

ВОПРОС О ТОЖДЕСТВЕ ИПОСТАСИ ХРИСТА ИПОСТАСИ ПРЕДВЕЧНОГО ЛОГОСА В ПРАВОСЛАВНОЙ ХРИСТОЛОГИИ VI–IX вв.

Прот. Олег Давыденков

В статье исследуется основное значение термина ἰποστάσις (ипостась) в богословии периода христологических споров. Автор пытается пролить свет на различные способы понимания термина ἰποστάσις (ипостась) как подлинного средоточия личности в христологии писателей, определявших дифизитское богословие в VI–IX вв.

Постановка проблемы

Одним из основных положений современной православной христологии является утверждение несомненного тождества Ипостаси (Лица) Иисуса Христа Ипостаси (Лицу)¹ Бога Слова до Воплощения. Это мнение вошло в пособия по догматическому богословию², оно разделяется значительным большинством современных православных богословов³ и часто воспринимается православным сознанием как нечто само собой разумеющееся. Тем не менее святоотеческое основание этого учения вовсе не является очевидным. Во-первых, лишь у немногих диофизитских авторов встречаются весьма немногочисленные высказывания, в которых прямо устанавливается тождество между Ипостасями Христа и Слова до Воплощения. Во-вторых, у многих известных авторов идея такого тождества отсутствует вовсе. Причем это относится не только к так называемым строгим халкидонитам (Леонтий Византийский, Евстафий Монах, автор трак-

¹ Для того чтобы не перегружать текст, далее термины «ипостась» и «лицо» будут использоваться как равнозначимые.

² Например, см.: Макарий (Булгаков), архиеп. Православно-догматическое богословие. Коломна, 1993^р. Т. 1. С. 61–64; Помазанский М., протопр. Православное догматическое богословие. Рига, 1993. С. 118; Иларион (Алдеев), иером. Таинство веры. Введение в православное догматическое богословие. М., 1996. С. 96.

³ Например, см.: Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. СПб., 1888. С. 146–147; Дионисий (Шлёнов), иером. Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 355; Ларше Ж.-К. О письмах святого Максима // Максим Исповедник. Письма. СПб., 2007. С. 30–31; Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007. С. 102.

тата «О разделении» и др.), но и к тем, кого, безусловно, следует отнести к лагерю неохалкидонитов (свт. Ефрем Амидский, Феодор Раифский, прп. Анастасий Синаит).

Одним из существенных аспектов данного вопроса является, в частности, и проблема поиска в святоотеческом наследии смысловых аналогий понятия «личность»⁴, ставшего весьма популярным в православной религиозной философии и богословии XX в. Совершенно очевидно, что говорить об элементах персоналистического понимания ипостаси (лица) у древних диофизитских авторов возможно только в том случае, если они, утверждая единство Ипостаси Христа, в то же время отождествляют ее с Ипостасью предвечного Логоса.

Тот факт, что все сторонники Халкидона исповедали единство Богочеловека и боролись с несторианским разделением Христа на два Лица, само по себе еще не означает, что все они мыслили Ипостась Спасителя тождественной Ипостаси Бога Слова. Например, для Леонтия Византийского, в отличие от его современников, например, Леонтия Иерусалимского или св. Юстиниана Великого, единая Ипостась Христа вовсе не есть Ипостась Логоса, но некая новая Ипостась, возникшая в результате соединения двух природ⁵. Таким образом, Леонтий Византийский использует термин «ипостась» только для выражения идеи единства Христа, но не как средство для указания на личный субъект во Христе. Конечно, на уровне интуиций идея личного субъекта имела место и у Леонтия Византийского, и вполне возможно, что на уровне собственно богословского видения различие между двумя Леонтиями было не столь значительным, как на уровне терминологическом. Однако это утверждение вряд ли можно удовлетворительным образом обосновать, поскольку тексты Византийца не дают оснований полагать, что он вообще задавался вопросом о характере личного субъекта во Христе, был ли он простым, тождественным Слову, или же сложным, т. е. составившимся из божественных и человеческих элементов. И это неслучайно, как справедливо замечает Ю. А. Шичалин, «покамест определенная культура не знает того или иного понятия, не фиксирует это понятие с помощью определенного термина, пока она тем самым не осознает, не мыслит его как известную ей духовную реальность, оно в известном смысле и не существует»⁶. Таким образом, утверждать, что фундаментальная для современной православной христологии истина тождества Ипостаси Христа Ипостаси предвечного Логоса имеет святоотеческое основание, возможно лишь в том случае, если большинство древних авторов-диофизитов не только «улавливали» это тождество на уровне богословских интуиций, но и недвусмысленно выражали его терминологически.

Вопросу о содержании понятий «ипостась» и «лицо» в святоотеческом богословии в отечественной философской, патрологической и догматической на-

⁴ См.: Малков П. Ю. Ипостась: личность или индивидуум? (К вопросу о присутствии в святоотеческом наследии смысловых аналогий понятия «личность») // Он же. По образу Слова: Статьи. М., 2007. С. 7–25.

⁵ Мейендорф И., *протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 70–76.

⁶ См.: Шичалин Ю. А. История античного платонизма в институциональном аспекте. М., 2000. С. 36.

уже посвящена достаточно обширная литература⁷. Однако, как представляется, общей чертой исследований на эту тему, вне зависимости от позиции того или иного автора, является их излишне умозрительный характер и недостаток опоры на тексты древнехристианских писателей. Что же касается вопроса о том, в какой мере православные диофизиты использовали термины «ипостась» и «лицо» для выражения идеи личного тождества Христа и божественного Логоса, то в отечественной науке он вообще никогда не был предметом специального исследования⁸.

Поэтому цель настоящей работы будет состоять в том, чтобы, обозначив в начале основные значения термина «ипостась (лицо)» в богословии православных авторов эпохи христологических споров, затем постараться решить вышеозначенный вопрос на основании свидетельств как можно большего числа авторов указанного периода.

Три основных значения термина «ипостась (лицо)» в эпоху христологических споров

Прп. Феодор Студит (759–826) анализирует понятие «лицо» следующим образом: «Когда я говорю “человек”, то я обозначаю всеобщую сущность. Если же я присовокупляю “этот”, то я обозначаю ипостась, т. е. самостоятельное существование названного человека и, так сказать, его “описуемость”, которая образуется из определенных качеств, которыми он отличается от других представителей того же естества»⁹. Причем термины «ипостась» и «лицо» для прп. Фео-

⁷ Например, см.: *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996; *Лосский В. Н.* Богословское понятие человеческой личности // Он же. Богословие и богословие. М., 2000. С. 289–302; *Дворецкая М. Я.* Концепция человека в религиозно-философском учении Восточно-христианской Церкви эпохи Средневековья: Психологический аспект. СПб., 2004; *Грезин П. К.* Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский вестник. 2005–2006. Вып. 5–6. С. 191–228; *Чурсанов С. А.* Лицом к лицу: Понятие личности в православном богословии XX века. М., 2008.

⁸ Отсутствие таких исследований открывает простор для спекуляций, ставящих под сомнение верность современного православного богословия святоотеческому наследию. Так, диакон А. Юрченко считает, что христология, утверждающая тождество Лица Христа с Лицом предвечного Логоса, нетрадиционна для православного богословия, не имеет основания в трудах древних диофизитских ученых и проникла в православное богословие только в XVII–XIX вв. под влиянием латинского Запада (см.: *Андрей Диакон (Юрченко А., диак.)* Догматическая записка по вопросу о некоторых аспектах развития современного православного христологического богословия // *Философические и теологические опыты.* М., 1991. С. 223–224). Диак. А. Юрченко полагает, что христология, основанная на отождествлении Лица Христа с Лицом Логоса, включает в себе опасные аполлинарианские и монофизитские тенденции (см.: *Он же.* К вопросу о некоторых аспектах современного православного христологического богословия // Там же. С. 165–168). Такую христологию диак. А. Юрченко определяет как моносубъектную, а соответствующую ей формальную христологическую схему как асимметричную, т. е. утверждающую во Христе при двойственности природ только одно божественное Лицо. Традиционную, со своей точки зрения, христологию он определяет как двухсубъектную, а соответствующую ей христологическую схему как симметричную, согласно которой единое лицо Христа является сложным, т. е. составленным как из божественных, так и человеческих элементов (см.: Там же. С. 149–193). Критику взглядов диакона А. Юрченко см.: *Чурсанов.* Цит. соч. С. 121–126.

⁹ Antirrheticus III // PG 99. Col. 397B.

дора являются равнозначными, ибо сразу после приведенного выше фрагмента он говорит: «...особая ипостась или лицо (τὴν ἰδίαν ὑπόστασιν ἢ τοὶ πρόσωπον)»¹⁰. Таким образом, с внешней стороны лицо характеризуется отличительными признаками (описательное лицо)¹¹, а в бытийном аспекте лицо есть самостоятельное и отдельное бытие (физическое лицо), причем второе познается через первое.

Однако, когда речь идет о природах свободно-разумных (Бог, человек, ангел), такое понимание ипостаси (лица) оказывается недостаточным, поскольку, например, люди различаются между собой не только нумерически и не только теми или иными случайными признаками своей душевной и телесной природы, но прежде всего тем, что каждый человек представляет собой особый личностный субъект, некое «я», которое отличает себя как от своей природы, так и от других «я», является единственным подлежащим всех действий и состояний своей природы, имеет имя собственное и способно вступать с другими «я» в межличностное общение.

Первым христианским автором, указавшим на то, что единичная реализация общей человеческой природы (сущности) не тождественна человеческому лицу, был, вероятно, свт. Григорий Нисский: «Петра, Павла и Варнаву мы называем тремя сущностями, очевидно частными, т. е. особыми (τρεῖς οὐσίαι, μερικὰς δηλονότι, τούτέστιν ἰδικὰς) (говоря в собственном смысле слова), потому что, обращаясь к частной или особой сущности, не иное что хотим обозначить, как неделимое, что и есть лицо (ἄτομον, ὅπερ ἐστὶ πρόσωπον)... Что же должно понимать под тем, что Петра, Павла и Варнаву мы называем тремя человеками? [Мы называем их таким образом] не как три лица; лица не именуются наименованием общей сущности, да и сама так называемая *частная или отдельная сущность не есть одно и то же с лицом*»¹². Переноса основные принципы каппадокийской триадологии в учение о человеке, свт. Григорий показывает, что, подобно тому, как в учении о Троице проводится логическое различие между нумерически единой божественной природой и тремя Ипостасями (Лицами), в которых эта единая природа пребывает, так и в антропологии следует различать между собственно ипостасью (лицом) и единичной реализацией общей сущности (отдельной сущностью), усматриваемой в том или ином лице¹³.

Древнехристианские авторы хорошо понимали принципиальное различие в бытии свободно-разумных существ и вещей, не наделенных свободой и разумом, и не сводили его только к собственно природным различиям, но усма-

¹⁰ Antirrheticus III // PG 99. Col. 397C.

¹¹ С целью упорядочения терминологии, а также во избежание несторианских ассоциаций, в диофизитской христологии в значении описательного лица получил распространение термин χαρακτήρ («примета», «особенность», «отличительное свойство»). Этот термин широко использовался, например, в период иконоборческих споров (см.: *Ioannus Damascenus. Oratio adversus eos qui sacras imagines abjiciunt I* // PG 94. Col. 1261B; *Oratio III* // Col. 1320C, 1329A).

¹² *Gregorius Nyssenus. Adversus Graecos ex communibus notionibus* // PG 45. Col. 177CD. При этом свт. Григорий отмечает, что в то время термины «отдельная сущность», «неделимое», «лицо» употреблялись как равнозначные. Сам же свт. Григорий считал такое словоупотребление неоправданным и философски некорректным (*Ibid.* Col. 177C–184D; ср. *Idem. Quod non sint tres dii ad Ablabium* // PG 45. Col. 132C–133B).

¹³ См.: *Ibid.* Col. 176A–180D.

тривали это различие на более глубоком онтологическом уровне. Например, прп. Максим Исповедник считал, что свободно-разумные творения, в отличие от неразумных, помимо общих природных логосов обладают также и индивидуальными логосами: «Итак, каждое из умозрящих и словесных [творений], [то есть] ангелов и человеков, по самому логосу, соответственно которому сотворено, — *сущему* в Боге и *к Богу*, — и является, и называется частицей Бога (за счет своего, как сказано, предсуществующего в Боге логоса)»¹⁴. С точки зрения христианского вероучения, Богу причастны все творения, однако «Его “частицами” являются только ангелы и люди. Почему? Ключ к ответу... видится в том, что, как указывает св. Максим, “частицами Бога” они являются за счет своих в Боге пред-существующих им логосов. Поскольку речь идет о логосах индивидов, ответ мог бы заключаться в том, что для св. Максима из всех творений логосы индивидов (а не только природ) в Боге есть только у ангелов и людей»¹⁵.

Тем самым единичная реализация общей свободно-разумной природы есть не только «нечто» («природное лицо»), отличающееся от других реализаций той же природы особым сочетанием случайных признаков («описательное лицо»), но также и несводимый к собственной природе «некто» («личность»)»¹⁶.

*Отождествление Ипостаси (Лица) Христа с Ипостасью (Лицом)
предвечного Логоса как выражение персоналистического понимания
ипостаси (лица) в диофизитской традиции*

Трудно не согласиться с В. Н. Лосским, писавшим, что он «не встречал в святоотеческом богословии того, что можно было бы назвать разработанным учением о личности человеческой, тогда как учение о Лицах, или Ипостасях, Божественных изложено чрезвычайно четко»¹⁷. Тем не менее у древних христианских авторов «было определенное понятие центра человеческой самости как субъекта, управляющего своими собственными действиями, хотя это понятие

¹⁴ *Maximus Confessor*. Ambigua ad Ioannem 7 // PG 91. Col. 1080BC (рус. перевод: *Прп. Максим Исповедник*. Полемика с оригенизмом и моноэнергизмом. СПб., 2007. С. 259).

¹⁵ *Шуфрин А. М.* Схолии // Прп. Максим Исповедник. Цит. соч. С. 349. Ср.: «Всякий человек и ангел есть частица Божества посредством своего логоса: мы части Бога, поскольку логосы нашего бытия предсуществуют в Боге» (*Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007. С. 21). О понятии логоса в философии и богословии прп. Максима см.: Там же. С. 19–24.

¹⁶ Различение «лица» и «природы» посредством грамматических категорий «что» и «кто» было принято как на Востоке — свт. Василий Великий, свт. Григорий Богослов, Дидим Александрийский, свт. Кирилл Александрийский, прп. Иоанн Дамаскин (*Чурсанов*. Цит. соч. С. 116–120), — так и на латинском Западе, где «Ришар Сен-Викторский отбросил определение Боэция и с большей тонкостью отметил, что субстанция отвечает на вопрос *что* (quid)?, а личность на вопрос *кто* (quis)? На вопрос же *кто*? мы отвечаем именем собственным, которое одно только и может обозначать данное лицо. Отсюда он выводит новое определение лица: «Лицо есть несообщимое существование... природы (persona est... naturae incommunicabilis existentia)» (*Лосский*. Цит. соч. С. 295; *Richardus S Victoris Prior*. De Trinitate libri sex IV. 7 // PL 196. Col. 934–935). Противопоставление терминов «природное лицо» и «личность» заимствовано у А. И. Сидорова (*Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // Византийский Временник. 1988. Т. 49. С. 93).

¹⁷ *Лосский*. Цит. соч. С. 290.

и отличалось от того, что в современной психологии называется “эго”. В эпоху патристики главный вопрос состоял... в том, кто является действующим лицом и с кем происходит тот или иной жизненный опыт. В отношении Христа главный вопрос, [заботивший Церковь], состоял в том... где именно определяется личный субъект Христа»¹⁸.

Д. Фернберн полагает, что все концепции ипостасного соединения, имевшие место у древних христианских авторов, можно разделить на две группы. В основе концепций первой группы лежит «идея синтетического союза Божества и человечества во Христе». Под синтетическим союзом английский исследователь понимает «такой союз, в котором Бог Логос воспринял человечество в свою собственную личность, вследствие чего единый *πρόσωπον* Христа есть сам Логос». Концепции второй группы основываются на «идее композитного союза», под которым понимается «либо совмещение Божественной и человеческой природ, вследствие чего образуется *πρόσωπον* Христа, либо сочетание или объединение двух личностных субъектов (Логоса и человека), в результате чего их можно назвать единым *πρόσωπον*. И в том, и другом случае *πρόσωπον* союза начинает существовать в момент воплощения...». В случае синтетического союза единое лицо (*πρόσωπον*) является «подлинным личностным центром» Христа, в случае же союза композитного лицо оказывается лишь «семантическим субъектом» и «грамматическим термином»¹⁹.

Синтетические концепции, в отличие от композитных, можно назвать персоналистическими, поскольку, во-первых, они предполагают четкое различие между понятиями «природа (сущность)» и «лицо (ипостась)» не только в триадологии, но также и в христологии и антропологии, а во-вторых, в них единое лицо «является... настоящим центром Христовой самости»²⁰, «личностным субъектом во Христе»²¹.

Очевидно, что когда диофизитские писатели говорят о единой Ипостаси (Лице) Христа, общей для обеих Его природ, и при этом отождествляют эту Ипостась (Лицо) с Ипостасью (Лицом) предвечного Логоса²², то они, несомненно,

¹⁸ Ферберн Д. Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. М., 2008. С. 25.

¹⁹ Там же. С. 24. Ср.: «...грамматический или семантический субъект, простой термин для описания сложной сущности» (Там же. С. 25).

²⁰ Там же. С. 24.

²¹ Там же. С. 26.

²² Такое понимание встречается уже у дохалкидонских авторов. Например, блж. Августин (354–430) говорит, что «неизреченным и уникальным восприятием человек был принят в единство лица Слова Божия (*in unitatem personae Verbi Dei*)... т. е. едиnorodного Сына Божия» (*Augustinus Hipponensis. Epistola 169: Evodio episcopo 7 // PL 33. Col. 745*). Употребление термина «лицо» в таком значении иногда встречается и у свт. Кирилла Александрийского, например, когда он говорит о том, что оскорбления, нанесенные Христу, относятся непосредственно «к лицу Единородного» (*Cyrillus Alexandrinus. Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum // PG 77. Col. 257D*), и мы взираем на Христа, «созерца в человечестве лицо Единородного» (*Idem. In Ioannis Evangelium. XVII. 18, 19 // PG 74. Col. 549D*). Впервые мысль о том, что человечество Христа не было отдельной сущностью, но имело свое существование в Логосе, была высказана уже св. Ипполитом Римским (ок. 170 — ок. 235 гг.): «Плоть не могла существовать сама по себе отдельно от Слова (*καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ Λόγου ὑποστῆναι*), поскольку она имела свой состав в Слове (*ἐν Λόφῳ τὴν οὐσῆσιν ἔχειν*). Так явился единый совершенный

понимают под лицом именно личность (личный субъект) в ее несводимости к природе и в отличии от нее.

а) блж. Феодорит Киррский (ок. 393–457 гг.)

Блж. Феодорит Киррский разъясняет, что «Господь наш Иисус Христос не есть иное Лицо, но Сын, составляющий Троицу. Поскольку тот же самый прежде веков был едиnorodным Сыном и божественным Логосом, но после воплощения был назван и Иисусом, и Христом... Пусть же никто не считает по безрасудству, что Христос есть некто, отличный от едиnorodного Сына (μηδεὶς τοῦτον ἀνοήτως ἄλλον τινὰ τὸν Χριστὸν νομίζετω παρὰ τὸν Υἱὸν τὸν μονογενῆ)»²³.

б) Иоанн Максенций (первая половина VI в.)

Иоанн Максенций настаивал на признании теопасхистских выражений в качестве критерия истинной веры именно для того, чтобы таким образом обоживать мысль о тождестве Лица Христа с Лицом предвечного Сына Божия. По Максенцию, необходимо исповедывать во Христе «лицо не чье-либо иное, как только Бога Слова, воплотившегося и вочеловечившегося (personam... nullus alterius nisi Dei Verbincarnati et hominis facti)»²⁴.

Полемизируя с Феодором Мопсуэстийским, Иоанн Максенций писал: «Я возражаю тебе и спрашиваю, является ли Тот, Кто распят (qui crucifixus est), одним из Троицы (unus ex Trinitate), или же кем-то другим? Если Он один [из Троицы], то спор окончен, если же Он кто-то другой по отношению к Троице, то, несомненно, должен существовать четвертый Господь...»²⁵.

в) Леонтий Иерусалимский (первая половина VI в.)

Наиболее яркий среди авторов VI столетия пример персоналистического понимания лица являет Леонтий Иерусалимский. В комментарии на Ин 2. 19 («Разрушьте храм сей, и Я в три дня воздвигну его») он пишет: «Одно и то же Лицо (πρόσωπον), которое обозначается местоимением Я, заключает в себе и разрушаемое тело, и душу, которая говорит через тело, и Бога, воскрешающего разрушенное»²⁶. В понимании Леонтия во Христе только одно Лицо, и это — Лицо Бога Слова: «Одно есть Лицо Христа... т. е. единое Лицо Слова»²⁷. По Леонтию, человечество во Христе «не обладает, как у нас, своей собственной человеческой ипостасью (τὴν ἑαυτοῦ ἀνθρωπεῖαν ὑπόστασιν), отличающей Его от любой подобной или неподобной природы, но общей и неделимой ипостасью (κοινήν Сын Божий)» (*Hippolytus. Contra haeresin Noeti cuiusdam* I. 15 // PG 10. Col. 824C–825A). В этом высказывании слово «сύστασις» (состав, устройство, устройство) по значению очень близко к слову «ὑπόστασις».

²³ *Theodoretus Cyrrensis. Epistola 146: Ioanni Oeconomio* // PG 83. Col. 1392B. Ср.: «Тело Господа есть тело... оно не отделено от божества, поскольку не есть тело кого-то другого (οὐδὲ ἄλλου τινός ἐστι), но самого едиnorodного Сына Божия. Поэтому не иное лицо (ἕτερον πρόσωπον) оно нам являет, но самого Едиnorodного, облекшегося в наше естество (αὐτὸν τὸν Μονογενῆ τὴν ἡμετέραν περικεῖμενον φύσιν)» (*Idem. Epistola 145 Monachis Constantinopolitanis* // PG 83. Col. 1388D–1389).

²⁴ *Ioannes Maxentius. De Christo professio* // PG 86(1). Col. 81A.

²⁵ *Ibid.* Col. 82AB.

²⁶ См.: *Leontius Hierosalymitanus. Contra Nestorianos* II. 48 // PG 86. I. Col. 1601A.

²⁷ См.: *Ibid.* II. 34. Col. 1592C.

καὶ ἀδιαίρετον... ὑπόστασιν) Слова как для собственной Его [человеческой], так и для превосходящей ее [божественной] природы»²⁸. «Мы говорим, — разъясняет Леонтий, — что человечество Спасителя не существовало в своей собственной ипостаси (ἰδιαζούσῃ ὑποστῆναι), но с самого начала существует в Ипостаси Логоса (ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει ὕφιστασθαι)»²⁹.

Таким образом, человеческая природа во Христе является, по Леонтию, безличной, но, конечно, не в том смысле, что она вообще не имела никакого лица, а не имела особого человеческого лица, отличного от Лица Бога Слова. Леонтий Иерусалимский говорит, что Бог Слово, «восприняв плоть... наделил ее лицом (ἐπρόσωποποίησεν)»³⁰, т. е. вечное Лицо Бога Слова стало лицом для воспринятого человечества.

Согласно Леонтию, «Один от Пресвятой Троицы, охватив особенности и отличия (ἴδια καὶ ἰδιώματα) человеческой природы, показал, что Он является одним Лицом в соединении двух природ (ἐν τῇ συνδρομῇ τῶν ἀμφοτέρων φύσεων, ἐν πρόσωπον), а также состоит как из двух природ, так и из характерных признаков (χαρακτηριστικῶν), взятых от каждой из двух сущностей»³¹.

з) *Пятый Вселенский собор (553)*

Анафематизм 4-й V Вселенского Собора провозглашает: «Если кто... не исповедует, что соединение Бога Слова с плотию... совершилось по сочетанию или по ипостаси... и что поэтому в Нем одна Ипостась, которая есть Господь Иисус Христос, один из святой Троицы: тот да будет анафема»³².

д) *Св. император Юстиниан Великий (ум. 565 г.)*

Совершенно однозначно учил о тождестве Ипостаси Христа и Ипостаси предвечного Логоса св. император Юстиниан I: «Единство же по ипостаси показывает, что Бог Слово, т. е. одна Ипостась из трех Ипостасей божества (ἡ μίαν ὑπόστασις ἐκ τῶν τριῶν θεότητος ὑποστάσεων), соединилось не с человеком, прежде ипостасно существовавшим (οὐ προὑποστάντι ἀνθρώπῳ), но во чреве святой Девы образовало для себя из нее в своей собственной Ипостаси (ἐν τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει) тело...»³³.

«Сам истинный Сын Божий облекся во всех нас... Также и после Воплощения Он есть один из святой Троицы, однородный Сын Божий, Господь наш Иисус Христос, сложенный из двух природ... в таинстве Христа единство в сложении исключает слияние и разделение, и сохраняет свойства обеих природ тем, что с плотию являет одну Ипостась и Лицо Бога Слова (μίαν δὲ ὑπόστασιν, ἧτοι πρόσωπον τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ μετὰ τῆς σαρκὸς δείκνυσι), который есть совершенный по божеству и совершенный по человечеству»³⁴.

²⁸ См.: *Leontius Hierosalymitanus. Contra Nestorianos V. 29* // PG 86(1). Col. 1749BC.

²⁹ См.: *Ibid. II. 14. Col. 1568AB.*

³⁰ См.: *Ibid. V. 25. Col. 1748A.*

³¹ См.: *Ibid. II. 7. Col. 1552D.*

³² См.: Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. 3. С. 471.

³³ *Flavius Justinianus Imperator. Confessio rectae fidei adversus tria capitula* // PG 86. I. Col. 997B.

³⁴ *Ibid. Col. 999BC.*

е) *Свт. Анастасий Антиохийский (ум. 595 г.)*

Свт. Анастасий Антиохийский не считает возможным рассматривать воспринятое Логосом человечество как ипостась и определяет его как «воипостасную сущность», имеющую своей Ипостасью божественный Логос: «Восущественная Ипостась Слова восприняла воипостасную сущность человека (τὴν ἐνυπόστατον οὐσίαν... τοῦ ἀνθρώπου), т. е. существующую и имеющую ипостась в Слове (οὐσίαν, ὑποστάσαν δὲ ἐν τῷ λόγῳ), а не являющуюся ипостасью (ὑπόστασις)»³⁵. Таким образом, Христос является «общей Ипостасью» (ἡ κοινὴ ὑπόστασις) для божества и человечества³⁶.

ж) *Памфил Палестинский (вторая половина VI в.)*

О тождестве ипостаси Христа и Бога Слова учил также и Памфил Палестинский, считавший, что «Тот же Самый пречечный Сын и Логос Бога... неизреченным образом... в Своей Ипостаси (ἐν τῇ αὐτοῦ ὑποστάσει) образовал для Себя храм, восприняв совершенного человека»³⁷. Что же касается человечества, то, согласно Памфилу, «воспринятое (τὸ ἀναληφθέν) от святой и преславной Девы не является ипостасью или лицом (οὐχ ὑπόστασις ἐστὶν ἢ πρόσωπον), как богохульствовали нечестивые Феодор и Несторий, но сущностью человека (οὐσίαν ἀνθρώπου)»³⁸. Палестинский богослов прямо говорит, что Ипостась Христа есть «единая Ипостась из пресвятой и поклоняемой Троицы (ἡ μία ὑπόστασις τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς τριάδος)»³⁹.

Исходя из противопоставления воипостасного и ипостаси, Памфил считает невозможным рассматривать воспринятое Словом человечество как ипостась: «Вселившись же в девичью утробу, Он нетленно, невидимо и бессеменно из нее создал для Себя храм, человека совершенного, т. е. восприняв некую отдельную воипостасную сущность (οὐσίαν ἐνυπόστατον τι μέρος λάβων) этой природы в Свою собственную Ипостась (εἰς τὴν ἰδίαν ὑπόστασιν)... Он не воспринял ипостась, но человеческую воипостасную сущность (οὐσίαν ἀνθρωπίνην ἐνυπόστατον)»⁴⁰.

Говоря о том, что Ипостась Христа является сложной, Памфил понимает эту сложность как следствие вочеловечения Бога Слова, наименование «сложный» указывает не на образование новой ипостаси, а на новое состояние Ипостаси Логоса после Воплощения: «Одна Ипостась из пресвятой и поклоняемой Троицы (ἡ μία ὑπόστασις τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς τριάδος), вочеловечившись, не осталась простой (ἀπλή), но [стала] сложной (σύνθετος), так что Один и Тот же есть из Пресвятой Троицы и из человеческой природы»⁴¹. Тем самым Памфил устанавливает совершенное тождество между Ипостасью Христа и Ипостасью Логоса до соединения с человечеством.

³⁵ См.: *Anastasius I. von Antiochien. Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten // Traditio. 1981. Bd. 37. S. 99.*

³⁶ Ibid.

³⁷ *Pamphilus Theologus. Diversorum capitum seu difficultatum solutio III / J. H. Decklerq, ed. Turnhout, 1989. P. 145.*

³⁸ Ibid. X. P. 200. Ср.: Ibid. VII. P. 176.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ Ibid.

⁴¹ Ibid.

з) *Свт. Софроний Иерусалимский (ок. 550–638)*

Свт. Софроний Иерусалимский также устанавливает личное тождество между Богом Словом до Воплощения и Христом: «Воплотившееся Слово мы почитаем за единого Христа и Сына (ἕνα Χριστὸν καὶ Υἱὸν τὸν σαρκωθέντα Λόγον πρῶτευόμεν) и говорим, что у Него единая сложная Ипостась, и возвещаем, что Он — в двух природах, и веруем, что у этого Бога Слова два рождения...»⁴².

Само же ипостасное соединение Иерусалимский святитель понимает как восприятие человечества в единую Ипостась Сына Божия: «Приемля плоть от... девственных кровей, душу же сотворяя Сам, как Ему угодно, соединяя и сочетая с Собой по ипостаси (καθ' ὑπόστασιν), воспринял это в нерассекаемую Ипостась единого Сына (εἰς ἑνὸς Υἱοῦ μὴ τεμνομένην ὑπόστασιν)»⁴³.

и) *Прп. Максим Исповедник (580–662)*

По разъяснению прп. Максима Исповедника, «единая Ипостась Христа, состоящая из плоти и божества через природное соединение, т. е. истинное и подлинное соединение, стала посредством этого невыразимого соединения общей Ипостасью для плоти и божества». Она является общей, «потому что одна и та же Ипостась возникла из соединения, или, лучше сказать, она как прежде, так и сейчас является одной и той же Ипостасью Слова (μᾶλλον δὲ μίαν τοῦ Λόγου καὶ τὴν αὐτὴν ὑπάρχουσαν νῦν τε καὶ πρότερον)»⁴⁴.

Отождествляя Ипостась Христа с Ипостасью предвечного Логоса, прп. Максим естественно не мог рассматривать воспринятое человечество как ипостась: «Плоть Бога Слова не есть ипостась. Ведь она никогда... не существовала сама по себе... а всегда была воипостасной (ἐνυπόστατος), поскольку в Нем и через Него восприняла начало бытия и сделалась по соединению Его плотью... Яснее говоря, она по ипостаси сделалась собственным свойством Самого Бога Слова (αὐτοῦ τοῦ Λόγου καθ' ὑπόστασιν ποιουμένη τὸ ἴδιον)»⁴⁵.

к) *Прп. Иоанн Дамаскин (ок. 675–до 750 гг.)*

Прп. Иоанн Дамаскин учит, что «Сама ипостась Бога Слова сделалась Ипостасью для плоти, и, прежде бывшая простой, Ипостась Слова соделалась сложной, сложной из двух совершенных природ — божества и человечества»⁴⁶.

«Хотя Христос и умер... — разъясняет Дамаскин, — и святая душа Его была отделена от непорочного тела, Божество осталось неотделенным от той и другого, т. е. души и тела... единая Ипостась не разделилась на две ипостаси, поскольку и тело, и душа... получили бытие в Ипостаси Слова, и хотя во время смерти они были разделены друг от друга, однако каждое пребывало, имея единую

⁴² *Sophronius Hierosolymitanus*. Epistola synodica ad Sergium // PG 87(c). Col. 3164CD.

⁴³ *Idem*. Oratio II in annuntiationem sanctissime Deiparae 36 // PG 87(c). Col. 3265AB.

⁴⁴ *Maximus Confessor*. Epistola 15 ad Cosmam diaconum // PG 91. Col. 556CD.

⁴⁵ PG 91. Col. 560CD.

⁴⁶ *Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ*. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως 3. 7. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 234.

Ср.: «Плоть Бога Слова не получила бытия в своей особой ипостаси и не стала ипостасью иною, по сравнению с Ипостасью Бога Слова; но, в ней получив ипостась, стала... принятой в Ипостась Бога Слова, а не существующую самобытно, в своей особой ипостаси» (Ibid. Σ. 242).

Ипостась Слова. Поэтому единая Ипостась Слова была Ипостасью и Слова, и души, и тела, т. к. никогда ни душа, ни тело не получали ипостаси, отличной от Ипостаси Слова... Поэтому Ипостась Христа всегда была едина, поскольку, хотя в отношении места душа была отделена от тела, в отношении Ипостаси она была соединена с ним через Слово»⁴⁷.

Для разъяснения того, что во Христе только одна Ипостась, прп. Иоанн пользуется противопоставлением грамматических категорий «кто» и «что». Всякая ипостась свободно-разумной природы есть ипостась кого-то, и прп. Иоанн Дамаскин утверждает, что Бог Слово, «оставшись Тем же, Чем и был, Богом совершенным, и ставший тем, чем не был, совершенным человеком, воспринял природу... в Нем обретшую Ипостась и Его имеющую Ипостасью — ибо она стала не чьей-то там плотью, но Бога Слова. Ибо о всякой плоти и всякой душе говорится, что она чья-то, и она принадлежит кому-то и его имеет ипостасью... Итак, чьей же стала... плоть? Если Бога Слова, она имеет Его Ипостасью. Если же иного, помимо Него, то тому не следует ни поклоняться, ни служить — ведь мы не поклоняемся... никому, кроме Святой Троицы»⁴⁸.

г) *Прп. Феодор Студит (759–826)*

Прп. Феодор Студит пишет: «Мы исповедуем, что ипостась предвечного Слова стала ипостасью, общей для двух природ, и что она придала самостояние человеческой природе (ἐν αὐτῇ τὴν ἀνθρώπινην φύσιν ὑποστήσασαν) со всеми качествами, отличающими его от прочих людей. Поэтому мы заявляем по праву, что одно и то же лицо предвечного Слова является неопишваемым по божественной природе и описуемым по нашей человеческой природе»⁴⁹. Далее прп. Феодор разъясняет, что человечество Христа существовало «не в самобытном и самоописуемом лице, отличном от ипостаси Слова (οὐκ ἐν ἰδιουστάτῳ καὶ ἰδιωπεριγράφῳ προσώπῳ παρὰ τοῦ Λόγου ὑπόστασιν), но в ней имея существование»⁵⁰.

⁴⁷ Ibid. Σ. 323–324.

⁴⁸ *Прп. Иоанн Дамаскин. О свойствах двух природ во едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси // Творения преподобного Иоанна Дамаскина. М., 1997. С. 91. Пример такого же персоналистического понимания соотношения понятий «природа» и «ипостась» являет и Феодор Абу Курра: «Так же как если кто-либо, имеющий человеческое тело и человеческую душу, является человеком, таким же образом и вечный Сын, образовав в Своей собственной Ипостаси человеческое тело и человеческую душу и сделав их Своими собственными, поистине стал человеком. И так же как чье-либо тело и душа принадлежат его ипостаси (τῆς αὐτοῦ ὑποστάσεως ἴδια), а не какой-нибудь иной человеческой ипостаси, так и о вечном Сыне из Троицы, мы говорим, что Его тело и душа принадлежат Его Ипостаси, а не иным человеческим ипостасям. Так как Он имеет и то, и другое, то Он непременно обладает природой человеческой, которая существует не только в Его Ипостаси, но и в каждой человеческой ипостаси» (Theodorus Abucara. Opuscula 4. Epistola continens fidem orthodoxam, missa a beato Thoma patriarcha Hierosalymitano ad haereticos in Armenia // PG 97. Col. 1513D–1516A). Часть высказывания, выделенная курсивом, уточнена по английскому переводу Дж. Ламоро (Lamoreaux J. Theodore Abū-Qurrah. Provo, 2005. P. 90).*

⁴⁹ Theodorus Studites. Antirrheticus III // PG 99. Col. 400CD.

⁵⁰ Ibid. Col. 400D.

По мнению прп. Феодора Студита, «соединение божественной и человеческой природы произошло в единой Ипостаси Слова (ἐν τῇ μιᾷ τοῦ Λόγου ὑποστάσει)»⁵¹.

и) *Феодор Абу Курра (ок. 75—ок. 830 гг.)*

В своих произведениях, сохранившихся на греческом языке, Феодор Абу Курра утверждает, что Христос «является вечным Сыном Божиим, воплотившимся, т. е. одна Ипостась из Троицы воплотилась, и одна и та же Ипостась, т. е. вечный Сын (αὐτὴ ἡ ὑπόστασις, ἣ γοὺν ἄϊδιος Υἱός), является и самим Богом, и человеком»⁵². Христос, согласно Феодору, «является вечным Сыном, т. е. одной Ипостасью из Троицы (τὴν μίαν τῆς Τριάδος ὑπόστασιν)»⁵³.

Для обоснования тезиса о тождественности Ипостаси Христа Ипостаси предвечного Логоса Феодор Абу Курра ссылается на Никео-Константинопольский Символ веры, где о Христе говорится как о едином субъекте не только человеческих, но и божественных действий и состояний, имевших место еще до воплощения: «Если бы то, что составлено из божества и человечества, т. е. Христос, было бы новой ипостасью, отличной от вечного [Сына] (ὑπόστασις καινὴ παρὰ τὴν ἄϊδιον), то Он не был бы рожден от Отца прежде веков, не был бы Творцом веков, не был бы Премудростью, Словом и Силой»⁵⁴.

Ту же мысль о тождестве Ипостаси Христа с Ипостасью предвечного Логоса Абу Курра высказывает и в одном из своих арабоязычных произведениях: «В отличие от Нестория, я не утверждаю, что Тот, Кто был рожден от Марии, является ипостасью, отличной от Ипостаси рожденного от Отца прежде всех времен»⁵⁵.

Личное тождество предвечного Сына и Христа Абу Курра особо акцентирует, рассматривая различные возможности понимания формулы «сложная ипостась»: «Мы же, православные, говоря о том, что Христос есть единая сложная ипостась (μίαν σύνθετον ὑπόστασιν), не иную подразумеваем, кроме как Ипостась вечного Сына, единую ипостась от Троицы (οὐχ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ ἄϊδίου Υἱοῦ νοοῦμεν ὑπόστασιν τὴν μίαν οὖσαν τῆς Τριάδος); не допускаем приносить некую общую [ипостась], да не будет! Но, уточняя способ ипостасного сосложения

⁵¹ *Idem.* Antirrheticus I // PG 99. Col. 333B.

⁵² *Theodorus Abucara.* Opuscula 2. Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutation haeresis Acerphalorum Severianorum // PG 97. Col. 1477B. Ср.: «Соединение же двух природ, божества, как я сказал, и человечества, совершилось в Ипостаси предвечного едиnorodного Сына Божия (ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ μονογενοῦς... Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ)» (*Idem.* De unione et incarnatione // PG 97. Col. 1609).

⁵³ *Idem.* Opuscula 2. Col. 1491D.

⁵⁴ *Ibid.* Col. 1491B.

⁵⁵ *Théodore Abu Qurra.* Profession de foi / I. Dick, éd. // Mouséon. 1959. T. 72. P. 57–58. Ср.: «Истинный догмат об исповедании Христа, правильно определенный собором святых отцов, созванным в Халкидоне, определяет Христа как одну ипостась из Троицы (μίαν ὑπόστασιν ἐκ τῆς Τριάδος), имеющую две природы, природу божественную и природу человеческую» (*Theodorus Abucara.* Opuscula 4. Epistola continens fidem orthodoxam, missa a beato Thoma patriarcha Hierosolymitano ad haeticos in Armenia // PG 97. Col. 1508C). Видный мелькитский богослов XII–XIII вв. Булус ар-Рахиб, излагая диофизитское учение, точно следует Абу Курре и также говорит, что «мелькиты исповедуют Господа Христа, рожденного от госпожи Марии, единой божественной Ипостасью» (*Khoury P.* Paul d'Antioche, évêque de Sidon (XII s.). Beyrouth, 1964. P. 94. [на араб. яз.]).

(ὁ τρόπος... τῆς ὑποστατικῆς συνθέσεως), называем Ипостась вечного Сына двойственно сложной (σύνθετον... διχῶς)⁵⁶.

Таким образом, православное понимание формулы «сложная ипостась» для Абу Курры непременно предполагает отождествление единой сложной Ипостаси Христа с Ипостасью вечного Сына Божия, мысль же о том, что сложная ипостась представляет собой некую новую, возникшую в результате соединения природ ипостась, нетождественную Ипостаси Бога Слова, он решительно отрицает.

Идея тождества Ипостаси Христа и Ипостаси предвечного Логоса непосредственно следует и из диофизитской практики иконопочитания, предполагающей возможность изображать ипостась самого Бога Слова посредством изображения характера воспринятого им человечества⁵⁷.

* * *

Подводя итог проведенному исследованию, можно сказать, используя классификацию концепций ипостасного соединения, предложенную Д. Фернберном, что концепция синтетического союза присутствует у большинства более или менее значительных диофизитских авторов VI–VIII вв., включая и таких авторитетных отцов Церкви, как прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин, прп. Феодор Студит.

Если же при этом учесть, что хронологически эти авторы весьма равномерно распределены по основным историческим периодам эпохи христологических дискуссий, то можно заключить, что учение о тождестве Ипостаси Христа и Ипостаси Бога Слова достаточно прочно укоренено в святоотеческой традиции. Тем самым и для утверждения о том, что в богословии святых отцов VI–IX вв. присутствуют явные смысловые аналогии понятия «личность», появляются достаточно серьезные основания.

Ключевые слова: святоотеческое богословие, христология, богословская терминология, ипостась, лицо, дифизитство.

⁵⁶ Theodorus Abucara. Op. 2... Col. 1489D.

⁵⁷ Согласно протопресв. И. Мейендорфу, «византийская традиция, изображающая Христа с надписью ὁ ὢν — «Суший», переводом священной тетраграммы ЯХВЕ, — вписанной в крестовидный нимб вокруг головы Иисуса, хорошо показывает стремление видеть в образе самую Ипостась Сына Божия, несомненно, невидимую по своему Божеству, но ставшую видимой в человеческом естестве, Ею воспринятом» (Мейендорф И., протопресв. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 210).

THE QUESTION REGARDING THE IDENTITY
OF THE HYPOSTASIS OF CHRIST AND THAT OF THE ETERNAL
LOGOS IN ORTHODOX CHRISTOLOGY OF THE SIXTH
TO NINTH CENTURIES

ARCHPRIEST OLEG DAVYDENKOV

This article discusses the principle meanings of the term «ὑπόστασις» (person) in theology during the time of the great Christological disputes. The author attempts to shed light on the various ways of understanding the term «ὑπόστασις» (person) as the real nucleus of the person in the Christology of those writers who defended a diphysite theology from the sixth to the ninth centuries.

Keywords: patristic theology. Christology, theological terminology, hypostasis, person, diphysite theology.