

«ИПОСТАСЬ» КАК БОГОСЛОВСКИЙ ТЕРМИН В ПАТРИСТИКЕ*

1. Многозначность термина «ипостась» и его важность для патристического богословия.

Термин «ипостась» (греч. ὑπόστασις, букв.: «под-стояние», «подставка», от глагола ὑφίστημι; лат. substantia, subsistentia) в патристической литературе, так же как и в философской, имел множество значений:

«Общие значения: I. От непереходной формы глагола: 1. происхождение; 2. поддержка, средства к существованию; 3. подавание сущности чему-либо, актуализация; 4. (экзегетич.); 5. план, цель. I. От переходной формы глагола: 1. остановка, привал, стадия; 2. источник, основание; 3. утверждение, аргумент; 4. материя, материал (= οὐσία); 5. субстанция, бытие, реальность (= οὐσία); 6. частное сущее, конкретное существо, индивид; 8. имущество; 9. ценность»¹.

Автор VI в. Леонтий Иерусалимский приводит длинный список значений термина «ипостась», состоящий из 14-и пунктов (см. Contr. Nest II 1 // PG. 86. Col. 1528D-1532A). Некоторые из этих значений легли в основу понимания ипостаси как специального богословского термина, использовавшегося в христианской триадологии, христологии и антропологии². Как богословский термин «ипостась» имеет свою длительную и непростую историю как на греческом Востоке, так и на латинском Западе. Но сначала обратимся к Свящ. Писанию.

2. Термин «ипостась» в Новом Завете.

В Новом Завете термин «ипостась» встречается всего 5 раз и только в посланиях ап. Павла. В богословском значении он встречается всего один раз — в послании к Евреям, где Сын Божий назван *образом ипостаси* (ἡρακτήρ τῆς ὑποστάσεως) Бога Отца (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», поскольку как Отец есть Бог по Своей природе, так и Сын, будучи Его «природным образом», есть Бог по природе. Другие считают, что у ап. Павла этот термин означает Лицо Бога Отца, а Сын, будучи Его образом, так же как и Отец является Ипостасью, т.е. обладает самостоятельным существованием (ссылки). Близкое, но не тождественное по значению употребление термина «ипостась» встречается в Евр 11:1, где вера названа ἐπιζομένων ὑπόστασις, т.е. реальным или твердым основанием того, на что надеются. Другое, антропологическое значение термина встречается в том же послании: *Ибо мы сделали участниками Христу, если только начатую жизнь (τὴν ἀρχὴν τῆς ὑποστάσεως: букв. «начало бытия») твердо сохраним до конца»* (Евр 3:14).

* В докладе использованы материалы, подготовленные для статьи «Ипостась» в ПЭ архим. Кириллом (Говоруном).

¹ См.: A Patristic Greek Lexicon / Ed. G.W.H. Lampe. Oxford, 1961. P. 1454–1456.

² См.: Ibid. P. 1456–1461.

3. Термин «ипостась» в греческой патристике II – сер. IV вв.

В II–III вв. термин «ипостась» не играл заметной роли в христ. богословии, употреблялся довольно редко и использовался раннехрист. авторами в значениях, известных по античной лит-ре.

Слово «ипостась» довольно часто встречается в произведениях *Климента Александрийского*, для которого оно синонимично слову «природа» (*Clem. Alex. Strom. V 1. 3. 2*); у сщмч. *Иринея*, еп. Лионского оно синонимично слову «сущность» (*Iren. Adv. haer. I 8. 16*). В сходном значении оно употребляется в *Послании Диогнету*, где оно может выражать противопоставление внешнего вида и внутренней сути вещи: «Рассмотри не глазами только, но и разумом, какой сущность (ὑπόστασις) и какой облик имеют те, кого вы называете и считаете богами» (*Diogn. 2. 1*). У гностиков, в частности, в системе Валентина, первая восьмерница эонов называется «корнем и ипостасью всего» (ρίζαν καὶ ὑπόστασιν τῶν πάντων; см.: *Iren. Adv. haer. I 1. 1*).

Вероятно, впервые в патристической литературе богословское различие между понятиями οὐσία («сущность») и ипостась было предложено в III в. Оригеном. В трактате «Против Цельса» он говорит об Отце и Сыне как о δύο ὑποστάσεις «двух ипостасях» и δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα «двух вещах, [различающихся] по ипостаси» (*Orig. Contr. Cels. VIII 12.12-29*), а в своих Комментариях на Ев. от Иоанна прямо заявляет: «Мы убеждены, что существуют три Ипостаси — Отец и Сын и Святой Дух» (*Com. Io. II 10. 75*). Ученик Оригена еп. Дионисий Александрийский также развивал учение о различии сущности и ипостась, но, стремясь опровергнуть савеллианство, сам того не желая, подготовил почву для учения о неподобии между Отцом и Сыном (см.: *Basil. Magn. Ep. 9. 2*).

У свт. Афанасия Александрийского ипостась означает как конкретное сущее, так и сущность: «Совершенно необходимо... чтобы Бог, Которому мы поклоняемся и Которого мы проповедуем, был единым и истинным Богом, Господом твари и Создателем всякого существа (πάσης ὑποστάσεως)» (*Athanas. Alex. Or. contr. gent. 40*). В отличие от Оригена Афанасий строго не различает термины «сущность» и «ипостась», что видно из его знаменитого высказывания: «Ипостась есть сущность (ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ) и не означает ничего другого, кроме самого сущего (αὐτὸ τὸ ὄν)... Ибо ипостась и сущность есть бытие (ὑπαρξις)» (*Ep. ad Afros 4*; ср. *Contra Arianos II 32-33*; *III 66*). Лишь иногда в поздних работах Афанасий разводит эти понятия и говорит о единой сущности и трех Ипостасях (см. *In illud: Omnia Mihi tradita 6*; *De incarn. et contr. Arian. 10*). Вероятно, его побудили к этому решения Александрийского собора 362, на котором рассматривался вопрос о возможности использования в учении о Св. Троице выражений: «одна ипостась» и «три ипостаси» (последнее выражение было распространено в антиохийской среде, в частности, у Мелетия Антиохийского, см.: *Basil. Magn. Ep. 214. 3*), в результате было принято решение о возможности применять к Богу как выражение «одна ипостась» в смысле одна сущность, так и выражение «три Ипостаси» в смысле три самостоятельных, реально существующих Лица (*Tomus ad Antioch. 5-6*).

В целом, синонимичное употребление понятий сущность и ипостась отличает все поколение богословов-староникейцев от новоникейцев (Болотов. 1917, т. 4, с. 86-89). Даже в конце IV в. мы имеем примеры отождествления этих понятий, как это делал, например, св. Епифаний Кипрский, согласно которому «ипостась и сущность по смыслу тождественны» (ταὐτόν ἐστι τῷ λόγῳ, *Eriph. Adv. haer.* 69.72; ср. 74.4; *Ancor.* 67.4). Об этом говорит и прп. Иоанн Дамаскин в VIII в.: «Наименование «ипостась» имеет два значения: если говорить просто, оно означает просто сущность (τὴν ἀπλῶς οὐσίαν), тогда как [слово] «ипостась» в собственном смысле означает индивид (τὸ ἄτομον) и отдельное лицо (τὸ ἀφοριστικὸν πρόσωπον)» (*Ioan. Damasc. Dialect.* 30).

4. Термин «ипостась» в тринитарном учении греческих Отцов.

В эпоху тринитарных споров IV в. термин «ипостась» приобрел у христ. писателей специальное значение. Исходя из необходимости формулирования и защиты христианских догматов, прежде же всего догмата о Святой Троице, христ. богословы этого периода предприняли попытку переосмыслить логические идеи Аристотеля и стоиков. Они, в первую очередь — великие каппадокийцы, придали этому периферийному для античной философии термину центральное значение в обновленном философском аппарате, к-рый они приспособили для нужд христианского богословия. Кратко говоря, Каппадокийцы отождествили понятие «ипостась» с «частной» или «первой сущностью», а понятие «сущность» было ограничено рамками «второй», или «общей» сущности. Т. о., ипостась стала обозначать частное или конкретное сущее, в отличие от сущности и природы, ставших наименованиями общего бытия, в к-ром совместно участвуют отдельные индивиды. Каппадокийские отцы посвятили рассмотрению разницы между понятиями «ипостась» и «сущность» значительное количество текстов, в число первостепенных входят: послания свт. Василия Великого 214-е и 236-е (Ер. 214. 4; Ер. 236. 6), послание свт. Григория Нисского «К брату Петру, о различии между сущностью и ипостасью» и его трактаты «К эллинам, на основании общих понятий» и «К Авлавию, о том, что не три Бога».

Свт. Василий, в частности, пояснял различие между понятиями «сущность» и «ипостась» следующим образом: «Если мне надлежит высказать кратко свое мнение, то скажу, что сущность к ипостаси имеет такое же отношение, какое имеет общее (τὸ κοινὸν) к частному (τὸ ἴδιον). Ибо и каждый из нас и по общему понятию сущности (τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας λόγῳ) причастен бытию, и по свойствам своим (τοῖς περὶ αὐτὸν ἰδιώμασιν) есть такой-то и такой-то именно человек. Так и в Боге понятие сущности есть общее, разумеется ли, например, благодать, божество или другое что. Ипостась же уразумевается в отличительном свойстве (ἐν τῷ ἰδιώματι) отцовства, или сыновства, или освящающей силы» (*Basil. Magn.* Ер. 214. 4). По мысли свт. Василия, «сущность и ипостась имеют между собой такое же различие, какое есть между общим (τὸ κοινὸν) и единичным (τὸ καθ' ἑκάστον); например, между животным [вообще] и конкретным человеком (τὸν δεῖνα ἄνθρωπον)» (*Idem.* Ер. 236. 6; ср.: *Contr. Eun.* II 4; *Theodoret. Eranist. Dial.* 1 // Ed. G.H. Ettlenger. Oxford, 1975. P. 64).

Однако термин «сущность» у св. Василия, по мнению современных исследователей³, имеет стоический характер общего материального субстрата (ὕλικὸν ὑποκείμενον, Contr. Eun. 2.4.11-12) в противоположность чисто аристотелевскому пониманию сущности у св. Григория Нисского, а потому именно Григорий Нисский должен считаться главным теоретиком различия сущности и ипостаси среди новоникейцев⁴. У св. Григория Нисского мы находим целую развернутую теорию различия между сущностью и ипостасью. Согласно этой теории, есть два класса имен (τῶν ὀνομάτων), или понятий (λόγων): *общие* (τὰ κοινά), высказываемые о многих и численно различных предметах и имеющие некое общее значение (καθολικωτέραν τινὰ τὴν σημασίαν), и *частные* (τὰ ἰδιάζοντα, τὰ ἴδια), высказываемые только о каком-либо одном конкретном предмете и имеющие частное значение (ἰδικωτέραν τὴν ἔνδειξις). Первые означают *общую природу* (τὴν κοινὴν φύσιν), или *сущность* (τὴν οὐσίαν) многих предметов, подпадающих под один общий класс. Вторые означают *некий конкретный предмет* (πράγμα τι), имеющий свое отличительное свойство (τὸ ἰδιάζον), благодаря которому он отличается от других предметов данного класса. Примером первого класса имен может служить «человек вообще» (καθόλου ἄνθρωπος), а второго — «какой-то конкретный человек» (ὁ τις ἄνθρωπος), например, Павел или Тимофей⁵. Подобное различие между классами имен, вероятно, восходит к логике Аристотеля⁶; но если Аристотель называл первый класс имен «вторыми сущностями» (δεύτεραι οὐσίαι, родами и видами, γένος ὡ εἶδος), а второй — «первыми сущностями» (αἱ πρῶται οὐσίαι λεγόμεναι, то есть индивидами, которые являются подлежащими (ὑποκείμενον) родов и видов), то свт. Григорий Нисский вслед за свт. Василием как правило называет первый класс имен *общими сущностями* (κοινὰ οὐσίαι, или *общими природами*, κοινὴ φύσις), а второй класс — *ипостасями* (ὑποστάσεις, или *лицами*, πρόσωπα), и очень редко — *частными сущностями* (μερικὰ οὐσίαι, ἰδικὰ οὐσίαι)⁷: «То, что говорится частно (τὸ ἰδίως λεγόμενον), выражается словом *ипостась* (τῷ τῆς ὑποστάσεως ῥήματι)... Вот, что есть ипостась: не неопределенное понятие сущности (ἢ ἀόριστος τῆς οὐσίας ἔννοια), ни на чем не останавливающаяся из-за общности обозначаемого (ἐκ τῆς κοινότητος τοῦ σημαυομένου), но [такое понятие], которое видимыми отличительными свойствами (διὰ τῶν ἐπιφαινομένων ἰδιωμάτων) выявляет и ограничивает в каком-нибудь предмете (ἐν τῷ τινὶ πράγματι) общее и неопределенное» (τὸ κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον)⁸. Сущность свт. Григорий Нисский также отождествляет с понятием *вида* (εἶδος), а ипостась — с понятием *индивида* (ἄτομον) и *особого лица* (ἰδικὸν πρόσωπον)⁹: «Не одно и то же — вид и индивид

³ См.: *Sesboué*. Saint Basile et la Trinité. Paris, 1998. P. 98.

⁴ См.: *Hübner R.* Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basilius. Zum unterschiedlichen Verständnis der *ousia* bei den kappadozischen Brüdern // ΕΡΕΚΤΑΣΙΣ. Mélanges à J. Daniélou. Paris, 1972. P. 463-490.

⁵ См. De dif. essen. et hyp., 2.1-30; Ad Graec. // GNO. III.1. P. 30.20-32.5; Ad Abl. // GNO. III.1. P. 40.5-23; 54.1-4.

⁶ См. Categoriae, 2 a 11-27; см. также *Meredith*. P. 15.

⁷ См. Ad Graec. // GNO. III.1. P. 23.5-18.

⁸ См. De dif. essen. et hyp., 3.1-12.

⁹ См. Ad Graec. // GNO. III.1. P. 23.5-18.

(εἶδος καὶ ἄτομον), то есть сущность и ипостась (οὐσία καὶ ὑπόστασις). Ибо говорящий: «индивид», то есть ипостась, сразу обращает мысль к исследованию услышанного, [какой он]: курчавый, голубоглазый, сын, отец и тому подобное; а говорящий: «вид», то есть сущность, [обращает мысль] к выяснению [того, что это]: животное разумное, смертное, обладающее умом и знанием, или животное неразумное, смертное, издающее ржание и тому подобное. Если же не тождественны вид и индивид, то есть ипостась, то не тождественны и особые свойства, характеризующие (τὰ χαρακτηρίζοντα) то и другое. Если же они не тождественны, то к ним нельзя применять одни и те же имена»¹⁰. Такое представление о логическом различии между сущностью и ипостасью в тварном мире свт. Григорий Нисский, не боясь впасть в ошибку, распространяет и на Бога¹¹, в Котором есть единая общая сущность, или природа (μία οὐσία, μία φύσις), которой причастны (μετέχουσιν αὐτῆς) или к которой принадлежат (ἧς ἐστὶ) три особенные Ипостаси, или Лица (τρεῖς ὑποστάσεις, τρία πρόσωπα)¹².

Значение ипостась как особенного и частного бытия соединялось в последующей святоотеческой мысли со значением реального и конкретного бытия в противоположность чему-то бесформенному и воображаемому. Согласно свт. Епифанию Кипрскому, Бог Слово, о Котором говорится в прологе Евангелия от Иоанна, является Словом не только «по произношению» (κατὰ τὴν προφορὰν), но и «по ипостаси» (κατὰ τὴν ὑπόστασιν), т. е. существует реально и самостоятельно (см.: *Eriph. Adv. haer.* / Ed. K. Holl. Bd. 3. S. 31). Еще более ясно об этом говорит Григорий Нисский, согласно которому Слово Божие, в отличие от наших слов, не рассеивается в воздухе, но «поистине ипостасно» (οὐσιωδῶς ὑφεστῶς, *Or. Cat.* 1); Оно обладает «собственной ипостасью, происшедшей из Отчей сущности» (ἰδίαν ὑπόστασιν ἐκ πατρικῆς οὐσίας ὑφεστῶσαν, *Adv. Ar. et Sab.* // GNO. III.1. P. 81.10-18); тем самым Оно отличается от Отца «по ипостаси» (ἕτερον τῇ ὑποστάσει), или «по подлежащему» (ὑποκειμένῳ), будучи едино с Ним по природе (ἐν κατὰ τὴν φύσιν, *Or. Cat.* 1).

Подобное учение о различии сущности и ипостаси мы встречаем у многих последующих поколений греческих богословов: Феодорита Кирского, Леонтия Византийского и Иерусалимского, Анастасия Синаита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина. Так, например, богослов VI в. Леонтий Византийский приводит подробное разграничение понятий «природа» и «ипостась»: «Природа не есть ипостась, поскольку нельзя сказать этого наоборот, ибо ипостась есть также и природа, а природа не есть также ипостась. В самом деле, природа имеет смысл бытия (τὸν τοῦ εἶναι λόγον), а ипостась имеет смысл самостоятельного бытия (τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι λόγον); природа имеет смысл вида (τὸν τοῦ εἶδους λόγον), а ипостась указывает на кого-то

¹⁰ *Ad Graec.* // GNO. III.1. P. 31.1-11.

¹¹ См. *De dif. essen. et hyp.*, 3.30-33.

¹² См. *Ad Abl.* // GNO. III.1. P. 38.13-15; 40.24-41.7; 46.14-16; *Ad Graec.* // GNO. III.1. P. 19.15-16; 20.27-21.15; 22.13-24; 26.1-4; 29.9-11; 33.2-5; *De dif. essen. et hyp.*, 4.2-21; 83-87; *Ep.* 5.9; см. также *Cross.* 2002. P. 280-281.

конкретного (τοῦ τινος); наконец, природа указывает на характерные черты общей реальности (καθολικοῦ πράγματος χαρακτήρα), а ипостась отличает особенное от общего (τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον). Кратко говоря, об одной природе (φύσεως μιᾶς) главным образом говорится в отношении тех вещей, которые единосущны (ὁμοούσια) и у которых общий смысл бытия. А понятие ипостаси (ὑποστάσεως ὅρος) обозначает или те вещи, которые тождественны по природе, но различаются по числу, или те вещи, которые состоят из разных природ, но обладают общностью бытия одновременно и взаимно. Я имею в виду, что они обладают общностью бытия не потому, что совосполняют сущность друг друга (это касается только сущностей и того, что сказывается о них существенно и что называется качествами), а потому, что природа и сущность каждой из них созерцается не сама по себе, но вместе с другой, которая соединена или связана с ней» (Contr. Nest. et Eutych. I // PG. 86. Col. 1280AB; ср.: Col. 1277C-1280B). В VII в. Максим Исповедник соотносил термин «ипостась» с понятием «лицо» (πρόσωπον) и индивид; он обозначает частное (μερικόν) и особенное (ίδικόν), обладающее общей природой, или сущностью – владельца и деятеля (см. Opuscula theologica et polemica, 26 // PG. 91.276B; 23, 91.264A; 265D и др.). Согласно Максиму, природа (φύσις) или сущность (οὐσία) есть нечто общее (κοινόν), — τὸ εἶδος ‘вид’, прилагательное ко многим, численно различным, через что нечто становится тем, что оно есть (ἐν τῷ ὁποῖόν τί ἐστι)¹³; лицо же (ὑπόστασις), в отличие от природы, есть нечто особенное (ἴδιον)¹⁴. Например, понятие человек есть обозначение природы, общей всем людям, а имя каждого отдельного человека (Петр, Павел и т. п.) есть обозначение лица, или индивидуума, отличающегося от всех прочих людей индивидуальными особенностями (ἰδίαις προσωπικοῖς ιδιώμασι)¹⁵. Как нечто общее, как τὸ εἶδος ‘вид’, природа есть просто предикат всего того, что имеет бытие, что существует (ἢ μὲν φύσις τὸν τοῦ εἶναι λόγον κοινὸν ἐπέχει, ἢ δὲ ὑπόστασις, καὶ τὸν τοῦ καθ’ ἑαυτὸ εἶναι ‘природа имеет общий смысл того, что существует, а ипостась — того, что существует самостоятельно’)¹⁶, и сама по себе не имеет самостоятельного, действительного существования. Самостоятельность и реальность бытия всякая природа получает в индивиде¹⁷, а человеческая природа — в ипостаси или в лице, отличительную особенность которых составляет независимое, самостоятельное бытие (τὸ καθ’ ἑαυτὸ εἶναι)¹⁸.

В VIII в. Иоанн Дамаскин в «Диалектике» и «Точном изложении» просто повторяет определения Каппадокийцев: «Сущность есть общее (κοινόν), а ипостась есть частное (μερικόν)... как, например, индивид (ἄτομον)» (De fide orth. 50. 4–6; ср.: 8. 240–250; 47. 43–48; Dial. 31. 23–34). Он также приводит еще одно интересное определение ипостаси: «Ипостась — это определенная

¹³PG 91. Col. 149 и 276.

¹⁴Там же. Col. 152.

¹⁵Там же. Col. 276.

¹⁶Там же. Col. 264.

¹⁷ «Вид является воипостасным, получая реальное самостоятельное существование [реально существуя] в индивидах, а не в одном лишь умственном представлении» (PG 91. Col. 149).

¹⁸Там же. Col. 264.

сущность вместе с привходящими признаками» (οὐσία τις μετὰ συμβεβηκότων, *Idem. Dial. 31; De duab. volunt. 4*).

Из приведенных высказываний церковных писателей видно, что различие между ипостасью и сущностью как между частным и общим бытием применялось отцами Церкви в весьма широком смысле. Оно относилось не только ко Св. Троице, но ко всем существам, как одушевленным, так и неодушевленным: людям, животным, растениям, камням и т.д. Всякое отдельное существо или всякий отдельный предмет, имеющие самостоятельное, реальное существование, является ипостасью. Однако постепенно возникло особое богословское употребление этого термина сначала в триадологии, а затем и в христологии и антропологии.

При этом, поскольку каждая ипостась характеризуется своими особыми свойствами, для различения общего и частного во Св. Троице Отцы Церкви использовали также понятие «свойство», проводя различие между общими и особенными (т.е. ипостасными) свойствами Божественных Лиц (ὑποστατικά ἰδιότητες, *Ioan. Damasc. De fide orth. 8. 201*). Каждое Лицо Св. Троицы имеет свое особенное свойство, к-рое отличает его от других Лиц: «Усматриваемая в каждой Ипостаси особенность (ἰδιότης) явно и чисто отделяет Одну [Ипостась] от другой» (*Greg. Nyss. Contr. Eunom. I. 278*). Так, понятие «особенного свойства» в тринитарном контексте стало синонимом понятия «ипостась». Свт. Григорий Богослов говорит об Отце, Сыне и Святом Духе как о «трех особенных свойствах» Бога (*Greg. Nazianz. Or. 34 // PG. Vol. 36. Col. 253*). Поэтому многие определяли ипостась как «собрание относящихся к каждому отличительных свойств» (τὴν συνδρομὴν τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων, *Greg. Nyss. De dif. essen. et hyp. 6. 4-6; ср. Basil. Magn. Contr. Eun. II 4. 21*) или «совокупность особенных свойств» (συνδρομὴ τῶν χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων, *Ioan. Damasc. Fragm. philos. 12*). Не менее важной характеристикой ипостаси является ее самостоятельность, самобытность (τὸ ὑφεστάναι), так что ипостась есть не просто «собрание отличительных свойств», но самостоятельно существующая вещь (τὸ ὑφεστῶς πρᾶγμα), единичное (ὁ καθ' ἕκαστον), подлежащее (ὑποκείμενον), то есть субъект, обладающий этими отличительными свойствами (см. *Greg. Nyss. Or. Cat., 1-2; C. Eun., I.1.498.2; II.1.353.9; II.1.356.3; II.1.538.8; III.8.25.5-9; De dif. essen. et hyp., 3.5-12; Ad Abl. // GNO. III.1. P. 40.16-20; 54.2; De or. Dom., III // Oehler. S. 264.54.*).

Наиболее распространенным в греческой святоотеческой письменности синонимом термина «ипостась» применительно к разумным существам был термин «лицо» (πρόσωπον). Его использование в триадологии было связано с определенными трудностями ввиду того, что оно было центральным понятием в еретическом учении Савеллия, согласно к-рому Лица в Боге есть лишь «личины», «маски» — различные проявления одного Бога, не имеющие самостоятельности. Для подчеркивания отличного от савеллианского понимания термина «лицо» св. отцы проводили его отождествление с термином «ипостась», к-рый невозможно было истолковать в савеллианском ключе. В связи с этим термины «лицо» и «ипостась» постоянно употребляются в святоотеческой письменности как синонимы. Так, свт. Григорий, еп. Нисский,

отмечал: «Писание, указуя нам Сына и Духа Святого, преподает, что Бог Слово, Бог не Слово (то есть Бог Отец) и Бог Дух Святой есть Бог... везде проповедуя единого Бога, ни лиц не смешивая, ни Божества не разделяя, но сохраняя тождество Божества в отличительных свойствах Ипостасей, или трех Лиц» (*Greg. Nyss. Ad Graec. // GNO. Bd. 3 N. 1. S. 26*); свт. Григорий Богослов писал: «Надобно и соблюсти веру в единого Бога, и исповедовать три Ипостаси, или три Лица, притом Каждое с личным Его свойством» (*Greg. Nazianz. Or. 20 // PG. Vol. 35. Col. 1072*).

В эпоху формирования тринитарной терминологии понятия «ипостась» и «лицо» были отождествлены также с понятием «индивид» (ἄτομον). Традиция именовать «частные сущности», т. е. конкретные вещи «индивидами» восходит к «Категориям» Аристотеля (*Arist. Categ. 2. 1b*). В своем первоначальном значении, в к-ром его использовали св. отцы и церковные писатели, это слово не предполагало радикального обособления, но имело смысл целостности и неделимости того или иного существа или предмета (см. напр.: *Greg. Nyss. Ad Graec. // GNO. Bd. 3 N. 1. S. 31*). Об этом говорил уже Григорий Нисский (см. выше) и, напр., Леонтий Византийский, который ставит в один ряд такие понятия, как «лицо» (πρόσωπον), ипостась (ὑπόστασις), индивид (ἄτομον) и подлежащее (ὑποκειμένον, *Contr. Nest. et Eutych. I // PG. 86. Col. 1305C*). То же встречаем позже у преп. Анастасия Синаита в «Путеводителе»: «Существует пять обозначений для ипостаси: ипостась, лицо, образ, особое свойство, индивид» (*Anast. Sinait. Viae dux II // PG. 59. Col. 60B*) и у преп. Иоанна Дамаскина (*Ioan Damasc. Inst. element. 7*).

Еще одним важным синонимом термина ипостась было выражение ὁ τῆς ὑπάρξεως τρόπος («способ сущетвования»). Это выражение встречается уже у Василия Великого (см.: *Ep. 235. 2; Adv. Eun. I 15; De Sp. St. 46*), Амфилохия Иконийского (*Fr. // PG. 39. Col. 112D*), Григория Нисского (*Contr. Eun. I 1. 495-497 // GNO. 1. P. 161*), Феодорита Кирского (*Expositio recta fidei 3 // PG. 6. Col. 1209B; Quaest. et resp. 139 // PG. 6. Col. 1392C*), Максима Исповедника (*Maxim. Confess. Mystagog. // PG. 91. Col. 701A; Amb. 1 // PG. 91. Col. 1036C; 40 (102) // Col. 1304A; 67 (167) // Col. 1400D-1401A*), Иоанна Дамаскина (*Ioan. Damasc. De fide orth. 8. 114-122, 250-253, 248-249; 10. 3-6; 49. 2-6; Contr. Jacob. 52; De recta sent. 1 // PG. T. 94. Col. 1421A*) и др. Оно используется для того, чтобы отличить от общей Божественной сущности три Ипостаси по Их ипостасным свойствам (таким как нерожденность Отца, рождение Сына и исхождение Св. Духа), т.е. по способу Их происхождения. Так, Леонтий Иерусалимский указывает: «Ипостась характеризуется у людей белизной, курносостью и подобными свойствами, а в Божественной сущности — по способу существования (ἀπὸ τρόπου ὑπάρξεως), согласно которому одна [ипостась существует] рождая, вторая — рождаясь, а третья — исходя» (*Leont. Hier. Contr. Nest. II 4 // PG. 86. Col. 1537C*). По словам Максима Исповедника, «Божественная сущность, являемая посредством числа три, воспевается троично по причине триипостасного существования (διὰ τὴν τρισυπόστατον ὑπαρξιν); ибо Единица есть Троица как совершенная и существующая в совершенных ипостасях, то есть по способу существования (ὡς ἐν τελείαις οὐσα τελεία ταῖς ὑποστάσεσιν, ἤγουν τῷ τῆς ὑπάρξεως τρόπῳ), и

Троица поистине есть Единица по смыслу сущности, то есть бытия» (τῶ τῆς οὐσίας, ἤγουν τῶ τοῦ εἶναι λόγῳ, Amb. 67 (167) // PG. 91. Col. 1400D-1401A). Наконец, это подтверждает и Дамаскин в «Точном изложении»: «Мы знаем единого Бога, но мысленно представляем различие в одних только свойствах отечества, сыновства и исхождения (τῆς τε πατρότητος καὶ τῆς υἰότητος καὶ τῆς ἐκπορεύσεως), и это согласно причине и ее производного, и совершенству ипостаси, т.е. способу существования» (καὶ τὸ τέλειον τῆς ὑποστάσεως ἦτοι τὸν τῆς ὑπάρξεως τρόπον, Ioan. Damasc. De fide orth. 8. 250–253).

Т. о., можно выделить 3 основные линии употребления термина «ипостась» в восточном святоотеческом христ. богословии. Во-первых, этот термин продолжал иногда использоваться как указание на сущность или на природу вообще, однако после проведенного каппадокийцами различения между сущностью и ипостасью такое употребление было в церковной лит-ре скорее исключением, чем правилом. Во-вторых, начиная с IV в. этот термин стал применяться церковными писателями как философская категория для обозначения любого частного и конкретного сущего, обладающего собственным бытием: будь то отдельный человек, животное, растение или камень. В-третьих, термин «ипостась» также получил специальное философско-богословское значение применительно к Лицам Св. Троицы, поскольку соотношение частных Ипостасей и общей Божественной сущности не могло быть непротиворечиво интерпретировано в понятиях античной философии и требовало переосмысления самих этих понятий.

5. Термин «ипостась» в христологическом учении греческих Отцов.

Вместе с развитием христологических споров богословский термин «ипостась» из триадологии стал постепенно проникать в христологию, которая рассматривалась православными богословами как параллель триадологии, но в обратной пропорции: если в Троице одна сущность и три ипостаси, то во Христе одна ипостась и две сущности (или природы).

Одним из первых в христологии термин «ипостась» стал использовать свт. Кирилл Александрийский, понимая «единую воплощенную природу Бога Слова» именно как Его «единую воплощенную ипостась», т. е. Христа как единое живое существо (см.: *Cyr. Alex. Ep. 3 ad Nestorium* // АСО. Т. 1. Vol. 1(1). P. 38. 22; *Idem. Adv. Nest. 2. 8* // АСО. Т. 1. Vol. 1(6). P. 46. 29). Понимание «единой природы» как «единой ипостаси» было свойственно большинству правосл. последователей свт. Кирилла, развивавших его христологическое учение в период монофизитских споров. Так, свт. Прокл, архиеп. К-польский, разъясняя в «Томосе к армянам» христологические идеи свт. Кирилла писал: «Я исповедую единую ипостась воплотившегося Бога Слова» (μίαν ὁμολογῶ τὴν τοῦ σαρκωθέντος Θεοῦ Λόγου ὑπόστασιν — АСО. Т. 4. Vol. 2. P. 191). Именно свт. Прокл впервые строго противопоставил понятия «природа» и «ипостась» в христологическом контексте: «Есть единый и единственный едиnorodный Сын и Слово Божие, Который не разделяется Своими [двумя] природами на две ипостаси, но у Которого по неизреченному Промыслу две природы соединяются в одну ипостась» (*Proclus Constantinopolitanus. Sermo de dogmate*

Incarnationis // PG. Vol. 65. Col. 885; ср.: Ibid. Col. 842–843; *Hammerstaedt*. 1994. Sp. 1031)

Христологические формулы свт. Кирилла нашли отражение в деяниях *Константинопольского Собора 448 г.*, сыгравшего важную роль в становлении правосл. христологии. На этом соборе *Флавиан*, архиеп. К-польский, предложил формулировку «один Христос из двух природ в одной ипостаси» и тем самым связал единство Христа с единством Его ипостаси: «Мы признаем, что Христос из двух природ (ἐκ δύο φύσεων) после Воплощения, исповедуя одного Христа, одного Сына и одного Господа в одной ипостаси и одном лице» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). Р. 114). При этом архиеп. *Флавиан* признавал православным и освященное авторитетом свт. Кирилла выражение «одна воплотившаяся природа Бога Слова»: «Также мы не отказываемся говорить об одной воплотившейся и вочеловечившейся природе Бога Слова» (Ibid. Р. 35). Однако в дальнейшем большинство интерпретаторов свт. Кирилла предпочитали замещать в его формуле слово «природа» словом «ипостась». Так, *Иоанн Кесарийский* (Грамматик) однозначно рассматривал «единую воплощенную природу Бога Слова» как ипостась, говоря о «единой воплощенной ипостаси Бога Слова» (μία ὑπόστασις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη®, *Ioan. Caes. Arol. Concil. Chalced.* 5). Позже свт. *Фотий*, патр. К-польский зафиксировал такую интерпретацию ключевой формулы свт. Кирилла в качестве общепринятой: «Единую воплощенную природу Бога Слова мы мыслим как единую ипостась» (*Phot. Bibl.* 229).

На основании богословия свт. Кирилла Александрийского в интерпретации архиепископов *Прокла* и *Флавиана*, К-польского собора 448 г., а также «Томоса» свт. *Льва Великого*, еп. Римского, направленного архиеп. *Флавиану*, на Вселенском IV Соборе были выработаны новые христологические формулировки, в которых идея единства Христа была выражена при помощи термина «ипостась»: «Последуя святым отцам, все согласно научаем исповедовать одного и того же (ἕνα καὶ τὸν αὐτόν) Сына, Господа Нашего Иисуса Христа... в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαίρετως ἀχωρίστως γυνωριζόμενον), так что соединением нисколько не упраздняется различие естеств (οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ἀνηρημένης διὰ τὴν ἔνωσιν), но скорее сохраняется свойство (ιδιότητος) каждого естества и они соединяются во единое лицо и единую ипостась (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν συντρέχούσης)» (АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). Р. 129–130).

Термин «ипостась» в определении IV Вселенского Собора окончательно получил значение, полностью отличное от значения термина «природа». Для обозначения лишь мысленного различия между Божеством и человечеством во Христе в соборном определении использовано слово «познаваемый» (γυνωριζόμενος), к-рое аналогично выражению свт. Кирилла «умозрительно» (θεωρίᾳ). Единство Божества и человечества во Христе обеспечивается способом их соединения, к-рый в святоотеческой традиции принято было называть «ипостасным» или соединением «по ипостаси» (καθ' ὑπόστασιν). Это выражение было ключевым в христологическом языке свт. Кирилла (см., напр.:

Cyr. Alex. Adv. Nest. II 6 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 42). Оно встречалось и до него: сщмч. Иринеи Лионский писал о «природном единстве по ипостаси» (*Iren. Fragm. Gr. 26*). Свт. Афанасий, еп. Александрийский, учил о «соединении Бога слова с плотью по ипостаси» (*Athanas. Alex. In psalm. // PG. Vol. 27. Col. 136*). Единство «по ипостаси» означает самое тесное из возможных соединений, при к-ром, однако, Божество и человечество не теряют своих свойств. Преп. Иоанн Дамаскин, объясняя, что такое единство по ипостаси, утверждал, что это соединение двух реальных вещей (πραγμάτων) в одном лице (*Ioan. Damasc. Dialect. 65*); при этом результат соединения двух «вещей», согласно преп. Иоанну, также является «вещью» (*Idem. Fragm. philos. 12*). Т. о., соединение по ипостаси означает, что две природы становятся одной ипостасью, к-рую преп. Иоанн называет «единой составной» или «сложной ипостасью» (μία ὑπόστασις σύνθετος — *Idem. Contr. Jacob. 24*; ср.: *Idem. Dialect. 67*).

Понятие «сложная ипостась» закрепилось в святоотеческой лит-ре неохалкидонского богословия, где оно противопоставлялось идее «сложной природы» Христа, развивавшейся в нач. VI в. монофизитом Севиром, патр. Антиохийским, и его последователями. Выражение «сложная ипостась» встречается уже в трактате «О Святой Троице», приписывавшемся свт. Кириллу Александрийскому: Христос — «единая сложная ипостась, состоящая из двух природ» (ἐπὶ Χριστοῦ μίαν ὑπόστασιν σύνθετον, ἐκ δύο συντεθειμένην φύσεων — *Pseudo-Cyr. Alex. Liber de sacrosancta Trinitate. 18 // PG. Vol. 77. Col. 1157*; ср.: *Idem. 22 // Ibid. Col. 1161*; *Idem. 27 // Ibid. Col. 1172*). Впоследствии этим выражением воспользовался имп. св. Юстиниан I, бывший вдохновителем неохалкидонского богословия. Отвергая монофизитскую концепцию сложной природы, он предлагал ей взамен представление о сложной ипостаси: «Если же некоторые скажут, что поскольку о Христе говорят как о единой сложной ипостаси, то следует говорить и о единой сложной природе... это чуждо благочестию» (*Iustinianus. Edictum rectae fidei // Drei dogmatische Schriften Iustinians. Milan, 1973. P. 144*).

Современник Юстиниана Леонтий Иерусалимский также разделял идею «сложной ипостаси» (правда, с оговорками, см. *Leont. Hieros. Contr. Nestor. I 20 // PG. Vol. 86. Col. 1485*). В своем «мериле Православия» (κανὼν ὀρθοδοξίας) он пишет: «Мы признаем одну и ту же общую ипостась обеих [природ] (ἀμφότερων μίαν καὶ τὴν αὐτὴν κοινὴν οὐσαν ὑπόστασιν), которая существовала прежде сущности человека, будучи ранее собственной Слову (ἰδικῆ τοῦ Λόγου) в общей сущности Божества. Она образовала для себя природу Господнего человека, объяла [ее] и соединила в себе со своей собственной природой. В то же самое время она стала ипостасью для природы плоти и из своей собственной [и простой ипостаси] стала общей для нее и многосложной [ипостасью] (καὶ κοινὴ αὐτῇ καὶ ποικιλωτέρα). Ибо Ипостась Слова (ἡ τοῦ Λόγου ὑπόστασις) теперь не различается, как раньше, от Отца и от Духа одной лишь особенностью рождения, но также потому, что она состоит из бóльшего количества природ и, разумеется, изобилует природными и личными свойствами» (*Contr. Nest. II 14. // PG. 86. Col. 1568AB*). Согласно Леонтию, сложная ипостась получается не из двух ипостасей (как в случае несторианства),

а из двух природ: «Если вы [т.е. несториане] утверждаете, что сложная ипостась из двух природ, мы согласимся; но если она как бы из [двух] ипостасей — да не будет!» (*Leont. Hieros. Contr. Nestor.* II 24 // PG. 86. Col. 1585C). То же он говорит и против монофизитов: «Итак, истинно, что одна сложенная с природами ипостась (μία σύνθετος ταῖς φύσεσιν ἢ ὑπόστασις), две же природы Господа нашего Христа, истинного Бога» (*Contr. Monoph.* 41 // PG. 86. Col. 1793D).

У Леонтия Иерусалимского мы впервые встречаем полный список значений термина ипостась, состоящий из 14 пунктов (см. *Contr. Nest II 1* // PG. 86. Col. 1528D-1532A), важнейшие из которых для христологии следующие:

«Об ипостаси говорится тогда, когда воедино соединяются некие различные индивидуальные природы (τινῶν φύσεων διαφόρων ἰδικῶν) со своими особыми свойствами (ἰδιωμάτων), но не лица (προσώπων), и посредством соединения сразу, или одновременно, происходит некое образование (σύστασις τις) одного-единственного индивида (ένος μόνου ἀτόμου).

Об ипостаси в общепринятом смысле говорится тогда, когда соединяются не различные природы, но только несколько частных свойств (μόνων ἰδιωμάτων μερικῶν πλειόνων), образуя одно общее свойство (έν ἰδίωμα καθολικόν) из всех в некоем одном подлежащем (έν τινι ὑποκειμένῳ ένί) или в одной единственной природе.

Ипостасью называется также состояние или сочетание частных свойств или общего свойства, мыслимое в некоем подлежащем, будь то в простой, или сложной, или индивидуальной, или общей [природе], как Божественная [природа], или только в одной единственной природе, или в нескольких соединенных, в случае, если они действительно существуют.

Наконец, ипостась в важнейшем из всех и собственном смысле называется таковой, поскольку в дополнение к сочетанию она указывает на отдельное неделимое подлежащее (κεχωρισμένον τὸ ὑποκείμενον ἄτομον) всего одновидного и разновидного согласно особенному признаку, на определенное нечто (τόδε τι), сама по себе будучи неким различием и распределением (καθ' ἑαυτήν ἀπόστασις τις οὔσα και διορισμός) неделимых сущностей по личному числу каждого (εις τὸν κατὰ πρόσωπον ἀριθμὸν ἐκάστου), почему отцы понимают и называют ее лицом (πρόσωπον)» (*Ibid.* Col. 1529CD).

Концепция «сложной ипостаси» получила дальнейшее осмысление в христологических построениях еще одного представителя неохалкидонской традиции, прп. Максима Исповедника, к-рый часто использовал это понятие в своих рассуждениях (см., напр.: *Maximus Conf.* Ep. 12 // PG. Vol. 91. Col. 489–493; *idem.* Ep. 13 // *Ibid.* Col. 517, 525–529; *idem.* Ep. 15 // *Ibid.* Col. 553, 556; *idem.* *Ambigua* 2. 21–22; *idem.* *Opusc.* 2, 3, 7, 13, 16; *idem.* *Quaest. ad Thal.* 62, 89). Преп. Максим учил, что ипостась Христа как до, так и после воплощения остается одной и той же без какого-либо изменения: сама по себе она не претерпевает никакого изменения, но после Воплощения становится также ипостасью для воспринятой ею человеческой природы (см.: *Grumel.* 1929; *Madden.* 1993; *Larchet.* 1996. P. 327–332).

В таком же смысле понимал выражение «сложная ипостась» и преп. Иоанн Дамаскин, уделивший ему особое внимание в ряде сочинений. Как и его предшественники, он использовал понятие «сложная ипостась» для того, чтобы охарактеризовать единство Христа: «Один Христос — сложная ипостась» (*Ioan. Damasc. Contr. Jacob. 74*); «...две природы сохраняются и после соединения в одной сложной ипостаси (ἐν τῇ μιᾷ συνθέτῳ ὑποστάσει), то есть в одном Христе» (*Idem. De fide orth. III 5*). Т. о., Христос является сложной ипостасью, поскольку состоит из двух природ. При этом наша природа, воспринятая Им, не имеет своего собственного самостоятельного существования, то есть своей ипостаси, но существует исключительно в ипостаси Логоса: «Одна сложная ипостась произошла из двух природ. Будучи ипостасью, обладающей своей сущностью (ὑπόστασις ἐνοούσιος), Он воспринял начаток нашего смешения — воипостасную природу (φύσιν ἐνωπόστατον). При этом мы называем ее воипостасной не потому, что она существует сама по себе, и не потому, что она имела свою ипостась, но потому что она существовала в ипостаси Слова» (*Idem. Contr. Jacob. 79*). Более подробно то же самое мы находим в «Точном изложении»: «Мы исповедуем одну ипостась (μίαν ὑπόστασιν) Сына Божия и Воплощенного, одною и тою же считая ипостась Божества и человечества Его и исповедуя, что две природы сохраняются в Нем после соединения; не полагая каждую природу отдельно и порознь, но [признаем их] соединенными друг с другом в одной сложной ипостаси (ἐν τῇ μιᾷ συνθέτῳ ὑποστάσει)... Две природы... поистине соединились друг с другом в одну сложную ипостась Сына Божия» (εἰς μίαν ὑπόστασιν σύνθετον τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, *Ioan. Damasc. De fide orth. 47. 62–69*; ср.: *De duab. volunt. 2. 15–33*; *De recta sent. 2 // PG. T. 94. Col. 1421D* и др.). По Дамаскину, «Бог Слово не соединился с плотью, которая прежде существовала сама по себе, но, вселившись в утробу святой Девы, Он в Своей собственной ипостаси (ἐν τῇ ἑαυτοῦ ὑποστάσει) неопишимо ипостазировал (ὑπεστήσατο) Себе от чистых кровей Приснодевы плоть, оживленную разумной и мыслящей душой, восприняв *начаток* человеческого смешения, и Само Слово стало ипостасью для плоти (αὐτὸς ὁ λόγος γενόμενος τῇ σαρκὶ ὑπόστασις)» (*De fide orth. 46. 25–35*; ср.: *Dial. 67. 25–30*; *Contr. Nestor. 2. 1–21*). Подобно Леонтию Иерусалимскому, Дамаскин подчеркивает, что образовавшаяся в результате этого процесса ипостазирования «сложность» ипостаси Христа относится не к самой ипостаси, а к тем природам, которые ее образовали, и к характерным для них природным и ипостасным свойствам: «Мы говорим, что божественная ипостась Бога Слова (τὴν θείαν τοῦ θεοῦ λόγου ὑπόστασιν) существовала вневременно и вечно как простая и несложная (ἀπλῆν καὶ ἀσύνθετον), несотворенная, бестелесная, невидимая, неосязаемая, неопишемая, имеющая все, что имеет Отец, как единосущная с Ним... В последние же дни Слово... в самой Своей предвечной ипостаси (ἐν αὐτῇ τῇ προαιωνίῳ αὐτοῦ ὑποστάσει) ипостазировало Себе (ὑποστήσασθαι ἑαυτῷ) плоть от святой Девы... Так что сама ипостась Бога Слова стала ипостасью для плоти, и прежде бывшая простой, ипостась Слова стала сложной, т.е. сложенной из двух совершенных природ (σύνθετον δὲ ἐκ δύο τελείων φύσεων) — Божества и человечества; и она имеет в Себе характерное и

отличительное свойство божественного сыновства Бога Слова, которым она отличается от Отца и Духа, и характерные и отличительные свойства плоти, которыми она отличается и от Матери, и от остальных людей. Она также имеет в Себе и свойства Божественной природы, которыми она соединена с Отцом и Духом, и характерные признаки человеческой природы, которыми она соединена и с Матерью, и с нами. А сверх того, она отличается и от Отца и Духа, и от Матери, и от нас тем, что Один и Тот же есть одновременно и Бог, и человек. Ибо это мы признаем наиболее отличительным свойством ипостаси Христовой (τῆς τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως ἰδιαιτάτων ἰδίωμα)» (De fide orth. 51. 2–27; ср.: De duab. volunt. 2. 15–33). Преп. Иоанн выступал против того, чтобы считать «сложную ипостась» Христа состоящей из двух ипостасей или содержащей в себе элементы человеческой ипостаси: «Совершенно невозможно, чтобы [во Христе была] одна сложная природа, состоящая из двух природ, или одна ипостась, состоящая из двух ипостасей» (*Idem. Dialect. 67*). Единая сложная ипостась Христа есть собственно ипостась Логоса, однако она является ипостасью также для человечества: «Мы говорим об одной и той же ипостаси Его Божества и человечества» (*Idem. De fide orth. III 3*). Еще более выразительно преп. Иоанн сформулировал эту мысль в трактате «О сложной природе», направленном против ереси акефалов: «И Божество и человечество Христа являются ипостасными (ἐνυπόστατος), потому что каждая [природа] имеет [в качестве ипостаси] Его общую сложную ипостась. При этом Божество [имеет ее] предвечно и вечно, а разумная и одушевленная плоть была ею воспринята, существует в ней и имеет [ее как] ту же ипостась» (*Idem. Contr. acerph. 6*).

Человеческая природа является тем элементом, к-рый делает ипостась сложной — по выражению прп. Иоанна, «восполняет» ипостась Христа: «ипостасная природа, восполняющая сложную ипостась Христа» (συνπληρωτικὴ τῆς συνθέτου τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως — *Idem. Contr. Jacob. 53*). Это не означает, что без плоти ипостась была бы неполной, однако без воспринятой плоти ипостась осталась бы простой: «Ипостась, изначально будучи простой, позже стала сложной... благодаря предсуществующему в ней Божеству и воспринятой впоследствии плоти» (*Idem. Contr. Nest. 2*). Христос принял от Девы «не ипостась, но ипостасную плоть» (σάρκα ἐνυπόστατον, οὐχ ὑπόστασιν), к-рая в Нем получила свою ипостасность, то есть обрела реальное, конкретное бытие. Поэтому ипостась Христа сначала была простой, а потом стала сложной (*Ibidem*).

6. Термин «ипостась» в антропологическом учении греческих Отцов.

Использование термина «ипостась» в богословской антропологии всегда имело периферийное значение, однако в соч. св. отцов и церковных писателей встречаются показательные случаи употребления этого понятия в различных смыслах по отношению к человеку.

Иногда богословы говорят отдельно об ипостасях души и тела, вместе составляющих природу человека. Так, сщмч. Иринеи Лионский говорит об «ипостаси плоти» человека, очевидно имея ввиду ее сущность, а точнее, консистенцию (*Iren. Adv. haer. V 2. 3*). Плоть сохраняет свою ипостась, то есть свой состав или консистенцию, даже когда ее покидает душа (*V 12. 3*). Макарий

Египетский говорит об «ипостаси души», которую всю облекает грехом «князь лукавый» (Hom. 2. 1 // PG. 34. Col. 464B).

Но чаще речь идет о конкретном человеке как одной ипостаси, соединившей в себе две природы — душу и тело. Так, свт. Григорий Нисский утверждал, что «человеческая природа имеет ипостась из разумной души, соединенной с телом» (*Greg. Nyss. Adv. Apollin. // GNO. Bd. 3. Heft. 1 S. 223*). Леонтий Византийский указывал: «У души и тела общая ипостась (κοινή ὑπόστασις), но особая природа и различный смысл (λόγος)» (*Contr. Nest. et Eutych. I // PG. 86. Col. 1280AB*). Преп. Иоанн Дамаскин, рассматривает ипостась то как единое происхождение души и тела, то как результат этого происхождения: «Ипостась есть изначальное образование самостоятельного существования каждого. Поэтому и тело, и душа остаются, всегда удерживая одно и то же начало своего существования и ипостаси, хотя и разлучаются друг с другом» (*Ioan. Damasc. Dialect. 67*). Из души и тела получается одна сложная ипостась (μία ὑπόστασις σύνθετος) конкретно человека, в которой сохраняются две полные природы души и тела со своими видовыми отличиями и особыми свойствами (*Ibid.*). В связи с этим свт. Епифаний Кипрский выступал против отождествления ипостаси с умом, душой или иными частями человеческого естества. Такое отождествление, по его мысли, приведет к необходимости признать в человеческом естестве несколько ипостасей, что разрушительно для целостности человека (*Epiaph. Ancor. 77. 5*).

Особую роль понятие «ипостась» и его аналог — τρόπος ὑπάρξεως («способ существования») играют в антропологии Максима Исповедника. Как и в триадологии и христологии, в антропологии логос соответствует природе, а тропос — ипостаси. Существование общечеловеческой разумной природы (οὐσία ἔμψυχος λογική или νοερά 'одушевленная разумная или мыслящая сущность'), то есть природы разумных существ, связано с ее принадлежностью определенному индивидууму, носящему название ὑπόστασις. Ипостась человека есть не что иное как *определенный способ существования* разумной природы в определенном лице (τρόπος τῆς ὑπάρξεως), это *определенный образ жизни* духовно-нравственного существа (τρόπος ζωῆς), ставящий природу в известное, указанное отношение к лицу¹⁹. Как 'способ существования', ипостась не прибавляет к целостности разумной природы, существующей в лице, ничего такого, что можно было бы рассматривать как отличную от содержания природы реальность. Хотя природа остается неизменной в своем логосе, она может действовать различными способами и различным образом проявлять свои способности в соответствии с направлением, инициатива задания которого принадлежит ипостаси. Эти способы и возможности действия природы обусловлены человеческой ипостасью согласно свободному произволению (γνώμη или προαιρέσις), которое ей свойственно. Действовать и реализовать — это факт природы; а ипостась проявляется, прежде всего, в способе этой реализации. Логос человеческой природы означает нечто устойчивое и неизменное (*Amb. 15, 1217A; 31, 1280A; 42 (111), 1341D; 1345B*), соответствующее

¹⁹Col. 308 и 309.

закону природы (Amb. 31, 1280A), в то время как тропос является основой для разнообразия, изменения, обновления, соответствуя образу/способу существования сущности, приложения принципа, действия природы, или, если речь идет о человеке, способу, согласно которому ипостась пользуется своими природными способностями или осуществляет свою деятельность (Amb. 42 (111), 1341D). В человеке именно ипостась определяет способ, который на основании расположения своей воли и выбора в определенной степени придает образ/форму своему существованию. Нельзя представить себе ипостась отдельно от природы (Opuscula theologica et polemica, 23, 91.264A). Понятие тропоса позволяет Максиму подчеркнуть способность, которой обладает человек как лицо, свободно определять себя по отношению к логосу своей природы, то есть по отношению к определению и стремлению своей природы к Богу как своей конечной цели. Тогда как движение человека, его способности и их деятельность естественно обращены к Богу, от каждого конкретного человека, расположения его воли и произволения зависит, быть ли ему в согласии со своей природой, или нет; по-другому, двигаться ли ему лично к Богу, или нет, использовать ли ему свои способности и проявить их в действии в согласии со своей природой и логосом, или нет.

7. Термин «ипостась» у латинских христианских авторов. В латинской патристической литературе греч. термин ὑπόστασις иногда вообще не переводился (см.: *Dionys. Roman.* Ep. 1. 1; *Marius Victorin.* Adv. Ar. II 4–7; *Hieron.* Ep. 15. 3–4; *Facund.* Pro defens. trium cap. VI 5 и др.) или передавался разными терминами: *substantia* (от sub-stare, букв. «стоять под», «лежать в основе», отсюда — «реально существовать»), *subsistentia*, *existentia* («существование») и *persona* («лицо»).

Свт. Иларий Пиктавийский в своем соч. «О соборах», написанном ок. 358/359, вероятно, впервые перевел греч. формулу τρεῖς ὑποστάσεις, обсуждавшуюся на Антиохийском соборе 341, как *tres substantias* «три субстанции», разъясняя, что под «субстанциями» отцы собора понимали «лица, обладающие реальным существованием» (*subsistentium personas per substantias edocentes*, см.: *Hilar. Pict.* De synod. 32; ср.: *De Trinit.* IV 13; VI 6). В начале V в. блаж. Августин, сравнивая латинскую и греческую тринитарную терминологию, отмечал, что «греки говорят об одной сущности и трех субстанциях (*una essentia, tres substantiae* [= μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις]), в то время как латиняне — об одной сущности, или субстанции, и трех лицах (*una essentia vel substantia, tres personae*). Это так потому, что в нашем латинском языке сущность имеет обыкновение пониматься не иначе, как субстанция ... Ведь что понимается под лицами по нашему обыкновению, то же следует понимать под субстанциями по обыкновению греков. В самом деле, они так же говорят о трех субстанциях и одной сущности, как и мы говорим о трех лицах и одной сущности, или субстанции» (*De Trinit.* VII. 4. 7–8; ср.: *Marius Victorin.* Adv. Ar. II 4. 54–57). Однако, по мнению Августина, термину *substantia*, являющемуся точным эквивалентом греч. ὑπόστασις, следует предпочесть термин *persona* не только потому, что это уже стало привычным для латинских богословов, но и потому, что в Боге нет различия между “существованием просто” (*esse*) и “существованием

самостоятельно" (*subsistere*), иначе получится, что Бог называется субстанцией по отношению к чему-то (*relative*); но всякая вещь самостоятельно существует сама по себе (*ad se ipsum subsistit*), а не по отношению к чему-то; тем более это справедливо в отношении Бога (*Ibid.* VII. 4. 9; термины *substantia* и *persona* были введены в латинское тринитарное богословие еще Тертуллианом, см.: *Tert. Adv. Prax.* 2; 4; 6, 7, 11 и др.). Кроме того, по мнению Августина, термин *substantia* в собственном смысле вообще не применим к Богу, поскольку Бог не является «подлежащим» (*subsistat et subsit*), ибо у Него нет акциденций, но все, что есть в Боге — это Его сущность (*essentia*, *De Trinit.* VII. 5. 10). Подобное настороженное отношение к термину ὑπόστασις высказывает и блаж. Иероним. Следуя сложившейся на Западе традиции, он ставит под сомнение законность восточного учения о трех Ипостасях (*tres hypostases = tres personae subsistentes*, «три самосущих Лица»), так как для него этот термин был равнозначен термину «сущность» (*essentia* или *substantia*), а поэтому для него признавать в Боге три «сущности» (*tres substantias*) – значит исповедовать арианство (*Hieron.* Ep. 15. 3–4). Поэтому, как признается блаж. Иероним, «для нас достаточно говорить об одной сущности и трех Лицах, реально существующих, совершенных, равных, совечных (*unam substantiam, tres personas subsistentes, perfectas, aequales, coaeternas*). Пусть, если угодно, умалчивается о трех ипостасях и удерживается одна» (*Ibid.* 15. 4). Таким образом, греч. формула τρεῖς ὑποστάσεις, переведенная на латынь как *tres substantiae*, уже во втор. пол. IV в. на Западе считалась еретической, как это хорошо видно из «Исповедания веры» лукиферианина Фаустина: «Мы удивляемся, как можно доказывать православие тех, кто исповедует три субстанции Отца и Сына и Святого Духа. Даже если они говорят, что не верят в то, что Сын Божий или Святой Дух есть тварь, однако они погрешают против правой веры, говоря, что есть три субстанции. Ведь логически необходимо тем, кто исповедует три субстанции, исповедовать и трех Богов — выражение, которое православные всегда предавали анафеме» (*Faustin. Confessio fidei* 22–28).

Подробное разъяснение латинских эквивалентов термина ипостась встречается у Боэция и Исидора Севильского. Боэций дает такое определение понятию *persona*: «Лицо – это индивидуальная субстанция разумной природы» (*persona est naturae rationalis individua substantia*, *Boeth. Contr. Eutyech et Nest.* 3). Он справедливо указывает, что этим определением обозначается то, что греки называют ὑπόστασις, ведь греки называют ипостасями не общие родовидовые, а индивидуальные субстанции (*individuas substantias*, *Ibid.*). По мнению Боэция, греческий термин гораздо точнее обозначает индивидуальную субстанцию разумной природы, в то время как в латыни не хватает слов для такого обозначения, и поэтому латиняне используют в этом случае переносное название (*translatitiam nuncupationem*), именуя «лицом» (*persona*) то, что греки называют ὑπόστασις (*Ibid.*). Как полагает Боэций, греки называют индивидуальные субстанции ипостасями потому, что они «находятся под другими» (*caeteris subsunt*), служа как бы «подстоящим и подлежащим» (*suppositae subjectaeque sunt*) для акциденций (*Ibid.*). И именно поэтому то, что греки называют ὑποστάσεις, латиняне называют *substantias* («субстанциями»), т.е.

«подлежащими» (*suppositas*); а так как греки называют их также πρόσωπα («лица»), то и латиняне также называют их *personas* («лица», *Ibid.*). Боэций прямо указывает, как эти термины используются в тринитарном учении: в Боге есть одна οὐσία или οὐσίωσις, то есть одна «сущность или осуществленность Божества» (*essentia vel subsistentia deitatis*), и три ὑποστάσεις, то есть «три субстанции» (*tres substantias*). Согласно этому и говорится, что «у Троицы единая сущность, но три субстанции и три Лица» (*unam Trinitatis essentiam, tres substantias, tresque personas, Ibid.*). Вместе с тем, Боэций, так же как Августин и Иероним, оговаривается, что обычное церковное словоупотребление (*ecclesiasticus loquendi usus*) на Западе не разрешает говорить о Боге «три субстанции» (*tres substantias*); если бы не это, можно было бы применить слово «субстанция» к Богу, правда не в том смысле, что Он как бы находится под другими вещами в качестве их подлежащего (*quasi subjectum supponeretur*), а в том, что Он предшествует всем прочим вещам и тем самым как бы подлежит (*subesset*) им в качестве их Первоначала, подавая им возможность существовать (*subsistere, Ibid.*).

По свидетельству Исидора Севильского, «у греков вера в Троицу излагается таким образом: одна οὐσία, другими словами, одна природа или одна сущность (*una natura aut una essentia*), но τρεῖς ὑποστάσεις, что по-латыни звучит как три лица или три субстанции (*tres personas uel tres substantias*). Ведь латинская традиция (*Latinitas*) не говорит о Боге в собственном смысле ничего, кроме сущности, а субстанцией называет [*Eго*] не в собственном, но в переносном смысле (*non proprie dicit, sed abusive*), поскольку у греков под субстанцией в собственном смысле понимается лицо, а не природа» (*Isidor. Hispal. Etymol. VII 4. 11–12*). Подтверждением различного отношения к термину ипостась на Востоке и на Западе могут служить слова свт. Григория Богослова, который отмечает: «Когда мы благочестиво употребляем выражение: ‘одна сущность и три ипостаси’ (τῆς μιᾶς οὐσίας καὶ τῶν τριῶν ὑποστάσεων), из которых первое означает природу Божества, а последнее – личные свойства Трех, тогда римляне (παρὰ τοῖς Ἰταλοῖς), одинаково с нами мысля, из-за бедности своего языка и из-за недостатка наименований, не могут отличить ипостась от сущности (διελεῖν ἀπὸ τῆς οὐσίας τὴν ὑπόστασιν) и потому вместо него используют слово ‘лица’ (τὰ πρόσωπα), дабы не подать мысли, что они признают три сущности» (*Greg. Naz. Or. 21. 35*).

Наряду с терминами *substantia* и *persona* некоторые латинские авторы патристического, а позже — средневекового периода в качестве эквивалента термина ипостась предпочитали использовать термин *subsistentia* (от *subsistere*: *sub-se-stare* «стоять под собой», «существовать самостоятельно»), который в таком случае противопоставлялся термину *substantia*, понимавшемуся как эквивалент греч. οὐσία («сущность»). Впервые этот термин встречается в сер. IV в. у Мариа Викторина, который перевел на латынь греческую тринитарную формулу: ἐκ μιᾶς οὐσίας τρεῖς εἶναι τὰς ὑποστάσεις («из одной сущности суть три ипостаси») таким образом: *de una substantia tres subsistentias esse* (*Marius Victorin. Adv. Ar. II 4. 51-52; III 4. 34-35*). Он поясняет, что в этой формуле *substantia* означает *subjectum* ‘подлежащее’ («то, что не находится в другом», *Adv.*

Ar. II 4. 36-42; ср.: I 30. 18-30; De gen. 7. 20-22), точнее — *purum esse* «чистое бытие» (Adv. Ar. II 4. 43-44), а *subsistentia* означает *esse formatum* «оформленное, определенное бытие», или *esse cum forma*, «бытие вместе с формой» (Adv. Ar. II 4. 30-57). Согласно этому представлению, в тринитарном учении Викторина «Бытие [т.е. Отец] — это одно и то же, что Жизнь [Сын] и Мышление [Св. Дух], Они по сущности — одно, а по субсистенции — три» (*substantia unum subsistentia tria sunt*, Adv. Ar. III 4. 32-35). Когда Руфин Аквилейский в своей «Церковной истории» приводит сведения об Александрийском соборе 362, на котором, в частности, рассматривался вопрос о согласовании тринитарной терминологии разных партий, он также переводит термин ипостась как *subsistentia* и отличает его от субстанции: «Субстанция обозначает саму природу какой-либо вещи и ее рациональный принцип, благодаря которому она существует (*ipsam rei alicujus naturam rationemque, qua constat*); а субсистенция указывает на то самое, что какое-либо лицо существует и обладает самостоятельным бытием» (*quod extat et subsistit*, *Rufin. Hist. eccl.* I 29). Из приведенных выше примеров видно, что термин *subsistentia* в IV в. использовался гл. обр. в тринитарном контексте. Это остается справедливым и для V в. Так, согласно Фавсту Регийскому, Бог «как тройствен по субсистенции (*in subsistentia triplex est*), поскольку каждое [Лицо] Само существует самостоятельно (*sibi quisque subsistit*), так Он прост по субстанции, поскольку Он один не знает никого, предшествовавшего Себе» (*Faust. Reiensis. Ep.* 7 // PL. 58. Col. 858A; ср.: De Sp. St. Lib. I // CSEL 21. P. 107). Однако уже в кон. V – нач. VI вв. Этот термин, наряду с более употребительным термином *persona*, начинает употребляться и в христологическом контексте. Так, Фульгенций Руспийский сообщает, что «согласно преданию святых отцов, [следует] исповедовать Господа нашего Иисуса Христа в двух соединенных, но неслиянных природах, т.е. Божества и человечества, и в одном лице или субсистенции» (*in una persona sive subsistentia*, *Fulg. Rusp. Ep.* 17. 2). Подобное употребление встречается у многих авторов VI в., особенно тех, кто участвовал в христологической полемике, например, у Иоанна Максенция и Факнуда Гермиянского, которые при цитировании Халкидонского ороса регулярно переводили термин ипостась с помощью лат. *subsistentia* (см.: *Iohan. Maxent. Libellus fidei* 8–9; *Cap. contr. Nestor. et Pelag.* 1; *Professio brev. cathol. fid.* 2; *Facund. Herm. Pro defens. trium cap.* I 5; III 6 и др.). Ясное свидетельство переноса этого термина в христологию можно обнаружить и у Кассиодора, согласно которому «различие природ [Христа] никогда полностью не стиралось из-за их единства, скорее же две природы, сохранив каждая свои особые свойства, соединились в одно лицо и одну субсистенцию» (*in unam personam, unamque subsistentiam*, *Cassiodor. Exr. ps.* 58). Термин *subsistentia* как эквивалент ὑπόστασις стал постоянно использоваться латинскими богословами после появления в IX в. переводов на латынь *Ареопагитик* и «Точного изложения» преп. Иоанна Дамаскина. Наряду с ним еще IV в. иногда использовался его глагольный аналог — причастие *subsistens* («самостоятельно существующий», греч. ὑφειστώς, см.: *Hilar. Pict. De Trinit.* I 26; V 35; VII 11; VII 19; *Marius Vict. Adv. Ar.* I 32. 55; I 53. 10; *Ambr. Mediol. De fide* III 6 и др.) и прилагательное *substantivus* («самостоятельный», греч.

ὑποστατικός, см.: *Hilar. Pict. De Trinit. X 21; Phoebad. Aginn. Contr. Arian. 25; Ambr. Mediol. De patriarch. 11. 55; Rufin. Exp. symb. 7; Filastr. Brix. Lib. divuers. haeres. 64* и др.; этот термин был введен в употребление уже Тертуллианом, см.: *Tert. Adv. Praх. 7; 26*). Наконец, помимо термина *subsistentia* и его производных у Мариа Викторина в качестве эквивалента термина ипостась иногда используется термин *existentia* «существование» (см.: *Marius Victorin. Adv. Ar. I 30. 18-30; II 4. 30-31; III 7. 9*). В соответствии с этим в своем тринитарном учении он говорит, что Отец, Сын и Св. Дух имеют одну и ту же сущность (*una eademque substantia*), но различны Каждый по своему существованию (*existentia unusquisque sua, existentia sua propria, Adv. Ar. IV 30. 12-14; IV 33. 30-42*).

Лит.: *Michel A. Hypostase I: Chez les Pères // DThC. 1922. T. 7. Col. 369-407; Grumel V. L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur // Échos d'Orient. 1926. T. 25. P. 393-406; Witt R. E. «Hypostasis» // Amicitiae Corolla: A Volume of Essays Presented to J. R. Harris / Ed. H. G. Wood. L, 1933. P. 319-343; Erdin F. Das Wort Hypostasis: Seine bedeutungsgeschichtliche Entwicklung in der allchristiichen Literatur bis zum Abschluss der trinitarischen Auseinandersetzungen. Freiburg im Breisgau, 1939; Gray P. T. R. Leontius of Jerusalem's Case for a «Synthetic» Union in Christ // StPatr. 1985. Vol. 18. N 1. P. 151-154; Madden N. Composite Hypostasis in Maximus Confessor // StPatr. 1993. Vol. 27 P. 175-197; Hammerstaedt J. Hypostasis // RAC. 1994. Bd. 16. Sp. 986-1035; Drecoll V. H. Die Entwicklung der Trinitätslehre des Basilius von Cäsarea: sein Weg vom Homöusianer zum Neonizäner. Göttinger, 1996; Larchet J. La divinization de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. P., 1996; Turcescu L. Prosopon and Hypostasis in Basil of Caesarea's «Against Eunomius» and the Epistles // VChr. 1997. Vol. 51. N 4. P. 374-395; Choufrine A. The Development of St. Basil's Idea of Hypostasis // Studi sull'oriente Cristiano. R., 2003. Vol. 7. N 2. P. 7-27 (рус. пер.: Шуфрин А. Развитие понятия «ипостась» у св. Василия Великого // Проблемы теологии: Вып. 3: Материалы Третьей международной богословской научно-практической конференции, посвященной 80-летию со дня рождения протопресвитера Иоанна Мейендорфа, 2-3 марта 2006 г. Екатеринбург, 2006. Ч. 2. С. 3-28); Zachhuber J. Nochmals: Der 38. Brief des Basilius von Caesarea als Werk des Gregor von Nyssa // Zeitschrift f. antikes Christentum. 2003. Bd. 7. N 1. S. 73-90; Грезин П. К. Богословский термин «ипостась» в контексте позднего эллинизма // Богословский вестник. 2005/2006. ¹ 5-6. С. 191-228; Lampe P. Hypostasis as a Component of New Testament Christology (Hebrews 1:3) // Who Is Jesus Christ for Us Today: Pathways to Contemporary Christology / Ed. A. Schuele, T. Gunter. Louisville, 2009. P. 63-71; ὑπόστασις // A Patristic Greek Lexicon / Ed. G.W.H. Lampe. Oxford, 1961. P. 1454-1461.*