorius Nyssenus. De Beatitudinibus. Oratio VI // PG 44. 1268 D: ὅτι οὐκ ἐξ ἀνάγκης, ἀλλ' ἐξ ἀγαθῆς προαίρεσεως ἦλθεν εἰς τὸ κτίσαι τὸν ἄνθρωπον.

¹ Telepneff G. The Concept of the Person... P. 322–333.

² Farrell J. P. Free Choice in St. Maximus the Confessor. (D. Phil). Oxford University, 1987. P. 131–134.

³ Questiones ad Thalassium // PG 90. 281 A; Ibid. 280 C: τὴν τοῦ γεννωμένου πᾶσαν πρὸς τὸν γεννῶντα Θεὸν προαίρεσιν, γνωμικῶς μεταπλάττουσαν εἰσάγων.

⁴ Ibid. 297 B: τὴν προαίρεσιν εὐεικτον.

⁵ Ibid. 305 A.

⁶ Ambiguorum liber // PG 91. 1069 B: τῶν περὶ αὐτὸ φερομένων τὴν κίνησιν.

движение «вокруг» Бога называется также «движением, причастным Его присутствию». Но оно не полностью «программируется» Им, а «утверждено Им» (ἐνυποστήσας ἑαυτῷ)¹ так, что оно уже не может быть противологосным², но только согласным с нетварными Божественными логосами, неограниченная полнота совокупности которых позволяет допустить свободу движения «по ним» или «согласно с ними»³.

Сохранение во святых различия «воления по тропосам движения»⁴ также подтверждает допусимость «προαίρεσις»⁵ а, понимаемого не как выбор между лучшим и худшим, а как ипостасно-природная связка, или ипостасно-природный вектор, в виде «выбора» тропоса движения «вокруг» Бога. Различие «направлений» в движении «вокруг Бога» соответствует различию не только мыслей Бога о тропосе каждого, но и личному произволению, гармонизированному с логосами и тропосами, содержащимися в Боге. «Выбор» в такой перспективе является непрерывно-свободной реализацией замысла Бога о нас.

В *Диспуте с Пирром* св. Максим различает воление природы как способность и «как»-реализацию этой способности, соответствующую определенному «тропосу использования»⁶. В *Догматическом томосе к пресвитеру Марину* говорится, что воля, противная логосу природы, осуществляется посредством тропоса движения, который соответствует «неправильному применению способности (δυνάμεως)». Ибо «в природе нет никакого основания [логоса] как для сверхъестественного, так и для противоестественного»⁶. Ипостасно определяемый тропос движения в греховном состоянии гномически колеблет-

¹ Ambiguum liber // PG 91. 1092 C: γένηται τὰ πάντα ἐν πᾶσιν αὐτὸς ὁ Θεὸς, πάντα περιλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ, διὰ τοῦ μηδὲν ἔτι τῶν ὄντων ἄφετον κεκτῆσθαι τὴν κίνησιν, καὶ τῆς αὐτοῦ ἁμοιῶν παρουσίας, καθ' ἣν καὶ θεοὶ... καὶ τὰ τοιαῦτά.

² Ibid. 1093 A: τῇ παραλόγῳ κινήσει τῆς ἐν ἡμῖν νοεῖας δυνάμεως («неразумному движению сущей в нас умственной силы»).

³ Ibid. 1108 AB: ἐμφρόνως αἰρεῖσθαι.

⁴ PG 91. 25 A: τῷ μὲν τῆς φύσεως λόγῳ, μία δειχθήσεται πάντων ἡ θέλησις· τῷ δὲ τῆς κινήσεως τρόπῳ, διάφορος.

⁵ PG 91. 293 A.

⁶ Ibid. 236 C. Ср.: *Максим Исповедник, преп.* Богословско-полемические сочинения. С. 445 (пер. А. М. Шуфина под ред. Г. И. Беневица).

ся и направляется систематически противоположно, а в обоженном состоянии способствует реализации сверхъестественного и уникального для каждой ипостаси ипостасного единства тварной и нетварной природ.

Когда св. Максим называет человека «частицей Бога», благодаря присутствию логоса нетварного в каждом из нас, он, тем не менее, сохраняет понятие о свободе «προαίρεσις»⁷ а, рассуждая о возможности движения этой «частицы» не к Источнику своего бытия, а от Него, «к небытию»¹. Рассуждения о нашей пассивности в обоженном состоянии будущего века подразумевают, прежде всего, пассивность человеческой природы, вступившей в ипостасное единство с нетварными энергиями Бога и не имеющей в себе самостоятельной способности к обожению. Именно ипостасное единство нетварных энергий с тварной человеческой природой, осуществляемое в обоженном человеке, кладет конец процессу собственных естественных усилий и делает в нас «Бога человеком» за счет воипостазирования в человеческую ипостась Божественных энергий. При этом преп. Максим подчеркивает, что процесс становления Богом по благодати и соделывания Бога человеком в нас не имеет конца².

Когда «προαίρεσις» ставится преп. Максимом и св. Дамаскиным в один логический ряд с понятиями, отражающими недостаток знания («ἄγνοια» и «γνώμη»), и возможностью выбора греха, то они отрицают его в Боге, во Христе и в обоженном состоянии святых. «Проαίρεσις», рассматриваемый как «преднамеренный выбор», в таком случае «отличает способных двигаться в обе стороны (т. е. в хорошую и дурную)», и предполагать его у Христа — «есть верх всякого нечестия»³. Даже устоявшийся, неизменный «προαίρεσις» будет «связываться исключительно с тварными ипостасями, поскольку те могут привносить в природное воление рассмотрение альтернатив-

¹ PG 91. 1084 D: μοῖρα τυγχάνων Θεοῦ διὰ τὸν ἐν αὐτῷ τῆς ἀρετῆς ὄντα λόγον κατὰ τὴν ἀποδοθεῖσαν αἰτίαν πρὸς τὸ μὴ ὄν παραλόγως φέρεται.

² PG 90. 321 B, полный отрывок: 320 CD — 321 AC.

³ *Максим Исповедник, св.* Марину, преподобнейшему пресвитеру / Пер. А. М. Шуфина // Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 2. С. 194.

ных возможностей, взвешивание, сомнение и, наконец, принятие решения»¹.

И хотя «γνώμη» может также использоваться св. Максимом для описания способности развития образа Божия в человеке через свободно-разумное уподобление Богу², однако в поздних его сочинениях этот термин, как правило, обозначает недостаток интегральности в процессе воления и связан с колебаниями между добром и злом³. Когда св. Исповедник отождествляет «προαίρεσις» с так понимаемым «γνώμη», то, естественно, считает возможным говорить лишь об условном усвоении его Христом, ввиду того, что «Христос ставит Себя в такое положение, в каком мы (а не Он) можем (и склонны) противиться воле Божией, и, сострадая нам, показывает, как мы подходим к этой черте (хотя и не переступает ее, как обычно делаем мы)»⁴.

Если же мы сделаем шаг за рамки богословских споров того времени и учтем, что «προαίρεσις» можно определять более широко, чем выбор между верным и ошибочным образами существования, связанный с ограниченностью ведения, то сможем сохранить за понятием «προαίρεσις» а) позитивное актуальное содержание и для состояния обожения, включая указание на ипостасно-энергийную связку, описывающую характер пользования субъектом природными энергиями. Так, и сам св. Максим говорит о нетождественности, несплавленности энергий и волений тварных ипостасей с Божественной волей по причине сохранения природно-ипостасных различий между Богом и обоженными ипостасями⁵.

¹ Беневиц Г. И., Шуфрин А. М. Преп. Максим Исповедник: полемика с моноэнергизмом и монофелитством. С. 169.

² Подобно свт. Василию Великому, преп. Максим сравнивает образ Божий в нас с природным даром, а подобие — с личным выбором: у свт. Василия использован термин «προαίρεσις», а у преп. Максима — «γνώμη» и «προαίρεσις»; напр.: PG 90. 1024 BC; PG 91. 192 BC, 1084 A.

³ Telepneff G. The Concept of the Person... P. 327, 343.

⁴ Беневиц Г. И., Шуфрин А. М. Преп. Максим Исповедник: полемика с моноэнергизмом и монофелитством. С. 171.

⁵ Напр., см.: Максим Исповедник, св. Марину, преподобнейшему пресвитеру. С. 191.

Одновременно в рассуждении о внутривидовых различиях и единстве ипостасей, преп. Максим говорит, что промысл выстраивает «симфонию самовластий», или «самопроизволений», ипостасей, устраняя гномические противоприродные разделения и выстраивая внутривидовое бытие ипостасей по образу и подобию Троичного, согласно единству природному логосу и ипостасно-тропосному различию, в котором парадоксально сохраняется самодействие (αὐτουργία) каждой из ипостасей в едином действии промысла¹.

В ряде мест самовластие (αὐτεξουσία) практически приравнивается преп. Максимом «προαίρεσις» у», ответственному за выбор жизни и смерти². Он подчеркивает, что в обожении происходит не абсолютное устранение самовластия, но добровольное, сознательное подчинение избирательной способности Божественной воле. Устраняется возможность желать чего-то иного, кроме Бога и Его воли, Его логосов; непрерывно и свободно согласуется наше самовластие с вложенным в нас природным стремлением к Творцу. Более того, в обожении человек получает импульс к своему собственному естественному движению не от себя, а от Источника всякого блага, причем согласно своему собственному произволению³. Можно даже говорить о том, что подлинная свобода выбора, свободная от болезненного колебания, незнания и нестойкости в добре, достигается как раз только в «эсхатоне» — в полноте обожения⁴.

Даже природная воля не может рассматриваться отдельно от той ипостаси, которой принадлежит природа. Св. Максим отличает человеческую волю Христа от нашей человеческой воли именно пото-

¹ PG 90. 272 AB: αὐθαίρετον ἐνώσας ὁρμήν, ποιήσειεν ἀλλήλοις τε καὶ τῷ ὅλῳ σύμφωνα.

² Напр., в *Амбигвах к Иоанну*, где преп. Максим рассуждает о первородном грехе Адама, неверно употребившего власть (ἐξουσία) — над миром и самовластие (αὐτεξουσία) — над собой, по собственному выбору (καθ' αἴρεσιν), см.: PG 91. 1092 D.

³ Ambiguorum liber // PG 91. 1076 BC: Οὐ γὰρ ἀναίρεσιν τοῦ αὐτεξουσίου γίνεσθαι φημι, ἀλλὰ θέσιν μᾶλλον τὴν κατὰ φύσιν... πλέον ἡδομένης τῇ ἐκστάσει τῶν φυσικῶς ἐπ' αὐτῆς... ἐκχώρησιν γνωμικῇν.

⁴ Telepneff G. The Concept of the Person... P. 385.

му, что она через ипостасное соединение обожена совершенно¹. Ни «προαίρεσις», ни «αὐτεξουσία», ни «θέλημα» (природная воля) не могут рассматриваться вне контекста принадлежности ипостаси, хотя они суть природны, но природа — воипостасна. Это означает, что самовластие ума, «логической природы», не есть само по себе самовластие, не есть отвлеченная свобода движения, но принадлежащее конкретной ипостаси, характеризующееся своими собственными тропосами движения и всегда отличное от комплекса тропосов других ипостасей.

Порою может сложиться мнение, что «προαίρεσις» полностью принадлежит «умной природе» человека². И в ряде случаев преп. Максим действительно отождествляет «προαίρεσις» с природной волей³. Тем не менее, в тех случаях, когда преп. Максим и св. Дамаскин говорят о возможности направления выбора (προαίρεσις) согласно или противно природе, а «умная природа» человека не выделяется ими из единства человеческой сущности, то очевидно, что если бы такой «προαίρεσις» принадлежал исключительно к сфере ума, то он не мог бы быть направлен против своей собственной природы, исправляя или искажая ее⁴. Так, например, св. Максим говорит о возможности и необходимости для христианина на определенном этапе стать самопроизвольным (αὐθαίρετος) мертвецом по отношению к миру⁵.

Поэтому не случайно св. Исповедник все-таки указывает и на различие понятий «προαίρεσις» и «θέλημα». Если воля есть естественная энергия и стремление (желание) природы, в том числе — умственной (ὁρεξις ἐστὶ λογικὴ τε καὶ ζωτικὴ), то «προαίρεσις» есть синтез (схождение) этого стремления с размышлением (βουλῆς — обдумыванием, со-вещанием) и суждением (κρίσις)⁶.

¹ PG 91. 236 D.

² PG 90. 297 B; PG 94. 929 A, 937 C, 945 BC, 955 AB, 960 C.

³ Максим Исповедник, св. Марину, преподобнейшему пресвитеру. С. 193.

⁴ S. Ioannes Damascenus. Sacra Parallela // PG 95. 1328 AB: Ὁ φύσεως μοχθηρᾶς, ὡς προαίρεσέως ἀνοοσίας.

⁵ Orationis Dominicæ expositio // PG 90. 904 A: αὐθαίρετος νεκρὸς πρὸς τὸν κόσμον γινόμενος; см. также: 557 A; PG 91. 712 A.

⁶ Opuscula Theologica et Polemica // PG 91. 13 A: ἡ δὲ προαίρεσις, ὁρέξεως καὶ βουλῆς καὶ κρίσεως σύνθεσις.

Согласно св. Дамаскину, «προαίρεσις» по порядку последует мысленной деятельности, а значит, строго говоря, не может быть отождествлен с ней¹. Человек, как целое, как ипостась человеческого рода, признается началом своих действий². «Προαίρεσις» в каждом человеческом индивидууме рассматривается как синтетическое понятие и сравнивается св. Максимом с ипостасным синтезом души и тела в человеке³.

Необходимо также отметить, что корень «αἴρεσις» иногда применяется св. Максимом и для представления ипостасного различия лиц Троицы⁴, и для описания разделения (δι-αίρεσιν) даров Духа⁵. Термин «δι-αίρεσις» используется им также для изображения изначальных разделений, присущих творению, которые вовсе не являлись «плохими» или «злонамеренными» по своей сути, но «ожидали» единительного действия Адама, причем не ради безразличного слияния, но ради возрастающего единства в различии по подобию созерцаемого в Боге⁶.

Можно сказать, что в вечности, благодаря сохранению различий между тварными ипостасями (и мы бы добавили — прояснению различий) и благами благодати и плюральности нетварных логосов, явленных в единстве Логоса, будет место непротиворечивому выбору благих направлений движения. Покой «субботы», столь важный в мысли св. Максима об обожении, следует понимать как достижение «непадетельного» состояния выбора и произволения, утвержденность

¹ De Fide Orthodoxa. Lib. II // PG 94. 956 B: βουλὴν προηγείσθαι τῆς προαίρεσεως.

² Ibid. 957 C: ποιῶντα ἄνθρωπον, ἀρχὴν εἶναι τῶν ἰδίων ἔργων; см. также: Ibid. 968 A.

³ PG 91. 16 C.

⁴ Capita de Charitate, etc. // PG 90. 993 A: Καὶ διὰ τοῦτο, παράδοξος καὶ ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἔνωσις; Capita Theologiae et Oeconomiae // PG 90. 1461 C: ἀλλ' ἐστὶ τις ἄρρητος καὶ ἀκατανόητος ἐν τοῦτοις καὶ ἔνωσις καὶ διαίρεσις. Хотя когда речь идет о единстве сущности, то Троица называется «Τριάς ἀδι-αίρετος», см.: Ibid. 1180 A.

⁵ Questiones ad Thalassium // PG 90. 524 C: τῶν χαρισμάτων δι-αίρεσιν; Ibid. 605 A: δι-αίρου.

⁶ Ambiguorum liber // PG 91. 1305 AD — 1308 B.

в благих стремлениях, связанную одновременно с непрерывным, бесконечным и «непадательным» развитием и движением твари. Согласно Дж. Фаррелу (J. P. Farrell), можно утверждать, что христианской мысли удалось отвязать принцип онтологической множественности как от диалектического, так и от нравственного противопоставления¹.

Поскольку в неоплатонизме Бог есть лишь абсолютная монада, то «эсхатон» в этой системе, очевидно, должен исключить какие-либо различия, вариации и выбор. В христианских же представлениях в Абсолюте постулируется как единичность, так и множественность: единство и триничность ипостасей, единство и множественность энергийных логосов. Это является богословским обоснованием различия, равным образом, благих решений или выборов, избираемых тварными ипостасями и в «эсхатоне», но уже без какого-либо риска согрешить².

1. 4. 4. Свойства «προαίρεσις'а» и проблематичность приложения его ко Христу

В итоге мы можем выделить такие свойства понятия «προαίρεσις», как мета-природность, подразумевающую и мета-логичность, синтетичность, отличительность и целевую направленность³. Подобные свойства понятия «προαίρεσις» заставляют оценивать его как ипостасно-личностную категорию, однако, не вырванную из природно-энергийного контекста бытия, а органически вписанную в него.

Св. Дамаскин, как мы видели выше, отрицает «προαίρεσις» во Христе, связывая это с отсутствием недостатка ведения в Нем по Его Божественной природе, ипостасно соединенной с человеческой. Очевидно, что человеческий ум Христа не становится неограниченным, сохраняя в «перихоресисе» свою тварную ограниченность, а значит — и ограничения человеческого знания⁴. Если бы «προαίρεσις» относил-

ся исключительно к умственной природе, то следовало бы признать наличие «προαίρεσις'а» во Христе по человечеству, как св. Дамаскин признает его наличие во всех людях. Отрицание им «προαίρεσις'а» во Христе связано не с чем иным, как с ипостасным единством природ в Нем, и возводится именно к Его ипостасному началу.

Говорить, что «προαίρεσις» во Христе не имеет места, поскольку характеризует природную волю, подчиненную Божественной, являлось бы ошибкой. Воля человеческая во Христе хотя и подчинена, но не слита с Божественной. И преп. Максим настаивал на двух волях, признавая эту подчиненность и согласованность. Но «προαίρεσις» связан и с природой, и с ипостасью, а поскольку во Христе нет человеческой ипостаси, то полного человеческого «προαίρεσις'а» тоже не может быть (соответствующая природа есть, а соответствующей ипостаси нет).

Проблематичность христологического применения термина «προαίρεσις» состоит именно в том, что во Христе — две природные энергии, но одна Божественная ипостась. Сопоставление «προαίρεσις'а» с двумя энергиями понуждает говорить о двойной субъектно-природной динамике, а возведение «προαίρεσις'а» к единой ипостаси Логоса не позволяет применить этот термин ко Христу как синоним неполноты ведения или колебания, но требует от нас говорить о едином Субъекте двух согласованных природных действий.

1. 4. 5. Термин «προαίρεσις» у свт. Григория Паламы

Свт. Палама связывает «προαίρεσις» как со злым выбором греха, появившимся позже благого творения, так и с добром, выбираемым человеком подобно одному из путей, приносящих плоды добродетелей¹. «Προαίρεσις» связан напрямую с послушанием или непослушанием Богу, преодолением немощного и страстного после грехопадения естества, противостоянием падшим духам². Именно «προαίρεσις»

¹ Farrell J. P. Free Choice in St. Maximus the Confessor. P. 183.

² См.: Ibid. P. 182.

³ Ambiguorum liber // PG 91. 1329 A: τῆς προαίρεσεως κίνησιν τε καὶ ῥοπὴν.

⁴ Св. Дамаскин признает две энергии, воли (θέλημα) и самовластия (αὐτεξουσία) во Христе (напр., см.: PG 94. 793 A, 875 A), но отрицает «προαίρεσις».

¹ S. Gregorius Palamas. Homilia III // PG 151. 37 A: ὑστερογενὲς εὔρημα γενομένη τῆς κακῆς ἡμῶν προαίρεσεως; см. также: 44 A, 52 B, 60 A, 116 B, 140 C, 156 A, 293 B, 321 A, 481 D, 484 D, 517 C.

² Homilia XXI // PG 151. 284 D; 321 AC: τελέως ὑπακούειν αὐτῷ προαιρουμένοις.

отражает самодвижность субъекта человеческих действий и позволяет выбирать жизнь согласно природной воле, или же против, или даже сверх нее, что невозможно самой природе¹.

В *Омилии* 12-й, описывая состояние одержимости, свт. Палама говорит о внедрении, производимом демоном, в высшую часть человеческой природы — ум, имеющем своим следствием непроизвольное (ἀπροαίρετος) движение частей тела. Казалось бы, что можно вновь решить поместить «προαίρεσις» в область ума человека. Однако свт. Палама говорит не о подстановке ума демона на место ума человека и не о парализации разума одержимого, но лишь о страдании ума и порабощении человеческой природы. Мозг человека и его нервная система продолжают функционировать в некоем «воспаленном» состоянии². Свобода «προαίρεσις» одного субъекта подавляется свободой другого при активном энергийном взаимодействии на уровне их умственных природ.

1. 4. 6. Заключение

Проведенный анализ значения термина «προαίρεσις» и его свойств позволяет определить «προαίρεσις» как ипостасно-энергийное понятие, сопоставляя его с выбором образа действия энергий во-ипостасной природы. Вместе с В. Н. Лосским мы утверждаем, что ум есть своеобразное «седалище» ипостасно-личного начала в нас³, по-

¹ Homilia XXVIII // PG 151. 360 CD: αὐτοκίνητος ὢν... κατὰ τὴν φύσει προσοῦσαν σοὶ προαίρεσιν ζῶν... τὸ ὑπερφύεζ τοῦ Πέτρου μαρτύριον... ὑπὲρ φύσιν ὄντα θέλειν ἢ φύσις οὐ πέφυκεν.

² Homilia XII // PG 151. 148 CD: κίνησις ἀπροαίρετος πᾶσι τοῖς προαιρετικοῖς μορίοις ἐγγίνεται... μᾶλλον τῶν ἄλλων μορίων τοῦ σώματος ὁ ἐγκέφαλος πάσχει... φλεγματώδης ἐπὶ τὰ νεῦρα... καταδυναστεύει παντὸς τοῦ σώματος; см. также о непроизвольном движении членов Каина: PG 151. 397 B.

³ Ум человека, согласно В. Н. Лосскому, есть «местопребывание личности, престол человеческой ипостаси, содержащей в себе совокупность своего естества — дух, душу и тело», см.: Лосский В. Н. Очерк мистического богословия... С. 152. Именно разумные существа меняются по собственному произволению, см.: S. Ioannes Damascenus. De Fide Orthodoxa. Lib. II // PG 94. 960 C: τὰ δὲ λογικὰ (τρέπονται), κατὰ προαίρεσιν. Произволение определяет и образ нашего мышления.

чему именно в разумной природе, более чем в других тварных ипостасях, отражается разумность Божественных ипостасей, — нераздельно разделяющих между собой единую всеведущую Премудрость.

Это, в частности, является обоснованием соборного принципа познания истины в человечестве и в Церкви. По дару благодати, образ мышления каждого согласуется с образом мышления других, а все вместе, благодаря прозрительному желанию достичь истины, согласуются с логосами Божественными¹. Индивидуальный, личный «προαίρεσις» не может быть исключительно нашей автономной деятельностью, он должен учитывать природную общность ипостасей человеческого рода, их зависимость друг от друга и общую их производность от Источника всякой тварной ипостасности².

Еще о. Иоанн Мейендорф ссылаясь на текст преп. Максима, использующий словосочетание «выбор гномический» (αἵρεσιν γνωμικῶς)³ для обозначения человеческого личного произволения, потенциально способного к неверному выбору⁴. Выбор (αἵρεσις) и «γνώμη» не есть одно и то же. Выбор может быть и не гномическим. В частности, св. Максим говорит о различии этих двух понятий так: «Намерение так относится к выбору, как навык к деятельности»⁵. Значит, хотя бы теоретически допустимо, что «προαίρεσις» может быть направлен против навыка — «γνώμη».

Гномическая воля может быть определена как коренящаяся в ипостаси и задающая определенный модус воления субъекта. Но если это лишь один из возможных модусов, и именно такой, который связан с колебаниями, ограниченностью знания, неопределенностью,

¹ S. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. Lib. I // PG 45. 405 AB: ἄνθρωπος πρὸς ἄνθρωπον ἐν γίνεται, ὅταν διὰ προαιρέσεως... τῆς φυσικῆς συναφείας τὴν κατὰ προαίρεσιν ἐνότητα προσλαβούσης.

² Harriet F. B. Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa... P. 348.

³ PG 90. 905 A.

⁴ Мейендорф И., протопресв. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. Минск, 2007. С. 206.

⁵ Максим Исповедник, св. Марину, преподобнейшему пресвитеру. С. 186–187.

грехом и противоречием не поврежденным грехом логосам природы, то свободный выбор должно и можно отличать от таким образом определяемой гномической воли.

Как мы уже отмечали, мы не можем согласиться с положением, выдвигаемым Дж. Фареллом, что свободный выбор есть исключительно принадлежность природы¹. Как образ / тропос / модус существования не является синонимом ипостаси, но связует онтологию ипостаси и природы, так и «προαίρεσις» в широком смысле является связующим понятием, которое характеризует эту связь двух аспектов бытия и может считаться показателем ипостасно-природного состояния. В исцеленном, обоженном состоянии «προαίρεσις» принципиально свободен от гномических колебаний и склонности ко греху и является обогащающей составляющей благо-бытия. «Προαίρεσις», приобретая здоровую ипостасно-природную «устойчивость»², не исключает возможности выбора среди множества Божественных благ.

Мы также позволим себе согласиться с мнением Д. Батреллоса (D. Bathrellos), отождествляющего у св. Максима гномическую волю и «προαίρεσις» в человеке с колебательным состоянием природной воли после грехопадения. Св. Максим мог говорить об устойчивости «προαίρεσις» в тварных ипостасях в связи с «неколебимостью выбора» Бога как «мастера неколебимости»³. С другой стороны, представляется неудачным и мнение митр. Иоанна Зизиулоса, противопоставляющего мнению Д. Батреллоса наличие гномической воли в человеке до грехопадения⁴.

Наш анализ приводит нас к выводу, что имело место непростое развитие понятий «προαίρεσις» и «γνώμη». Так, свт. Григорий Богослов еще говорит о «γνώμης σύμπτωσις»⁵ в Троице — согласии или содыхании «γνώμη», считая возможным относить «γνώμη» к ипостасям в Троице. В дальнейшем «γνώμη» все более приобретает на-

грузку «неведения», и тогда уже не может быть приписано ни ипостасям Троицы, ни ипостаси Христа. Если «προαίρεσις» по смыслу (как в ряде текстов св. Максима) сближается или отождествляется с таким пониманием «γνώμη», то и он не может присутствовать во Христе и в Троице. Подобное неприменимое к Богу состояние «προαίρεσις» а преп. Ефрем Сирин описывает как подчиненность поврежденной грехом природе¹.

Отметим, что и «γνώμη» не обязательно может быть связано непосредственно с грехом в нас, но порою и просто — с ограниченностью творения. Неизбежная ограниченность тварных ипостасей ведет к теоретической возможности отклонения ипостасно-гномической воли от неискаженной природной.

В широкой перспективе возможно и даже необходимо, на наш взгляд, различать понятия «προαίρεσις» и «γνώμη», придавая понятию «προαίρεσις» возможность носить смысл, синонимичный с выбором образа действия, не противоречащего логосам природы, и без оттенка неведения. Тогда «προαίρεσις», будучи возводим к тварному ипостасному началу, отражает выбор одного из возможных многочисленных образов действия в рамках единой ипостасно-природно-энергийной онтологии. Эту мысль подтверждают и слова св. Ефрема Сирина о том, что ипостась посредством «προαίρεσις» а определяет свою деятельность, осуществляемую, очевидно, через природные энергии, а также высказывание свт. Григория Нисского о том, что не по какой-либо необходимости, а по произволу (προαίρεσις) определяют люди-художники время реализации своих замыслов².

Таким образом, «προαίρεσις» может означать: 1) либо просто природную волю, как в ряде текстов признает это преп. Максим; 2) либо, наряду с «γνώμη», колебательное состояние произволения, связанное с ограниченностью творения и с ограничением в «ведении»; 3) либо

¹ Farrell J. P. Free Choice in St. Maximus the Confessor. P. 114–117.

² PG 91. 676 A.

³ Максим Исповедник, св. Марину, преподобнейшему пресвитеру. С. 193.

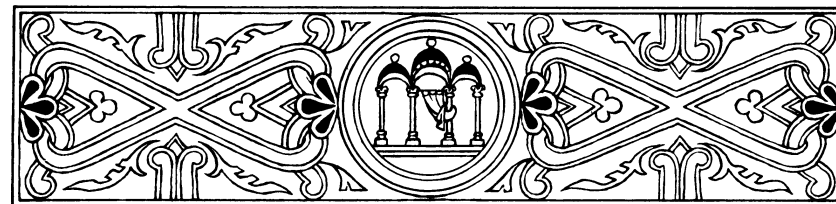
⁴ Bathrellos D. St. Maximus the Confessor's Contribution(s) to the Notion of Freedom. P. 136.

⁵ Oratio XXIX // PG 36. 76 B.

¹ Ephraem Syrus, Theolog. Reprehensio sui ipsius et Confessio 330. 1 // TLG: Εὰν δὲ ἡ προαίρεσις ἡττηθῇ τῇ φύσει, εἰσπράττει ὡς ἀπληστον καὶ ἀδικούσαν τὸν ὄροντοῦ Θεοῦ.

² Ibid. 330. 3: ὅτι ἐκ προαιρέσεως ἡ ὑπόστασις τῶν πράξεων συνίσταται; S. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium. Lib. IX // PG 45. 808 C: οὐκ ἔχων ἀνάγκην, καὶ ὅν τῆς ἐνεργείας πεποιῆται τὴν προαίρεσιν.

«избирательную» способность деятельности, признаваемую в ряде святоотеческих текстов и в Троице, и во Христе, с пониманием условности «выбора» в Них, и возводимую к ипостасному началу, посредством сущности, вне контекста ограничений тварности или поврежденности грехом.



Глава 2

Опыт систематического изложения свойств человеческой личности

Изложение этой главы основано на результатах проделанного в предыдущей главе анализа релевантных понятию «личность» святоотеческих категорий, а также сочинений православных богословов XIX–XXI вв., посвященных понятию и характерным свойствам личности. Ввиду результатов анализа, термин «личность» мы будем рассматривать синонимичным терминам «ὁπλοτασις» и «πρόσωπον»¹, учитывая, впрочем, различные смысловые оттенки этих понятий, позволяющие отразить те или иные стороны личностного начала. Синонимичным понятию «личность» в нашем тексте будет также и термин «субъект».

Под понятием «общая природа» или «общая сущность» мы будем понимать ту или иную видовую природу, а под понятием «индивидуальная природа» или «индивидуальная сущность» — ту природу, которая воипостасна той или иной тварной ипостаси.

Личная сообразность Бога и человека

Образ Божий в человеке означает возможность соотнесения парных понятий «Божественная сущность» — «человеческая природа» и «Божественная ипостась» — «человеческая личность». Человек

¹ Трактуемым в рамках святоотеческого богословского синтеза.

называется в святоотеческом умозрении и «ὁπὸστασις», и «persona», и «πρόσωπον», и «ἄτομον» (индивидуум), мыслится «личностью», обладающей воипостасной ей природой, проэретически определяющей многие тропосы существования этой воипостасной природы, но одновременно и принадлежащей целостному роду себе подобных, единоприродных личностей. «Различить же между собой природу и ипостась мы можем только потому, что бытие человека рассматриваем по аналогии с Богом, а не наоборот, как это происходит во всех ошибочных концепциях личности (в том числе и в современном экзистенциализме)»¹. «Без Бога сложность определения понятия личности делает ее легкой мишенью для деконструктивистских подозрений, что способствует нигилистическому взгляду на мир, ведущему к социальным и духовным катастрофам»².

С точки зрения библейско-святоотеческого мышления, личность Христа, будучи Божественной и предвечной, благодаря воипостазированию воспринятой человеческой природы, одновременно является подлинным прототипом и идеалом личности в человеке.

Свойства ипостасно-личного начала, ипостасные и индивидуальные свойства

Взвешенный богословский анализ свойств человеческой личности позволяет выделить несколько пар характеристик личностного начала, которые являются комплементарными, взаимодополняющими, отвечающими диалектической схеме «тезис — антитезис» и позволяющими сформулировать синтетические следствия: несводимость личности человека к его природе и неотделимость личности от природы — единство природно-личностной онтологии; открытость, перихоретичность личности, общение и самотождественность личности — синтетичность и религиозность; свобода личности и ее нравственность — бытие «для других»; творческий потенциал лич-

¹ Кушнарченко С. П. Онтология личности по учению Максима Исповедника и философская герменевтика Г. Гадамера // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 324. С. 88.

² Ролник Ф. А. Человеческая личность в свете тринитарных аналогий / Пер. с англ. И. Глазовой // Богословие личности. С. 72.

ности и ее восприимчивость — иерархичность; динамичность и устойчивость личности — целеустремленность; связь личности с логосностью-словесностью и ее иррациональность — когнитивность и сознательность.

Говоря о свойствах личного начала, мы будем различать свойства ипостасно-личного начала как такового от т. н. «ипостасных свойств», характеризующих каждую конкретную ипостась, которой они принадлежат. Так, если ипостасные свойства лиц Троицы различают их ипостаси друг от друга и несообщимы от одного лица другому, то свойства ипостасного начала, такие как несводимость к природе, перихоретичность и др., принадлежат всем трем лицам в равной мере и явлены в полноте в личности Богочеловека Христа. Рассмотрение характерных свойств личностного начала должно облегчить решение задачи различения двух начал единой онтологии.

Под индивидуальными свойствами мы будем понимать природные свойства и характеристики конкретного индивидуума, а под ипостасными — свойства, характеризующие данную ипостась, отличную от воипостасной ей природы и от других единоприродных ипостасей, — даже при возможном совпадении большого ряда природных свойств, как, например, у монозиготных близнецов. Так, в человеке цвет глаз, характер, способности ума и т. д. — это комплекс индивидуальных свойств, описывающих разные черты сложной природы. Происхождение от определенных родителей (рожденность) является его ипостасным свойством, которое обозначается, в частности, его уникальным именем¹ и отражается в несводимости к воипостасной природе со всем набором ее индивидуальных свойств².

¹ Полное имя, время и место рождения отражают эту неустранимую уникальность каждой новой личности в нашем роде.

² Во Христе, в результате тождества ипостаси до и после воплощения, Его ипостась приобретает новые ипостасные свойства, — она начинает включать новую воипостасную природу (в отличие от ипостасей Отца и Духа). Рождение от Духа Святого и Девы Марии является новым ипостасным свойством Логоса. К индивидуальным свойствам воипостазированной природы Христа относится целый комплекс Его человеческих свойств — черты лица, рост, душевные качества и т. д., которые не становятся Его ипостасными свойствами.

2. 1. Несводимость личности человека к его природе и бытийное тождество природы и личности — единство природно-личностной онтологии

Одни мыслители склонны отождествлять понятие «личность» с понятием «индивидуум» (своего рода «личностный аристотелизм»), другие имеют тенденцию отрывать, «высвобождать» личность человека от его природы (своего рода «личностный платонизм-экзистенциализм»). Но человек, как и Бог, не есть просто голая «природа» или же некий самостоятельный от тела абстрактный «дух-личность». Опасно сводить личность лишь к индивидуальной разумной природе или отождествлять ее с модусом бытия данной природы, как это делают некоторые современные мыслители¹, но чревато искать корень личностного бытия и его характерных свойств где-то в отрыве от природы (как в человеке, так и в Боге), как, например, в «герменевтике личности Л. Парейсона», помещающей «исходную “трагедию свободы” в Самом Боге» за счет экзистенциального отрыва свободы от сущности даже в Абсолюте².

Тезис о несводимости личного начала к природному не должен превращаться в отрыв этого начала от природного, в котором сотворенное личное начало существует и реализует себя. Отделение личности от природы, столь популярное в современном экзистенциализме, приводит, как это ни парадоксально может показаться на первый взгляд, также к утрате понимания личного начала, которое превращается сначала в абстракцию, в неуловимую идентичность, а потом фактически в ничто. Достаточно вспомнить здесь мысль Ж.-П. Сартра, что лишь «постоянная смена “я”» является показателем «аутен-

тичности жизни». Действительно, «с точки зрения теоретиков пост-модернизма, когда-то ранее “я” существовало и выражало особенности индивидуальной жизни в условиях определенной культуры», но «ныне, по их мнению, “я” исчезло, и с этим уже нельзя ничего поделать»¹. Крайности еще раз удивительным образом сходятся, приходя к одному выводу о невозможности признать какую-либо самостоятельность за понятием личности, сводя ее, при всем различии подходов, к описанию самой природы, к чисто природной онтологии.

Согласно христианскому богословию, человек представляет собою совокупность, единство личного и природного начал, он «одарен Богом личным, ипостасным началом»² наряду с природным. Надо отметить, что понятия «личность» и «природа», понимаемая то как «духовность», то как «рациональность», часто почти отождествляются при нестрогом богословском характере дискурса. Примером может послужить размышление, что человеческие «зародыши — личности, поскольку у них очевидно есть имплицитная рациональность»³. Однако рациональность есть свойство высшей составляющей природы человека и не составляет собственного личного начала. Или: «Начало личности становится центром человеческой природы, в которой, в силу этого, все личностно, т. е. все восходит к духовному средоточию в человеке»⁴. Понятно, что здесь подразумевается, что Бог, будучи абсолютным Духом, — личностен, а потому личностность в человеке отражает со-образность нашу Богу как Духу. Тем не менее, надлежит проводить последовательную различительную (но не разделительную) границу между понятиями природы (пусть даже высшей ее части — духа-ума) и ипостаси-личности.

¹ Лекторский В. А. Я // Новая философская энциклопедия. В 4 т. / Под ред. В. С. Степина и др. М., 2010. Т. 4. С. 497–502, здесь: с. 500–501.

² Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 355.

³ Прусс А. Р. Искусственный интеллект и тождество личности // Наука и человеческая природа: российская и западная перспективы. Материалы Международной конференции 6–8 ноября 2008 г., Вако (США, шт. Техас) / Под общ. ред. В. К. Шохина. М., 2009. С. 17.

⁴ Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии // Он же. Педагогические сочинения / Сост. Е. Г. Осовский, О. Е. Осовский. Под ред. Е. Г. Осовского. Саранск, 2002. С. 334.

¹ Так, выражение Боэция «*persona proprie dicitur naturae rationalis individua substantia*» (см.: *Boethius. Liber de persona et Duabus naturis* // PL 64. 1343 C) А. Майнарди переводит просто как «индивид с разумной сущностью». См.: *Майнарди А. Поиск абсолютной свободы. Несколько замечаний о русском и итальянском персонализме в XX в.* / Пер. с итал. А. Заякина // Богословие личности. С. 135). С другой стороны, ряд современных богословов отождествляет понятие личности с образом бытия природы (см. об этом, напр., нашу монографию «Богословие личности в XIX–XX вв.». СПб., 2014).

² Майнарди А. Поиск абсолютной свободы... С. 142.

Так как в Троице и во Христе понятие «ὑπόστασις» не редуцируется до понятия «природа» и любых ее аспектов, а понятие «πρόσωπον» нетождественно комплексу природных акциденций, то уже свт. Григорий Нисский обращает внимание на то, что к отдельному человеческому индивидууму правильнее применять термин «ипостась», а не «природа». По мысли А. Г. Чернякова, совсем не случайно то, что «один из самых значительных русских православных богословов XX в. В. Лосский» в своем размышлении о понятии личности «стремится отличить личность от индивидуума», опираясь «на метафизику восточного христианства»¹. Общее видение отцов Церкви состоит в различии внутри рода человеческого, прежде всего, по ипостаси, и единстве — по сущности. При чем единство это носит вовсе не абстрактно-отвлеченный характер, но не менее реальный, чем очевидная разобщенность человечества на индивидуумы. Практический идеал одновременно несводимых ни к чему уникальности и единства с остальным человечеством реализован в личности воплощенного Сына Божия.

Здесь понятие личности в человеке оказывается прямо противоречащим экзистенциальной самоизолированности, сосредоточенности на своей индивидуализированной природе² или своем «личном» самосознании. «Я» человека, в силу единосущия человечества, неразрывно с «я» других людей, что противоречит идущим еще от Декарта (и очень развитым в современном индивидуалистическом социуме) представлениям, что человеческое «я» в своем существовании безотносительно к существованию других «я»³. Одновременно наше «я» не сводится к индивидуальности человека, которая является не чем иным, как «проявлением» природного начала в данной конкретной ипостаси-личности, которой она воипостасна, т. е. принадлежит.

¹ Черняков А. Г. Хайдеггер и «русские вопросы» // Историко-философский ежегодник за 2005 г. М., 2006. С. 310, 313; см. также: *Он же*. В поисках основания онтологии: субъект или ипостась? // Ежегодник по феноменологической философии. М., 2008. Т. 1. № 6. С. 254.

² Можно привести здесь мнение Т. Меррикса о тождественности личности ее телу, ее материальной природе, см.: *Меррикс Т.* Воскрешение тела // Оксфордское руководство по философской теологии / Пер. с англ. В. В. Васильева / Сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей. М., 2013. С. 707, 709–710.

³ Лекторский В. А. Я / Там же. С. 497.

Таким образом, несводимость личности к природе отнюдь не означает ее «оторванности» от последней. «Υπόστασις-πρόσωπον» и «οὐσία» образуют единую и неразрывную онтологию, субъектно-объектное единство, ибо «ипостась-личность» — восущностна, а природа — воипостасна, по слову преп. Дамаскина¹.

«Если мы сводимся к куче молекул и данных, закодированных в них, то вопросы о личном тождестве не всегда имеют объективные ответы»². Личная историческая самотождественность человека предполагает даже на интуитивном уровне некоторую несводимость ее к физической и душевной природным составляющим. «То, что превращает Другого в личность, не есть его тело, но и не может быть оторвано от тела! Здесь обнаруживается некая неснимаемая дифференция и вместе с тем — нерасторжимая связь»³. Несводимость личности к природе означает некоторую одновременную экспериментальную явленность и неуловимость личности, являемой в опыте общения, благодаря «трансцендентальности этого опыта»⁴.

В силу бытийного тождества природы и личности, свойства личности неотделимы от природных свойств. И наоборот, природные свойства в Боге и человеке, как Его образе, неотделимы от личностных свойств. Подобная неотделимость свойств личностных и природных, тем не менее, не означает их слияния.

Только в Боге есть «чистые» свойства личности — нерожденность, рожденность, исхождение — и «чистые» природные свойства⁵. В тварном бытии эти свойства переплетаются, смежаясь порою до кажущейся неразличимости, что ведет к усиленным спорам как о понятии личности в человеке как таковом, так и о ее свойствах. Ипостасное различие в творении неразрывно и с индивидуально-природными отличиями.

¹ S. Ioannes Damascenus. Contra Jacobitas // PG 94. 1441 D.

² Прусс А. Р. Искусственный интеллект и тождество личности. С. 29–30.

³ Венцлер Л. Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности. С. 288–289.

⁴ Ранер К. Человек как личность и субъект / Пер. с нем. В. Витковского // Богословие личности. С. 216.

⁵ Это разграничение, хотя и строго логично, но, естественно, не полно в плане описания личного бытия в Боге.

Именно поэтому в тварном мире, согласно преп. Иоанну Дамаскину, «неотделимыми» свойствами-акциденциями и различаются индивид от индивида, т. е. одна ипостась от другой ипостаси¹; хотя понятие «ипостась» человека ставится в один логический ряд с понятием «ипостась» в Троице, во Христе оно не может быть отождествлено с понятием «индивидуальная природа»². Пока ипостась и индивид «понимаются в ряде численно единичного, предполагающего общее», то они действительно «обозначают одно и то же. Однако это не означает, что они синонимы (и не только в отношении Троицы)». Понятия ипостаси и индивида также «являются разнопорядковыми в природном и ипостасном понятийных рядах»³.

Можно говорить об определенной «монархии» личного начала в целостной онтологии человека, по аналогии с монархией ипостаси Отца в Троице, вводящей одновременность троичности и единства ипостасей и не нарушающей, но предполагающей их равенство. Монархия Отца в Троице соответствует монархии Адама в человечестве, которая вводит множественность и единство в человеческий род одновременно. Монархия относится не к природе, в силу ее единства, но к ипостаси-личности, и в то же время неразрывна с понятием единосущия⁴.

В рамках терминологии лица-πρόσωπον, мы можем сказать, что личность человека являет себя в различных тропосах, или образах воипостасных ей природных энергий и проявлений, однако не сводится к сумме наблюдаемых проявлений. «Личность, с одной сторо-

¹ S. Ioannes Damascenus. Dialectica // PG 94. 576 C: Κατὰ ταῦτα οὖν τὰ ἀχώριστα συμβεβηκότα, ἁτόμων ἁτόμων, τοῦτέστιν ὑπόστασις ὑποστάσεως διαφέρει.

² Понятие «ипостась» человека не отождествляется с понятием «индивидуальная природа» ни у свт. Григория Нисского, ни у преп. Иоанна Дамаскина, ни у преп. Максима Исповедника.

³ Каприев Г. Ипостась и энергии // Труды Киевской Духовной Академии. № 20. 2014. С. 119.

⁴ Конечно, монархия Отца относится только к ипостасному началу в Троице, а не к природному. В тварном же соотношении ипостасей, ипостасная монархия влечет за собой и определенную природную субординацию, впрочем, умаляемую в своей актуальности с течением времени.

ны, дана нам в качестве феномена, но одновременно в своей данности подразумевает некий дефицит феноменальности. Личное бытие дано и одновременно ускользает от нас»¹.

Однако безосновательным является мнение, что сущность личности состоит в «ускользании» или «сопротивлении тому, чтобы стать чем-то вполне зримым и присутствующим в настоящем»². Наоборот, личность, по своей онтологической неразрывности с природой, как раз просопически являет свою субъектность в зримом и настоящем, но несводима к сколь угодно большой выборке-сумме своих явлений. Кроме того, в результате грехопадения личность зачастую «сокрыта» за комплексом акциденций, природных свойств. Задача личности состоит как раз в постепенной свободно-прозрительской максимизации своего проявления, что возможно не за счет акцентирования тех или иных индивидуальных природных качеств и обособления за счет этого, но только посредством постепенного раскрытия личности к целостности всей природы, ко всем гомогенным ей личностям. Это неразрывно связано с такими ее свойствами, как перихоретичность и общение.

Несводимость личности к природе, наряду с единством природно-личностной онтологии, открывают возможность говорить и о таких свойствах личностного начала, как: 1) перихоретичность человеческой личности; 2) ее самоидентичность и религиозность, в силу того что общение, реализуемое природно-энергийно, возможно, однако, благодаря именно ипостасному началу, сохраняющему самотождественность субъектов общения и ставящему человека перед религиозной тайной общения с Первоисточником ипостасно-природного бытия; свобода и нравственная ответственность, реализуемые в определенных поведенческих тропосах по отношению к собственной природе, к гомогенным личностям и к Богу; 3) творчество и восприимчивость, актуализируемые в прозрительских и просопических явлениях ипостасно-природного «встраивания» (при сохранении собственной уникальности) в иерархическую совокупность иных личностей; 4) дина-

¹ Венцлер Л. Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности. С. 286.

² Там же.

мизм и устойчивость, являемые в человеческих целеустремленно-субъектных «порученности самому себе»¹ и активности, обладающей синтезирующими свойствами как во внутреннем, так и во внешнем аспектах деятельности; 5) логосность, иррациональность и когнитивность, — в силу несводимости личных имени, мысли и слова лишь к рациональному и природному началам, и в силу отличия и неразрывности личного самосознания человека со своей природой, а также и с другими личностями.

2. 2. Открытость, перихоретичность личности, общение и самотождественность — синтетичность и религиозность

Открытость и перихоретичность личности означают ее естественную способность и постоянную бытийную потребность пребывать в природно-энергийном общении с иными личностями — как гомогенными, так и гетерогенными. Это — сфера синергийного богословия и синергийной антропологии, «антропологии коммуникации»². В христианском мышлении абсолютным «пиком» открытости к нам и вечной самотождественности является личность Христа.

Для описания данного свойства личного начала оказываются релевантными термины византийского богословия: «περιχώρησις», «κοινωνία» и «σχέσις», неоднократно упомянутые нами в предыдущей главе, а также понятия «открытость» и «самоидентичность». Особенно важным представляется первый термин — «περιχώρησις», отражающий в триадологии природное единство трех различных ипостасей друг с другом, во взаимоотдаче вечного движения любви, и вечный покой их друг в друге³. Причем важно, что свойство перихо-

ретичности ипостасей не является ни вторичным, ни первичным по отношению к их единству по сущности, но постулируется одновременно с их единством и осуществляется в единой природе. Перихоретичность отражает свойство ипостаси пребывать в общении с иными ипостасями, сохраняя ипостасное различие¹.

Святоотеческий термин «περιχώρησις» употреблялся как для описания вечно-динамической открытости трех лиц Троицы внутри единой сущности друг ко другу, так и для описания взаимодействия и открытости свойств двух природ по отношению одна к другой внутри единой личности Христа. Поэтому «перихоретичность» или «открытость» личного начала может подразумевать как общение личностей посредством природы и природных энергий (в случае, если речь идет об обожении тварных личностей), так и общение гетерогенных природ посредством воипостазирования их в одной личности.

Термин «σχέσις», подобно термину «περιχώρησις», употреблявшийся в тринитарном и христологическом богословии для описания как соотношения ипостасей в Троице, так и соотношения природ Христа, позволяет подчеркнуть единство ипостасно-природной онтологии, в которую «вписано» бытие человеческой личности, поскольку категория «соотнесенности» касается не только личного начала, но и природного. «Все сущие включены в один ряд (τάξις), определяющий их положенность (θέσις) и отнесенность (σχέσις) их к остальным»². Однако, можно сказать, что именно личное начало в человеке отражает возможность активно-субъектного отношения к тем или иным соотношениям, в которые всякая ипостась вписана изначально и природно.

В человеческом плане открытость и перихоретичность прежде всего означают, выражаясь словами Н. О. Лосского, «преодоление разделения на “я” и “не-я” без утраты свободы и самостоятельности личности»³. Понятие «открытость» стало широко употребляемым в богословии и антропологии XIX–XX вв., начиная с С. Кьеркегора, размышлявшего об открытости человеку его собственной жизни, но

¹ Ранер К. Человек как личность и субъект. С. 217.

² См.: Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M., 1968; *Idem*. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M., 1981; *Idem*. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M., 1983.

³ Harrison V. Perichoresis in the Greek Fathers // St. Vladimir Theological Quarterly. 1991. № 35. P. 64.

¹ Ibid. P. 65.

² Каприев Г. Ипостась и энергии. С. 131–132.

³ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. Минск, 2011. С. 253.

не сумевшего преодолеть душевное одиночество экзистенциализма, А. Бергсона, говорившего об открытой морали, ориентированной на личностные нравственные и религиозные ценности, а также К. Ранера, называвшего Бога и человека «открытыми реальностями». Исчерпывающее понимание открытости, на наш взгляд, лежит именно в святоотеческой категории «перихоресиса», возводится к христианскому богословию «образа», к перихоретическому отношению-кинонии ипостасей.

Открытость ипостасного начала есть устремленность к включению в свое бытие бытия других ипостасей, отражаемая в непрерывном тропе взаимных природно-энергийных отдачи — приема, которому соответствует новозаветный и святоотеческий термин «κοινωνία» — «кинония-общение». Кинония личностей осуществляется у гомогенных ипостасей посредством единой природы, или же посредством общения воипостасных энергий гетерогенных природ.

Очевидно, что человеческий род, в силу греховной раздробленности, не реализовал до сих пор свое таинственное богоподобное единосущие, и потому полноценный личностный перихоресис является задачей, которая будет качественно решена только в Царстве Божием, но может и должна начать свое осуществление внутри реальности Церкви Христовой. Вспомоществуемое таинством Евхаристии и напояемое благодатью Духа Святого, христианское сообщество личностей способно максимально, в рамках земных реалий, воплотить в себе перихоретический тропос взаимообщения, предполагающий и максимальное жертвенное общение воипостасных природ, достигающее в своем пределе до уровня «отдачи» своей индивидуальной природы, — для обладания ее энергиями, воипостазирования ее энергий другими личностями общины.

Понятны и очевидны ограничения, налагаемые несовершенством христиан на реализацию столь высокого идеала перихоретической личной жертвенности. Однако духовные чувствования и жертвенные служения святых Церкви подтверждают возможность жизненного воплощения подобного тропоса существования¹.

¹ Здесь можно привести примеры старцев, горячо желавших раздать себя по частичкам людям, если бы это принесло им пользу («На уме у них» была

Самотождественность человеческой личности

Переосмысленная христианской философией категория ипостаси позволяет разрешить противостояние понятий открытости и самотождественности. Ипостасная открытость не означает, тем не менее, потери личностью своей самотождественности, слияния ее с другими личностями или природой, и включения внутрь ипостасного бытия или воипостазирования всего тварного мира, что было бы неким аналогом пантеизма на человеческом уровне — пан-антропизма. Личностный «перихоресис», сохраняющий идентичность субъектов «перихоресиса», касается гетерогенных ипостасей не всякого рода, но лишь «совместимых» в своей гетерогенности, т. е. позволяющих совместное обладание природой. Ипостаси людей могут и призваны вступать в личный «перихоресис», но сюда не относятся роды ипостасей, не обладающие избирательной (προαιρετικήν) и самодвижной (αὐτοκίνητον) способностями, не имеющие самостоятельного (αὐθεδράστον или αὐτοῦργος) существования¹.

На первый взгляд, формально оперируя понятиями, можно применить язык ипостаси-природы к любому роду тварных существ, включая неживую природу, что и делает ряд современных богословов, усиленно «вписывающих» Аристотеля и Платона чуть ли не во все святоотеческие тексты. Однако, с богословской точки зрения, в силу единства ипостасно-природной онтологии, в неживой природе очевидно качественное «понижение» уровня «ипостасности» бытия, снижение смыслового содержания понятия «ипостась» и неприменимость, в строгом смысле, ипостасного языка, не позволяющего для

«боль других людей, и эту боль они делали своей, вставая на место других», невидимо «проливая кровь за них», см.: *Христодул Агиорит, иером.* Избранный сосуд (Старец Паисий). СПб., 2000. С. 103, 189), принесения своей жизни в жертву за другого (прмц. Мария (Скобцова) и др.), служения больным, зараженных смертельно опасными болезнями (прмц. Елизавета и ее сестры), и др.

¹ S. *Joannes Damascenus*. *Dialectica* // PG 94. 632 B: ἡ σχέσις... οὐ φυσική... ἢ προαιρετική, ὡς φίλος καὶ φίλος, ἐχθρὸς καὶ ἐχθρὸς... προαίρεσις ἐν τοῖς οὐκ αὐθεδράστοις χώραν οὐκ ἔχουσιν; S. *Maximus Confessor*. *Orationis Dominicae exposition* // PG 90. 876 A: αὐτοῦργος κενωθεὶς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος; см. также: 876 D; PG 91. 68 D, 1049 D, 1385 D.

человека свести ипостась к индивидуализированной природе, к тварным существам низшего порядка, созданным для человека, но не составляющим его Богообразную природу и не обладающим свойством неотъемлемой самоидентичности.

Также совершенно очевидной натяжкой будет попытка применения к любому роду тварных существ языка лица-природы, несущего еще более яркую смысловую нагрузку субъектной активности и способности к осуществлению бытия в кенотичном общении. В полном смысле «лицом» могут быть названы лишь «ипостаси разумной природы: человек, Ангел, Бог»¹. Библейские олицетворения неживой природы, в свете этого вопроса, являются лишь образными выражениями, не допускающими буквального понимания, но отражающими личное отношение Творца и человека ко всему сотворенному и способность неживой природы к некоторому «отклику», «обратной связи», благодаря пронизанности мира нетварными воипостасными энергиями Творца, не сливающимися, конечно же, с самим миром.

Перихоретичность и открытость ипостасно-личного бытия человека по отношению к окружающему его космосу и миру означает, таким образом, отнюдь не пан-антропизм, но пан-антропо-энергизм. Т. е. личность человека, по образу Троицы, способна в синергии с себе подобными личностями, в соборном делании, вдохновленном и освященном Духом Божиим, оформлять бытие вселенной, о-живляя и о-человечивая ее, но вовсе не во-человечивая. Человеческая личность способна и призвана придавать особый «аромат» бытию мира, но как человек, о-боживаясь, не «во-боживается», не становится частью Божественной природы, так и мир, о-человечиваясь, не во-человечивается. Субъектно-личностная активность ипостасей человеческого рода в соборном перихоретическом согласии призвана проявить себя в принесении Творцу непрестанно обновляемой человеком не только его собственной, но и окружающей его внешней природы.

Опасными, с богословской точки зрения, являются представления об образовании собственно личности в человеке посредством общения, попытки определения личностной природы как «структу-

ры отклика, выработавшегося в процессе... общения»¹, будь то с другими людьми или с Богом. Неверными оказываются схожие концепции папы Римского Й. Рацингера и митр. Иоанна Зизиуласа, согласно которым личность состоит по своей природе из отношений, и даже более того — абсолютно определяется ими. Таким образом, делается ложный шаг отождествления или даже онтологического «опережения-предпочтения» категорий «отношение» (σχέσις) или «образ / тропос существования» понятию «ипостась», либо приравнивания комплекса индивидуальных природных свойств, формируемого в процессе общения, к тому же понятию «ипостась-личность».

Личность есть одно из двух исходных начал единой природно-ипостасной онтологии, она составляет в человеке исходную данность, неотъемлемую и самоидентичную, вступающую в общение с другими личностями и зависящую от процесса этого общения, но сохраняющую всегда свою самостоятельность, самоипостасность и самодвижность. «Реляция-σχέσις не может быть бытийно первичной, поскольку и относимость или отнесенность ипостасей к другим ипостасям — это существенный элемент их полноценного существования... Указанная релятивность фундаментальна для существования» человеческой личности-ипостаси. Но, «по определению, она не получает свое бытие из отношения или отношений. И по бытию, и по существованию она есть первично *πρᾶγμα αὐθύπακτον*»².

Личность человека не образуется в процессе некоего «кеногенеза», о котором говорил прот. Г. Флоровский как о генезисе человеческой личности «из ничего», но, скорее, активно реализует себя в процессе неистощаемого кенотического бытия, осуществляемого посредством природно-энергийной самоотдачи.

Открытость человеческой личности соответствует ее потенциальной бесконечности, — в свете неограниченной открытости личного существования к познанию и усвоению новых энергий тварного и нетварного бытия, а ее самотождественность сопоставима с понятием ограниченности, по причине тождественности личности своей

¹ *McFadyen A. I. The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships. Cambridge, 1990. P. 90.*

² *Каприев Г. Ипостась и энергии. С. 125.*

¹ *Каприев Г. Ипостась и энергии. С. 123.*

природе и неотрывности от природных логосов, а также в плане неслиянности ее с другими личностями.

Синтетическим свойством личности, объединяющим в себе ее открытость к общению и самоидентичность, можно назвать ее религиозность, неизбывную включенность в отношения с Творцом, Источником как ее самобытности и самотождественности, так и ее открытости. Общение даже с себе подобными личностями, в свете этого свойства, оказывается неустранимо религиозным актом. Как верно отмечает С. С. Хоружий, всякий диалог человеческих личностей происходит в свете «онтодиалога», под которым понимается диалог с Творцом¹.

Ипостасная открытость и общение, как личные свойства, переключаются с другими парами личных свойств: 1) с несводимостью личности человека к его природе и единством природно-личностной онтологии — в плане невозможности замкнутости на своей воипостасной природе и реализации «перихоресиса» с другими личностями посредством воипостасных энергий; 2) свободой человеческой личности и ее нравственностью — в свете прозретиической управляемости степенью открытости и неизбежной включенности в сферу бытия себе подобных личностей, обладающих комплексом своих стремлений, с которыми необходимо гармонизировать собственные; 3) творческим потенциалом человеческой личности и ее восприимчивостью — в силу реализации и усиления творческих возможностей (как по отношению к личной уникальности, так и по отношению к другим личностям) лишь посредством личного соборно-иерархического «перихоресиса» с ними; 4) динамичностью и устойчивостью — в свете динамической природы самого «перихоресиса» и благодаря актуализации целостности и осмыслению целесообразности личности в этом процессе; 5) логосностью личности и ее иррациональностью — в свете смысловой, логосной, познавательной-сознательной природы личного общения, не сводимой, тем не менее, к одной лишь рациональной сфере.

¹ Хоружий С. С. Род или недород // *Он же*. О старом и новом. СПб., 2000. С. 343–344.

2. 3. Свобода человеческой личности и ее нравственность — бытие «для других»

«Тварная ипостась-персона является Богообразным центром: Творец относится к нему не как к Своему акту, но как к некоему факту даже для Него»¹. В Боге свобода ипостаси «в своей сущности» есть и свобода ипостаси «по отношению к своей сущности», поскольку заключается в свободной «отдаче» сущности-природы двум другим ипостасям или в предоставлении реализации свободы двум другим, обладающим той же сущностью. Неконфликтность, гармония, симфония трех ипостасей в единой сущности связана именно со свободой ипостаси «по отношению к своей сущности». При этом речь идет не об экзистенциальном «отрыве» ипостаси от сущности, но об обладании ею не «для себя». Здесь мы должны подчеркнуть ипостасный аспект свободы, исключаемый в чистом монизме и неразрывный от общения личностей в представлениях о полиипостасном абсолютном и тварном бытии.

В свете обладания каждой ипостасью своей природой, не возникает никакого конфликта, никакой несвободы в совместном владении Тремя ипостасями единой сущностью. Это свойство открытости, внутренней свободы каждой из ипостасей по отношению к другим двум в общении единой сущности, связывает свободу меж-ипостасного общения и свободу отношения к собственной сущности.

Личная свобода в рамках такого подхода, очевидно, не может даже сравниваться с произволом. Как в свободном отношении ипостасей между друг другом, так и даже в своем отношении к твари каждая ипостась «связана» своей любовью. Существует и понятие «чистый выбор» (философское), которое, однако, выглядит бездушным — «без интереса к объекту» выбора². Божественная свобода коренится гораздо глубже, чем в понятии абстрактного «чистого» выбора, власти и превалирования над другой личностью. В Троице ипостасей взаим-

¹ Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Троице-Сергиева Лавра; Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2006. С. 255.

² Каприо С. Религиозный опыт в русской и западной антропологии // *Богословие личности*. С. 39–40.

ная свобода реализуется в существовании «для» других ипостасей; в условном смысле, каждая ипостась «свободна» от собственной сущности в нравственном свете обладания своею неотъемлемой воипостасной сущностью не для себя.

По смыслу догмата Боговоплощения, свобода личности Сына Божия по отношению к воипостазированной человеческой природе состоит в жертвенном и высочайше-нравственном служении всей ее полноты собору человеческих личностей всех времен и народов.

В отношении к творению, свобода Бога также глубже, чем просто в нетварно-энергийной власти над природным бытием творения, хотя эта власть, естественно, принадлежит Богу в полной мере. Но Его свобода — в определяющем творческом импульсе¹, дающем бытие свободным личностям; в непрерывном «одобрении» поддержания бытия всего сотворенного при сохранении ответственности и свободы за тварными личностями; в инициации свободного общения с каждым из свободно-личных творений; в «отдаче» своей энергии в пользование сотворенным личностям; в воплощении Сына Божия и отдаче Им Своей человеческой природы ради спасения людей; в освящении мира Духом Святым, сопровождаемом личным кенозисом Духа, во всем одновременно едином и трех-личном домостроительстве.

Все домостроительство — от творения до обожения — вершится тремя Ипостасями в единой синергии, что подчеркивает еще раз ипостасный аспект свободы Бога в обладании едино-множественной энергией тремя Личностями. Таким образом, «свобода» есть ипостасно-синергийное понятие, неразрывно связанное с понятием «кинония-общение». Она существует именно в поле общения гомогенных и гетерогенных ипостасей. Главный принцип свободы в общении ипостасей — нераздельное «разделение», гармоничное совместное обладание природой (-ами) и энергией (-ями).

Межипостасная свобода также не предполагает «отвязанности» ипостасей друг от друга, как и свобода ипостаси по отношению к своей природе не предполагает никакого «разрыва» единой и целостной ипостасно-природной онтологии. Ипостась неразрывно «связана» с

¹ Бог мог бы и не сотворить мир и человека, Он абсолютно свободен в собственном акте творения.

гомогенными ипостасями по природному единосутию, но и свободна по отношению к ним в том смысле, что является самостоятельным «со-центром» бытия, самоипостасным началом, обладает полнотой общей природы (или призвана к такому обладанию в случае разумного творения) и может «распоряжаться» ею в нравственном согласии с другими ипостасями и «для них».

«Свобода, хотя присутствует и в природе (воля, как известно, принадлежит природе, и свобода воли — αὐτεξουσία — усваивается преп. Иоанном Дамаскиным природе)¹, однако, имеет и ипостасную составляющую, опирающуюся на ипостасную самодвижность и решающую способность², или избирательную силу (προαιρετικὴν δύναμιν)³, в Троице. О человеке св. Иоанн Дамаскин говорит, что избирательное начало относится в нас к ипостасному началу: как хотеть и чего именно (предмет, цель хотения). Если сама способность хотеть природна, то предмет хотения того или другого — ипостасен и избирателен⁴.

Самовластие, присущее логосной, разумной природе человека, не может быть рассмотрено вне ипостасного начала, вне контекста ипостасно-природного онтологического единства. Личность-ипостась является «управляющим центром» природы и определяет направленность ее энергий, образ использования ее самовластия. Поскольку ипостасность не устраняется в обожении, но даже «обостряется» ее уникальность, то и самовластие не устраняется в поле нетварных энергий Творца. Ипостасно определяемые тропосы движения и пользования энергиями хотя и подчиняются свободно и радостно воле Божи-

¹ S. Ioannes Damascenus. De Duabus Voluntatibus // PG 95. 161 B: θεία φύσις, θελητική καὶ αὐτεξούσιος καὶ ἀναμάρτητος καὶ ἄτρεπτος.

² PG 94. 792 D — 793 A; S. Ioannes Damascenus. De Fide Orthodoxa. Lib. I // PG 94. 805 B: προαιρετικὴν, αὐτοκίνητον, ἐνεργὸν; Ibid. 828 C: τῆς γνώμης σύμπτωσαν; Ibid. Lib. II. 860 C, 948 B: μία κίνησις τῶν τριῶν ὑποστάσεων.

³ S. Gregorius Nyssenus. Oratio catechetica // PG 45. 13 D: αὐτοζωὴν εἶναι τὸν Λόγον... προαιρετικὴν δύναμιν ἔχει πάντως; Ibid. 17 C: πάντοτε τὸ ἀγαθὸν αἰρουμένην, καὶ πρὸς πᾶσαν πρόθεσιν σύνδρομον ἔχουσαν τῇ βουλήσει τὴν δύναμιν («Дух избирает всегда доброе и имеет сопутственную хотению силу»); См. также: PG 16 B, 21 A.

⁴ PG 95. 152 C.

ей, но, тем не менее, не становятся «вынужденными», не теряют свободы в своей сущности. Разумные человеческие личности сохраняют невынужденность движений принадлежащей им разумной энергии¹. Движение энергий человеческой личности (ἀνθρωπίνην κίνησιν) не противопоставляется Богу и не является лишь пассивным, но называется св. Максимом Исповедником и особенностью (ιδιότηα), и различием (διαφορά), как присущее конкретной ипостаси².

В обоженных святых их Богоподобие позволяет говорить о некоторой «симфонии произволений»³, о которой упоминает свт. Григорий Богослов в применении к Троице, но в которую (симфонию) асимптотически «включаются» или «прививаются» (конечно, никогда до конца, не преодолевая грань тварности) и обоженные ипостаси.

В состоянии обожения воля человека не просто «механически» направлена, куда ее, словно сильный «магнит», влечет нетварная энергия, но, принадлежа неустранимой тварной ипостаси, навсегда сохраняет свою уникальность как в своем непрестанном «согласии» отдавать предпочтение Божией воле, делая ее своей, так и в ипостазировании нетварной энергии в себя. Последнее не может не происходить без некоторой власти ипостаси над даруемой ей «в пользование» энергией.

Свобода человека реализуется максимально тогда, когда он, по Троичному образу, отказывается от обладания своей воипостасной природой «для себя», начиная «отдачу» себя Богу и другим человеческим ипостасям посредством своей природы. Индивидуализированная природа, «теряя» приобретенную через грехопадение самоцентричность, раскрываясь навстречу своему «роду» и Богу, «обретает себя», свой логос и тем укрепляет внутреннюю свободу данной ипостаси.

Поскольку ипостасные и индивидуально-природные свойства переплетены в человеке (в отличие от Троицы), то свобода, как и другие ипостасные свойства, оказывается связанной с ограниченностью природного плана и комплексом индивидуально-природных характеристик, которые должны не «поработить» их обладателя, а стать

средством, орудием процесса обретения подлинной ипостасно-природной свободы¹.

Именно ограниченность и раздельность тварных ипостасей порождает теоретическую возможность различия в выборе (γνώμη)², вплоть до греха и противления Богу. Укрепление ипостасного начала, увеличивая единство ипостаси с другими, уменьшает гномический выбор, однако при этом свобода возрастает, поскольку она коренится в со-образности свободе Троичного ипостасного начала, которая «не может» противиться природе Бога, но абсолютно не связана необходимостью, а является добровольным и сознательным образом бытия.

В повседневном человеческом сознании свобода означает, прежде всего, внешнюю неограниченность действий, решений, поступков и мыслей индивидуума, — назовем такую свободу внешне-индивидуальной, *свободой «от»*, от внешних обстоятельств, возможность их контролировать, и *свободой от кого-то* — от людей, их мнений и желаний. Поскольку в этом мире к такой неограниченности хотя и стремятся многие, но никто не достигает ее, то часто, разочаровываясь в самой возможности достигнуть оной, они начинают искать выход во «внутренней», назовем ее *психологической*, свободе — свободе мысли, фантазий, воспоминаний. Человек уходит в свой внутренний мир, во многом абстрагируясь от окружающей реальности. Поэтому и этот тип «свободы» можно определить как *свободу «от»*. В обоих подходах можно уловить схожесть: попытку рассматривать свободу как неограниченность движений, действий, актов, энергий, осуществляемых в двух разных, часто противопоставляемых, сферах — телесно-материальной и умственно-психологической. Однако в обеих сферах человек физически не обретает полной искомой им «свободы» — как в силу природной взаимосвязи с миром и другими людьми, так и в силу своей ограниченности.

¹ Напр., индивидуальная красота в ее разных аспектах или гениальность человека могут «поработить» их обладателя самим себе, а могут быть посвящены служению другим и Богу и раскрытию потенциальной ипостасной свободы.

² S. Ioannes Damascenus. De natura composita contra Acephalos // PG 95. 157 A.

¹ PG 91. 293 B.

² S. Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho // PG 91. 349 D — 352 A.

³ S. Gregorius Theologus. Oratio XXIX // PG 36. 76 B: γνώμης σύμπτωια.

С богословской точки зрения, человек представляет собой, с одной стороны, воипостасное единство тела и души, а с другой стороны — он неотделим от себе подобных человеческих индивидуумов. В свете этого, свобода человека может быть сформулирована, как состоящая: 1) в способности владеть и управлять своей индивидуальной душевно-телесной природой — образом мышления, чувствования и действия, в определенной независимости от внешних, часто не контролируемых нами обстоятельств (назовем такую свободу внутриличностной); 2) в способности «преодолевать» наши человеческие различия в осознании нашего бытийного «единства в различии», не обособляясь, но, наоборот, объединяясь с себе подобными. При этом уникальность и свобода человека не стирается и не подавляется, но еще более проявляется и отшлифовывается, базируясь не на комплексе индивидуальных особенностей (в принципе, теоретически всегда повторимом в определенной степени), но на личной неповторимости, реализуемой лишь в единстве с другими людьми. Такая свобода тоже может быть названа внутри-человеческой, внутри-родовой или внутри-природной.

Этот аспект свободы связан с открытостью ипостасного начала и способностью его посредством общения включать в свое существование бытие иных ипостасей — тварных и нетварных, «выходя» за пределы индивидуальной своей природы, соединяя в этой единой реальности человеческое и Божественное, определяя, в известной степени, образ существования *ad extra* даже Самого Бога, в Его преподаваемой нашим личностям энергии.

«Отказ» от обладания индивидуальной природой для себя есть обретение целостной природы в соборном и синергийном многоипостасном образе нашего человеческого бытия и открытие посредством этого тропоса существования своей личности к усвоению нетварных энергий.

Власть над воипостасной природой обретается отнюдь не посредством ее обособления, но в зависимости от степени, в какой человек способен мыслить, ощущать и реализовывать свое бытийное единство с остальным человечеством. Включая в «свое» бытие существование других личностей, человек все более обретает личную внутреннюю свободу. Можно определить эти две составляющие свободы как

свободу «для», свободу существования для других личностей, причем как во внутреннем, так и во внешнем аспектах существования.

В рамках земного бытия, зараженного грехом, освобождение невозможно вне аспекта познания истины Троичного бытия и вне креста Христова. *Свобода «от»* боли, страдания, напряженности и трагичности бытия другого человека иллюзорна и, по сути, бытийно невозможна. *Свобода «для»* освобождения других от боли, страдания, греха — единственный, хотя и далеко не безболезненный, путь освобождения и себя самого.

Эта *свобода «для»* явлена нам, прежде всего, во Христе, в Его произвольном страдании для нас, ради нас, и в Его откровении о внутри-тринитарном бытии: *Я живу Отца ради* (καὶ ὡς ζῶ διὰ τὸν πατέρα, Ин 6, 57). Греческий предлог «διὰ» столь же важен в рамках темы личности, как и «πρὸς» в *Прологе Евангелия от Иоанна*. Оба предлога выражают внутри-тринитарные, внутри-сущностные, абсолютно свободные и одновременно абсолютно взаимосвязанные отношения ипостасей, единую жизнь трех Божественных субъектов, направленных друг к другу, и осуществляемую друг *через* друга.

В человеческом роде, сообразном Троичному бытию, *свобода «к», «для» и «через»* не только возможна, но и является качественно единственно возможной подлинной свободой, которую призвана реализовать каждая персона нашего тварного рода. В отличие от Божественного бытия, мы, в результате греховного разделения, скорее подобосущны, чем единосущны, почему подлинное освобождение и предполагает преодоление разделенности на всех уровнях — умственном, душевно-чувственном и материальном. Всякое действие, ощущение, мысль, молитва, направленные на обретение этого единства, и есть одновременно усилие к обретению себя, своей собственной свободы. Свобода человеческой личности и ее нравственность обретают синтетическое разрешение в категории «бытие для другого». Святоотеческое богословие личности дает возможность взглянуть на понятие «свободы» не как на степень «неограниченности» самовыражения или энергий движения, не как на возможность ограничения свободы иных и степень влияния и определения поведения окружающих индивидуумов, что очевидно противоречит нравственному идеалу, но как на степень самореализации посредством исполнения этичес-

кого принципа само-отдачи или существования «для другого» или «через другого».

Распространенный в философском и даже богословском персонализме XX в. тезис о том, что природа поработщает присущей ей необходимостью, а личность способна «выводить» из этого плена, глубоко неверен. Природа человека заключает в себе возможность (но не необходимость!) реализации совершенной свободы. Однако если в Боге нет различия между возможностью и ее осуществлением, то в человеке, как тварном ограниченном существе, — конечно, есть. «Различие между “индивидом” и “ипостасью” не определяется категориями “закрытость/открытость” и еще меньше — “эгоизм/любовь”... Еще менее возможно, чтобы индивид мыслился как ипостась, не успевшая выразиться персонально», а «индивидуальность рассматривалась как “распад ипостаси”»¹.

Природа человека, не ограничиваясь индивидуальной сущностью, способна содержать и сохранять свободное и богоподобное устремление человека к Богу. Ипостась постепенно освобождается тогда, когда следует логосу своей природы. Предел свободных возможностей ипостаси (на данный конкретный момент времени) есть ее воипостасная природа, но открытость ипостаси позволяет ей непрерывно включать в свое бытие возрастающий «объем» энергий иных, гомогенных и гетерогенных, ипостасей.

Таким образом, свобода тварного ипостасного начала состоит в прозрительской возможности непрестанного роста посредством открытости в общении и самоотдаче, и поскольку открытость не может быть односторонней — только в сторону принятия. «Понятие свободы личности, с точки зрения чистого расширения, с точки зрения свободы потребления, не укрепляет свободу, а делает просто невозможным созидание личной идентичности»². Личное начало в человеке актуализирует себя и свою свободу отдачей своих сил и энергий другим личностям, но при этом не утрачивая, согласно закону сохранения, «жизненные объемы», но восстанавливая в себе такой «образ существования», который гармонирует с образом бытия трех лиц Троицы.

¹ Канриев Г. Ипостась и энергии. С. 120.

² Канриов С. Религиозный опыт в русской и западной антропологии. С. 39.

Нравственность личности

Свобода личности может реализоваться в том, что, «отрешаясь от стремлений ради собственной личности, ставит предметом своего попечения своих собратий, переносит на них центр своей деятельности и заботится о другом так, как бы о себе самом»¹. Только будучи укорененным в свободе, добро может в действительности быть добрым, а правда — правдивой².

«Нравственный идеал осуществляется каждым христианином не обособленно, вне всякого соприкосновения с другими людьми, и в общем царстве личностей»³. «Невозможно вести какой-либо дискурс о человеческой свободе, если он не учитывает тот факт, что существует также отвергнутая и отчужденная свобода»⁴.

В богословском плане не существует бердяевских «сверхличных ценностей»⁵. Н. О. Лосский говорит о конкретной этике и о «любви к индивидуальной личности» как высшем проявлении нравственной жизни. Мораль является личностной категорией, характеризуя нормы и тропосы отношения личностей. При этом Н. О. Лосский подчеркивает невозможность «сформулировать» некое общее, сколь угодно сложное «правило» нравственного поведения, которое бы охватывало все конкретные случаи жизни и не допускало бы нарушений его⁶.

Добродетель — тоже личное свойство, поскольку сотворенная природа не зла, но лишь несет в себе повреждения тропосов существования, как следствие человеческого греха. А понятия святости и греха, добра и зла коренятся в лично-ипостасном начале. Так, св. Да-

¹ Борисовский П. Догматические основы христианской морали по творениям св. Григория Богослова (окончание) // Вера и Разум. 1894. № 8. С. 520.

² Майнард А. Поиск абсолютной свободы... С. 129.

³ Борисовский П. Догматические основы христианской морали... С. 519–520.

⁴ Канриов С. Религиозный опыт в русской и западной антропологии. С. 39.

⁵ Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993. С. 93.

⁶ Н. О. Лосский приводит характерный пример «нравственного императива» И. Канта, который при формальном исполнении ведет к безнравственным поступкам — предательству и т. д. См.: Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. С. 250, 255, 257.

маскин говорит о том, что именно личное произволение-*προαίρεσις* порождает добродетель или зло. То, что происходит естественно, по природному закону, добро само по себе, ибо логосы природы несут в себе отражение благодати и добродетели Творца. Именно на уровне личного начала происходит нравственный выбор, который либо венчается, либо осуждается, — в том числе и от самого закона как личной и общечеловеческой, так и окружающей природы.

Любовь, радость и другие нравственные чувства существуют между ипостасями в Боге. Так, Отец радуется о Сыне, а Сын — об Отце. Благоволение и любовь Отца — в Сыне Единородном и Его воплощении¹. И сотворенные ипостаси ангелов и людей предназначены для взаимной радости².

Свобода и нравственность личного начала связаны с другими ипостасными свойствами: 1) несводимостью личности человека к его природе и единством природно-личностной онтологии, в силу обладания ипостасью природой, но не «для себя»; 2) открытостью, перихоретичностью и самоидентичностью человеческой личности, реализуемыми именно в свободном взаимо-общении при отшлифовывании уникально-субъектного начала в прозрительном выборе тропоса *свободы* «для» других; 3) творческим потенциалом человеческой личности и ее восприимчивостью, по причине актуализации творческих способностей в подлинно свободном тропосе бытия, включая оживление способности восприятия; 4) динамичностью и устойчивостью в свете возрастания личной целостности и целеустремленности в динамике свободно-нравственного со-существования с иными личностями; 5) логосностью личности, ее иррациональностью и когнитивностью, в силу важности само-тождественности самосознания³ и осознания свободы деятельности как условий нравственной ответственности личности.

¹ S. Ioannes Damascenus. Homilia In Transfigurationem Domini // PG 96. 572 D: Εὐδοκία γὰρ Πατὴρ ὁ Μονογενὴς αὐτοῦ καὶ Λόγος σεσάρκωται.

² Idem. De Duabus Voluntatibus // PG 95. 132 B: Ἐγὼ εἰμι ἢ προσέχαιρεν ὁ Πατήρ καὶ Θεὸς δηλαδὴ... διὰ τοῦτο... τῶν ἀγγελικῶν δυνάμεων διαφόρους ὑποστάσεις ἐδημιούργησεν... χαρεῖν ἐν ἀλλήλοις.

³ Прусс А. Р. Искусственный интеллект и тождество личности. С. 16.

2. 4. Творческий потенциал личности и ее восприимчивость — уникальность и иерархичность

Тезис о творческом характере человеческой личности, предполагающий ее активное участие в жизненных процессах и выстраивание личных отношений с Богом, другими людьми и окружающим миром, противостоит антитезису о ее способности к пассивному восприятию и усвоению творческих импульсов, исходящих от других личностей, и, в первую очередь, от трех лиц Св. Троицы. Богословское понимание личности позволяет говорить о творческой активности в страдательном залоге: восприятие творческих импульсов Бога и подобных человеку иных личностей может быть рассмотрено как их творческая обработка и усвоение. С другой стороны, творческая активность личности не может опираться исключительно на «самое себя», но должна исходить из факта своего воздействия на другие личности и включенности в поле восприятия других личностей своих действий.

Творческая способность личности базируется, прежде всего, на со-образности ее триипостасному Богу, творчески являющему Себя в творении мира и в Боговоплощении. Базируется она и на том факте, что наши ограниченные личности в отношениях между собой способны проявлять творческий потенциал (хотя в Боге внутренние отношения лиц, по сути, не имеют отношения к творению), и на вверенности собору человеческих личностей всего тварного мира.

Способность порождать-производить другие ипостаси и производиться от другой ипостаси, — это тоже ипостасно-личностное свойство, хотя оно и представляется в человеческом опыте чисто природным свойством — рождать себе подобных. В частности, отличие живой природы от неживой — в способности производить единосущные ипостаси и производиться от единосущных ипостасей, причем сохраняя целостность рождающего и рожденного. Однако, если «произведение» нового индивидуума-ипостаси в твари однократно, то рождение Сына и исхождение Духа в Боге — вечные акты, в которых осуществляется непрерывная «передача» полноты бытия, всего того, что имеет Отец, Сыну и Духу. Если в Боге это ипостасно-природное явление, то очевидно, что должно быть отражение данного феномена и в жизни Богоподобной твари.

Рождение человека по плоти несет в себе, конечно, относительно мало «творческой» нагрузки как со стороны производящих, так и со стороны производимого. Но Св. Писание говорит о возможности «рождения от Духа» (Ин. 1, 13), «рождении благовествованием» («я родил вас во Христе Иисусе благовествованием», 1 Кор. 4, 15). Здесь «рождение», как ипостасное свойство, относится к ипостаси «возбудителя» и ипостаси «возбуждаемого». Конечно, таковое «рождение» соответствует свободно-прозретическому формированию нового трописа бытия¹ и указывает не на первоначальное образование новой ипостаси в тварном мире², но на растянутое во времени «возрождение» и «со-образование», согласно замыслу Бога, прежде всего, именно индивидуально-личностного начала.

Бытие «для другого», «ради другого» человека, ради его обращения к Богу и вечного благобытия является в человеческой жизни некоей «иконой» ипостасного Отечества в Троице. Способность открыться, «услышать» и свободно усвоить от другой личности ее духовный опыт, сделав его «своим», является «иконой» ипостасного рождения в Боге.

Свт. Григорий Нисский говорит о духовном рождении человека от всех трех ипостасей Троицы во св. крещении и подчеркивает свободу выбора (προαίρεσις) рождаемого в своем рождении/нерождении, в отличие от плотского рождения³. Наш личный «προαίρεσις» становится «повивальной бабкой» нашего рождения от Духа⁴. Преп. Максим Исповедник и свт. Григорий Палама также говорят о рождении от Духа и уподоблении Богу, согласно личному произволению⁵. Таким образом, личное рождение от Духа есть ипостасное свой-

¹ Св. Максим подчеркивает, что рождение от Духа невозможно без соизволения рождаемого, см.: PG 90. 280 C — 281 AB.

² У митр. Иоанна Зизиуласа и Х. Яннараса возникает именно идея «образования» некоей новой ипостасности в процессе «духовного» роста-становления.

³ PG 45. 97 D — 100 AB.

⁴ Harriet F. B. Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa... P. 348.

⁵ S. Maximus Confessor. Capitum Quinques Centenorum. Centuria V // PG 90. 1389 C: πρότερον κατὰ προαίρεσιν γεννηθέντα τῷ πνεύματι; Ambiguorum

ство, дающее возможность реализовать творческий личный потенциал в ту меру, в какую реализуется свобода целеустремления «προαίρεσις»^а, относимая к субъектно-ипостасному выбору и позволяющая личности творчески встраивать себя в комплексную иерархию сотворенного бытия.

Восприимчивость

Восприимчивость каждой человеческой ипостаси непосредственно связана с другими свойствами личностного начала: открытостью к другим личностям, самоидентичностью (в плане сохранения самостоятельности в актах восприятия) и свободой — в свете возможности выбора и «фильтрации» воспринимаемых или «блокируемых» внешних импульсов и др.

Восприимчивость как пассивная подверженность внешним факторам далеко не является свойством чисто личностного начала. Однако, способность творчески реагировать, «фильтровать», усваивать, преобразовывать, компоновать и комплексно применять те или иные внешние воздействия принадлежит как раз к сфере личных решений/восприятий.

Для описания способности личностного начала воспринимать и деятельно усваивать энергичные воздействия других личностей и природные логосы сотворенной действительности, оказывается полезным термин византийского богословия «ἔξις». Этот термин хотя и имеет такие значения, как «обладание», «свойство» и «постоянное состояние», однако означает в мысли св. Максима Исповедника также «личную способность или возможность восприятия, постигаемую на основании опыта», и приводящую субъект к определенному «устой-

liber // PG 91. 1345 D: γεννηθῆναι κατὰ προαίρεσιν πνεύματι («родиться Духом, согласно произволению»). Связь рождения от Бога и «προαίρεσις» упоминается также и в других сочинениях преп. Максима и свт. Григория Паламы, см: Orationis Dominicae expositio // PG 90. 889 BC; 280 C: πείθον τὴν ψυχὴν μεταπλασθῆναι κατὰ τὴν γνώμην πρὸς τὴν θεῖαν ὁμοίωσιν; S. Gregorius Palamas. Homilia V // PG 151. 64 C: τοὺς ἐξ αὐτοῦ κατὰ πνεῦμα γεννωμένους («так, чтобы от Него затем по Духу рожденные пребывали свободными от одного прародительского проклятия»).

чивому внутренне-личному состоянию»¹. В таком контексте термин «ἔξις» можно переводить как «личное расположение» или «личное устройство», которое, отражая единую ипостасно-природную онтологию, указывает, естественно, и на состояние воипостасной конкретному индивидууму природы, но формируется постепенным процессом личного прозретиического самоопределения².

Творческий потенциал личности и ее восприимчивость синтезируются в принципе ипостасной уникальности в структуре соборной иерархичности. Уникальность личности актуализируется в творческом сочетании субъектной активности, учитывающей творческую и свободную природу окружающих и воспринимающих эту активность личностей, и субъектной восприимчивости, позволяющей инкорпорировать в личное бытие творческий потенциал иных личностей. Сочетание личного творческого новаторства и восприимчивой чуткости к логосам бытия позволяет избежать крайностей абстрактного «фантазерства», с одной стороны, и механического «считывания» заданной информации — с другой. Уникальная симфония личных творческих инноваций и личной восприимчивости к логосам природных данностей и палитре множественных энергий, проистекающих от личной активности других субъектов, позволяет каждой личности своим неповторимым образом встроиться в совокупность, или собор, тварных и нетварных личностей.

Отличительное начало в тварном бытии вообще и в человеке в особенности хотя и кажется, исходя из человеческого опыта, обыкновенным бытием аристотелевских «первых» (в том числе именно и по восприятию нашему) «сущностей», однако бытийно опирается на реальность ипостасного начала в Боге и на творческий акт, устрояющий весь спектр сотворенного личного бытия.

¹ Каприев Г. Ипостась и энергии. С. 131.

² Свт. Григорий Палама использует термин «ἔξις» для описания неизменного расположения ко злу у демонов (см.: *Homiliae I–XX. Homily 4. 21. 15: ἀμετάβλητον ἔχοντας τῆς κακίας τὴν ἔξιν*) и приобретенного совершенного личного расположения разумной природы человека (см.: *Pro hesychastis. Triad 3. 1. 33. 45: τοῖς δὲ τελευτέροις ὡς ἔξις ἐπίκτητος*). Божественным «экзисом» он также называет нашу любовь к Богу, см.: *Pro hesychastis. Triad 2. 3. 77. 8: θεία δὲ ὄντως ἔξις ἡ πρὸς τὸν Θεὸν ἀγάπη ἐστὶ*.

По замечанию А. Ф. Лосева, «человеческое в античности есть телесно человеческое, но отнюдь не *личностно* человеческое. Человек здесь — это отнюдь не неповторимая личность; он, согласно античным представлениям, *природно повторим* во всей своей индивидуальности. “Вечное возвращение”, “круговорот душ” — любимая античная идея»¹. И далеко не случайно, что Зенон в платоновском *Пармениде* приводит логическое доказательство того, что «*многое не существует*» (апория предикации). Подлинную множественность невозможно обосновать там, где нет бытийного обоснования уникальности личного существования.

По мысли Н. О. Лосского, «в царстве психо-материального бытия содержание действий обеднено, многие из них повторяются однообразно и могут быть вполне выражены какой-нибудь группой общих отвлеченных понятий», поскольку относятся «к области *относительно индивидуального*», т. е. имеют «индивидуальное значение не сами по себе, а по своему положению в мировом целом»².

В христианской антропологии «понимание человека происходит из сознания его своеобразия и отличия»³ как от окружающей природы, так и от себе подобных. Отличие и уникальность, с одной стороны, даны каждому из нас изначально, а с другой стороны — заданы. Подлинное творчество личности направлено, прежде всего, на себя и призвано максимально осознать и реализовать собственную уникальность. Однако, в силу сообразности человека Троичному Богу, это невозможно совершить в отрыве от других личностей, но лишь в синергическом со-творчестве. Поэтому личностная творческая способность призвана реализовать себя и в способствовании становления уникальности других человеческих личностей. Творческие способности и силы получают ускоренное развитие именно при «снятии обособленности лиц друг от друга»⁴, что одновременно не означает слияния личностей в единообразную массу, но динамичный рост уни-

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1994. С. 51.

² Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. С. 255–256.

³ Каприо С. Религиозный опыт в русской и западной антропологии. С. 29.

⁴ Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. С. 249.

кальности и персоналистической ценности¹ каждой из личностей, включенных в соборно-творческий процесс. Возможность реализации подобного парадоксального процесса фактически базируется на соборном принципе бытия Церкви, где уникальнейшая личность Христа, осуществившая в себе творческое единение тварной и нетварной природ, соблюдает деликатную восприимчивость по отношению к свободе каждой из человеческих личностей и творчески способствует, в синергии с личностью Духа, их становлению.

Творческо-субъектная деятельность личности распространяется, в силу несводимости личности к природе, в первую очередь, на воипостасную ей природу, но, в силу единства природно-личностной онтологии, не предполагает «выхода» за пределы природных логосов. В свете открытости, перихоретичности человеческой личности, творческий потенциал может реализоваться только в общении с другими личностями и достичь апогея творчества благодаря ипостасной открытости и воипостазированию нетварных энергий Бога, и общению свойств единоипостасных природ. В плане свободы человеческой личности и ее нравственности, творчество раскрывается как комплекс уникальных тропосов существования «для других» личностей и деятельности, гармонизированной с природными логосами. Динамичность и целостность личности выражают непрерывность творчества, осуществляемого посредством воипостасных личности природных энергий и имеющего целевую направленность к совокупной гармонии бытия. Логосность личности, ее иррациональность и когнитивность находят свое отражение в осмысленности подлинного творчества и стимуляции как само-познания, так и других творческих познавательных процессов, не сводимых к рациональной «механике».

2. 5. Динамичность и устойчивость личности — целостность и целеустремленность

Тезис о присущей личности неустранимой динамичности предполагает, на первый взгляд, некий гераклитовский недостаток покоя и

устойчивости. Не случайно неоплатоническая мысль отказывается приписывать какую-либо динамику Единому, тогда как динамика всякого низшего бытия стремится найти свое разрешение в покое Абсолюта. Философская проблематика мирового движения подвигает мысль Платона к инобытию как источнику всемирной динамики, а мысль Аристотеля — к Перводвигателю, но в обеих системах не находится объяснения онтологии динамичности Первопричины. При этом динамика низших уровней бытия неизбежно приобретает пассивно-подчиненный, если не ущербный и даже, возможно, тоталитарно-обреченный характер. Вспомним, что у Аристотеля материя занимает некое среднее положение между сущей формой и не-сущей лишенностью формы. Движение в рамках античной мысли в лучшем случае понимается как стремление к полноценному существованию, «рывок к бытию» в отталкивании от меонического состояния, но при этом незыблемая «устойчивость» Абсолюта поглощает личностность, индивидуальность по мере приближения к нему. Представление же о личностном покое, с одной стороны, нависает над естественным мышлением тенью смерти и небытия, а с другой — манит своим блаженством успокоенности от волнений.

Богословское понятие личности позволяет воспринять движение как личностную категорию, укорененную в вечной динамике внутри-троичного бытия Св. Троицы и одновременно парадоксально не лишенную составляющей покоя, свойственного библейскому Богу. Вечные рождение Богом Отцом Сына и изведение Духа являются первым основанием ипостасного характера всякой динамичности, имманентной творению, и особенно в образе Божиим — человеке. Творение Троицей ипостасей человека из ничего, приведение в бытие из небытия посредством Троичной личностной синергии есть второе основание динамики развития тварных личностей. Третье основание ипостасного характера подлинной творчески-целостной и устойчивой динамичности наших личностей есть Боговоплощение.

Если платонической и оригенистско-евагрианской мысли свойственно неизбежное отождествление всякой динамики и изменения с деградацией и повреждением целостности бытия, то святоотеческая мысль (наиболее ярко — в лице свт. Григория Нисского и преп. Максима Исповедника) постулирует возможность целеполагающей,

¹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 151.

позитивно-холистической тварной динамики «в непрерывном выборе абсолютного Блага, ведущем к бесконечному преображению личности» в обожении¹. «Как неопределимый венец всего человека, “персона” предоставляет стабильное основание для динамического образа бытия». Именно ипостасный «динамизм в принципе содержит элемент бесконечности (как противоположность статичной конечности)»², позволяющий говорить о присущей ему устойчивости.

Онтологическая кинетичность личности состоит в непрерывном развитии личности через общение с другими личностями, Божественными и человеческими, посредством принадлежащих им природ, но предполагает одновременно неопределяемость этим общением, несводимость к нему, благодаря ипостасной стабильности.

Динамичность — ныне понятие популярное и одновременно одно из древнейших. Но важен характер динамики, ее цель и импульс. Эллинская мысль созерцала цикличную гармонию внешней динамики космоса, пытаясь вписать в нее и человека как составной элемент. Христианское видение динамики человека носит принципиально иной характер.

Некоторые современные исследователи считают, например, что «христианская концепция личности может быть поддержана платонической традицией, в которой процессуальное подобие Благу... есть главная цель», и что можно говорить о «христианско-неоплатонической логике»³ вечного прогресса человеческой личности. Однако, мы не можем согласиться с этим положением, поскольку в неоплатонической мысли хотя и присутствует определенное «развитие», но отнюдь не личности, понимаемой богословски. В своем пределе, неоплатонизм устремлен к уходу от индивидуальности в Единое, в котором нет места никаким различиям. А это есть смерть личности.

¹ *Blowers P. M.* Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of Perpetual Progress // *Vigiliae Christianae*. Vol. 46. N 2 (Jun., 1992). P. 156.

² *Николай (Сахаров), иерод.* Понятие образа и подобия у архим. Софрония // *Богословие. Философия. Культурология. Труды Высшей религиозно-философской школы.* СПб., 1997. Вып. 4. С. 104.

³ *Греггерсен Н.* Imago imaginis: человеческая личность с богословской точки зрения. Пер. с англ. Ст. Павлова // *Богословие личности.* С. 8; *Blowers P. M.* Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa... P. 164.

Мысль свт. Григория Нисского, автора *Ареопагитик*, преп. Максима Исповедника и других церковных авторов неоднократно возвращается к парадоксу динамики и покоя в «эсхатоне». Именно «покой», или устойчивость нашего личного произволения в Боге как в высшем Благе, делает человека в святоотеческом видении предельно открытым и способным к динамике личных добродетелей¹. Преп. Максим в рамках анти-оригенистско-евагрианской полемики подчеркивает, что благая стабильность воли человека зависит не только от свободного личного выбора, но опирается и на не искаженные грехом природные логосы, с которыми исправленное человеческое произволение² должно свободно согласовываться. В обожении «покой» реален, но относителен, означая устойчивость в Боге и преображение естества, неразрывно связанные с динамикой личного роста. И, что особенно важно для нас, преп. Максим указывает, что на определенной стадии обожения естественные силы, достигая своих пределов, прекращают (в определенном смысле) свое естественное действие и «превосходят» себя, не теряя, впрочем, своей человеческой «природности». Это происходит лишь благодаря ипостасной открытости, предполагающей возможность ипостасного единства тварной природы человека и нетварных энергий Бога в каждой конкретной личности. Свобода личного произволения не только сохраняется, но и вступает во все более тесное и активное взаимное сотрудничество с Божественной триипостасной волей³.

Христианская концепция развития, изменения личности предполагает не просто количественный рост причастия нетварным энергиям, не только приближение к Абсолюту и уход от мнимо «тягостного» многообразия мира, но умножение внутреннего богатства и разнообразия бытийного содержания с одновременным возрастанием целостной синтетичности бытия. При этом предполагается даже

¹ *S. Gregorius Nyssenus.* De Vita Moysis // PG 44. 405 C: πῶς τὸ αὐτὸ καὶ στάσις ἐστὶ καὶ κίνησις... ἀμετάθετος ἐν τῷ ἀγαθῷ διαμένει· τοσοῦτῳ πλέον τὸν τῆς ἀρετῆς διανύει δρόμον.

² *S. Maximus Confessor.* Orationis Dominicae expositio // PG 90. 901 D: κατωρθώκων προαίρεσις.

³ *Blowers P. M.* Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa... P. 164.

не просто сохранение «личной, самостоятельной и вечно-сущей жизни»¹, но и качественное возрастание в уникальности-инаковости, заложенных в каждую человеческую личность изначально, причем за счет динамичного, ипостасного по характеру, включения в личное бытие существования иных неповторимых личностей.

Абсолютные инаковость, уникальность и неповторимость, наряду с абсолютной целостностью, имеют место лишь в ипостасях Троицы. Но и тварные ипостаси призваны к доброй перемене² и, в асимптотическом стремлении, к подобной устойчивости в абсолютной неповторимости и целостности.

Однако динамичность в развитии личной уникальности вовсе не должна означать ее т. н. «эпигенеза». Повторяя высказанные еще в XIX в. идеи, ряд современных мыслителей выдвигает идею «рождения»-эпигенеза личности в динамическом процессе становления человека. Так, у прот. Г. Флоровского, митр. Иоанна Зизиуласа, Х. Яннараса и у других мы находим мысли о том, что «личность — не предзадана», но она есть «результат процесса», в котором центральное место занимает «отношение к Богу», ибо «после грехопадения человек неспособен исполнить собственное призвание стать личностью»³. Прот. С. Булгаков также понимал ипостасность как еще не реализованную вполне человеком возможность стать личностью⁴. Однако, эта мысль не соответствует богословскому видению отцов Церкви, для которых ипостасность тварного человеческого бытия есть исходная устойчивая данность, хотя и динамического порядка.

«Само выражение “потенциальное бытие личности” самопротиворечиво, поскольку», если «личностный аспект в бытии человека» мо-

¹ Киприан (Керн), архим. Антропология св. Григория Паламы. С. 314.

² Свт. Григорий Богослов говорит о доброй перемене с помощью благодати (τὴν καλὴν ἀλλοίωσιν ἀλλοιωθῆτι... Αὐτὴ ἡ ἀλλοίωσις τῆς δεξιᾶς τοῦ Ὑψίστου), которая не прекращается в вечности (ἀεκίνητον εἶναι, εὐκίνητον, πάντως νεοκτίστον), см.: S. Gregorius Theologus. Oratio XLIV. In Novam Dominicam//PG 36. 616 CD.

³ Греггерсен Н. Imago imaginis... С. 8; Майнарди А. Поиск абсолютной свободы... С. 136; Вольф М. Индивидуальность в церковном сообществе / Пер. с англ. О. Розенберг // Богословие личности. С. 231–232.

⁴ Булгаков С. Н. Ипостась и ипостасность // Он же. Труды о Троичности. С. 31; Бердяев Н. А. Смысл творчества. М., 1916. С. 10.

жет отсутствовать до определенного момента развития, то «он мог появиться лишь откуда-то извне»¹ и не составляет, в принципе, необходимого условия бытия человека. Личность в человеке составляет неотъемлемый принцип существования, несущий в себе и динамическую составляющую, но такую, которая не может нарушить сам логос-замысел своего же ипостасного бытия.

Личность-ипостась неотъемлема даже по грехопадению². Неправомерен тезис об уничтожении личности в динамике грехопадения и отнесение поврежденности собственно к логосам природы. Повреждению подвергается в грехопадении целостное ипостасно-природное бытие, нарушается образ существования, принимая уродливые противоприродные формы, дискоординируется целеустремленность и согласованность личного произволения — не только с волей Божией, но и с собственной Богозданной природой. Опасным представляется то, что некоторые авторы «онтологию» греха связывают более с природой, чем с личностью, делающей выбор. Рассуждая об «онтологическом искажении» или «онтологической испорченности»³, мы должны относить это понятие не к повреждению логосов природы и не только к природе как таковой, но к нарушению гармонии целостного природно-личностного бытия. Поэтому следует говорить лишь об актуализации или деактуализации, степени раскрытия или сокрытости потенциала личностного начала.

Динамичность личности реализуется посредством общения через устойчиво-неотъемлемую воипостасную ей природу, включая все природные уровни — умственный, душевный и телесный. Даже «телесность» может быть описана как один из «исходных языков личности», раскрывающих характер ее динамической устойчивости и целеполагания. «Тело есть выражение, а потому — язык»⁴.

Динамичность и устойчивость личного начала разрешаются в понятиях его целостности, подразумевающей, с одной стороны, покой

¹ Кушнаренко С. П. Онтология личности по учению Максима Исповедника... С. 88

² Греггерсен Н. Imago imaginis... С. 5.

³ Telepneff G. The Concept of the Person... P. 143.

⁴ Венцлер Л. Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности. С. 291.

гармоничного устройства воипостазлируемых личностью природы и энергий, а с другой — динамическую целеустремленность к «прибавке в бытии», собственному личностному развитию, не нарушающему уже наличествующий покой внутренних природных сил, но лишь укрепляющему его при условии верного направления вектора развития. Динамически-покойная природа человеческой личности может обрести свою целостность и целеустремленность, лишь ипостасно открывшись Творцу и гармонически вписавшись в цельно-родовую динамику себе подобных личностей.

Можно сказать, что цель личного человеческого бытия состоит в постепенной реализации цельности бытия, но без утраты свободы и уникальности личности. Потеря целостности бытия человеческой личности всегда связана с «выхолащиванием смысла жизни» и разрывом между разными видами человеческой деятельности и «конечной целью человека». Так, современный мир все больше «гонится за логикой эффективности, которая обретает свое значение в самой себе, независимо от личности»¹ и ее целевых функций.

В сотворенном мире по мере роста степени организации и целостности бытия, степени единения той или иной природы, возрастает и степень индивидуальной уникальности. У камня или у пригоршни воды степень единства с камнями и морем достаточно условная — схожесть химического состава и свойств материи. У растений уже возможен их симбиоз, а у человека единство не мнимое, но духовно-физическое, природное признавалось св. отцами абсолютно реальным, хотя и не абсолютным, как в Боге. Наряду с реальностью и максимальной единства человечества, имеет место предельно реализуемый именно в человеке принцип уникальной личности. Человек в мире — максимально целостно-един и уникально-личностен одновременно. Причем каждая ипостась призвана, по слову свт. Григория Нисского, явить в себе полноту общей природы.

Можно сказать, что задача динамичного преодоления «разделений» в сотворенном космосе, стоявшая перед Адамом и усугубленная первородным грехом, состояла как раз в «отшлифовывании» ипостасного начала как сугубо отличного от природного. По мере преодоле-

¹ Канпуо С. Религиозный опыт в русской и западной антропологии. С. 38.

ния природных разделений должно было расти природное единство, но это возможно только за счет более яркого «проявления», «проступления» ипостасного начала, ибо «нет полного расцвета личности вне единства природы»¹. Все более и более ипостасное начало должно «дистанцироваться» от возможности отождествления с природными индивидуальными особенностями, условная уникальность которых важна лишь на невысоком уровне его развития². «Человеческая личность должна быть способной на развитие, помогающее утверждать нашу идентичность» в глубинном смысле этого понятия. При этом личность «неизменна в изменении»³, т. е. не теряет саму себя, сохраняя самотождественность и приобретая в этом процессе обогащенное содержание.

По мере роста подлинно ипостасной уникальности, все менее отождествляемой с природными идиомами и образом существования, или образом реализации потенций, парадоксально «возрастает» и природное начало, — возрастает по степени своей «незамкнутости», «необособленности», единства с другими едино-природными ипостасями, а потом и гетеро-природными (Бог, ангелы). Комплекс индивидуальных «акциденций» расширяется и обогащается, теряя свою «узость» или, условно выражаясь, «претензию на исключительность», включая все большее число новых свойств. Так, Логос вместил в Свою ипостась новые свойства, характерные для человеческой природы, в результате воплощения.

Свт. Григорий Палама подчеркивает, что различие ипостасей и энергий в Троице никак не уменьшает простоту единства Божества⁴. Рассуждая энергийным языком свт. Паламы, энергия в Боге абсолютно едина по абсолютному единосущию ипостасей, а в человеческом роде энергии, исходя из воипостасных сущностей и будучи

¹ Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви // *Он же*. По образу и подобию / Пер. с франц. В. А. Решиковой. М., 1995. С. 158–159.

² Порою даже «стремящегося» само-отождествиться именно с ними — линиями лица, формами тела, жестами и манерами поведения, и пр.

³ Ролник Ф. Человеческая личность в свете тринитарных аналогий. С. 69, 70, 72.

⁴ PG 151. 101 A.

управляемы ипостасью¹, различаются по причине отсутствия абсолютного единосущия. Согласно свт. Григорию Нисскому, различие в избирательной воле означает различие индивидуальных природ выбирающих². Однако ипостасные энергии «подобны»³. Палама даже говорит о единой энергии человеческих ипостасей по причине их реального, но все-таки неполного, единосущия. Исходя из этого факта, развитие ипостасного начала в человеке, развивающее единство, как мы сказали выше, по природе, будет развивать ее единство и согласованность и по энергии, соответствующей согласованности по «προαιρέσεσιν». Здесь кроется принцип соборного делания в Церкви.

Нельзя не согласиться с высказыванием Т. Толлефсена о том, что бытие «вполне актуализированной человеческой ипостаси предполагает признание существенной онтологической связи между всеми творениями Божиими»⁴. «Связывая тождество человеческой личности не только с функциональным единством ее сознания или самосознания, но и, в особенности, с дорефлексивным ипостасным единством, составляющим онтологическую первооснову личности, византийские мыслители были уверены в том, что человеку, как психосоматической целостности, являющейся уникальным способом личностного существования, уготована совершенно особая роль» в динамике вселенской литургии⁵.

Целостность личности подразумевает также и возрастание во внутренней цельности, гармоничности и целевой согласованности всех ее составляющих и энергий человеческой природы, в силу их «единоипостасности», включенности в единую ипостась и «взаимотождест-

¹ Capita Physica, Theologica, etc. // PG 150. 1212 B: ἐνεργῶν δὲ, ὁ κεχωρημένος τῇ ἐνεργείᾳ, ἥτοι ἡ ὑπόστασις.

² Contra Eunomium. Lib. I // PG 45. 388 A: Αὐτάρκης γὰρ τῶν προαιρέσεων διαφορὰ τὴν τῆς φύσεως ἑτερότητα φανερώσαι.

³ Capita Physica, Theologica, etc. // PG 150. 1217 C: μία ὡς ὁμοία ἡ ἐνεργεία, καθάπερ ἐφ' ἡμῶν.

⁴ Tollefsen T. Th. St Maximus' Concept of a Human Hypostasis. P. 125–126.

⁵ Гарнцев М. А. Антропология в византийской мысли: к характеристике концептуальной парадигмы // Логос. 1991. № 1. С. 82–86 (URL: <http://anthropology.rinet.ru/old/1/garncev.htm> (дата обращения 10. 09. 2013)).

венности» «по логосу единой ипостаси», или «нераздельной личностной единичности»¹.

Целостная динамичность личности отражает в себе упомянутые нами личностные свойства: 1) несводимость личности к природе, ибо, «как целое», человек «не может быть объяснен при помощи моделей саморегулирующейся множественной системы, которыми по своей природе ограничены, в сущности, все частные антропологии»², а также потому, что ипостасный динамизм позволяет включить и активизировать действие нетварных энергий в бытие твари; 2) неразрывность ипостасно-природной онтологии, в силу реализации динамики посредством природных сил и «включенности» личной динамики в рисунок внутривидовой «динамической мозаики»; 3) открытость человеческой личности и самоидентичность, в силу прямой зависимости личностного динамизма от характера и образа личных отношений с триипостасным Творцом и ипостасями других людей, а также сохранения и углубления осознанной самоидентичности в динамике общения; 4) свобода человеческой личности и ее нравственность, в силу подчиненности вектора динамики личности личному произволению и одновременно невозможности «выйти» из поля жизненных интересов и стремлений других людей, как и необходимости осознанно «учесть» эти интересы в поле собственного бытия; 5) креативность и уникальность, в силу неповторимости траектории личного развития каждого человека по направлению к гармоничному и благому бытию и отсутствия динамического «механизма», что предполагает активно-творческий подход каждой личности к собственной динамике развития и участию в тварной иерархии существования; 6) логосность-словесность личности, ее иррациональность и когнитивность, которые отражаются в красоте осмысленного «языка» многоуровневой природной динамики личности и в несводимом к рациональности познании другими личностями посредством динамического языка или языков самого целостного «говорящего» субъекта, а также в осознании и самополагании личностью своих целей:

¹ Кушнаренко С. П. Онтология личности по учению Максима Исповедника... С. 88.

² Ранер К. Человек как личность и субъект. С. 216.

«личность должна выбрать нечто, в чем она признает реализацию своей жизни»¹.

2. 6. Связь личности с логосностью-словесностью и ее иррациональность — когнитивность и сознательность

Сам Логос, будучи предвечной ипостасью, составляет личность во Христе, определяет ее логосность, иррациональность и сознание, открывая возможность подлинного Богопознания для нас.

Утверждение о логосности человеческой личности представляет собой опасность для нашего мышления отождествить личность с индивидуальной разумной природой, не проводя четкого различия между понятием рациональной природы (как высшей составляющей в человеческой комплексной природе) и собственно понятием личности. Антитезис об иррациональности личности, неполной выразимости личного начала в терминах человеческих логики и философии подвергает нас другой опасности — уйти в сплетение лабиринтов интуитивного экзистенциализма, отрывающего понятие личности от любых природных фундаментов. Богословское понятие личности позволяет избежать опасностей обеих крайностей и говорить, с одной стороны, о логосности личности как ее очерченном, оформленном ипостасном отличии (наряду с признанием условности наших языковых приемов и терминов, применяемых для обозначения этого личного отличия), а с другой стороны — выражать иррациональность и невозможность полноценно охватить нашим мышлением категорию личности посредством словесного инструментария.

Само именование Сына Божия Логосом, Словом Божьим, подчеркивает ипостасную, личностную природу словесности. Ни Бог Отец, ни Дух Святой не именуются Логосом, хотя единосущны с Ним. Таким образом, «словесность» возникает в меж-ипостасном общении, в первую очередь — в общении ипостасей Бога Отца и Его Логоса, а значит, и в общении всех ипостасей Троицы, и она не сводится к

¹ Канриу С. Религиозный опыт в русской и западной антропологии. С. 39.

«разумной» природе Бога. Слово в Боге обладает уникальностью и вечно «рождается-произносится» Богом Отцом.

Имя «Христос» преп. Максим Исповедник относит не к природам, а к ипостаси¹. Речь идет об ипостасных именах, ибо есть и имена природные. В данном случае, именование призвано подчеркнуть уникальность личности, или ее *непередаваемость*².

У человека слово, как и имя, не представляет собою личность, но является выражением его личности и самосознания, по аналогии с тем, как Логос выражает и являет нам Отца, Его ипостась. При этом слово человека направлено к слушающей личности. Как Слово направлено «к Отцу» в Троице, так слово человека является категорией меж-личностного общения. Подчеркнем здесь еще раз, что межличностное общение есть не то же самое, что межиндивидуальное общение, хотя они и переплетены, по причине несводимости личности к воипостасной природе.

Логос служит выражением отношений личности человека и личностей Отца, Сына и Духа и отражает начало и развитие синергии человека и Бога. Слово несводимо к рациональности, скорее, разум является своеобразным энерго-носителем и энерго-выразителем слова-мысли. И хотя принято относить словесность к уму человека, но она не может быть сведена к одной лишь сфере разума. Слово всегда включает в себя еще и отношение говорящего к именуемому. Можно лишь приблизительно попытаться выразить рациональным описанием содержание, доносимое словом, его звучанием и настроением от личности к личности, но это в любом случае будет некоторой аппроксимацией, проекцией слова, сформулированного в многоуровневом сознании человека, на плоскость его разума. «Человеческий язык и предназначен-то, прежде всего, для выражения личностного содержания. Слово нарушает замкнутость отдельной личности» и выводит-являет «внутреннее бытие личности» наружу³. Не случайно, что ана-

¹ Opuscula Theoiogica et Polemica // PG 91. 268 A: τὸ Χριστὸς ὄνομα, οὐ φύσεως ἐστὶ δηλωτικόν, ἀλλὰ συνθέτου ὑποστάσεως. Имя Христа обозначает Его ипостась, см. об этом: PG 91. 488 B.

² Ролник Ф. Человеческая личность в свете тринитарных аналогий. С. 67.

³ Кушнаренко С. П. Онтология личности по учению Максима Исповедника... С. 90.

лиз авторских текстов приводит к выводу, что «отдельные элементы текста скрепляются в единое целое вовсе не главной идеей, а личностью автора»¹.

Когда Бог обращает к человеку Свое слово, то оно в своей кульминации есть само по себе личное Слово — личность Сына. Три лица Троицы со-участвуют в послании Слова в мир и создании условий принятия и усвоения этого Слова людьми. Имеет место синергия ипостасей Троицы в звучании и преподании Слова, обращенного к собору человеческих личностей.

Словесное общение людей осуществляется также природно-энергийным способом², но при этом словесный диалог, или «полилог», могущий включать более двух собеседников, связует именно личности-субъекты общения, а природа служит средством их общения и передачи словесно-идейного содержания речи личностей. Т. е. человеческое слово субъектно-энергийно, имея своим источником субъект-личность, выражаясь посредством природных сил и энергий и будучи направлено к иным личностям — Бога или человека.

В человеческом измерении рождаемое личным сознанием слово имеет также и обратное влияние на порождающий субъект. Природно-энергийное состояние личности, оформляемое словесным содержанием, в силу единой онтологии, оказывает обратное воздействие на источник слова. Если в Боге Его словесное выражение всегда абсолютно соответствует Его благой Природе, то в человеке, в результате греховного ипостасно-природного разбалансирования, слово может противоречить логосам природы и вносить усиление в уже существующую дисгармонию, а может способствовать ипостасно-природной гармонизации.

Тезис о логосности личности и антитезис о ее иррациональности выливаются в синтетические категории ее диалогичности, когнитивности и сознательности. Категория когнитивности, столь часто сме-

¹ *Бахтин М. М.* Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000. С. 39: «Сознание автора, в отличие от сознания героя, есть сознание сознания, т. е. объемлющее сознание героя и его мир сознания».

² От языка говорящего, руки пишущего, посредством воздуха, бумаги, текста и т. д. — к уху, глазу воспринимающего.

шиваемая с чисто природной активностью ума, согласно богословскому представлению о личности, покоится на ипостасных различиях и рождающемся отсюда понятии знания, которое, вопреки своему словесному выражению, всегда сохраняет за собой и некий компонент неисчерпаемости и неполной выразимости.

Самосознание позволяет человеку отличать себя от себе подобных и от собственных природных аспектов, включая даже ум, самоанализ деятельности которого тоже возможен. Формулировка этого отличия предполагает его логосное осмысление и одновременно представляет серьезные трудности в ясном словесном выражении. Постуляция логосности личности и ее иррациональности дает возможность говорить одновременно о словесно-познавательной природе личностного начала и о его структурно-смысловой неисчерпаемости.

Слово позволяет различить один предмет от другого, отличить одну личность от другой посредством именования. Определенный ряд имен, далеко не исчерпывая тайну ипостасно-природной онтологии, допускает указать на парадоксальное различие в единой Троице, тем самым укореняя гносеологию в личностном различии. В тварном мире, очевидно, гносеология опирается на познание посредством наблюдения комплекса природных свойств индивидуумов, однако этим не исчерпывается, устремляясь к познанию уникальности ипостасных начал, стоящих за «букетом акциденций».

Христианская гносеология совершает, по сути, философский прорыв, постулируя неограниченность знания как в Боге, так и в человеке и увязывая знание с новым понятием личности. Если для древних мыслителей (в том числе и для Плотина) познание связано с ограниченностью познающего и познаваемого и потому выводится из представлений об Абсолюте, то в христианском богословии знание вводится во внутри-тринитарные отношения лиц Троицы. При этом Знающий и Знаемый не ограничивают друг друга феноменом взаимного знания. Этот факт избавляет личностную гносеологию от той угрозы тоталитарности, которая усматривается в акте познания мышлением внехристианским. Это подразумевал и В. Н. Лосский, когда говорил о способности личного сознания, переставая быть «само-сознанием» в

узком смысле слова, расширяться и обогащаться до соборного «сознания Церкви»¹.

Сознание, как одно из свойств личности, есть также знание, принадлежащее личности-субъекту познания, но уже знание самого себя, что означает знание своей собственной природы и отличие себя от других личностей. Полнота ведения единой сущности принадлежит всем трем ипостасям в Троице. В отличие от тварного мира, знание себя, отличие лицом себя от других лиц в Боге нисколько не затруднено абсолютным тождеством лиц по природе, но лишь подчеркивает чисто ипостасно-личностную природу сознания.

Сознание человеком себя как личности, на элементарном уровне сводится зачастую к отождествлению себя со своей индивидуальной природой. В более развитом состоянии самосознание может иметь склонность ограничить себя своей разумной природой, ибо «мысль может произвести иллюзию собственной самозамкнутости». Действительно, словесность и самосознание часто принято относить к уму человека, сводя их лишь к явлениям плоскости разума. Однако слово, мысль, как уже отмечено нами выше, всегда включают в себя еще и отношение говорящего и мыслящего к предмету мысли, к именуемому, несут в себе большую или меньшую личностную окраску. Движение мысли особенно явно, хотя и не в отрыве от динамики остальных составляющих сложного естества человеческого, «опирается на свое основание — бытие самого мыслящего, т. е. личностное бытие»².

Если для Л. Фейербаха даже «в религии нет ничего отличного от того, что кроется в человеческом сознании», то естественно, что и «Сам Бог, конкретизированный как данность человеческого разума, будет обречен на исчезновение», и «“смерть Бога”, предсказанная Ф. В. Ницше как начало новой эпохи, завершит этот процесс»³. Но за этим стоит и смерть человека как Богообразной личности!

¹ Лосский В. Н. Кафолическое сознание // *Он же. Богословие и Боговидение*. С. 578–579: «“Личные сознания” становятся сознанием Церкви только в той мере, в какой они перестают быть “само-сознаниями”».

² Кушнарченко С. П. *Онтология личности по учению Максима Исповедника*... С. 89.

³ Каприо С. *Религиозный опыт в русской и западной антропологии*. С. 29–30.

Ипостасная, личностная природа сознания направляет мысль не к отождествлению человеческой личности (или даже Божественной) с той или иной частью природы (будь то человеческое тело, душа или ум) и не к экзистенциальному отрыву «я» от природы. Личностность сознания ведет, во-первых, к познанию несводимости субъектного «я» ни к одной из частей сложно-составной человеческой природы, а во-вторых, к познанию неразрывности и выражении «я» от / посредством этой природы, причем не только воипостасной, но и общечеловеческой, принадлежащей и множеству других гомогенных человеческих личностей, «по образу Пресвятой Троицы, тому образу, который Церковь осуществляет в своей жизни: три сознания — одно содержание»¹.

В силу взаимосвязи всех личностных свойств, мы можем различить и в личностном сознании и познании свойства онтологического субъектно-объектного единства, открытости, коммуникативности и самотождественности, имманентной устойчивой динамичности, целостности и целеустремленности, творческой природы, уникальности сознания и иерархичности его структур, свободы, нравственного характера познавательного процесса и позитивной динамики сознания в реализации бытия «для других».

Субъектно-объектное единство личного сознания означает тождество познающей личности своей воипостасной природе и внутривидовое единство природы. Подлинное личностное самосознание и самопознание невозможны вне познания природного единства человеческих личностей и их познавательных способностей. Личная открытость и коммуникативность познания означают, что познавательный процесс возможен лишь при открытости к общению с другими личностями, а самотождественность сознания обеспечивает непрерывность опыта общения. Имманентная устойчивая динамичность, целостность и целеустремленность познания подразумевают присущее антропологической гносеологии стремление к постоянному расширению области знания и построению внутренних смысловых связей между различными элементами этого знания. В отношении к личному самосознанию, целостность означает также временную не-

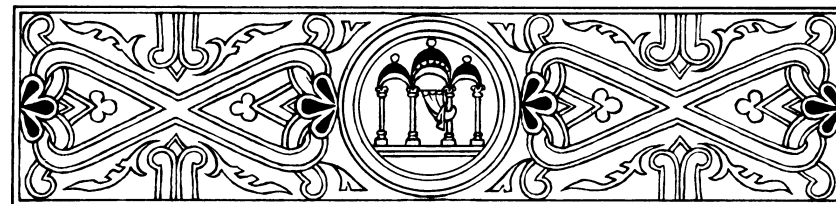
¹ Лосский В. Н. Кафолическое сознание. С. 578.

прерывность самосознания. Творческая природа, восприимчивость, уникальность и иерархичность познания отражаются в личном выборе «познавательной траектории» и креативном преломлении и синтезировании знания, своеобразном усвоении, структуризации и практической реализации накопленного объема знаний. Свобода и нравственный характер познавательного процесса подразумевают возможность свободной интерпретации знаний, ненасильственность процесса познания, свободное внутреннее отношение к тому или иному знанию, вплоть до возможности отказа признавать и «верить» даже в очевидное, личное доверие / недоверие источнику знания, а также неотъемлемый нравственный аспект знания, которое всегда подразумевает другие личности, вовлеченные в определенные отношения к этому же знанию или к практическому значению для них этого знания.

Заключение

Синтетические свойства человеческой личности, сформулированные нами в процессе анализа диалектической структуры личностных свойств, позволяют говорить о единстве человеческой личностно-природной онтологии, коренящейся и зависящей от Божественного плана бытия трех личностей Троицы, существующих друг для друга. Это онтология целостного и целеустремленного, каждый раз уникального образа личного бытия, вписанного в соборную иерархию со-существования с другими личностями, отражающая диалогическую, когнитивную и сознательную способности личного начала.

Деятельное раскрытие всех свойств личного неизбывного начала в человеке зависит напрямую от меры сообразности человеческой личности личности Христа, которая максимально являет в себе реализацию всех этих свойств. Ипостасно-природная гармония, «охристовление» и «отроичение»¹ человеческой личности возможны лишь в Церкви как теле Христа, что еще раз раскрывает ипостасно-природную динамику «о-личивания» человека.



ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Результаты проведенного анализа терминологического аппарата церковных богословов III–XIV вв., используемого для описания индивидуального, отличного начала в Боге и в человеке, показали, что:

- Термин «ὑπόστασις» не мог применяться к Высшему началу фактически во всех философских системах, включая Филона, средних платоников, Плотина и Порфирия, вплоть до Прокла, который лишь в V в. начинает прилагать данный термин к Единому, очевидно, под влиянием христианской мысли. Практически для всех нехристианских авторов термин «ὑπόστασις» сохранял смысл ограниченности и неполноты бытия. В применении к человеку, ипостасность не имела непреходящей ценности, как отсутствующая в Высшем начале.

- В христианской святоотеческой мысли термин «ὑπόστασις» вводится в дискурс об Абсолюте, понимаемом в библейской традиции как бесконечный и гетероприродный миру Дух. Уникальное и самостоятельное бытие каждой из ипостасей, вписанное в полное их тождество по сущности и энергии, вводящее таинственную динамику общения внутрь запредельного Божества, является в видении отцов Церкви прототипом и основанием тварного ипостасного бытия.

- Индивидуальное бытие, в том числе целостное человеческое существование, не могло получить онтологического обоснования своей вечности и гармоничности в нехристианской философской мысли.

- Принадлежа единой ипостасно-природной онтологии, ипостасное начало видится отцами Церкви как субъект природных действий, задающий образ пользования соответствующей воипостасной природой, не теряющий своей ипостасной целостности даже в телесной смерти.

- Ипостась, категориально отличающаяся от понятия «индивидуальная природа», не позволяет образования сложной природы «из себя».

¹ *Иустин (Попович), преп.* Из писем // *Он же.* На Богочеловеческом пути. СПб., 1999. С. 186–187.

Если природы 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. Святоотеческая мысль предлагает концепцию перихоресиса ипостасей, основанного на природно-энергийном общении как единосущных и подобноэнергийных (внутри вида), так и гетеросущных и гетероэнергийных (между видами и между творением и Богом).

- Ввиду ограниченности творения, возможно отклонение субъективного произволения, гномической воли, или «*προαίρεσις*» а, тварных ипостасей от цели осуществления внутривидового единосущия и гетеросущного энергийного общения.

- Понятие познания неотторжимо от ипостасности бытия в мысли христианских богословов, поскольку познание неразрывно связано с выявлением особенностей и отличий одной ипостаси от другой. Но если ипостаси Троицы познаются исключительно по своим ипостасным отличиям, то тварные ипостаси познаются по сумме своих как ипостасных, так и индивидуальных природных свойств.

- Оригену не удалось четко провести категориальную границу между понятиями «ипостась» и «индивидуум», по причине увязывания воли напрямую с ипостасью и рождения ипостаси Сына — с волей Отца. Однако Ориген сделал существенный шаг в сторону смыслового отличия ипостаси от индивидуума, что отразилось на его воззрениях на ипостасность человека как на сообразность с Богом.

- Свт. Афанасий Великий подготовил развитие ипостасного богословия рядом терминологических приемов, в частности употреблением термина «*ἰδιος*» и развитием богословия «образа».

- Отцы-каппадокийцы развили симметричное богословие Трех ипостасей, доведя до логической полноты различие между понятиями «ипостась» и «сущность» как в Троице, так и в человеке. Ипостась, сближенная с понятием «*πρόσωπον*», описывается как начало парадоксального различия в абсолютном единстве, существуя «сама по себе», отвечая на вопрос «кто», тогда как природа отвечает на вопрос «что». Ипостась познается по отличительным ипостасным свойствам, находится в природном общении с единосущными ей ипостасями.

- Преподобные Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин, святители Григорий Палама и Филофей Коккин развивали богословие тварной ипостасности, продолжая линию мысли о сообразности ипостасности человека нетварной ипостасности.

- Можно обобщить их представления, сказав, что человеческий род в своей многоипостасности и единосущии является образом высшего, Троичного бытия. Человеческие ипостаси наделены избирающей (*προαίρεσις*) и самодвижной (*αὐτοκίνητον*) способностями, самостоятельным (*αὐθέρωντον, αὐτοῦργος*) существованием. Открытость ипостаси человека предполагает способность и призванность ее к включению в свое бытие энергий иных человеческих ипостасей и нетварных энергий Бога.

- Открытость человеческой ипостасности не означает воипостазирования всего тварного мира даже в «эсхатоне», что было бы неким аналогом пантеизма на человеческом уровне — пан-антропизма. Ипостасная терминология, не позволяющая свести ипостась человека к индивиду, в строгом смысле, неприменима к тварным существам низшего порядка, созданным для человека, но не составляющим его Богообразную природу. Открытость ипостасно-личного бытия человека по отношению к окружающему его космосу подразумевает не пан-антропизм, но пан-антропо-энергизм.

- Термин «*ἐνυπόστατον*», сохраняя значение постоянного, самостоятельного бытия, несет уже с VI в. смысловое значение «включенности в ипостась» в христологии, триадологии и антропологии.

- Это значение «*ἐνυπόστατον*» не только помогает еще раз провести категориальное различие между понятиями «ипостась» и «индивидуум», соответствующих уникальному и общему в единой онтологии, но и позволяет описать возможность включения в ипостась различных природ.

- Понятие «*ὑπόστασις*» несводимо к понятию «*τρόπος ὑπάρξεως*».

- Понятие «*τρόπος ὑπάρξεως*» отражает единую ипостасно-природную онтологию.

- Следует различать тропосы внутри-троичного бытия от тропосов домостроительства.

- Существует иерархия тропосов в тварном бытии, что еще раз подтверждает нетождественность понятий «*τρόπος*» и «*ὑπόστασις*».

- Термин «*πρόσωπον*» имеет непростую смысловую предысторию, обозначая, кроме «маски», индивидуум, его характер и положение.

- Философский «прорыв» святоотеческой мысли позволил выйти за рамки феноменальной ограниченности «*πρόσωπον*», бытийно «сплавляющей» его с понятием индивидуума. Термин «*πρόσωπον*», как и его латинский аналог «*persona*», был отождествлен в богословском содержании с термином «*ὑπόστασις*» в триадологии, христологии и антропологии, что привнесло в «*πρόσωπον*» способность отражения ипостасной уникальности и общения ипостасей посредством разнообразия тропосов существования и действия.

- Сохраняемая энергийно-феноменальная смысловая нагрузка термина «*πρόσωπον*» позволила отразить субъектную активность личного начала, являемую посредством природных энергий.

- Человеческое лицо-«*πρόσωπον*» не может быть познано по выборке своих энергийных проявлений, если будет рассматриваться в отрыве от других лиц человеческого рода и сводиться к комплексу свойств воипостасной сущности.

- Понятие «*προαίρεσις*» описывается свойствами мета-природности, синтетичности, отличительности и целевой направленности.

- Термин «*προαίρεσις*» использовался в святоотеческих текстах для описания субъектно-личного характера человеческих решений, представляя собой ипостасно-энергийное понятие, выражающее одновременно ипостасно определяемое направление действия и состояние природы произволяющего.

- Подлинная свобода выбора, свободная от болезненной колебательности, незнания и нестойкости в добре, не устраняется, но достигает своего апогея именно в «эсхатоне» — в полноте обожения.

Богословский анализ релевантных святоотеческих категорий и сочинений богословов XIX–XXI вв. позволяет выделить шесть пар характеристик личностного начала, которые являются комплементарными, взаимодополняющими, отвечающими диалектической схеме «тезис — антитезис» и позволяющими сформулировать синтетические следствия:

а) несводимость личности человека к его природе и неотделимость личности от природы — единство природно-личностной онтологии;

б) открытость, перихоретичность личности, общение и самоотождествленность личности — синтетичность и религиозность;

с) свобода человеческой личности и ее нравственность — бытие «для других»;

д) творческий потенциал человеческой личности и ее восприимчивость — уникальность и иерархичность;

е) динамичность и устойчивость личности — целостность и целеустремленность;

й) связь личности с логосностью-словесностью и ее иррациональность — когнитивность и сознательность.

Богословски и философски важным представляется также совместить наши выводы о мировоззренческом нововведении, сделанном святоотеческим мышлением в отношении понятия «*ὑπόστασις*» в его применении к Богу и человеку, с наблюдением, что «античная мысль рассматривает бесконечное, в основном, как неоформленное, как становящееся, т. е. как потенциальную бесконечность», но отнюдь не актуальную¹. «В сущности, бесконечное у большинства греческих мыслителей отождествляется с древним, идущим от античной мифологии хаосом, которому противостоит космос — оформленное и упорядоченное целое, причастное пределу»². Положение об отождествлении бесконечного с хаосом или фактическим небытием в древнегреческой мысли, с одной стороны, весьма важно в доказательстве того, что понятие «ипостась» не могло быть применено к бесконечному Богу вне света Откровения и до христианской мысли, когда и позитивное представление об актуальной бесконечности отсутствовало в естественной мысли древних философов, для которых именно космос оформлен, «утвержден» или, в каком-то смысле, «ипостазирован». С другой стороны, возведение понятия «ипостась-личность» одновременно в ранг категории, описывающей таинственную бесконечную реальность Творца и приложение этого же понятия к человеку как образу Бога, проливает дополнительный свет на тот самый философский прорыв в слове о человеке, который совершило византийское богословие. Сопоставление и осмысление «позитивизации» понятия актуальной бес-

¹ Катасонов В. Н. Концепция актуальной бесконечности как место встречи богословия, философии и науки. Автореферат... на соискание степени доктора богословия. М., 2012. С. 11.

² Гайденок П. П. Христианство и наука: к истории понятия бесконечности // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2000. № 3. С. 8.

конечности и переосмысления понятия «ипостась-личность» в христианском мировоззрении, представляет, на наш взгляд, фактически необозримое поле для дальнейших исследований.

Отметим, что задача дальнейшего развития системного богословия личности обостряется существованием целого ряда современных философских течений, оказывающих немалое влияние и на богословскую мысль. Так, А. Г. Черняков указывает на ошибку современного хайдеггерианского подхода, пытающегося «деконструировать» практически всю философскую онтологическую традицию, и обращает внимание на неизвестную М. Хайдеггеру (и ложно толкуемую рядом его преемников, знакомых с этой традицией) метафизику восточного христианства. И хотя, согласно А. Г. Чернякову, «эта большая и трудная область византийской метафизической традиции нуждается еще в серьезной герменевтической работе»¹, тем не менее, можно утверждать, что на христианском Востоке удалось выстроить единую, сбалансированную ипостасно-природно-энергийную онтологию бытия. Так, например, столь интересующие антропологов XX–XXI вв. (включая самого М. Хайдеггера) понятия «как-бытие» или «тропос существования» не должны «канонизироваться» современной онтологией вплоть до устранения понятия «сущность» из онтологической картины, но необходимо увязывать их как с энергиями и сущностью, так и с ипостасью².

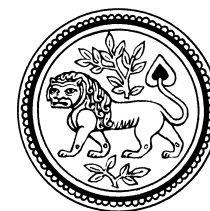
Несомненно, что развитое и системное богословие личности имеет серьезнейшую востребованность в свете новейших достижений науки и медицины, перед все возрастающим в этой связи числом биоэтических проблем в мире, где человек все более окружает себя атмосферой современных технологий и информационных потоков. Несмотря на всю свою сложность, богословие личности должно участвовать в обсуждении разных концепций человека и может помочь в решении современных проблем человечества.

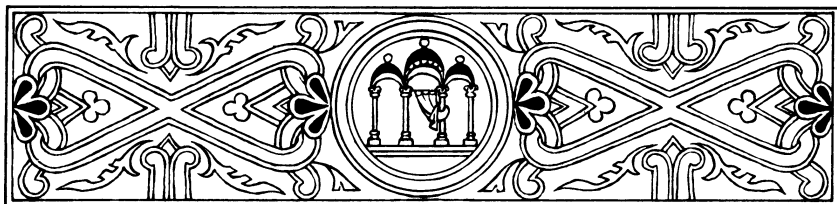
¹ Черняков А. Г. В поисках основания онтологии: субъект или ипостась? С. 251.

² См.: Там же: «Способ существования связан с определенными энергиями, идиоматически выявляющимися в ипостаси, но восходящими к сущности».

Практическая значимость богословия личности отражается в том, что правильное богословское представление о понятии «личность» оказывается необходимым для формирования полноценного богословия обобщенных категорий, таких как «красота», «свобода», «знание», «динамика» и т. д., для адекватного уяснения положений различных сфер богословского святоотеческого Предания, включая аскетику, духовное руководство, и для адекватной оценки различных культурных, социальных и педагогических явлений.

Теоретический интерес, не лишенный прикладного значения, также представляют дальнейшие исследования свойств человеческой личности, их внутренних взаимосвязей и взаимовлияний. Предметом подробных будущих богословских исследований, несомненно, должны стать понятие «личность» в гносеологии, понятия «личное сознание» и «познание», динамические качества человеческой личности, многочисленные и все возрастающие в своем числе и актуальности биоэтические проблемы. Одной из насущных задач является теоретический анализ характера приложимости понятий «кинетика» и «динамика» к Богу-Троице — в аспекте общения лиц Св. Троицы в их единой сущности и в аспекте «энергийного» явления Троицы вне Своей сущности; ко Христу — в аспекте Его личности, энергии и Его человеческой природы; к человеку — во всех аспектах его бытия. И поскольку всякая тварная динамика имеет свое онтологическое основание в нетварной «абсолютной динамике» Бога, то динамика нашего мира, думается, неразрывно связана с богословием личности.





БИБЛИОГРАФИЯ

Источники

- Alcinous*. Didaskalikos /Ed. by P. Louis. Paris, 1945.
- S. Alexander Episcopus Alexandrinus*. Epistolae De Ariana Haeresi // J.-P. Migne (ed.). Patrologiae cursus completus (series Graeca, далее — PG). In 161 t. Paris, 1857–1866. T. 18: 547–584.
- Alexander Aphrodisiensis*. In Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium // M. Wallies (ed.). Alexandri in Aristotelis analyticorum priorum librum i commentarium [Commentaria in Aristotelem Graeca 2. 1. Berlin: Reimer, 1883]: 1–418 (Thesaurus Linguae Graecae. University of California, Irvine — Irvine, CA. URL: <http://www.tlg.uci.edu/>, далее — TLG).
- Alexander Aphrodisiensis*. In Aristotelis metaphysica commentaria // M. Hayduck (ed.). Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis metaphysica commentaria [Commentaria in Aristotelem Graeca 1. Berlin: Reimer, 1891]: 1–837 (TLG).
- Alexander Aphrodisiensis*. In Aristotelis topicorum libros octo commentaria // M. Wallies (ed.). Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis topicorum libros octo commentaria [Commentaria in Aristotelem Graeca 2. 2. Berlin: Reimer, 1891]: 1–591 (TLG).
- S. Amphilochius Iconiensis*. Sententiae et Excerpta // PG 39. 97–118.
- Aristoteles*. Historia Animalium /Ed. I. Bekker. Berlin, 1837–1870.
- Aristoteles et Corpus Aristotelicum*. Ethica Nicomachea // I. Bywater (ed.). Aristotelis ethica Nicomachea. Oxford: Clarendon Press, 1894 (repr.: 1962): 1–224 (1094a 1 – 1181b 23) (TLG).
- S. Athanasius Alexandrinus*. De Decretis Nicaenae synodi // PG 25. 411–476.

- S. Athanasius Alexandrinus*. De incarnatione et contra Arianos // PG 26. 983–1028.
- S. Athanasius Alexandrinus*. De Sententia Dionisii // PG 25. 479–522.
- S. Athanasius Alexandrinus*. De Synodis // PG 26. 681–794.
- S. Athanasius Alexandrinus*. De titulis psalmodum. Psalm XL // PG 27. 809–812.
- S. Athanasius Alexandrinus*. De Virginitate // PG 28. 251–282.
- S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola I, IV ad Serapionem // PG 26. 529–608, 637–676.
- S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola XLIV // PG 26. 1441–1444.
- S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola ad Adelphium Episcopum // PG 26. 1071–1084.
- S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola ad Afros Episcopos // PG 26. 1029–1048.
- S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola ad Dracontium. Monitum // PG 25. 521–534.
- S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola ad Epictetum // PG 26. 1049–1070.
- S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola ad episcopos Aegypti et libyae // PG 25. 537–594.
- S. Athanasius Alexandrinus*. Epistola ad Jovianum // PG 26. 813–824.
- S. Athanasius Alexandrinus*. Fragmenta varia // PG 26. 1217–1258.
- S. Athanasius Alexandrinus*. Oratio I, II, III contra Arianos // PG 26. 11–468.
- S. Athanasius Alexandrinus*. Oratio contra Gentes // PG 25. 1–96.
- S. Athanasius Alexandrinus*. Sermo maior de fide // PG 26. 1263–1294.
- S. Athanasius Alexandrinus*. Tomus ad Antiochenos // PG 26. 793–810.
- S. Basilii Caesariensis*. Adversus Eunomium // PG 29. 497–774.
- S. Basilii Caesariensis*. Argumenta contra Arianos // PG 30. 827–832.
- S. Basilii Caesariensis*. Commentarius in Isaiam prophetam // PG 30. 117–668.

- S. Basilius Caesariensis*. Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG 31. 599–618.
- S. Basilius Caesariensis*. De baptismo liber I // PG 31. 1513–1578.
- S. Basilius Caesariensis*. De hominis structura oratio I // PG 30. 9–38.
- S. Basilius Caesariensis*. Epistolarum Classis I. Epistola XXXVIII // PG 32. 325–340.
- S. Basilius Caesariensis*. Epistolarum Classis II. Epistolae LXXXV, CXXV, CCX, CCXV, CCXXXVII, CCLX // PG 32. 465, 545–552, 767–778, 789–792, 885–888, 953–968.
- S. Basilius Caesariensis*. Epistolarum Classis III. Epistolae CCCLXIV // PG 32. 1105–1108.
- S. Basilius Caesariensis*. Homilia de Fide // PG 31. 463–472.
- S. Basilius Caesariensis*. Homilia Dicta in Lacizis // PG 31. 1437–1458.
- S. Basilius Caesariensis*. Homilia in Mamantem Martyrem // PG 31. 589–600.
- S. Basilius Caesariensis*. Homilia in psalmum XXXII // PG 29. 323–350.
- S. Basilius Caesariensis*. Homilia in Sanctam Chiusti Generationem // PG 31. 1457–1476.
- S. Basilius Caesariensis*. Homilia in quadraginta martyres // PG 31. 507–526.
- S. Basilius Caesariensis*. Homiliae et sermones // PG 31. 163–618.
- S. Basilius Caesariensis*. Homiliae in Hexaemeron // PG 29. 3–206.
- S. Basilius Caesariensis*. Homiliae quaedam dubiae // PG 31. 1429–1510.
- S. Basilius Caesariensis*. Liber de Spiritu Sancto // PG 32. 67–218.
- S. Basilius Caesariensis*. Liber de virginitate // PG 30. 669–812.
- S. Basilius Caesariensis*. Moralia // PG 31. 699–870.
- S. Basilius Caesariensis*. Regulae brevius tractatae // PG 31. 1051–1320.
- S. Basilius Caesariensis*. Regulae fusius tractatae // PG 31. 889–1052.
- Boethius*. Liber de persona et Duabus naturis // J.-P. Migne (ed.). Patrologiae cursus completus (series Latina) (далее — PL). In 221 t. Paris, 1844–1856. T. 64. 1337–1354.

- Clemens Alexandrinus*. Fragmenta // PG 9. 729–776.
- Clemens Alexandrinus*. Stromata. Lib. V, VII // PG 9. 9–206, 401–558.
- S. Cyrillus Alexandrinus*. Adversus Nestorium // PG 76. 9–248.
- S. Cyrillus Alexandrinus*. Ad reginas de recta fide oratio altera // PG 76. 1335–1420.
- S. Cyrillus Alexandrinus*. Apologeticus pro XII capitibus contra orientales // PG 76. 315–386.
- S. Cyrillus Alexandrinus*. Contra Julianum. Lib. VIII // PG 76. 885–944.
- S. Cyrillus Alexandrinus*. Epistola I // PG 77. 9–40.
- S. Cyrillus Alexandrinus*. Glaphyrorum In Genesim. Lib. III // PG 69. 111–176.
- S. Cyrillus Alexandrinus*. In Joannis Evangelium Lib. IX // PG 74. 103–282.
- S. Cyrillus Alexandrinus*. Quod unus sit Chiustus // PG 75. 1253–1362.
- S. Cyrillus Alexandrinus*. Scholia De Incarnatione Unigeniti // PG 75. 1189–1254.
- S. Cyrillus Alexandrinus*. Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate // PG 75. 9–1074.
- S. Cyrillus Hierosolymitanus*. Catechesis VI, IX // PG 33. 535–604, 637–658.
- Didymus Alexandrinus*. De Trinitate. Liber I, II, III // PG 39. 269–992.
- S. Dionysius Areopagita*. Epistola IV // PG 3. 1071–1074.
- S. Ephraem Syrus*. Reprehensio sui ipsius et Confessio // K. G. Phrantzoles (ed.). Οσίου Ἐφραίμ τοῦ Σύρου ἔργα. Vol. 1. Thessalonica: To Perivoli tis Panagias, 1988 (repr.: 1995): 298–353 (TLG).
- S. Eusebius Caesariensis*. Commentaria in Psalmos // PG 23. 65–1396.
- S. Eusebius Caesariensis*. Demonstrationis Evangelicae. Lib. II, IV, V // PG 22. 93–162, 247–410.
- S. Eusebius*. Praeparatio evangelica // K. Mras (ed.). *Eusebius Werke*. Bd. 8: Die Praeparatio evangelica [Die griechischen christlichen Schriftsteller 43. 1 & 43. 2. Berlin: Akademie Verlag, 43. 1: 1954; 43. 2: 1956]: 43. 1: 3–613; 43. 2: 3–426 (TLG).

- S. Gregorius Nyssenus. Adversus Apollinarem* // PG 45. 1123–1278.
S. Gregorius Nyssenus. Adversus Macedonianos // PG 45. 1301–1334.
S. Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium // PG 45. 243–1122.
S. Gregorius Nyssenus. Contra fatum // PG 45. 145–174.
S. Gregorius Nyssenus. De Anima et Resurrectione // PG 46. 11–160.
S. Gregorius Nyssenus. De Beatitudinibus. Oratio IV–VI // PG 44. 1231–1278.
S. Gregorius Nyssenus. De Communibus Notionibus // PG 45. 175–186.
S. Gregorius Nyssenus. De Deitate Filii et Spiritus Sancti // PG 46. 553–576.
S. Gregorius Nyssenus. De hominis opificio // PG 44. 123–256.
S. Gregorius Nyssenus. De infatibus qui praemature abripiuntur // PG 46. 161–192.
S. Gregorius Nyssenus. De instituto Christiano // PG 46. 287–306.
S. Gregorius Nyssenus. De mortuis // PG 46. 497–538.
S. Gregorius Nyssenus. De Oratione Dominica. Oratio I, II, IV // PG 44. 1119–1148, 1161–1178.
S. Gregorius Nyssenus. De Perfecta Christiani Forma // PG 46. 251–288.
S. Gregorius Nyssenus. De Virginitate // PG 46. 317–416.
S. Gregorius Nyssenus. Epistola V // PG 46. 1029–1032.
S. Gregorius Nyssenus. In Baptismum Christi // PG 46. 577–600.
S. Gregorius Nyssenus. In Cantica canticorum. Homilia II–IV, VIII, X, XV // PG 44. 787–858, 939–952, 979–994, 1087–1120.
S. Gregorius Nyssenus. In Ecclesiasten. Homilia I, V, VII, VIII // PG 44. 615–636, 679–696, 711–754.
S. Gregorius Nyssenus. In Hexaemeron Liber // PG 44. 61–124.
S. Gregorius Nyssenus. In Psalmos // PG 44. 431–616.
S. Gregorius Nyssenus. In Verba, Faciamus Hominem, etc., Oratio I // PG 44. 257–278.
S. Gregorius Nyssenus. Oratio Catechetica // PG 45. 9–106.
S. Gregorius Nyssenus. Quod Non Sint Tres Dii, ad Ablabium // PG 45. 115–136.

Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Ἀντιρρητικὸς // Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Συγγράμματα. Θεσσαλονίκη, 2010. Τ. Γ'.

- Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ. Λόγοι ἀποδευκτικοί Β' // Ibid. Τ. Α'.
- S. Gregorius Palamas. Capita Physica, Theologica, etc.* // PG 150. 1121–1226.
- S. Gregorius Palamas. Homiliae III, V, VIII, XII, XVI, XXI, XXIV, XXVIII* // PG 151. 9–552.
- S. Gregorius Palamas. Homily 4* // P. K. Chrestou (ed.). *Γρηγορίου τοῦ Παλαμᾶ ἅπαντα τὰ ἔργα. Vol. 9* [Ἑλληνες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας 72. Thessalonica: Πατερικαὶ Ἐκδόσεις Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1985]: 26–596 (TLG).
- S. Gregorius Palamas. Pro hesychastis. Triad 2, 3* // J. Meyendorff (ed.). Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes [Spicilegium Sacrum Lovaniense. Études et documents 30. Louvain, 1973]: 5–727 (TLG).
- S. Gregorius Theologus. Dialogus III* // PG 38. 997–1152.
- S. Gregorius Theologus. Epistola CI* // PG 37. 175–194.
- S. Gregorius Theologus. Orationes* // PG 35. 393–1252; 36. 9–664.
- Herodotus. Histories* / C. Hude (ed.). Oxford, 1960.
- S. Hippolytus Portuensis Episcopus. Contra Haeresin Noeti* // PG 10. 803–830.
- S. Joannes Chrysostomus. De Incomprehensibili Dei Natura V* // PG 48. 735–748.
- S. Joannes Damascenus. Contra Jacobitas* // PG 94. 1433–1502.
- S. Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus* // PG 95. 127–186.
- S. Joannes Damascenus. De Fide Orthodoxa. Lib. I–IV* // PG 94. 781–1228.
- S. Joannes Damascenus. De Haeresibus Liber* // PG 94. 677–780.
- S. Joannes Damascenus. De Hymno Trisagio Epistola* // PG 95. 21–62.
- S. Joannes Damascenus. De Imaginibus Oratio II, III* // PG 94. 1283–1420.
- S. Joannes Damascenus. De Institutione Elementari* // PG 95. 97–112.
- S. Joannes Damascenus. De Natura Composita* // PG 95. 111–126.
- S. Joannes Damascenus. De Recta Sententia* // PG 94. 1421–1432.
- S. Joannes Damascenus. Dialectica* // PG 94. 517–676.
- S. Joannes Damascenus. Expositio in Epistolas Pauli* // PG 95. 441–1034.

- S. Joannes Damascenus*. Fragmenta // PG 95. 225–238.
S. Joannes Damascenus. Homilia in Sabbatum Sanctum // PG 96. 601–644.
S. Joannes Damascenus. Homilia in Transfigurationem Domini // PG 96. 545–576.
S. Joannes Damascenus. Homilia II in Dormitionem B. V. Mariae // PG 96. 721–754.
S. Joannes Damascenus. In Epistolam I ad Corinthios // PG 95. 569–706.
S. Joannes Damascenus. Sacra parallela // PG 95. 1041–1588.
Leontius Byzantinus. Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86a. 1267–1398.
Leontius Byzantinus. Adversus Nestorianos. Liber II // PG 86a. 1525–1602.
S. Maximus Confessor. Ambiguorum liber // PG 91. 1031–1418.
S. Maximus Confessor. Capita de Charitate // PG 90. 959–1082.
S. Maximus Confessor. Capitum Theologiae et Oeconomiae // PG 90. 1083–1176.
S. Maximus Confessor. Capitum Quinquies Centenorum. Centuria I, II, V // PG 90. 1177–1260, 1347–1392.
S. Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho // PG 91. 287–354.
S. Maximus Confessor. Epistolae // PG 91. 361–650.
S. Maximus Confessor. Loci communes // PG 91. 721–1018.
S. Maximus Confessor. Mystagogia // PG 91. 633–718.
S. Maximus Confessor. Opuscula Theologica et Polemica // PG 91. 9–286.
S. Maximus Confessor. Orationis Dominicae expositio // PG 90. 871–910.
S. Maximus Confessor. Quaestiones ad Thalassium // PG 90. 243–786.
S. Maximus Confessor. Quaestiones et dubia // PG 90. 785–856.
Origenes. Commentaria in evangelium Joannis. Tomus I, II, X, XX // PG 14. 21–196, 305–398, 571–680.
Origenes. Contra Celsum. Lib. VI, VIII // PG 11. 1287–1422, 1521–1632.
Origen. Dialogue with Heraclides // M. Wiles, M. Santer (eds.) Documents in Early Christian Thought. Cambridge University Press, 1975.

- Origenes*. Expositio in Proverbia // PG 17. 161–252.
Origenes. Fragmenta in Psalmos 1–150 // J. B. Pitra (ed.). Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata. Vols. 2–3. Paris: Tusculum, 2: 1884; 3: 1883: 2. 444–483; 3. 1–236, 242–245, 248–364 (TLG).
Origenes. In Genesim // PG 12. 145–280.
Origenes. Libellus De Oratione // PG 11. 415–562.
Origenes. Scholia in Matthaeum // PG 17. 289–309 (TLG).
Origenes. Selecta in Ezechielem // PG 13. 663–768.
Origenes. Selecta in psalmos. Psal. I // PG 12. 1053–1100.
Philo Judaeus. De aeternitate mundi // L. Cohn, S. Reiter (eds.). Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 6. Berlin: Reimer, 1915 (repr.: De Gruyter, 1962): 72–119 (TLG).
Philo Judaeus. De confusione linguarum // P. Wendland (ed.). Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2. Berlin: Reimer, 1897 (repr.: De Gruyter, 1962): 229–267 (TLG).
Philo Judaeus. De decalogo // L. Cohn (ed.). Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 4. Berlin: Reimer, 1902 (repr.: De Gruyter, 1962): 269–307 (TLG).
Philo Judaeus. De sacrificiis Abelis et Caini // L. Cohn. Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1. Berlin: Reimer, 1896 (repr.: De Gruyter, 1962): 202–257 (TLG).
Philo Judaeus. De somniis (Lib. I–II) // P. Wendland (ed.). Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 3. Berlin: Reimer, 1898 (repr.: De Gruyter, 1962): 204–306 (TLG).
Philo Judaeus. Quod deterius potiori insidiari soleat // L. Cohn (ed.). Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 1: 258–298 (TLG).
Philo Judaeus. Quod deus sit immutabilis // P. Wendland (ed.). Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 2. Berlin: Reimer, 1897 (repr.: De Gruyter, 1962): 56–94 (TLG).
Philo Judaeus. Quod omnis probus liber sit // L. Cohn, S. Reiter (eds.). Philonis Alexandrini opera quae supersunt. Vol. 6. Berlin: Reimer, 1915 (repr.: De Gruyter, 1962): 1–45 (TLG).
Philostorgius. Ecclesiasticae Historiae. Lib. X // PG 65. 583–592.
Philothei Constantinopolitani Patriarchae. Contra Gregoram Antirrheticorum // PG 151. 773–1138.
Plato. Respublica // J. Burnet (ed.). Oxford, 1978.

Plotinus. Enneades // P. Henry, H.-R. Schwyzler (eds.). *Plotini opera*. 3 vols. [Museum Lessianum. Series philosophica 33–35. Leiden: Brill, 1: 1951; 2: 1959; 3: 1973]: 1: 48–142, 145–253, 255–417; 2: 3–258, 260–427; 3: 2–328 (TLG).

Plutarchus. Adversus Colotem (1107d — 1127e) // TLG.

Plutarchus. De animae procreatione in Timaeo // C. Hubert (ed.). *Plutarchi moralia*. Vol. 6. 1. Leipzig: Teubner, 1954 (repr.: 1959): 143–188 (TLG).

Symeon Metaphrastes. Sermo I. De Virtute et Vitio // PG 32. 1115–1134.

S. Theophilus Antiochenus Episcopus. Libri tres ad Autolyicum // PG 6. 1023–1168.

Афанасий Великий, свт. Творения. В 4 т. М., 1994. Т. 1.

Василий Великий, свт. К Григорию брату [О различении сущности и ипостаси] // *Он же*. Творения. В 3 т. СПб., 1911. Т. 3. С. 51–58.

Ефрем Сирин, преп. Толкование на Послание св. апостола Павла к Римлянам // *Он же*. Творения. В 8 т. Сергиев Посад, 2007. Т. 1.

Иоанн Дамаскин, преп. Точное изложение православной веры // Полное собрание творений св. Иоанна Дамаскина. В 12 т. СПб., 1913. Т. 1.

Максим Исповедник, преп. Богословско-полемические сочинения / Пер. А. М. Шуфрина и Д. А. Черноглазова, под ред. Г. И. Беневи́ча. СПб., 2014.

Максим Исповедник, св. Марину, преподобнейшему пресвитеру / Пер. А. М. Шуфрина // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневи́ча и Д. С. Бирюкова. Сост. Г. И. Беневи́ч. М.; СПб., 2009. Т. 2. С. 183–196.

Максим Исповедник, преп. О различных недоумениях у святых Григория и Дионисия / Пер. архим. Нектария (Яшунского). М., 2006.

Плотин. Эннеада третья / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2004.

Плотин. Эннеада пятая / Пер. Т. Г. Сидаша. СПб., 2005.

Порфирий. Подступы к умопостигаемому / Пер. С. В. Месяц // Исследования по истории платонизма / Ред. В. В. Петров. М., 2013. С. 760–791.

Литература

Адо П. Плотин, или Простота взгляда / Пер. с франц. Е. Штофф. М., 1991.

Бахтин М. М. Автор и герой: К философским основам гуманитарных наук. СПб., 2000.

Башикиров В., прот. Сын Божий — Сын Человеческий (Логос — тропос Христа в творениях преп. Максима Исповедника). Жировичи, 2005.

Беневи́ч Г. И. Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 т. / Под науч. ред. Г. И. Беневи́ча и Д. С. Бирюкова. Сост. Г. И. Беневи́ч. М.; СПб., 2009. Т. 2. С. 33–54.

Беневи́ч Г. И. Моноэнергизм и монофелитство VII в.: Сергей, Кир, Пирр и другие // Там же. С. 130–143.

Беневи́ч Г. И., Шуфрин А. М. Преп. Максим Исповедник. Poleмика с моноэнергизмом и монофелитством. *Письмо 19 и Трудности к Фоме 5* // Там же. С. 156–172.

Бердяев Н. А. О назначении человека. М., 1993.

Бердяев Н. А. Смысл творчества. М., 1916.

Бирюков А. С. Св. Василий Кесарийский. Poleмика с Евномием // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 т. Т. 1. С. 269–290.

Болотов В. В. К вопросу о Filioque. СПб., 1914.

Борисовский П. Dogматические основы христианской морали по творениям св. Григория Богослова (окончание) // Вера и Разум. 1894. № 8. С. 509–525.

Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви. В 4 т. / Под ред. проф. А. И. Бриллиантова. Пг., 1918. Т. II.

Болотов В. В. Учение Оригена о Св. Троице. СПб., 1879.

Бриллиантов А. И. *Varia*. Рукопись. 1912–1913 // ОР РНБ. Ф. 102 (А. И. Бриллиантов). Оп. 1. Ед. хр. 53.

Булгаков С. Н. Ипостась и ипостасность // *Он же*. Труды о Троичности. М., 2001. С. 19–52.

Вейсман А. Д. Греческо-русский словарь. СПб., 1899.

Венцлер Л. Феноменальность и нефеноменальность человеческой личности // Историко-философский ежегодник за 2005 г. / Отв. ред. М. А. Солопова. М., 2006. С. 285–293.

Вольф М. Индивидуальность в церковном сообществе / Пер. с англ. О. Розенберг // Богословие личности / Под ред. А. Бодрова и М. Толстуженко. М., 2013. С. 230–241.

Гагинский А. М. Бытие и Бог у свт. Василия Великого // Вестник Православного Свято Тихоновского Богословского института (далее — ПСТБИ). I: 3. Богословие. Философия. 2011. Вып. 4 (36). С. 20–30.

Гайденоко П. П. Христианство и наука: к истории понятия бесконечности // Вестник Российского гуманитарного научного фонда. 2000. № 3. С. 5–11.

Гарнцев М. А. Антропология в византийской мысли: к характеристике концептуальной парадигмы // Логос. 1991. № 1. С. 82–86.

Греггерсен Н. *Imago imaginis*: человеческая личность с богословской точки зрения. Пер. с англ. Ст. Павлова // Богословие личности. С. 1–27.

Грезин П. К. Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский Вестник. 2005–2006. № 5–6. С. 191–228.

Епифанович С. Л. Лекции по патрологии: Церковная письменность I–III вв. СПб., 2010.

Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 2003.

Завершинский Г., *свящ.* Богословие диалога. М. Бубер и христианство // Богословие личности. С. 73–86.

Зеньковский В. В. Проблемы воспитания в свете христианской антропологии // Он же. Педагогические сочинения / Сост. Е. Г. Осовский, О. Е. Осовский / Под ред. Е. Г. Осовского. Саранск, 2002.

Иустин (Попович), *преп.* Из писем // Он же. На Богочеловеческом пути. СПб., 1999. С. 159–206.

Каприев Г. Ипостась и энергии // Труды Киевской Духовной академии. 2014. № 20. С. 113–136.

Каприо С. Религиозный опыт в русской и западной антропологии // Богословие личности. С. 28–40.

Катасонов В. Н. Концепция актуальной бесконечности как место встречи богословия, философии и науки. Автореферат диссертации на соискание... доктора богословия. М., 2012.

Киприан (Керн), *архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1986.

Киприан (Керн), *архим.* «Золотой век» святоотеческой письменности. М., 1995.

Кирилл (Говорун), *архим.* Понятие «ипостась» в восточном христианском богословии // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 183–190.

Кушнарченко С. П. Онтология личности по учению Максима Исповедника и философская герменевтика Г. Гадамера // Вестник Томского государственного университета. 2009. № 324. С. 84–92.

Ларше Ж.-К. О письмах св. Максима // Преп. Максим Исповедник. Письма / Пер. с греч. Е. Начинкина. СПб., 2007. С. 15–70.

Лекторский В. А. Я // Новая философская энциклопедия. В 4 т. / Под ред. В. С. Степина и др. М., 2010. Т. 4. С. 497–502.

Лопухин А. П. Толковая Библия, или Комментарий на все книги Св. Писания Ветхого и Нового Завета. В 3 т. СПб., 1911–1913. Т. 3. Новый Завет.

Лосев А. Ф. Античный космос и современная наука. М., 1927.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. В 2 кн. М., 1992. Кн. I.

Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранняя классика. М., 1994.

Лосский В. Н. Богословие образа // Он же. Богословие и Боговидение. Сб. статей / Под ред. В. Пислякова. М., 2000. С. 303–319.

Лосский В. Н. Кафолическое сознание // Там же. С. 568–580.

Лосский В. Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

Лосский В. Н. О третьем свойстве Церкви // Он же. По образу и подобию / Пер. с франц. В. А. Решиковой. М., 1995. С. 152–162.

Лосский В. Н. Понятие «аналогий» у Псевдо-Дионисия Ареопагита / Пер. с франц. М. Ю. Реутин / Богословские труды. 2009. № 42. С. 110–136.

Лосский Н. О. Условия абсолютного добра. Минск, 2011.

Лурье В. М. История византийской философии. Формативный период. СПб., 2006.

Майборода А. Б. История термина *ὑπόστασις* в контексте развития философии и христианского богословия (в период до II Вселенского Собора): Дипломная работа / Науч. руковод. В. П. Лега. ПСТБИ, машинопись. М., 2001.

Майборода А. Б. Об одном фрагменте из «Философской истории» Порфирия в сочинении свт. Кирилла Александрийского «Против Юлиана» // Ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы. М., 2003. С. 28–31.

Майборода А. Б. Слово «ипостась» в Священном Писании // Богословский сборник ПСТБИ. М., 2002. № 10. С. 63–71.

Майнарди А. Поиск абсолютной свободы. Несколько замечаний о русском и итальянском персонализме в XX в. / Пер. с итал. А. Заякина // Богословие личности. С. 123–143.

Махлак К. А. Попытка православной интерпретации философии М. Хайдеггера у Х. Яннараса // Начало. 2007. № 16. С. 73–78.

Мейендорф И., протопресв. Византийское богословие. Исторические тенденции и доктринальные темы / Пер. с англ. В. Марутика. Минск, 2007.

Мейендорф И., протопресв. Жизнь и труды свт. Григория Паламы. Введение в изучение. Изд. 2-е / Пер. с англ. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997.

Мейендорф И., протопресв. Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. свящ. О. Давыденкова, при участии Л. А. Успенской, прим. А. И. Сидорова. М., 2000.

Мельник С. В. Плотин об идеях единичных вещей // Логос. 1999. № 6. С. 59–67.

Меррикс Т. Воскрешение тела // Оксфордское руководство по философской теологии / Сост. Т. П. Флинт, М. К. Рей. Пер. с англ. В. В. Васильева. М., 2013. С. 698–717.

Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии // Исследования по истории платонизма / Ред. В. В. Петров. М., 2013. С. 318–337.

Месяц С. В. Значения слова «ипостась» в античной литературе // Православная энциклопедия. М., 2011. Т. 26. С. 180–183.

Месяц С. В. Сознание и личность в философии Плотина // Исследования по истории платонизма. С. 147–168.

Месяц С. В. Трансформация античного понимания Абсолюта в христианском богословии IV в. // Космос и душа. Учения о Вселенной и человеке в Античности и в Средние века / Ред. П. П. Гайдено, В. В. Петров. М., 2005. С. 823–858.

Месяц С. В. Трансцендентное начало в неоплатонизме и учение о генадах // Исследования по истории платонизма. С. 169–209.

Мефодий (Зинковский), иером. Богословие личности в XIX–XX вв. СПб., 2014.

Михаил (Грибановский), еп. Лекции по введению в круг богословских наук. Киев, 2003.

Михайлов П. Б. Рецензия на книгу: Larchet J.-C. La théologie des énergies divines des origines à saint Jean Damascène. Paris: Cerf, 2010 // Вестник ПСТБИ. Богословие — Философия. I: 3 (31). М., 2010. С. 135–141.

Муретов М. Д. Философия Филона Александрийского в отношении к учению Иоанна Богослова о Логосе. М., 1885.

Николай (Сахаров), иерод. Понятие образа и подобия у архим. Софрония // Богословие. Философия. Культурология. Труды Высшей религиозно-философской школы. СПб., 1997. Вып. 4. С. 101–117.

Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007.

Петров В. В. Трансформация античной онтологии у Псевдо-Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника // XIX ежегодная богословская конференция ПСТБИ. Материалы. М., 2009. Т. I. С. 16–25.

Петров В. В. Ὑπάρχω и ὑφίστημι в «О трудностях» Максима Исповедника // Исследования по истории платонизма. С. 338–375.

Преп. Максим Исповедник: полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. Сост. Г. И. Беневиц. Под ред. Г. И. Беневица, Д. С. Бирюкова и А. М. Шуфрина. Изд. 1-е. СПб., 2007.

Прусс А. Р. Искусственный интеллект и тождество личности / Пер. с англ. В. В. Васильева // Наука и человеческая природа: российская и западная перспективы. Материалы Международной конференции 6–8 ноября 2008 г., Вако (США, шт. Техас) / Под общ. ред. В. К. Шохина. М., 2009. С. 14–30.

Ранер К. Человек как личность и субъект / Пер. с нем. В. Витковского // Богословие личности. С. 210–217.

Ролник Ф. А. Человеческая личность в свете тринитарных аналогий / Пер. с англ. И. Глазовой // Там же. С. 65–72.

Саврей В. Я. Александрийская школа в истории философско-богословской мысли. М., 2006.

- Сагарда Н. И. Лекции по патрологии I–IV вв. М., 2004.
- Сагарда Н. И. Св. Григорий Чудотворец, еп. Неокесарийский. Его жизнь, творения и богословие. СПб., 2006 (репр.: Пг., 1916).
- Сагарда Н. И., Сагарда А. И. Патрология. СПб., 2004.
- Софроний (Сахаров), архим. Видеть Бога как Он есть. Троице-Сергиева Лавра; Свято-Иоанно-Предтеченский монастырь, 2006.
- Спасский А. А. История догматических движений в эпоху Вселенских соборов (в связи с философскими учениями того времени). Сергиев Посад, 1906. Т. 1.
- Степанов Ю. С. Ипостась // *Он же*. Константы. Словарь русской культуры. М., 2001. С. 741–749.
- Ферберн Д. М. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви / Пер. с англ. В. Литвиненко. М., 2008.
- Феофилакт Болгарский, архиеп. Толкование на Послание к Евреям св. апостола Павла // *Он же*. Толкования на Послания св. апостола Павла. В 2 кн. М., 2000. Кн. 2.
- Флоровский Г., прот. Восточные отцы IV в. Париж, 1931.
- Фокин А. Р. Блаженный Иероним Стридонский. Библиист, экзегет, теолог. М., 2010.
- Фокин А. Р. Латинская патрология. В 2 т. М., 2005. Т. 1.
- Фокин А. Р. Учение Оригена о Логосе и логосах (идеях): Тексты и комментарии // Богословский сборник ПСТБИ / Отв. ред. Е. Г. Балагоушкин и А. Р. Фокин М., 2001. № 8. С. 197–226.
- Фокин А. Р. Христианский платонизм Мария Викторина. М., 2006.
- Харт Д. Красота бесконечного. Эстетика христианской истины / Пер. с англ. А. Лукьянова. М., 2010.
- Хоружий С. С. Род или недород // *Он же*. О старом и новом. СПб., 2000. С. 311–352.
- Христодул Агиорит, иером. Избранный сосуд (Старец Паисий) / Пер. с новогреч. иг. Илии (Жукова). СПб., 2000.
- Черняков А. Г. Хайдеггер и «русские вопросы» // Историко-философский ежегодник за 2005 г. М., 2006. С. 305–319.
- Черняков А. Г. В поисках основания онтологии: субъект или ипостась? // Ежегодник по феноменологической философии. М., 2008. Т. 1. № 6. С. 237–261.

- Шенборн К. Икона Христа: богословские основы / Пер. с нем. Е. М. Верещагина. Милан; М., 1999.
- Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000.
- Шичалин Ю. А. По поводу названия трактата Плотина Περί τῶν τριῶν ἀρχικῶν ὑποστάσεων (Enn. V, 1) // Вестник Древней Истории. М., 1986. № 4 (179). С. 118–126.
- Шуфрин А. М. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Проблемы теологии. Материалы третьей Международной богословской научно-практической конференции, посв. 80-летию со дня рождения протопресв. Иоанна Мейендорфа. 2–3 марта 2006 г. Екатеринбург, 2006. Вып. 3. Ч. 2. С. 1–28.
- Шукин Т. А. Михаил Пселл // Антология восточно-христианской богословской мысли. В 2 т. Т. 2. С. 300–312.
- Яннарас Х. Хайдеггер и Ареопагит, или Об отсутствии и непознаваемости Бога / Пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной // *Он же*. Избранное: Личность и Эрос. М., 2005. С. 7–86.
- Anton J. P. Some Logical Aspects of the Concept of «Hypostasis» in Plotinus // The Review of Metaphysics. 1977. Vol. 31. N2 (Dec.). P. 258–271.
- Armstrong A. H. The Architecture of the Intelligible World in the Philosophy of Plotinus. Cambridge University Press, 1940.
- Baltes M. Middle Platonism // Brill's New Pauly / H. Cancik, H. Schneider (eds.). Leiden, 2006. P. 858–863.
- Barth K. The Doctrine of the Word of God. Edinburg, 1975.
- Bathrellos D. St. Maximus the Confessor's Contribution(s) to the Notion of Freedom // 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. 129–142.
- Blowers P. M. Maximus the Confessor, Gregory of Nyssa, and the Concept of Perpetual Progress // Vigiliae Christianae. Vol. 46. N 2. (Jun., 1992). P. 151–171.
- Blumenthal H. J. Did Plotinus Believe in Ideas of Individuals? // Phronesis. 1966. Vol. 11. N 1. P. 61–80.

Boman Th. Hebrew Thought Compared with Greek. Philadelphia: The West-Minister Press, 1960.

Clark E. A. Clement's Use of Aristotle. The Aristotelian Contribution to Clement of Alexandria's Refutation of Gnosticism. N. Y.; Toronto, 1977.

Creeds and Confessions of Faith in the Christian Tradition // J. Pelikan, V. Hotchkiss. 4 vols. New Haven; London: Yale University Press, 2003. Vol. 1.

Daniélou J. La notion de personne chez les Pères grecs // Bulletin des Amis du Card. Daniélou. 1983. № 19. P. 3–10.

Deck J. N. Nature, Contemplation and the One: A Study in the Philosophy of Plotinus. University of Toronto Press, 1967.

Demetracopulos J. Is Gregory Palamas an Existentialist? The Restoration of the True Meaning of his Comment on Exodus 3. 14: Ἐγώ εἰμι ὁ ὢν. Athens: Parousia, 1996.

Dey L. K. K. The Intermediary World and Patterns of Perfection in Philo and Hebrews (SBLDS 25). Missoula, MT: Scholars, 1975.

Dihle A. The Theory of Will in Classical Antiquity. University of California Press, Berkeley, 1982.

Dillon Jh. M. Origen's Doctrine of the Trinity and some Later Neoplatonic Theories. Neoplatonism and Christian Thought. State University of New York Press, 1982.

Dillon Jh. M. The Middle Platonists. A Study of Platonism. 80 B. C. to A. D. 220. London, 1977.

Djuth M. Plotinus or the Simplicity of Vision. Reviewing Chase and Davidson: Reading Hadot Reading Plotinus // Augustinian Studies. 1995. № 26–2. P. 143–154.

Dodds E. R. Tradition and personal achievement in the philosophy of Plotinus // The Journal of Roman Studies. 1960. Vol. L. N I–II. P. 1–7.

Dörrie H. Die Frage nach dem Transzendenten in Mittelplatonismus // Platonica minora. München, 1974. S. 210–228.

Dörrie H. Ὑπόστασις. Wort- und Bedeutungsgeschichte. Nachrichten der Akad. der Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl., Jg. 1955. № 3. S. 35–92 = *Idem.* Platonica minora. München, 1976. S. 12–69.

Drecol V. H. Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea. Sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. Göttingen, 1996.

Edwards M. J. Origen No Gnostic // Journal of Theological Studies. 1992. № 43 (1). P. 23–37.

Engberg-Pedersen T. Setting the Scene: Stoicism and Platonism in the Transitional Period in Ancient Philosophy // Stoicism in Early Christianity. Baker Academic Publishing. Grand Rapid, USA, 2010. P. 1–14.

Erismann Chr. A World of Hypostases. John Damascene, Rethinking Aristotle's Categorical Ontology // Studia Patristica. Vol. L / Ed. by A. Brent and M. Vincent. Leuven, Paris, 2011.

Farrell J. P. Free Choice in St. Maximus the Confessor. (D. Phil). Oxford University, 1987.

Fedwick P. J. Foreword to: *Turcescu L.* Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. Oxford, 2005.

Grillmeier A. S. Christ in Christian Tradition. N. Y., 1964.

Habermas J. Erkenntnis und Interesse. Frankfurt a. M., 1968.

Habermas J. Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. Frankfurt a. M., 1983.

Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a. M., 1981.

Harriet F. B. Human Communion and Difference in Gregory of Nyssa // From Trinitarian Theology to the Philosophy of Human Person and Free Decision. Gregory of Nyssa: The Minor Treatises on Trinitarian Theology and Apollinarism, proceedings of the 11th International Colloquium on Gregory of Nyssa. Tübingen. 17–20 September, 2008. P. 337–350.

Harrison V. Perichoresis in the Greek Fathers // St. Vladimir Theological Quaterly. 1991. № 35. P. 53–65.

Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines. London, 1958.

Ladner G. B. The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa // Dumbarton Oaks Papers. Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts, 1958. Vol. 12. P. 59–94.

Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford: Clarendon Press, 1961.

Liddell H., Scott R. A Greek-English Lexicon. Oxford, 1996.

Lohse E. Πρόσωπον // Theological Dictionary of the New Testament. 10 Vols. Grand Rapids, 1964–1976. Vol. VI. P. 769–781.

Loudovikos N. A Eucharistic Ontology. Holy Cross Orthodox Press, 2010.

Louth A. Maximus the Confessor. London; New York, 1996.

Louth A. St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford; New York, 2002.

Louth A. The Use of the Term ἴδιος in Alexandrian Theology from Alexander to Cyril // *Studia Patristica*. Leuven, 1989. Vol. XIX. P. 198–202.

Lynch J. J. Prosopon and the Dogma of the Trinity: A Study of the Background of Conciliar Use of the Word in the writings of Cyril of Alexandria and Leontius of Byzantium. Fordham University. N. Y., 1974.

Mamo P. Is Plotinian Mysticism Monistic? The Significance of Neoplatonism. Albany, N. Y., 1976. P. 199–215.

Maspero G. Trinity and Man. Gregory of Nyssa's *Ad Ablabium*. Leiden, Boston, 2007.

Mathis M. A. The Pauline Πίστις-Υπόστασις According to Heb. XI, 1. An Historico-Exegetical Investigation. Catholic University of America. Washington, D. C., 1920.

Marcello La Matina. Analytic Philosophy of Language and the Revelation of Person. Some Remarks on Gregory of Nyssa and Maximus the Confessor // *Studia patristica*. Leuven; Paris; Walpole, 2010. Vol. XLVII. P. 77–83.

McFadyen A. I. The Call to Personhood: A Christian Theory of the Individual in Social Relationships. Cambridge, 1990.

McNamara K. Theodoret of Cyrus and the Unity of Person in Christ // *Irish Theological Quarterly*. № XXII. 1955. P. 313–328.

Meredith A. Studies in the *Contra Eunomium* of Gregory of Nyssa. D. Phil. dissertation (unpublished). Oxford, 1972.

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

O'Daly G. Plotinus' Philosophy of the Self. New York: Harper & Row, 1973.

Paoli U. R. P. Der plotinische Begriff von Υπόστασις und die augustinische Bestimmung Gottes als Subiectum. Würzburg: Augustinus — Verlag, 1990.

Prat J.-M. Histoire de l'éclectisme alexandrin considéré dans sa lutte avec le christianisme. In 2 vol. Lyon; Paris, 1843. T. 1.

Prestige L. Clement of Alexandria, Stromata, 2. 18, and the Meaning of «Hypostasis» // *The Journal of Theological Studies*. 1929. Vol. 30. P. 270–272.

Prestige G. God in Patristic Thought. London, 1964.

Puhala L. Freedom to Believe: Orthodox Christian Existentialism. Dewdney, Canada: Synaxis Press, 2001.

Rahner K. The Trinity. New York, 1970.

Rahner K. Divine Trinity // *Sacramentum Mundi*. Montreal: Palm Publishers, 1970. Vol. 6. P. 295–303.

Ramelli I. L. Origen, Greek Philosophy, and the Birth of the Trinitarian Meaning of Hypostasis // *Harvard Theological Review*. 2012. 105:3. P. 302–350.

Rasimus T. Stoic Ingredients in the Neoplatonic Being-Life-Mind Triad // *Stoicism in Early Christianity*. Grand Rapid, USA: Baker Academic Publishing, 2010. P. 257–270.

Riou A. Le monde et l'Église selon Maxime le Confesseur // *Théologie Historique*. № 22. Paris, 1973.

Rist Jh. M. Platonism and its Christian Heritage. London: Variarium Reprints, 1985.

Rist Jh. M. Plotinus: The Road to Reality. Cambridge University Press, 1967.

Rist Jh. M. Prohairesis: Proclus, Plotinus at all // *Idem*. Platonism and its Christian heritage. Variarium Reprints. London, 1985. P. 103–117.

Rist Jh. M. Stoic Philosophy. Cambridge University Press, 1969.

Runia D. T. Philo in Early Christian Literature: a Survey. Assen, 1993.

Runia D. T. Was Philo a Middle Platonist? // *Studia Philonica* 5, 1993. P. 112–140.

Scholssmann S. Persona und πρόσωπον im Recht und im christlichen Dogma. Darmstadt, 1968.

Shapland R. B. The Letters of St. Athanasius concerning the Holy Spirit. N. Y., 1951.

Sharp D. S. Epictetus and the New Testament. London, 1914.

Σκουτέρη Κ. Β. «Ἡ ἐνότης τῆς ἀνθρωπίνης φύσεως ὡς πραγματικὴ προϋπόθεσις τῆς σωτηρίας (Ἐκ τῆς ἀνθρωπολογίας τοῦ ἁγίου Γρηγορίου Νύσσης)» // *Θεολογία* 40. Ἀθήναι, 1969. Σ. 416 κ. ἑ.

Stead G. C. Divine Substance. Oxford. Oxford University Press, 1977.

Stead G. C. The Concept of Divine Substance // *Vigiliae Christianae*. Vol. 29. N 1 (Mar., 1975). P. 1–14.

Telepneff G. The Concept of the Person in the Christian Hellenism of the Greek Church Fathers: a Study of Origen, St. Gregory the Theologian and St. Maximus the Confessor. Berkeley, California, 1991.

Thompson J. W. EPHAPAX: The One and the Many in Hebrews // *New Testament Studies*. Vol. 53. Issue 04. October 2007. P. 566–581.

Thunberg L. Microcosm and Mediator. The Theological Anthropology of Maximus Confessor. Lund, 1965.

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. P. 115–127.

Turcescu L. Gregory of Nyssa and the Concept of Divine Persons. Oxford University Press, 2005.

Turner Jh. D. Sethian Gnosticism and the Platonic Tradition. Peeters-Louvain Press, 2001.

Turner Jh. D. The Gnostic Threefold Path to Enlightenment // Novum Testamentum. Vol. 22. Issue 4. 01 (January). 1980. P. 324–351.

Tzamalikos P. Origen: Cosmology and Ontology of Time // Supplements to Vigiliae Christianae. Book 77. Leiden: Brill; Boston, 2006.

Vogel C. J., de. The Concept of Personality in Greek and Christian Thought // Studies in Philosophy and the History of Philosophy: in 2 vols. / Ed. by Jh. K. Ryan. Washington, D. C., 1963. Vol. 2. P. 20–60.

Wheeler R. H. The Christian Experience of the Holy Spirit. Glasgow, 1962.

Whittaker Jh. Plutarch, Platonism, and Christianity // Neoplatonism and Early Christian Thought: Essays in Honour of A. H. Armstrong / Eds. H. J. Blumenthal, R. A. Markus. London, 1981. P. 50–63.

Whittaker Th. The Neo-Platonists. Cambridge, 1928.

Witt R. E. Ὑπόστασις. Amicitiae Corolla. A Volume of Essays. University of London Press, 1933.

Wolfson H. A. Philo. In 2 vols. Cambridge, 1947. Vol. 2.

Wolfson H. A. The Philosophy of the Church Fathers. Harvard University Press, 1976.

Zachhuber J. Basil and the Three-Hypostases Tradition — Reconsidering the Origins of Cappadocian Theology // Zeitschrift für Antikes Christentum-Journal of Ancient Christianity. 2001. № 5 (1). P. 65–85.

Zhyrkova A. Jh. Damascene's Conception of Individual: Hypostasis versus Person // Studia Patristica. 2012. Vol. LII. P. 375–387.

Ziebritzki H. Heiliger Geist und Weitseele. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1994.

John (Zizioulas), metr. Being as Communion: Studies in Personhood and the Church. Crestwood; New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1993.

Электронные ресурсы

Дреколл Ф. X. Место учения о непознаваемости Божественной сущности в богословии св. Василия Великого // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/570196.html> (дата обращения 05. 02. 2010).

Лурье В. М. Идентичность человеческой личности по Иоанну Филопону: физическое тело в пространстве и человеческое тело по воскресении // EINA: Проблемы философии и теологии. СПб., 2012. № 2. URL: <http://eina.ru/2012-02-Lurie.html> (дата обращения 30. 11. 2013).

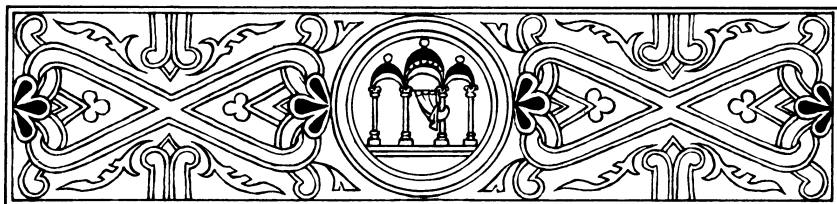
Мефодий, иером., Кирилл, иером. (Зинковские). Термин «ἐνυπόστατος» и его богословское значение // URL: <http://www.bogoslov.ru/text/1991254.html> (дата обращения 29. 11. 2011).

Патрин В. Г. Камень преткновения: учение о молитве ко Христу у Оригена в контексте генезиса практики молитвы Иисусовой // URL: http://www.bogoslov.ru/text/1757764.html#_edn22 (дата обращения 15. 06. 2011).

Софроний (Сахаров), архим. Письмо о единстве Церкви // URL: <http://orthodoxia.org/lib/1/1/24/6.aspx> (дата обращения 02. 07. 2012).

Фокин А. Р. «Ипостась» как богословский термин в патристике // URL: <http://iph.ras.ru/uplfile/root/news/hypostasis.pdf> (дата обращения 07. 02. 2013).





СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
----------------	---

<i>Глава 1. Святоотеческие термины, релевантные богословию личности</i>	8
---	---

1. 1. История термина «ипостась» и его богословское употребление	9
1. 1. 1. Термин «ипостась» у древних греков и в Св. Писании	9
1. 1. 2. Понятие «ипостась» у Филона и у средних платоников	12
1. 1. 3. Понятие «ипостась» у неоплатоников	18
1. 1. 4. Различение ипостаси и сущности в платонизме и у Оригена	22
1. 1. 5. Некоторые исторические аспекты различения ипостаси и сущности	33
1. 1. 6. Понятие «ипостась» у свт. Афанасия Великого	39
1. 1. 7. Каппадокийский синтез	51
1. 1. 8. Понятие «ипостась» у преп. Иоанна Дамаскина	80
1. 1. 9. Понятие «ипостась» у преп. Максима Исповедника	92
1. 1. 10. Понятие «ипостась» у св. Григория Паламы и в паламитском богословии	97
1. 1. 11. Заключение	102
1. 2. Понятие «тропос существования» и богословское понятие «личность»	105
1. 2. 1. Понятие «тропос существования» в Св. Писании и у церковных писателей	105

1. 2. 2. Понятие «тропос существования» у каппадокийцев. Переосмысление неоплатонической терминологии	108
1. 2. 3. Понятие «тропос существования» у преп. Максима Исповедника	115
1. 2. 4. Понятие «тропос существования» у преп. Иоанна Дамаскина	124
1. 2. 5. Понятие «тропос существования» у свт. Григория Паламы	126
1. 2. 6. Заключение	127
1. 3. Термин «πρόσωπον» и его богословское употребление	130
1. 3. 1. Значение и употребление термина в античности	130
1. 3. 2. Термин «πρόσωπον» в Св. Писании	132
1. 3. 3. Термин «πρόσωπον» у доникейских авторов	134
1. 3. 4. Термин «πρόσωπον» у каппадокийцев и в других школах. Сближение с термином «ὑπόστασις»	136
1. 3. 5. Термин «πρόσωπον» у свт. Кирилла Александрийского и Леонтия Византийского. Синонимичность «πρόσωπον» и «ὑπόστασις»	139
1. 3. 6. Термин «πρόσωπον» у преп. Максима Исповедника, преп. Иоанна Дамаскина и свт. Григория Паламы. Различия в понимании «ὑπόστασις» и «πρόσωπον»	141
1. 3. 7. Значение святоотеческого переосмысления термина. Возможность отражения им ипостасной уникальности и общения ипостасей	146
1. 4. Термин «προαίρεσις» и богословие личности	147
1. 4. 1. Термин «προαίρεσις» у свт. Григория Нисского	150
1. 4. 2. Термин «προαίρεσις» у других каппадокийцев	154
1. 4. 3. Термин «προαίρεσις» у преп. Максима Исповедника и преп. Иоанна Дамаскина	155
1. 4. 4. Свойства «προαίρεσις» а и проблематичность приложения его ко Христу	166
1. 4. 5. Термин «προαίρεσις» у свт. Григория Паламы	167
1. 4. 6. Заключение	168

Глава 2. Опыт систематического изложения свойств человеческой личности	173
2. 1. Несводимость личности человека к его природе и неотделимость личности от природы — единство природно-личностной онтологии	176
2. 2. Открытость, перихоретичность личности, общение и самождественность личности — синтетичность и религиозность	182
2. 3. Свобода человеческой личности и ее нравственность — бытие «для других»	189
2. 4. Творческий потенциал личности и ее восприимчивость — уникальность и иерархичность	199
2. 5. Динамичность и устойчивость личности — целостность и целеустремленность	204
2. 6. Связь личности с логосностью-словесностью и ее иррациональность — когнитивность и сознательность	214
Заключение	221
Библиография	228

