

ИССЛЕДОВАНИЯ • БОГОСЛОВИЕ

УДК 232

DOI: 10.24412/2224-5391-2023-44-11-44

игумен Адриан (А. В. Пашин), священник Н. Н. Михальцов

ПРЕПОДОБНЫЙ АНАСТАСИЙ СИНАИТ И ПРЕПОДОБНЫЙ ИОАНН ДАМАСКИН: ПРЕЕМСТВЕННОСТЬ В ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЙ ТЕРМИНОЛОГИИ

Аннотация. В настоящей статье рассматривается преемственность в формулировке христологической терминологии между двумя православными отцами Церкви — преподобными Анастасием Синаитом (VII в.) и Иоанном Дамаскиным (VIII в.). Исследуются определение, этимология, взаимосвязь и употребление этими отцами важнейших в христологии терминов: «природа», «сущность», «ипостась», «лицо», «свойство», «энергия», «воля» и «воипостасное». Прослеживаются истоки богословской терминологии в античной философии — у Аристотеля и его комментаторов, у стоиков и в неоплатонизме, реализация у великих каппадокийцев в триадологии и перенесение ее на христологию прп. Максимом Исповедником, Леонтием Византийским, пресвитером Иоанном Грамматиком Кесарийским, свт. Софронием Иерусалимским и другими православными богословами. Прп. Анастасий Синаит проявляет строгую приверженность православной христологии, выраженной на Халкидонском Соборе. По мнению Синаита, христология еретиков противоречит святоотеческому преданию и поэтому они подпадают под анафемы трех первых Вселенских Соборов. Святой отец активно использует наработки неохалкидонского богословия. При этом он не только использует достижения предшествующих ему православных богословов и систематизирует их, но и сам привносит в полемику

с еретиками оригинальные аргументы, что позволяет ему более полно освятить христологическое учение Церкви. Большая часть христологического учения прп. Иоанна Дамаскина, как и прп. Анастасия Синаита, имеет полемическую направленность. Для успешного ведения полемики необходимо прежде всего определиться с основными понятиями, на которые будут опираться стороны, либо указать на конкретные терминологические ошибки оппонентов. И тот, и другой компоненты широко представлены в трудах Дамаскина. Итогом исследования становится констатация большого вклада в развитие и систематизацию христологической терминологии прп. Анастасия, предшественника прп. Иоанна с его «Источником знания». У него мы видим самую развитую на период VIII в. терминологическую богословско-философскую систему.

Ключевые слова: *патрология, патристика, христология, богословская терминология, христологическая терминология, прп. Анастасий Синаит, «Путеводитель», «Книга определений», прп. Иоанн Дамаскин, «Источник знания», «Философские главы», православие, Халкидонский Собор, монофизитство, монофелитство, несторианство, «природа», «сущность», «ипостась», «лицо», «свойство», «энергия», «воля», «воипостасное»*

Для цитирования: *Пашин А. В., Михальцов Н. Н.* Преподобный Анастасий Синаит и преподобный Иоанн Дамаскин: преемственность в христологической терминологии // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. № 44. С. 11–44. DOI: 10.24412/2224-5391-2023-44-11-44

Сведения об авторах: Адриан (Пашин Александр Васильевич), игумен — кандидат физико-математических наук, кандидат богословия, доцент, доцент кафедры богословия Московской духовной академии, секретарь Ученого совета Московской духовной академии, ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-9997-6069> (Россия, г. Сергиев Посад). *E-mail: adrian.pashin@mpda.ru*

Михальцов Николай Николаевич, иерей — магистр богословия, старший преподаватель кафедры библеистики и богословия Белгородской православной духовной семинарии (с миссионерской направленностью), ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9415-9494> (Россия, г. Белгород). *E-mail: mnn-st@mail.ru*

Поступила в редакцию 01.06.2023

Принята к публикации 04.10.2023

Введение

История догматических споров богата примерами, иллюстрирующими, как одни и те же термины, одни и те же догматические формулы могут пониматься по-разному. Ярчайший пример — многолетние триадологические споры, в которых важную часть занимала филологическая составляющая: споры о термине единосущный (*ὁμοούσιος*), принятом на I Вселенском Соборе, но ранее

скомпрометированном ересиархом Павлом Самосатским и осужденном Антиохийским Собором в 268 г., различное понимание значения терминов «сущность» (οὐσία), «ипостась» (ὕποστασις) и «лицо» (πρόσωπον). Только благодаря великим каппадокийским отцам Церковь получила ясное и общепринятое понимание этих определений.

В эпоху христологических споров ситуация во многом повторилась. Однозначного понимания этих и других основополагающих богословских терминов в уже христологическом применении не было и тогда. Особенно ярко это проявилось в связи с интерпретацией наследия непререкаемого церковного авторитета, признанного и православными, и монофизитами свт. Кирилла Александрийского, допускавшего в своих трудах некую терминологическую неаккуратность.

Многие богословы, как православные, так и их оппоненты создавали, что традиционная терминология не позволяет изложить христологическое учение с достаточной глубиной и точностью. Поэтому нарастала необходимость упорядочить богословский язык. По всей видимости, первым, кто попытался в диалектическом синтезе соединить диофизитскую христологию Халкидона и богословский язык «единой природы» свт. Кирилла Александрийского, был египетский монах Нефалий со своей «Апологией»¹. «Апология» Нефалия не сохранилась, но некоторое представление о ней дают фрагменты, сохранившиеся в двух полемических «Словах к Нефалию» Севира Антиохийского².

В начале VI в. на Востоке появилась пространная «Апология», принадлежавшая перу пресвитера Иоанна Грамматика Кесарийского, которая также не сохранилась, но может быть частично реконструирована по ответу на нее того же Севира³. Иоанн Грамматик, стремившийся вслед за монахом Нефалием защитить халкидонское учение о двух природах во Христе, предпринял серьезную работу по уточнению богословских понятий и упорядочению христологической терминологии. Его главной заслугой было предложение применять в христологии язык, разработанный великими каппадокийцами для триадологии⁴.

¹ См., напр.: Давыденков О., иер. Христологическая система Севира Антиохийского: догматический анализ. М., 2007. С. 18.

² Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium / ed. et trad. J. Lebon. Louvain, 1949. (CSCO 119, 120; Scriptorum Syri 4, 7).

³ Richard M. Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera qui supersunt. Turnhout, 1977. P. 6–58.

⁴ Изучению наследия пресвитера Иоанна Грамматика Кесарийского посвящены статьи диакона Сергия Кожухова. См., напр.: Кожухов С., диак. Концепция «сложной ипостаси» Иоанна Кесарийского Грамматика и «сложной природы» Севира Антиохийского как рецепция образа соединения природ во Христе у святого Кирилла Александрийского // Богословский вестник. 2016. № 1–2 (20–21). С. 147–168; *Его же*. Иоанн Кесарийский и Сефир Антиохийский: тексты и полемика халкидонитов и их противников (508–520) // Богословский вестник. 2017. № 3–4 (26–27). С. 328–354; *Его же*. «Неохалкидонизм» Иоанна Кесарийского: термин ἐνυπόστατον и формула unus de Trinitate passus est carne // Богословский вестник. 2018. № 1 (28). С. 72–95; *Его же*.

Север Антиохийский ответил Иоанну Грамматику своим фундаментальным трудом «Против нечестивого Грамматика», в котором он сформулировал свою христологическую терминологию⁵. Это догматическое произведение сделалось в глазах монофизитов своего рода «богословской суммой», по которой учились богословию многие последующие поколения последователей Севира⁶.

Итак, как православные, так и неправославные авторы начиная с VI в. стали предварять свои богословские трактаты сборниками основных терминов и понятий. Впоследствии по такому же принципу построил свой труд «Источник знания», начинающийся «Философскими главами», прп. Иоанн Дамаскин. В этом он не был оригинален. Одним из его предшественников, предварявших изложение церковного вероучения философско-логическими введениями, был прп. Анастасий Синаит.

Преподобный Анастасий Синаит (начало VII в. — после 701 г.) оставил достаточно обширное наследие. Главное его догматическое произведение — «Ὁδηγός» («Путеводитель»). Основная часть труда была составлена в первые годы после Александрийского патриарха Кира (631–641). Вторую редакцию, в которой появились исправления, добавления и схолии, можно отнести ко времени после VI Вселенского Собора, а точнее — между 686 и 689 г. Далее мы цитируем текст «Путеводителя» по критическому изданию К.-Н. Uthemann'a⁷ со ссылкой на главу, часть главы (если глава делится на части) и номер строки, а русский перевод — по нашей монографии⁸ с указанием страниц.

«Путеводитель» состоит из 24 глав разного объема, некоторые главы делятся на части. Сам текст трактата предваряется авторским Оглавлением. Хотя структура «Путеводителя» довольно сложна, нельзя отказать ей в хорошей продуманности. Первые три главы формулируют философско-богословский аппарат и духовно-нравственные основы христологического богословствования и антиеретической полемики; в следующих терминология обильно иллюстрируется ссылками на Священное Писание и святоотеческое предание. Дано историческое описание возникновения ересей вплоть до несторианства и монофизитства во всем его многообразии и указаны их философские и богословские корни. Подробно разбираются изречения святых отцов, опираясь на которые монофизиты формулировали свою христологию, дано их

Халкидонский Собор, его рецепция и некоторые аспекты христологии в V — начале VI вв. // Богословский вестник. 2019. № 3 (34). С. 67–88.

⁵ Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum / ed. et trad. J. Lebon. Paris, Louvain, 1929–1938. (CSCO 93, 94; 101, 102; 111, 112; Scriptorum Syri 45, 46; 50, 51; 58, 59).

⁶ Давыденков О., иер. Христологическая система Севира Антиохийского... С. 19–20.

⁷ Anastasii Sinaitae. Viae dux. Turnhout; Leuven, 1981.

⁸ Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель»: монография. СПб., 2018. 408 с.

православное толкование. В основной же части труда дана полемика со всеми основными течениями монофизитства, в ходе которой подробно разбираются и опровергаются их аргументы. Большая часть этой полемики — описание реально состоявшихся диспутов между прп. Анастасием и монофизитскими богословами.

Похожая структура — у «Точного изложения православной веры» прп. Иоанна Дамаскина. «Точное изложение...» в рукописях первоначально было распространено в сочетании с ранней версией «Диалектики»⁹. Таким образом, текст Дамаскина, раскрывающий православное вероучение, предварялся сборником богословско-философских определений. Задача, которую ставил перед собой прп. Иоанн, — не просто изложить терминологический аппарат православного богословия, но подобрать ключ к решению актуальных богословских задач¹⁰.

«Книга определений», то есть вторая глава «Путеводителя», имеет в некотором смысле независимую от остального текста «Путеводителя» судьбу, что тоже показывает важность сборника философско-богословских определений для раскрытия христологического учения Церкви¹¹.

Природа как истинная реальность

Важнейшее в христологии понятие природы, естества (φύσις) прп. Анастасий Синаит определяет следующим образом: «Φύσις λέγει ἡ ἐκκλησία τὴν τῶν ὑπαρχόντων ἀλήθειαν ἧρουν τὸ τούτων ἐνούσιον (Церковь называет природой реальность существующих, то есть их восуществленность)»¹².

Определяя таким образом природу, прп. Анастасий, как он сам свидетельствует в заголовке второй главы¹³, почти дословно повторяет дефиницию Климента Александрийского: «Φύσις ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια ἢ τούτων ἐνούσιον»¹⁴. Обычно принадлежность этого фрагмента Клименту Александрийскому подвергается сомнению, но свидетельство прп. Анастасия может быть дополнительным аргументом в пользу его подлинности.

⁹ Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. II: Expositio fidei / Hrsgb. B. Kotter. Berlin; New York, 1973. S. XXII.

¹⁰ Metallidis G. The Chalcedonian Christology of St. John Damascene: Philosophical Terminology and Theological Arguments. PhD Thesis. Durham, 2003. P. 120.

¹¹ См.: Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель»... С. 29–31.

¹² *Viae dux*. II, 3, 9–10. Путеводитель. С. 163.

¹³ *Viae dux*. II, 1, 3. Путеводитель. С. 158.

¹⁴ TLG: Fragmenta 37.6–7 (ex. Maximus Confessor Opp. ed. Combefis. Paris 1675. II р. Τοῦ ἀγιοτάτου Κλήμεντος πρεσβυτέρου Ἀλεξανδρείας ἐκ τοῦ Περί προνοίας).

Отвечая на вопрос «Почему она называется природой?»¹⁵, преподобный отец раскрывает этимологию слова φύσις: «Φύσις δὲ εἴρηται διὰ τὸ πεφυκέναι καὶ εἶναι (Она называется природой, потому что произошла и есть)»¹⁶.

И здесь прп. Анастасий следует Клименту Александрийскому, производящему слово φύσις от перфекта πεφυκέναι глагола φύω — «рождаться, расти»: «Φύσις λέγεται παρὰ τὸ πεφυκέναι»¹⁷. О таком происхождении слова φύσις говорят и другие церковные писатели, например Леонтий Византийский¹⁸. На эту же этимологию указывает и прп. Иоанн Дамаскин в «Философских главах»: «Φύσις λέγεται παρὰ τὸ πεφυκέναι»¹⁹.

В других главах «Путеводителя» неоднократно и часто дословно повторяется определение природы как истинной реальности вещей (ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια)²⁰.

В находящейся тут же, во второй главе, большой схолии²¹ и в восьмой главе прп. Анастасий подтверждает свое определение многочисленными ссылками на авторитет Священного Писания. Для иллюстрации мысли автора «Путеводителя» приведем лишь три библейские цитаты из тех, на которые он опирается: *И мы были некогда по природе (φύσει) чадами гнева (Еф 2. 3)*²²; *И необрезанный по природе (ἐκ φύσεως), исполняющий закон (Римл 2. 27)*²³; *Подлинно суетны по природе (φύσει) все люди, которые не имеют ведения о Боге (Прем 13. 1)*²⁴.

Прп. Анастасий понимает выражения из Священного Писания «по природе» (φύσει, ἐκ φύσεως или φυσικῶς) как «по истине», «натурально», «естественно», «действительно», «несомненно»: «Что есть [чада] гнева по природе, как не [чада] гнева по истине (ἐν ἀληθείᾳ)?»²⁵, — комментирует прп. Анастасий вышеупомянутые слова апостола Павла из Послания к Ефесеянам. На таком толко-

¹⁵ Viae dux. II, 3, 1-2. Путеводитель. С. 162.

¹⁶ Viae dux. II, 3, 10-11. Путеводитель. С. 163.

¹⁷ TLG: Fragmenta 38.1.

¹⁸ См.: Соколов В., свящ. Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: сборник исследований. М., 2006. С. 291.

¹⁹ Johannes Damascenus. Dialectica 41.11 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I: Institutio elementaris. Captiva philosophica (Dialectica) / Hrsgb. B. Kotter. Berlin, 1969. S. 107. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Диалектика. С. 89.

²⁰ Viae dux. I, 2, 22-23; VIII, 2, 9-10; VIII, 2, 69-70; VIII, 5, 22; VIII, 5, 27; VIII, 5, 33; VIII, 5, 49; VIII, 5, 68-69; VIII, 5, 77; VIII, 5, 80-82; VIII, 5, 85-86; VIII, 5, 90; X.2, 21-22; X.2, 27; XIII, 6, 118; XIV, 1, 11; XIV, 1, 11; XX, 45.

²¹ Viae dux. II, 3, 18-49. Путеводитель. С. 163-164.

²² Viae dux. II, 3, 26; VIII, 5, 23-24. Путеводитель. С. 163, 232.

²³ Viae dux. VIII, 2, 45-46. Путеводитель. С. 225.

²⁴ Viae dux. II, 3, 23-24; VIII, 2, 7-8. Путеводитель. С. 163, 224.

²⁵ Viae dux. VIII, 5, 24-25. Путеводитель. С. 232.

вании слов Священного Писания Синаит основывает понимание природы как реального существования: «По божественному апостолу, природа есть все то, что существует поистине (τὸ ἐν ἀληθείᾳ ὄν), а не то, что изрекается как плод воображения (ἐν φαντασίᾳ λεγόμενον)»²⁶. И опираясь именно на это понимание природы как истинно существующей реальности, прп. Анастасий основывает свои обвинения против севириан в докетизме. Ибо, не признавая человечество Христа природой, они признают его лишь «плодом воображения».

Согласно прп. Иоанну Дамаскину, «природа — это начало движения и покоя» (φύσις ἐστὶν ἀρχὴ τῆς ἐκάστου τῶν ὄντων κινήσεως τε καὶ ἡρεμίας)²⁷. Это определение восходит к Аристотелю²⁸, воспроизводится последующими неоплатониками-комментаторами²⁹ и переходит в патристическую традицию³⁰.

Исходя из приведенного выше определения «природы», в Спасителе два природных начала «движения и покоя», каждое из которых сохраняет полный набор природных свойств. Речь идет в том числе об энергии и воле: во Христе две энергии и две воли³¹. В ипостасном соединении двух природ произошло воплощение общей природы Божества со всей человеческой природой (ἐνωθῆναι τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει πάση)³². Поэтому во Христе две общие природы, Божества и человечества, в одной Ипостаси. Благодаря ипостасному соединению происходит обмен свойств между природами³³.

С другой стороны, отрицание монофизитами за человечеством Христа отдельных энергии, воли, отказ исчислять человеческую природу приводит к от-

²⁶ *Viae dux*. II, 3, 6-8. Путеводитель. С. 153.

²⁷ *Johannes Damascenus*. *Dialectica* 41.2. S. 107. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 89.

²⁸ По Аристотелю, природа есть «начало движения и покоя» (ἀρχὴ κινήσεως καὶ στάσεως (TLG: *Metaphysica* 1059b.17)), а также «начало движения и изменения» (ἡ φύσις μὲν ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς (Physica 200b.12)). Понятие φύσις Аристотель относит к предметам естественным и притом изменяющимся, в отличие от тех, «которые образованы искусственно и не имеют в себе никакого врожденного стремления к изменению» (Physica 192b.19).

²⁹ Ср., напр., определение Элиаса (ἡ φύσις ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἢ ἡρεμίας (TLG: *Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium* 191.8) и Давида (φύσις ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἡρεμίας (TLG: *In Porphyrii isagogen commentarium* 182.27-28)).

³⁰ Такое определение мы видим, напр., у пресв. Феодора Раифского (*Феодор Раифский*. Предготовление / пер. А. И. Сидорова // Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. М.: Паломник, 2003. С. 418), прп. Максима Исповедника (Фύσις ἐστὶ κατὰ μὲν φιλοσόφους ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἡρεμίας (*Maximus Confessor*. *Opuscula theologica et polemica ad Marinum* // PG 91. Col. 276A).

³¹ *Johannes Damascenus*. *Expositio fidei* 57.6 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. II. S. 136. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение... С. 255.

³² *Ibid.* 50. 22-23. S. 120.

³³ См., напр.: *Cross R.* Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus // *Medieval Studies*. 2000. Vol. 62. P. 69–124; *Михальцов Н., иер.* Западная критика учения прп. Иоанна Дамаскина о взаимообмене свойств // Сайт «Богослов.ru». URL: <https://bogoslov.ru/article/5125696> (дата обращения: 25.03.2020).

рицанию наличия самой природы, приводит к докетизму и отрицанию Искупления, совершенного Христом.

Природа и сущность. Природа, ипостась и лицо

Важнейшая мысль святых отцов после Халкидонского Собора — отождествление понятий «природа» (φύσις) и «сущность» (οὐσία). Так, прп. Анастасий пишет: «Для обозначения природы используются четыре понятия: “сущность”, “природа”, “род” (γένος) и “вид” (μορφή)»³⁴. Определяя природу как истинную реальность существующих вещей, прп. Анастасий опосредованно, через Климента Александрийского, прекрасно знакомого с наследием древних философов, основывается на Аристотеле. Именно Аристотель, критикуя учение Платона об идеях как о самобытных сущностях, отделенных от мира чувственных вещей, мыслил сущности вещей не в отвлечении от действительности, а как понятия, реализованные в самой действительности³⁵.

Кроме того, отождествлением природы и сущности преподобный отец переносит на понятие «природа» понимание «общего» в противовес «частному», которое определяется понятием «ипостась» (ὑπόστασις): «Согласно святым отцам, лицо, или ипостась есть особенное (τὸ ἰδικόν) по сравнению с общим (τὸ κοινόν), ибо природа есть общее каждой вещи, а ипостаси — особое»³⁶.

В своих «Категориях» Аристотель определил отличие между первой и второй, или вторичной, сущностями как между частным и общим. Первичная сущность есть указание средствами языка на отдельно существующий предмет: «Сущность, называемая так в самом основном, первичном и безусловном смысле, — это та, которая не говорится ни о каком подлежащем и не находится ни в каком подлежащем, как, например, отдельный человек или отдельная лошадь»³⁷. Вторыми сущностями Аристотель называет понятия, которые по отношению к отдельным предметам являются видовыми или родовыми понятиями о них: «А вторыми сущностями называются те, к которым как к видам принадлежат сущности, называемые так в первичном смысле, — и эти виды, и их роды; например, отдельный человек принадлежит к виду “человек”, а род для этого вида — “живое существо”. Поэтому о них говорят как о вторых сущностях, например “человек” и “живое существо”»³⁸. Такое разделение бытия на общее и частное, введенное Аристотелем, развивал Прокл³⁹.

³⁴ *Viae dux*. II, 3, 16-17. Путеводитель. С. 153.

³⁵ См.: *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1998. С. 195–203.

³⁶ *Viae dux*. II, 3, 58–61. Путеводитель. С. 164.

³⁷ Категории 2а.11-14.

³⁸ Категории 2а.14-18.

³⁹ Именно Аристотель разделял бытие на первые и вторые сущности. Причем первые сущно-

Эти категории Аристотеля взяли на вооружение святые отцы каппадокийцы во время триадологических споров, поставив в соответствие первой Аристотелевой сущности термин «ипостась», одновременно отождествив его с термином «лицо» (πρόσωπον), а второй — собственно термин «сущность». Свт. Василий Великий в своем послании (236) к свт. Амфилохию Иконийскому пишет: «Сущность и ипостась имеют между собой такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым»⁴⁰. Данная терминология была воспринята Церковью, что способствовало преодолению триадологических ересей. Правда, сами каппадокийцы не применяли различие между ипостасью и сущностью, как между частным и общим, ко Христу.

Только в VI в. православные богословы, защищающие Халкидонское вероопределение, стали активно применять по отношению к таинству Воплощения Христа триадологическую терминологию каппадокийцев, четко и ясно отождествив при этом понятия «сущность» и «природа» и противопоставив им понятия «ипостась» и «лицо». При этом природа-сущность соответствует Аристотелевской общей сущности, а ипостась-лицо — частной сущности. В этом заслуга, как мы сказали выше, пресвитера Иоанна Грамматика Кесарийского, монаха Нефалия и других авторов, о чем свидетельствует прп. Анастасий в шестой главе «Путеводителя»⁴¹. Среди неназванных Синаитом по имени православных авторов, защищавших Халкидонский Собор с помощью каппадокийской терминологии, следует отметить Леонтия Византийского, чьими наработками тоже пользуется прп. Анастасий.

Прп. Иоанн Дамаскин, следуя этой традиции, именует природой сущность (οὐσία καὶ φύσις καὶ μορφή κατὰ τοὺς ἁγίους πατέρας ταῦτόν ἐστι)⁴². Термин «сущность» определяет реальное самостоятельное существование вещи⁴³. Соответственно, природа — это сущность, проявляющая себя энергийно.

сти — это единичные вещи, вторые сущности — родовые и видовые понятия (см.: *Аристотель. Категории. Сочинения*: в 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 55–62). Термин ὑπόστασις Стагирит в философском лексиконе не употреблял (*Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии // *Исследования по истории платонизма*. М., 2013. С. 318). Впервые «ипостась» в отношении Первоначала стал применять Прокл (Там же. С. 336–337).

⁴⁰ TLG: Epistulae 236.6.1-2: Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἑκάστων.

⁴¹ Путеводитель. С. 208–211.

⁴² *Johannes Damascenus. Institutio elementaris 1.2.* // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I. S. 20.* Дамаскин говорит о синонимии указанных терминов, основываясь на их этимологии. Так, οὐσία происходит от εἶναι, φύσις — от λεφικέναι, означающих одно и то же — «быть» (*Johannes Damascenus. Dialectica 40.11* // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I. S. 106*).

⁴³ Прп. Иоанн определяет термин «сущность» (οὐσία) как «самосуществующую вещь (πρᾶγμα αὐθῦταρκτον), не нуждающуюся для своего существования в другой» (*Johannes Damascenus.*

В 42-й главе «Диалектики» прп. Иоанн отмечает, что понятия «сущность», «природа» и «форма» тождественны и означают «самый низший вид». Здесь наряду с онтологическими категориями сущности и природы указывается категория логическая — вид. Иными словами, природа присутствует во всей своей полноте как во всей совокупности индивидов данного вида, так и в каждом индивиде в отдельности. Таким образом, Дамаскин отрицает концепцию частной природы, в том числе — и в области христологии: Христос воспринял не частные природы Божества и человечества, но природы общие⁴⁴.

В восьмой главе «Путеводителя» прп. Анастасий подтверждает различие между природой и ипостасью авторитетом Священного Писания: «Итак, давайте снова при помощи перестановки слов рассмотрим выражение блаженного апостола Иакова: *всякое естество (φύσις) зверей и птиц, пресмыкающихся и морских животных укрощается и укрощено естеством человеческим* (Иак 3. 7). Не сказал: “лицом человеческим”, ведь человечество — не одно лицо, а множество лиц, природа же одна. И поэтому говорит: *естеством человеческим*»⁴⁵.

Заменяя подобным образом во множестве цитат из Ветхого и Нового Завета слово «природа» словом «лицо», преподобный отец показывает несуразность и логическую несогласованность полученных выражений, чтобы показать, что «природа не одно и то же, что лицо и ипостась»⁴⁶.

Итак, на протяжении всего своего труда прп. Анастасий настаивает, во-первых, на том, что реально существующие вещи обязательно суть природа-сущность, во-вторых, на различии природы-сущности от ипостаси-лица как общего от частного, воспринимая триадологическую терминологию каппадокийцев для описания таинства Воплощения Бога Слова.

Центральным в богословии, фундаментальным элементом онтологии прп. Иоанна Дамаскина⁴⁷, имеющей христологическую основу, становится термин «ипостась» (ὑπόστασις)⁴⁸. На важность правильного понимания этого термина указывает то, что Дамаскин, прежде чем излагать православное учение о Христе, говорит, что необходимо уточнить значение ключевых терминов — «природы» и «ипостаси»⁴⁹.

Dialectica 4. 62-63 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I. S. 59. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 59).

⁴⁴ Об этой проблематике см., напр.: *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства и ее место в истории византийской богословской мысли. М., 2020. С. 202–256.

⁴⁵ *Viae dux*. VIII, 2, 25–31. Путеводитель. С. 224.

⁴⁶ *Viae dux*. VIII, 2, 77–78. Путеводитель. С. 226.

⁴⁷ *Erismann J.* A World of Hypostases: John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology // *Studia Patristica*. 2011. Vol. 50. P. 269.

⁴⁸ *Louth A.* St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002. P. 47.

⁴⁹ *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas 4. 1-3 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV:

Как отмечает Дамаскин, слово «ипостась» (ὑπόστασις) — производное от ὑφεστάναι («стоять в основании чего-либо»)⁵⁰.

Прп. Иоанн приводит несколько определений «ипостаси», которые в целокупности выражают два значения. Во-первых, «ипостась» — это «сущее», «простое существование» (ἀπλῶς ὑπαρξίς)⁵¹. Во-вторых, термином «ипостась» обозначается отдельное самостоятельное существование (καθ' αὐτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὑπαρξίς)⁵². В этом значении указанный термин синонимичен терминам «лицо» (πρόσωπον) и «индивид» (ἄτομον)⁵³. Прп. Иоанн приводит, помимо Лиц Святой Троицы, следующие примеры ипостасей: Петр, Павел⁵⁴, такой-то конь⁵⁵.

Очевидно, что в указанных определениях прп. Иоанн Дамаскин следует автору сочинения *De sectis*⁵⁶.

В трактате «О двух волях во Христе» Дамаскин пишет, что «ипостась» — это «некая сущность вместе с привходящими [свойствами] (μετὰ συμβεβηκότων), действительно и на деле получившая в удел самостоятельное существование (καθ' αὐτὸ ὑπαρξίς) отдельно и обособленно от прочих ипостасей, нечто сообщающееся с неделимыми существами (ὁμοειδέσιν ἰστομοίς) того же вида по определению природы (λόγῳ τῆς φύσεως), но имеющее различие с подобными себе по виду и природе в некоторых привходящих и отличительных особенностях»⁵⁷. В данном определении прослеживается влияние великих каппадокийцев, утверждавших, что в триадологии⁵⁸ ипостась есть не что иное как нечто частное

Liber de haeresibus. Opera polemica / Hrsgb. V. Kotter. Berlin; New York, 1981. S. 111–112. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Послание как бы от лица святейшего Петра, епископа Дамаского, лжепископу Дары, яковиту // Его же. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. М., 1997. С. 156.

⁵⁰ *Johannes Damascenus. Dialectica 27 (44). 13-14 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I. S. 109.*

⁵¹ *Ibid. S. 108.*

⁵² *Ibid.* В «Слове о вере против несториан» Дамаскин подобным же образом определяет «ипостась» как μερικὸν καὶ καθ' ἑαυτὸ ὑφιστάμενον (*Johannes Damascenus. De fide contra Nestorianos. 4. 3 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV. S. 239*).

⁵³ *Johannes Damascenus. De fide contra Nestorianos. 4. 4; De duabus in Christo voluntatibus 4. 75, etc.*

⁵⁴ *Johannes Damascenus. Dialectica 18. 62-63 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I. S. 88.*

⁵⁵ *Ibid. S. 108.*

⁵⁶ *De sectis // PG 86. Col. 1240C-D:* «Итак, следует знать, что воипостасное или ипостась обозначает две [вещи]: Обозначает просто сущее (τὸ ἀπλῶς ὄν), и в отношении него, обозначающего это, мы говорим о воипостасных акциденциях (συμβεβηκότα ἐνυποστάτα), даже если они обладают бытием в других. Обозначает оно и сущее само по себе (τὸ καθ' ἑαυτὸ ὄν), как неделимые (или: “индивидуумы”) сущностей (τὰ ἄτομα τῶν οὐσίῳν)».

⁵⁷ *Johannes Damascenus. De duabus in Christo Voluntatibus 4. 22-33 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV. S. 132–133.*

⁵⁸ Лишь с VI в. указанный принцип стал применяться в области христологии (см., напр.: *Адриан*

по отношению к общему⁵⁹. Причем это частное отличается от общего благодаря отличительным свойствам⁶⁰. Корни такого разделения бытия на общее и частное, в свою очередь, лежат в философских системах Аристотеля и Прокла, как мы писали выше. А различение ипостасей через сочетание ипостасных свойств восходит к Порфирию⁶¹.

Термину «лицо» (πρόσωπον) прп. Иоанн Дамаскин дает определение в 44-й главе «Диалектики»: «Лицо есть то, что в своих действиях (ἐνεργημάτων) и свойствах (ιδιωμάτων) обнаруживается очевидным и отграниченным от однородных (ὁμοφύων) существ образом»⁶².

Вполне вероятно, что Дамаскин заимствовал вышеприведенное определение из сборника *Doctrina patrum*⁶³, один из вероятных авторов которого — как раз прп. Анастасий Синаит⁶⁴, где говорится, что «лицо (πρόσωπον) есть то, что через свои действия и свойства является отграниченным от однородных ему существ образом»⁶⁵.

Прп. Иоанн в качестве примеров использования термина «лицо» приводит Архангела Гавриила и апостола Павла⁶⁶, что может указывать на то, что πρόσω-

(Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель»... С. 57–58).

⁵⁹ См., напр., Послание 236, к св. Амфилохию, еп. Иконийскому: «И сущность, и ипостась имеют между собой такое же различие, какое есть между общим (κοινόν) и отдельно взятым (τὸ καθ' ἑαυτὸν), например, между живым существом и таким-то человеком» (*Basile, st. Epistola 236 // Idem. Lettres. 3 vols. / ed. Y. Courtonne. Paris, 1966. Vol. 3. S. 6. L. 1–3. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Письма. Минск, 2003. С. 368*). Эту мысль подтверждает и R. Larralde (*Larralde R. El Concepto de Hipostasis en San Juan Damasceno. México, 1958. P. 45*).

⁶⁰ В 38-м послании свт. Василия Великого «К Григорию брату» указано, что ипостась «посредством видимых отличительных свойств (διὰ τῶν ἐπιφανομένων ιδιωμάτων) изображает и очерчивает в некоем предмете общее и неопределенное (κοινόν τε καὶ ἀπερίγραπτον)» (*Basile, st. Epistola 38. S. 3. L. 10–12. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Письма. С. 65*).

⁶¹ Chiaradonna R. La teoria dell'individuo in Porfirio e ἰδίως ποιόν stoico // *Elenchos. 2000. Vol. XXI. P. 307*.

⁶² *Johannes Damascenus. Dialectica 44.2-4 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I. S. 109*.

⁶³ Прп. Иоанн часто цитирует тексты сборника *Doctrina Patrum*. K. Rozemond замечает, что цитация из этого сборника Дамаскиным порой доходит до целых глав (*Rozemond K. La Christologie de Saint Jean Damascène. Ettal, 1959. P. 57*).

⁶⁴ См., напр.: Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель»... С. 20.

⁶⁵ *Doctrina patrum de incarnatione verbi 6. XVII. 19-21 // Diekamp F. Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Eingriechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts. Münster in Westf., 1907. S. 41*.

⁶⁶ *Johannes Damascenus. Dialectica 27 (44). 4-9 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I. S. 109*.

пов означает «лицо разумной природы». Эти же примеры приводит в «Путеводителе» и прп. Анастасий Синаит⁶⁷.

Прп. Иоанн Дамаскин подчеркивает, что хотя и нет «природы безличной» (φύσις ἀπρόσωπος)⁶⁸, — однако во Христе человеческая природа не имеет своего отдельного лица, но существует в Ипостаси Бога Слова, в Нем «одно Лицо (ἓν πρόσωπον) Бога Слова и плоти Его»⁶⁹. Исходя из приведенного определения термина «лицо» можно заключить, что во Христе не может быть два «отграниченных от однородных существ» лица, которые бы «очевидным образом» отличались «в своих действиях и свойствах». Вопреки этому учили несториане, исповадавшие во Христе два лица и, по сути — «двоицу сынов», привнося «четвертое лицо в Троицу»⁷⁰.

Термины «ипостась» и «лицо» выступают как синонимы, Дамаскин на это ясно указывает: «Ипостась же, и лицо, и неделимое существо — одно и то же»⁷¹. Такая синонимия терминов, по мысли преподобного отца, обусловлена следующим:

- ипостась и лицо обозначают частное бытие⁷²;
- наличием отдельных воли, действия и движения⁷³.

Вместе с тем, можно выделить и некоторые различия между «лицом» и «ипостасью». Если последний термин несет на себе более онтологическую на-

⁶⁷ «Ангельство называется природой, а ипостасями — наименования каждого Ангела: Гавриил, Михаил, Уриил, Рафаил. И опять же природой является единое и общее человечество, а ипостаси суть Петр, Павел, Фома и остальные лица и образы. Итак, природа есть владычица, причина и родительница ипостасей, входящих в нее; они называются ипостасями, так как подчинены природе, источнику их» (Viae dux. II, 3, 80-87. Путеводитель, с. 165).

⁶⁸ *Johannes Damascenus. De natura composita. 5. 2 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV. S. 413.*

⁶⁹ *Johannes Damascenus. Expositio fidei 52. 33–34 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. II. S. 128.*

⁷⁰ *Johannes Damascenus. De fide contra Nestorianos 3. 4–5 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV. S. 239.*

⁷¹ *Johannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus 4. 75–76 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV. S. 179.* Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. О свойствах двух природ // Его же. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. С. 85.*

⁷² «Ипостась же и лицо — частность и нечто существующее само по себе, например, такой-то и такой-то, в Божестве — Отец, Сын, Дух Святой, а в человечестве Петр, Павел, Иоанн» (*Johannes Damascenus. De fide contra Nestorianos. 4. 2–5 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV. S. 239.* Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Слово о вере против несториан // Его же. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. С. 141).*

⁷³ «Всякая ипостась желает, действует и движется отдельно и обособленно: и это свойство ипостаси, и потому ипостась и лицо тождественны» (*Johannes Damascenus. De fide contra Nestorianos. 48. 1–3 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV. S. 251.* Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Слово о вере против несториан // Его же. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. С. 151).*

грузку, то первый из указанных — энергийную: «ипостась отличительными свойствами определяет лицо»⁷⁴. Такое же отличие прослеживается и в христологическом ракурсе: Лицо Спасителя выступает как «откровение (ἐνδειξις), и как обнаружение (ἐμφάνειαν) Его через дела, оттого что мы проявляем себя посредством лица (διὰ προσώπου)»⁷⁵.

Природные и ипостасные свойства. Привходящие свойства (акциденции)

Немаловажная роль в раскрытии православной христологии связана с описанием различного рода свойств. Свойства суть атрибуты главнейших философско-богословских понятий — «сущность», «природа», «ипостась» и иных. В богословский язык проблематика природных свойств была введена папой Львом Великим в Томосе к Константинопольскому архиепископу Флавиану и была отражена в Оросе Халкидонского Собора⁷⁶. Учение о свойствах в богословии во многих позициях — основополагающее, помогающее подробнее раскрыть «энергийный» аспект той или иной категории бытия.

Особую актуальность полемика о свойствах Божества и человечества во Христе приобрела в связи с богословием Севира Антиохийского, который видел полноту человечества во Христе в наличии в Его единой природе частного человеческого свойства при наличии общего свойства, соответствующего этой единой сложной природе Христа. Со времен Севира богословская полемика между православными и монофизитами, как и между различными течениями внутри монофизитства, переключилась с полемики о природах на полемику о природных свойствах.

Поэтому прп. Анастасий, полемизируя с богословием Севира, его последователей и оппонентов из среды монофизитства, не может обойти стороной учение о природных свойствах. Истоки этого учения сформулированы Аристотелем в «Топике». Аристотель дает следующее определение собственному свойству, или просто «собственному» (τὸ ἴδιον), без которого немислимо бытие вещи: «Собственное — это то, что хотя и не выражает сути бытия [вещи], но что присуще только ей и взаимосвязано с ней. Например, собственное для человека — это то, что он способен научиться читать и писать. В самом деле, если [это существо] — человек, то оно способно научиться читать и писать, и, наоборот, если оно способно научиться читать и писать, оно человек»⁷⁷. Этому «собственному» Аристотель противопостав-

⁷⁴ *Johannes Damascenus. Contra Jacobitas. 11. 14–15 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV. S. 114. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. К лжеепископу Дары, яковиту. С. 158.*

⁷⁵ *Johannes Damascenus. Expositio fidei. 11. 21–22 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. II. S. 34. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение изложение православной веры / Его же. Источник знания. М., 2002. С. 177.*

⁷⁶ Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель»... С. 61.

⁷⁷ Топика 102a.18-23.

ляет привходящее, случайный признак, или акциденцию (τὸ συμβεβηκός), которая может быть у данной вещи, а может и не быть: «Привходящее — это то, что... одному и тому же может быть присуще и не присуще, например, быть сидящим может и быть и не быть присуще одному и тому же. Точно также и бледность. Ибо ничто не мешает, чтобы одно и то же иногда было бледным, а иногда не бледным»⁷⁸.

Христианские богословы черпали идеи Аристотеля из трактата неоплатоника Порфирия «Введение в Категории Аристотеля», известного и под названием «О пяти звучаниях». Трактат Порфирия многократно комментировался и философами, и богословами, для которых аппарат Порфирия оказался очень востребован⁷⁹. Порфирий, восприняв учение Аристотеля о собственном свойстве и привходящем свойстве⁸⁰, перенес на эти свойства Аристотелевское различие между общей и частной сущностью. Согласно Порфирию, все вещи имеют не только общие и частные сущности, но и свойства, которые могут быть общими и могут быть частными: ἡ οὐσία καθόλου ἢ οὐσία ἐπὶ μέρος ἢ συμβεβηκότης καθόλου ἢ συμβεβηκότης ἐπὶ μέρος⁸¹.

Прп. Анастасий воспринимает основные идеи Порфирия, немного внося коррективы в терминологию. Так, Синаит дает следующее определение своеобразных, или существенных свойств (τὸ ἴδιον, τὸ ἰδίωμα или ἰδιότης), или природных свойств (ἰδίωματα φυσικά). «Своеобразное свойство, то есть свойство (ἰδιότης), есть то, что подлинно и особо распознается в некоей природе, но не обнаруживается в другой»⁸². Так, для Божественной природы такие существенные свойства — в частности, «предвечность, нетварность и неопишимость»⁸³. Эти свойства, указывает Синаит, отсутствуют в любой другой природе, в том числе и в Теле Христовом, которое по природе «не является ни предвечным, ни нетварным и никогда не будет неопишимым»⁸⁴. Своеобразные же свойства человека — «соединение из смертной и бессмертной природ»⁸⁵, то есть смертного тела и бессмертной души, а также разумность, способность дышать, ходить, трудиться и т. д.⁸⁶

От этих природных свойств, общих для всех ипостасей данной природы, следует отличать ипостасные, или характерные свойства (ἰδίωματα ὑποστατικά, ἰδίω-

⁷⁸ Толика 102b.4-9.

⁷⁹ См., напр.: Майоров Г. Г. *Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические*. М., 2004. С. 53–54, 281; Асмус В. Ф. *Античная философия*. С. 392.

⁸⁰ Главы 4 и 5 «Введение в Категории Аристотеля».

⁸¹ TLG: In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et 4,1.71.20-22.

⁸² *Viae dux*. II, 4, 26-28. Путеводитель. С. 167–168.

⁸³ *Viae dux*. II, 4, 29-30. Путеводитель. С. 168.

⁸⁴ *Viae dux*. II, 4, 32-33. Путеводитель. С. 168.

⁸⁵ *Viae dux*. II, 4, 36. Путеводитель. С. 168.

⁸⁶ *Viae dux*. II, 4, 45-48. Путеводитель. С. 168.

мата χαρακτηριστικῆ), характеризующие только конкретную ипостась, а не всю природу. (По терминологии Порфирия, это неотделимые случайные свойства, или неотделимые акциденции (τὸ ἀχώριστον συμβεβηκός))⁸⁷. Так, для конкретного человека ипостасными свойствами будут его цвет волос, глас, кожи, его черты лица, рост, вес, его черты характера, способности, пристрастия и т. д. Для Лиц Пресвятой Троицы такими «своеобразными свойствами ипостаси» становятся «нерожденность Отца, рожденность Сына и исхождение Святого Духа»⁸⁸.

Исходя из этих характерных свойств прп. Анастасий определяет ипостась как «своеобразное сочетание характерных свойств (συνδρομῆ ἰδιάζουσα τῶν χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων)»⁸⁹. Данное определение восходит к 38-му посланию свт. Василия Великого, в котором ипостась определяется как «συνδρομῆ τῶν περὶ ἕκαστον ἰδιωμάτων»⁹⁰. Как было сказано выше, прп. Иоанн Дамаскин тоже опирается на эту мысль свт. Василия при определении ипостаси.

Синонимичным для выражения «природное свойство» будет, согласно прп. Анастасию, термин ἐνοῦσιον («всущественное»), а для выражения «ипостасное свойство» — термин ἐνυπόστατον («воипостасное») в его втором значении⁹¹. Кроме того, синонимы для терминов ἴδιον, ἰδίωμα и ἰδιότης — термины ποιότης («качество») и διαφορά («различие»): «Качество, свойство, различие и своеобразное свойство обозначают одно и то же»⁹².

Кроме природных и ипостасных свойств прп. Анастасий вслед за Аристотелем и Порфирием определяет и случайные, привходящие свойства, или акциденции (τὸ συμβεβηκός) как свойства изменяющиеся. (По терминологии Порфирия, это отделимые случайные свойства, или отделимые акциденции (τὸ χωριστὸν συμβεβηκός)⁹³). Так, у человека одно из случайных свойств — «младенчество, которое возникает и исчезает по мере возмужания», наличие или отсутствие болезни⁹⁴.

Согласно прп. Иоанну Дамаскину, термин «свойство» имеет четыре значения⁹⁵:

1. То, что принадлежит отдельным представителям одного вида, например человеку — быть геометром.

⁸⁷ TLG: Isagoge sive quinque voces 4,1.12.26.

⁸⁸ *Viae dux*. II, 3, 130-132. Путеводитель. С. 166.

⁸⁹ *Viae dux*. II, 4, 43-44. Путеводитель. С. 168.

⁹⁰ TLG: Epistulae 38.6.5-6.

⁹¹ *Viae dux*. II, 3, 126-130. Путеводитель. С. 166. О значениях термина ἐνυπόστατον у прп. Анастасия мы скажем ниже.

⁹² *Viae dux*. II, 7, 50-51. Путеводитель. С. 181

⁹³ TLG: Isagoge sive quinque voces 4,1.12.26.

⁹⁴ *Viae dux*. II, 4, 50. Путеводитель. С. 168.

⁹⁵ Ср.: *Johannes Damascenus. Dialectica 14* // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I. S. 82-84.* Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Диалектика. С. 76-77.

2. То, что принадлежит всем представителям нескольких видов, например две ноги у человека и у голубя.
3. То, что принадлежит всем представителям данного вида в определенный момент времени, например седина в старости.
4. То, что принадлежит всегда всем представителям данного вида, например способность человека смеяться⁹⁶.

Такая классификация свойств практически дословно заимствована прп. Иоанном у Порфирия и позднейших комментаторов Аристотеля⁹⁷. По мнению современных исследователей, система классификации различных свойств у неоплатоников, в свою очередь, имеет корни в стоицизме⁹⁸.

Прп. Иоанн приводит следующие определения различного вида свойств:

- случайный (привходящий) признак, акциденция (συμβεβηκότα καὶ ἐπουσιώδη) — «все то, что в одной из ипостасей одного и того же вида присутствует, а в какой-либо другой нет»⁹⁹. Прп. Иоанн пишет: «То, чем какая-либо ипостась отличается от единосущной ей ипостаси того же вида, называется привходящим отличием или качеством (ἐπουσιώδης διαφορὰ καὶ ποιότης), личным свойством или отличительным свойством, то есть случайным признаком (ὑποστατικὸν ἰδίωμα καὶ χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα, τοῦτό ἐστι τὸ συμβεβηκός)»¹⁰⁰. Есть случайные признаки отделимые (χωριστά) (одна ипостась иногда имеет, а иногда не имеет) и неотделимые (ἀχώριστα) (благодаря которым ипостаси отличаются друг от друга)¹⁰¹;
- существенный (природный, образующий) признак (отличие, качество) (διαφορὰ καὶ ποιότης), и природное свойство и особенность (φυσικὸν ἰδίωμα καὶ ἰδίωμα φύσεως) — это «все то, чем один вид отличается от другого и одна сущность — от другой сущности». Это и «все то, что одинаковым образом наблюдается во всех ипостасях одного вида (ὑπὸ τὸ αὐτὸ εἶδος ὑποστάσεσιν ὁμοίως θεωροῦνται) и без которых невозможно образование сущности и вида (ἀδύνατον συστήναι τὴν οὐσίαν καὶ τὸ εἶδος)»¹⁰².

⁹⁶ Ibid. S. 83. Рус. пер.: там же. С. 76.

⁹⁷ Ср.: TLG: *Porphyrius*. Isagoge sive quinque voces 4,1.12.12-22: Τὸ δὲ ἴδιον διαίρουσι τετραχῶς καὶ γὰρ ὁ μόνῳ τινὶ εἶδει συμβέβηκεν, εἰ καὶ μὴ παντί... καὶ ὁ παντὶ συμβέβηκεν τῷ εἶδει, εἰ καὶ μὴ μόνῳ... ἔφ' οὗ συνδεδράμηνεν τὸ μόνῳ καὶ παντὶ καὶ αἰεὶ, καὶ ὁ μόνῳ καὶ παντὶ καὶ ποτε; TLG: Ammonius in Aristotelis categorias commentaries 108. 20-110,6; TLG: *Elias*. In Porphyrii isagogen 89, 2 – 90, 28; TLG: *David*. In Porphyrii isagogen commentarium 200, 9 – 204, 23.

⁹⁸ Оп.: *Zachhuber Z*. Individuality and The Theological Debate about 'Hypostasis' // Individuality in Late Antiquity. Burlington, 2014. P. 6.

⁹⁹ *Johannes Damascenus*. Institutio elementaris 4.22-23 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I. S. 22. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Элементарное введение. С. 129.

¹⁰⁰ Ibidem. Рус. пер.: Там же. С. 128.

¹⁰¹ Ibidem. Рус. пер.: Там же. С. 129.

¹⁰² Ibidem. Рус. пер.: Там же. С. 128.

Итак, прп. Иоанн Дамаскин почти дословно повторяет терминологию Порфирия, формулируя в своих «Философских главах» учение о случайных свойствах, как и о других философских категориях. Согласно Порфирию и прп. Иоанну Дамаскину, акциденция противопоставляется природному свойству. То, что прп. Анастасий Синаит назвал случайным свойством, у прп. Иоанна Дамаскина, как и у Порфирия, названо отделимым случайным свойством, или отделимой акциденцией (τὸ χωριστὸν συμβεβηκός)¹⁰³. А неотделимыми случайными свойствами, или неотделимыми акциденциями (τὸ ἀχωριστὸν συμβεβηκός)¹⁰⁴ Дамаскин вслед за Порфирием называет то, что Синаит именует ипостасными, или характерными свойствами.

Действие и воля

Важнейшие свойства любой природы — действие, а природы личной — еще и воля. На первый план полемика об энергиях и волях Христа вышла как раз во время жизни прп. Анастасия.

Согласно Аристотелю, действие — девятая из десяти категорий¹⁰⁵. В дошедших до нас логических трактатах Аристотеля она лишь упоминается, тогда как более или менее обстоятельно рассматриваются только первые четыре категории: сущность, количество, качество и отношение. Есть сообщения, что философ написал специальный трактат о категориях действия и страдания, но он до нас не дошел. Правда, действие предметов друг на друга рассматривается Аристотелем в трактате «Физика», но это происходит именно в разрезе физики, а не логики и учения о категориях¹⁰⁶.

Прп. Анастасий Синаит, определяя естественное (природное) действие как движение, естественную силу, присущую природе, естеству, основывается на словах свт. Григория Нисского из «Слова к грамматiku Ксенодору», на данный момент сохранившегося только во фрагментах: «...энергия есть естественная сила и движение всякой сущности, которой лишено только небытие. То, что причастно какой-либо сущности, полностью относится и к энергии, являющей ее. Ибо истинное учение определяет границы сущностей по неложным их энергиям»¹⁰⁷. Этот фрагмент из «Слова к грамматiku Ксенодору» опубликован в *Doctrina patrum*¹⁰⁸.

¹⁰³ *Johannes Damascenus*. *Dialectica*. 13. 13–14 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. I. S. 83.

¹⁰⁴ *Johannes Damascenus*. *Dialectica*. 13. 19–20 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. I. S. 83.

¹⁰⁵ Категории 1b.25-2a-10.

¹⁰⁶ См.: Асмус В. Ф. *Античная философия*. С. 268.

¹⁰⁷ *Viae dux*. II, 4, 77-81. *Путеводитель*. С. 169.

¹⁰⁸ *Diekamp F. Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi...* S. 14–15.

Этимология слова «действие» (ἐνέργια) довольно прозрачна. Оно происходит от слов «действующий» (ἐνεργητικόν), «результат действия» (ἐνέργημα) и «действовать» (ἐνεργεῖν), то есть «совершать» (πράττειν)¹⁰⁹: «Действие же называется так из-за того, что оно в делах (ἐν ἔργος) существует, то есть проявляется»¹¹⁰.

Действие свойственно всякой природе — как материальным вещам, так и природе разумной: «Действие же мыслится двояко: имею ввиду разумно и чувственно. Чувственное есть то, которое видимо, ощущаемо, слышимо и подвержено тлению; а умопостигаемое есть нетленное и вечное, ведь разумное есть то, которое созерцает невидимые умопостижения»¹¹¹.

Действие выражает собой природу. Природа, не имеющая своего действия, не существует: «...естествознание установило, что обозначение и определение всякой природы — это ее энергия, и с ее прекращением полностью уничтожается, гибнет и природа; ведь с прекращением жара тухнет огонь; когда живое существо лишается движения, оно гибнет; а когда [человек] перестает мыслить, то гибнет мыслящее и рассуждающее [свойство] его души»¹¹².

Прп. Анастасий Синаит, согласуясь со святоотеческим преданием, которое особенно ярко выражено в учении о богопознании великих каппадокийцев и, позднее, свт. Григория Паламы, доказывает, что все, что приобщается природе, приобщается на самом деле к природному действию. И само название той или иной природы определяется по естественному действию: «Большинство наименований любой существующей вещи соотносятся с действием, а не с естеством, ибо они имеют имена, производимые от их собственных действий»¹¹³.

Так, имя «Бог» (Θεός) «представляет нам не саму непостижимую и безымянную сущность Создателя»¹¹⁴, но выражает Его созерцательное действие (θεωρητικὰ ἐνεργεῖα)¹¹⁵, имя «ангел» (ἄγγελος) «обнаруживает не саму сущность и бытие природы ангелов, но они имеют наименования Ангела от их возвещающей (ἀναγγελλτικά) энергии и служения»¹¹⁶, то есть служения вестников, посланцев (от глагола ἀναγγέλλω — «возвещать, сообщать»).

Имя «человек» (ἄνθρωπος) прп. Анастасий также производит от характерного для людей и этим отличающего их от животных действия — «вверх глядящий» (ἄνω-θρώπος — от ἄνω — «вверх» и ἄθρέω — «глядеть, рассматривать»)¹¹⁷,

¹⁰⁹ *Viae dux*. II, 4, 176-186. Путеводитель. С. 173.

¹¹⁰ *Viae dux*. II, 4, 176-181. Путеводитель. С. 173.

¹¹¹ *Viae dux*. II, 4, 181-185. Путеводитель. С. 173.

¹¹² *Viae dux*. II, 4, 86-92. Путеводитель. С. 170.

¹¹³ *Viae dux*. II, 4, 113-115. Путеводитель. С. 170.

¹¹⁴ *Viae dux*. II, 4, 117-119. Путеводитель. С. 170.

¹¹⁵ *Viae dux*. II, 4, 119. Путеводитель. С. 170.

¹¹⁶ *Viae dux*. II, 4, 120-123. Путеводитель. С. 170-171.

¹¹⁷ *Viae dux*. II, 4, 128-129. Путеводитель. С. 171.

что связано и с отличительным от животных действием прямохождения¹¹⁸. То же самое происхождение слова ἄνθρωπος приводит свт. Григорий Нисский¹¹⁹. Платон дает похожую этимологию слова ἄνθρωπος, производя его от слова ἀναθρέω — «тщательно рассматривать»¹²⁰.

Кроме указанных нами трех прп. Анастасий приводит еще множество примеров, где связь названия вещи и ее действия ясна, как правило, только в оригинале на греческом языке. Приведем только пример с душой, который понятен и в переводе на русский: «И душа называется “душой” (ψυχή) от собственного действия, ибо “дышать” (ψύχειν) значит “животворить” (ζωοποιεῖν); поэтому от животворящего действия происходит название душа, поскольку она животворит тело»¹²¹.

В «Книге определений» прп. Анастасий Синаит дает и дефиницию воли (θέλημα, θέλησις): «Воля есть устремленность мыслящей и разумной сущности к желаемому»¹²². Если каждой природе соответствует характерное ей природное действие, то разумной природе, то есть Богу, ангелам и человекам, присуща еще и воля: «Ибо все мыслящее, очевидно, является и волящим; ведь воля как некое дыхание и жизнь сущностным образом присуща всякой разумной природе... Воля рассматривается в трех видах: Божественная, ангельская и душевная»¹²³.

Этимология слова «воля» (τὸ θέλημα, ἡ θέλησις), как и слова «действие», предельно ясна. По мнению прп. Анастасия оно происходит от отглагольного прилагательного «желаемое» (τὸ θέλητον — от глагола ἐθέλω, θέλω — «желать, хотеть, стремиться»): «Она называется волей, поскольку природа устремляется сильно к желаемому ею или к получению, то есть обладанию желаемым»¹²⁴.

Прп. Иоанн Дамаскин повторяет положение, что любая природа проявляет себя через энергию и что «нет природы без энергии» (οὐ γάρ ἐστι φύσις ἀνενέργη-

¹¹⁸ *Viae dux*. II, 4, 129-132. Путеводитель. С. 171.

¹¹⁹ «Облик человека прямой и тянущийся к небу, и смотрит он вверх. И этим обозначается его начальственность и царское достоинство. Ведь одно то, что из всех сущих таков лишь человек, а у всех прочих тела поникли долу, ясно показывает различие в достоинстве тех, кто преклонился перед властью, и возвысившейся над ними власти» (*Григорий Нисский, свт.* Об устройении человека. СПб., 2000. С. 30).

¹²⁰ «Имя “человек” означает, что, тогда как остальные животные не наблюдают того, что видят, не производят сравнений, ничего не сопоставляют, человек, как только увидит что-то, а можно сказать “уловит очами”, начинает приглядываться и размышлять над тем, что уловил. Поэтому он один из всех животных правильно называется “человеком”, ведь он как бы “очеловец” того, что видит» (Кратил 399. С. 1–6).

¹²¹ *Viae dux*. II, 4, 169-172. Путеводитель. С. 173.

¹²² *Viae dux*. II, 4, 3-4. Путеводитель. С. 167.

¹²³ *Viae dux*. II, 4, 5-10. Путеводитель. С. 167.

¹²⁴ *Viae dux*. II, 4, 6-8. Путеводитель. С. 167.

τος)¹²⁵. Отсюда становится понятным, почему православные полемисты настаивали на том, что во Христе два действия, Божественное и человеческое. Если нет человеческого действия — нет и совершенной человеческой природы.

Прп. Иоанн Дамаскин, последовательно отстаивая дизэнергитскую позицию, приводит несколько определений термина ἐνέργεια:

- «Действие (ἐνέργεια) есть деятельное движение действующего лица (κίνησις δραστικὴ τοῦ ποιοῦντος)¹²⁶. Природная (φυσική) энергия есть деятельное движение природы (κίνησις φύσεως δραστικὴ)»¹²⁷. Это определение восходит к Галену, который относил энергию к одному из видов движения¹²⁸ и ввел понятие «деятельной энергии» (δραστικὴ ἐνέργεια)¹²⁹. Позднее эту концепцию восприняли церковные писатели¹³⁰.
- «Действие есть осуществление возможности» (ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστὶν ἀποτέλεσμα)¹³¹. В этом определении отражен взгляд Аристотеля на энергию как на осуществление потенции, реализацию способности, в отличие от силы (δύναμις), обозначающей только лишь возможность¹³².
- «Действие есть сама деятельная способность (ἐνεργητικὴ δύναμις), то есть способность действовать, действовать же значит пользоваться деятельной способностью»¹³³. Аристотель в качестве таковой приводит пример, когда человек видит, размышляет, думает¹³⁴.

¹²⁵ *Johannes Damascenus*. Expositio fidei 59.127 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. II. S. 149. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение... С. 265.

¹²⁶ *Johannes Damascenus*. Institutio elementaris 8.1 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I. S. 25. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Элементарное введение. С. 132.

¹²⁷ *Ibid.* Рус. пер.: Там же.

¹²⁸ По Галену, энергия — это «движение согласно природе» (κατὰ φύσιν τινὰ κίνησιν) (*Galenus*. De placitis Hippocratis et Platonis 6.1.8.3 // *Galen*. De Placitis Hippocratis et Platonis / ed. Ph. de Lacy. 3 vols. Berlin, 1978–1984. Vol. 2. P. 360).

¹²⁹ Прилагательное δραστικὴ означает, что начало движения находится внутри самого субъекта. Исходя из этого мы можем говорить, что полет — это энергия того, что летает, но быть перемещаемым другим — это уже не «энергия», а претерпевание (πάθος παρὰ φύσιν) (*Galenus*. De placitis Hippocratis et Platonis 6.1.8.4. P. 360). См. также: Брэдишоу Д. Аристотель на Востоке и Западе: метафизика и разделение христианского мира. М., 2012. С. 93.

¹³⁰ Напр., прп. Максим Исповедник считает, что энергия является непосредственным развитием движения. Такого же подхода придерживается и прп. Иоанн Дамаскин (см.: Христу П. К. Преподобный Максим Исповедник о бесконечности человека // Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/prepodobnyi_Maksim_Ispovednik_o_beskonechnosti_cheloveka/ (дата обращения: 18.06.2019)).

¹³¹ *Johannes Damascenus*. Expositio fidei 59.68 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. II. S. 147.

¹³² Брэдишоу Д. Аристотель на Востоке и Западе... С. 52.

¹³³ *Johannes Damascenus*. De duabus in Christo voluntatibus 35. 3–5 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV. S. 218. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. О свойствах двух природ... С. 110.

¹³⁴ TLG: *Aristoteles*. *Metaphysica* 1048b // Аристотель. Метафизика. М.; Л., 1934. С. 155.

Опираясь на приведенные выше определения, святой отец неоднократно подчеркивает, что «в Господе нашем Иисусе Христе два... действия»¹³⁵, которые суть «деятельное движение», реализация «деятельной способности» двух природ, Божества и человечества: «Он самовластно желает и действует (αὐτεξουσίως θέλει καὶ ἐνεργεῖ) как Бог... и как человек»¹³⁶.

Одно из свойств (ἰδιωμάτων) Божественной и человеческой природ во Христе¹³⁷ — наличие у каждой природы воли. Воля (θέλησις), согласно Дамаскину, — это «природное и разумное стремление» (φυσικὴ λογικὴ ὄρεξις), а также «природное, разумное и добровольное желательное движение ума» (φυσικὴ λογικὴ καὶ αὐτεξούσιος ὀρεκτικὴ τοῦ νοῦ κίνησις)¹³⁸, природная, разумная и свободная стремительная сила и движение (θέλησις οὖν ἐστὶ φυσικὴ ἢ λογικὴ καὶ αὐτεξούσιος ὀρεκτικὴ δύναμις τε καὶ κίνησις)¹³⁹.

Ссылаясь на Климента Александрийского, прп. Иоанн пишет, что воля «есть способность стремления к собственному существу (δύναμις τοῦ κυρίως ὄντος ὀρεκτικὴ)» и еще «стремление (ὄρεξις), соответствующее природе разумного (τοῦ λογικοῦ)», а также «свободное движение самодержца ума (αὐτοκράτορος νοῦ κίνησις αὐτεξούσιος)»¹⁴⁰.

Помимо Климента, прп. Иоанн Дамаскин при определении термина «воля» воспринял предшествующую церковную традицию: подобные определения мы встречаем в творениях прп. Максима Исповедника¹⁴¹ и прп. Анастасия Синаита, как было показано выше. Церковные писатели, в свою очередь, взяли концепцию воли у Аристотеля¹⁴².

¹³⁵ *Johannes Damascenus*. Expositio fidei 59.1 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. II. S. 144. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение... С. 261.

¹³⁶ *Johannes Damascenus*. Expositio fidei 57. 5–11 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. II. S. 136. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение... С. 255.

¹³⁷ *Johannes Damascenus*. De duabus in Christo voluntatibus 26.15 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV. S. 208.

¹³⁸ *Johannes Damascenus*. Institutio elementaris 10. 2–3 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I. S. 26. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Элементарное введение. С. 134.

¹³⁹ *Ibid.* 10.17.

¹⁴⁰ *Johannes Damascenus*. De duabus in Christo voluntatibus 28. 12–13 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV. S. 210. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ... С. 105. Ср.: *Clemens Alexandrinus*. Fragmenta 40: 220, 13–15 12s v 41, 10 // PG 9. Col. 740.

¹⁴¹ Согласно прп. Максиму, воля — это разумное жизненное стремление (ὄρεξιν λογικὴν τε καὶ ζωτικὴν) (*Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 1 // PG 91. Col. 13A), «самовластное движение» (αὐτεξούσιος κίνησις) мыслящей природы (*Maximus Confessor*. Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 302C).

¹⁴² Аристотель указывает, что воля (βούλησις) зарождается в разумной части души (TLG: De anima. 432b5; *Аристотель*. О душе. М., 1937. С. 104), она есть стремление (ὄρεξις), воля производит осмысленное движение» (λογισμὸν κινῆται) (TLG: De anima. 433a24; *Аристотель*. О душе. С. 107).

Таким образом, Дамаскин определяет термин «воля» (θέλησις) как движение (κίνησις), либо стремление (ὄρεξις), которое характеризуется:

- принадлежностью той или иной природе;
- разумным (λογικῆ) началом;
- свободой (αὐτεξούσιος) акта.

Соответственно, если во Христе две природы, обладающие разумом и свободой, то, опираясь на вышесказанное, можно заключить, что в Спасителе действуют и две воли, причем воля, по Дамаскину, — всегда свойство разумной природы, а не ипостаси¹⁴³.

Термин «воипостасное»

Так как человечество Христа не составляет ипостась, отдельную от Ипостаси Бога Слова, ибо иначе «оказалось бы, что мы утверждаем, будто Христос воспринял и спас некоего одного человека»¹⁴⁴, отрицать же реальность человеческой природы означает впасть в докетизм, то прп. Анастасий Синаит вслед за Леонтием Византийским называет человечество Христа «воипостасным».

Термин «воипостасное» (ἐνυπόστατον) прп. Анастасий употребляет в двух смыслах. Первый — то, что истинно и реально существует. В этом смысле ἐνυπόστατον противоположно «неипостасному» (ἀνυπόστατον): «...воипостасное есть существующее (τὸ ὑλάρχον), так же как неипостасное есть то, что не обладает существованием, или сущностью; например, сновидение есть не сущее, неипостасное и призрачное»¹⁴⁵. Такое понимание термина ἐνυπόστατον, не употреблявшегося в античности и введенного христианскими авторами, встречается у свт. Ириния Лионского, Оригена, свт. Григория Нисского, Епифания Кипрского, Василия Великого, Иоанна Златоустого и Дидима Слепца¹⁴⁶. В этом значении этот термин практически тождествен термину «восуществленное» (ἐνοῦσιον) и его лучше переводить на русский язык словом «ипостасное». Прп. Анастасий следует за свт. Василием Великим, который тоже ставил термины ἐνοῦσιον, ὑλάρχον и ἐνυπόστατον в один ряд¹⁴⁷.

В этом значении прп. Анастасий употребляет термин «ипостасное» в двенадцатой главе «Путеводителя», где, описывая свою полемику с монофизита-

¹⁴³ Преподобный отец их так и называет: «две природные воли» (δύο φυσικαὶ θελήσεις) (*Johannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus* 26. 13–14 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV. S. 208. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. О свойствах двух природ... С. 103*).

¹⁴⁴ *Viae dux*. II, 3, 115–117. Путеводитель. С. 166.

¹⁴⁵ *Viae dux*. II, 3, 120–123. Путеводитель. С. 166.

¹⁴⁶ См.: *Говорун С., диак.* К истории термина ἐνυπόστατον «воипостасное» // *Леонтий Византийский: сборник исследований.* С. 655–656.

¹⁴⁷ TLG: *Adversus Eunomium* 29.713.30–31.

ми против прибавления ими к Трисвятому гимну слов «распятый и пострадавший», он называет изображение Распятия «*παραδείγματος καὶ σχήματος ἐνυπόστατου*»¹⁴⁸. Это выражение можно перевести — «истинное изображение». В тринадцатой главе термин «ипостасное» прп. Анастасий относит к плоти Христа: «воипостасная плоть Бога»¹⁴⁹. Исходя из контекста, в котором Синаит настаивает на реальности человеческих свойств во Христе, это выражение можно перевести и как «истинная плоть Бога».

Противопоставление «ипостасное», т. е. реально существующее, — «неипостасное» прп. Анастасий иллюстрирует следующим определением: «...неипостасное, несуществующее (*ἀνύπαρκτον*) и не сущее (*ἀνούσιον*) есть то, о чем часто говорится, но что не распознается ни в сущности, ни в ипостаси, как, например, ад, смерть и болезнь»¹⁵⁰. Такое понимание неипостасности зла встречается и у других святых отцов, например, у свт. Епифания Кипрского, Иоанна Златоуста и прп. Макария Египетского¹⁵¹.

Выражение «ипостасное Слово» (*ἐνυπόστατον Λόγος*) в смысле «Слово, существующее как Ипостась», употребляется многими святыми отцами эпохи триадологических споров. Это слово *ἐνυπόστατον*, как синоним слова «ипостась», тогда применялось и к Отцу, и к Святому Духу, и к человеку¹⁵².

В эпоху христологических споров в значении термина *ἐνυπόστατον* появились новые акценты. Одним из первых их расставил в начале VI в. пресвитер Иоанн Грамматик Кесарийский. Применяя к христологии триадологические термины, разработанные святыми каппадокийцами, он понимал, что термин *ἐνυπόστατον* в отношении человеческой сущности Христа требует разъяснения. С одной стороны, человеческая природа во Христе реально и истинно существует и поэтому может быть названа ипостасной. С другой стороны, отождествление, как это было применительно к Лицам Троицы, термина *ἐνυπόστατον* с термином «ипостась» в христологии приводит к несторианству. Поэтому в «Апологии Халкидонского Собора» Иоанн Грамматик разъясняет: «Если кто-нибудь... охарактеризует сущности как воипостасные, то есть как существующие, тогда никто не будет этого отрицать. Потому что ипостась отличается от сущности не просто по бытию, но по бытию вообще, под чем я подразумеваю сущность. Напротив, ипостась — это частное бытие, когда вместе с общим оно имеет также свое собственное бытие. Таким образом, мы не характеризуем нашу сущность во Христе, что она есть воипостасное,

¹⁴⁸ *Viae dux*. XII, 3, 7-8. Путеводитель. С. 279.

¹⁴⁹ *Viae dux*. XIII, 7, 152. Путеводитель. С. 304.

¹⁵⁰ *Viae dux*. II, 3, 123-126. Путеводитель. С. 166.

¹⁵¹ См.: *Говорун С., диак.* К истории термина *ἐνυπόστατον* «воипостасное». С. 656.

¹⁵² Там же. С. 655-656.

в смысле ипостаси, существующей самостоятельно в своих характеристиках и являющейся лицом, но в том смысле, что она есть и существует»¹⁵³.

Такое понимание термина ἐνυπόστατος как синонима сущности, противопоставляемое понятию ипостаси, воспринял и другой богослов VI в., Леонтий Византийский в своем трактате «Против несториан и евтихиан»: «Ипостась и воипостасное — это не одно и то же, точно так же, как иное — сущность и иное — восуществленное (ἐνοῦσιον). Ибо ипостась обозначает кого-то конкретно, а воипостасное — сущность»¹⁵⁴. Итак, Леонтий Византийский воспринял уточнение пресвитером Иоанном Грамматиком Кесарийским термина ἐνυπόστατος.

Прп. Анастасий Синаит вслед за Леонтием Византийским и пресвитером Иоанном Грамматиком Кесарийским человечество Христа называет «воипостасным», в смысле воспринятой в Ипостась Слова человеческой природы. Другие два употребляемых Синаитом значения слова «воипостасное»:

- реально существующее, то есть ипостасное, в противоположность безыпостасному ἀνυπόστατος. Божественная природа Христа в этом смысле тоже ипостасна. Сама Ипостась Слова тоже ипостасна, то есть реально существует как Ипостась, а не сила Божия;
- ипостасное, своеобразное свойство (ἰδίωμα) распознаваемое в конкретной ипостаси.

Наиболее четко учение Иоанна Грамматика Кесарийского и Леонтия Византийского о воипостасности человеческой природы Христа как о сущности, получившей частное и конкретное существование в другой ипостаси (Ипостаси Слова), выражено прп. Иоанном Дамаскиным: «Кроме того, воипостасной называется природа, воспринятая другой ипостасью и в ней получившая свое бытие. Отсюда и плоть Господа, не существовавшая самостоятельно ни в один момент времени, не есть ипостась, а скорее нечто воипостасное; ибо, будучи воспринята Ипостасью Бога Слова, она в ней существует и имела, и имеет ее своей ипостасью»¹⁵⁵.

На это значение термина ἐνυπόστατος Дамаскин указывает как на основное, — это воипостасное «в собственном смысле» (κυρίως)¹⁵⁶. Дамаскин дела-

¹⁵³ Цит. по: *Говорун С., диак.* К истории термина ἐνυπόστατος «воипостасное». С. 657–658.

¹⁵⁴ *Леонтий Византийский.* Против Нестория и Евтихия. Обличение и опровержение противоположных учений Нестория и Евтихия о божестве и человечестве Христа // Церковь и время. 2001. № 2 (15). С. 232.

¹⁵⁵ *Johannes Damascenus.* Dialectica 45. 17–22 // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I. S. 110.

¹⁵⁶ Помимо приведенного значения, воипостасным «в собственном смысле» именуется и разные сущности, образующие при соединении между собой сложную ипостась (ὑπόστασιν σύνθετον). Дамаскин приводит здесь пример души и тела, которые сами по себе не ипостаси, но называются воипостасными (ἐνυπόστατα). Кроме того, воипостасное в «собственном смысле» — это еще и то, что не существует само по себе, но усматривается в ипостасях (напр., природы во Христе (ἡ θεότης

ет акцент на том, что воипостасное — это не ипостась: «Плоть Бога Слова... получив существование в ней¹⁵⁷, скорее стала воипостасной, нежели самостоятельной ипостасью сама по себе» (ἐν αὐτῇ ὑποστάσῃ ἐνυπόστατος μᾶλλον καὶ οὐ καθ' αὐτὴν ἰδιοσύστατος ὑπόστασις γέγονε)¹⁵⁸. Он утверждает, что невозможно, чтобы уже существующая Ипостась Слова «возымела другое начало своего ипостасного существования», т. е. стала существовать в союзе с ипостасью Иисуса, как о том учили дохалкидониты¹⁵⁹.

Итак, Дамаскин в христологии использует именно собственные значения термина ἐνυπόστατος, тем самым выстраивая четкую концептуальную линию в полемике с христологическими ересями. Учение прп. Иоанна Дамаскина о «воипостасном» выражает в своей сути принцип ипостасного единства Богочеловека: Ипостась Логоса воспринимает в Себя человеческую природу, являясь для нее онтологическим началом. Прп. Иоанн, говоря о таком соединении, указывает, что человеческое естество не умаляется, пребывая совершенным и полноценным.

«Воипостасное» коррелирует у Дамаскина с другим центральным христологическим концептом, «сложная ипостась»¹⁶⁰, противопоставляется ипостаси в христологии и непосредственно связывается с сотериологией¹⁶¹. Такой структурой христологической парадигмы, в которой ἐνυπόστατος становится неотъемлемым звеном цепи «ипостась — сложная ипостась — две природы — воипостасное» прп. Иоанн выделяется среди прочих православных авторов.

Наряду с «воипостасным», у прп. Иоанна имеет место и понятие «безипостасное» (ἀνυπόστατος), которое определяется как «то, что никогда и никаким

τοῖνον καὶ ἡ ἀνθρωπότης τοῦ Χριστοῦ), вид, природа людей) (*Johannes Damascenus. Dialectica* 45.7–8 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I. S. 110*: ἢ τὸ καθ' αὐτὸ μὲν μὴ ὑφιστάμενον ἀλλ' ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενον; *Johannes Damascenus. De natura composita. 6. 10–12* // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV. S. 414*).

¹⁵⁷ В Ипостаси Бога Слова.

¹⁵⁸ *Johannes Damascenus. Expositio fidei* 53. 15–17 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. II. S. 128*. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Точное изложение...* С. 248.

¹⁵⁹ *Johannes Damascenus. Dialectica* 67. 35 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I. S. 140*. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Диалектика. С. 120*.

¹⁶⁰ Дамаскин пишет, что «ипостасное соединение дает одну сложную ипостась вошедших в соединение природ» и далее относит это положение к христологии: «Ибо в Нем [во Христе. — И. А., Н. М.] и природы, божественная и человеческая, соединились, и одушевленная плоть Его осуществилась в существовавшей прежде ипостаси Бога Слова и ее возымело своей ипостасью» (*Johannes Damascenus. Dialectica* 67. 28–30 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I. S. 139*. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. Диалектика. С. 120*). Таким образом, мы видим корреляцию понятий «ипостасное соединение» — «сложная ипостась» — «воипостасное».

¹⁶¹ Он говорит, что воипостасная человеческая природа (φύσις ἐνυπόστατος) соединилась с Божественной ради общего спасения (κοινῆς σωτηρίας), а не «ради себя самой» (*Johannes Damascenus. Contra Iacobitas. 53. 9–11* // *Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV. S. 128*. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп. К лжепископу Дары, яковиту. С. 171*).

образом не существовало (τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν)¹⁶²,... не имеет самостоятельного существования»¹⁶³. Плоть же Христа нельзя назвать безипостасной, поскольку она, не имея собственной ипостаси — воипостасна: «Мы не говорим, что плоть Господня не имеет ипостаси или лица — ведь это невозможно — но утверждаем, что она не имеет иной ипостаси или лица помимо Бога Слова — ибо чьи душа и тело, тот и есть их ипостась и лицо»¹⁶⁴.

Таким образом, прп. Иоанн Дамаскин представил наиболее полную и структурированную на первую половину VIII в. концепцию термина «воипостасное», что сыграло важную роль в полемическом дискурсе с представителями дохалкидонских Церквей и нехалкидонитами.

Заключение

Опровергая христологические учения несториан и монофизитов, прп. Анастасий Синаит проявляет строгую приверженность православной христологии, выраженной в Халкидоне. При этом он старается показать, что Халкидонское вероопределение основывается на учении предыдущих Вселенских Соборов и дохалкидонских святых отцов. Христология же еретиков, по мнению Синаита, противоречит этому святоотеческому преданию и поэтому они подпадают под анафемы трех первых Вселенских Соборов.

Прп. Анастасий не ограничивается простым перечислением диофизитских цитат дохалкидонских отцов. Доказывая правоту Халкидонского Собора, он активно использует наработки так называемого неохалкидонского богословия, представленного прежде всего Иоанном Грамматиком Кесарийским, Леонтием Византийским, свт. Софронием Иерусалимским и прп. Максимом Исповедником. При этом прп. Анастасий не только использует достижения предшествующих ему православных богословов и систематизирует их, но и сам привносит в полемику с еретиками оригинальные аргументы, что позволяет ему полнее осветить христологическое учение Церкви.

Заслуга прп. Анастасия состоит в том, что он одним из первых сделал попытку систематизации православной христологии. В этом смысле он становится предшественником прп. Иоанна Дамаскина с его «Источником знания».

¹⁶² *Johannes Damascenus*. *Dialectica* 30. 8–9 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. I. S. 93. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин*, прп. *Диалектика*. С. 83.

¹⁶³ TLG: *Doctrina patrum de incarnatione verbi* 192.10–16: Ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνυπόστατον διττῶς εὐρίσκομεν λεγόμενον. λέγεται γὰρ ἀνυπόστατον καὶ τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν, ὡς τραγέλαφος καὶ ἵπποκένταυρος. λέγεται πάλιν ἀνυπόστατον οὐ τὸ μηδαμῆ μηδαμῶς ὄν, ἀλλὰ τὸ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπόστασιν, ὡς περ εἰσι τὰ συμβεβηκότα. διότι εἰ καὶ ὑφεστή κασιν ἐν ταῖς οὐσίαις, ἀλλ' ἐπειδὴ καθ' ἑαυτὰ μὴ ὑφεστάναι λέγεται, καὶ κατὰ τοῦτο τὸ σημαίνόμενον ἀνυπόστατα.

¹⁶⁴ *Johannes Damascenus*. *De fide contra Nestorianos* 22. 2–4 // *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. IV. S. 243. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин* прп. *Слово о вере против несториан* // *Его же. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники*. С. 144.

Прп. Иоанн Дамаскин в своих творениях уделял особое внимание христологической терминологии. Этот факт объясняется тем, что большая часть христологического учения святого имеет полемическую направленность, а для успешного ведения полемики необходимо прежде всего определиться с основными понятиями, на которые будут опираться стороны, либо указать на конкретные терминологические ошибки оппонентов. И тот, и другой компоненты широко представлены в трудах Дамаскина.

Каждый христологический термин может иметь у прп. Иоанна несколько определений. Некоторые из них представляют собой дословные цитаты из сочинений античных философов, главным образом Аристотеля и его комментаторов-неоплатоников. Вместе с тем, семантическое поле вышеприведенных терминов нередко в значительной мере было дополнено представителями христианской богословско-философской мысли, и эти дополнения тоже отражены в творениях Дамаскина. Определения же некоторых богословско-философских терминов были сформулированы исключительно христианскими авторами (например, «лицо» и «сложная ипостась»).

Одни из терминов используются Дамаскиным часто (например, «ипостась», «природа»), другие — значительно реже (например, «вид», «индивид»). Это объясняется главным образом полемическим контекстом творений: одни термины были в центре полемики, другие — на ее периферии. Однако, как мы видим, прп. Иоанн Дамаскин придавал большое значение всей терминологии, излагая терминологический материал обширно и вместе с тем систематично. Этим он отличается от прп. Анастасия. «Философские главы» прп. Иоанна полезны не только для богословов, но и для философов, тогда как «Книга определений» (вторая глава «Путеводителя» прп. Анастасия) отличается узкой богословской направленностью. Именно у прп. Иоанна Дамаскина мы видим самую развитую на VIII в. терминологическую богословско-философскую систему. В этом смысле можно говорить о Дамаскине как о новаторе в изложении христологической терминологии.

Источники

1. *Анастасий Синаит, прп.* Избранные творения. М., 2003.
2. *Аристотель.* Категории. Сочинения: в 4 т. М., 1978. Т. 2.
3. *Аристотель.* Метафизика. М.; Л., 1934.
4. *Аристотель.* О душе. М., 1937.
5. *Василий Великий, свт.* Творения иже во святых отца нашего Василия Великого. Письма. Минск, 2003.
6. *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. М., 2002.
7. *Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. М., 1997.

8. *Леонтий Византийский*. Против Нестория и Евтихия. Обличение и опровержение противоположных учений Нестория и Евтихия о божестве и человечестве Христа // Церковь и время. 2001. № 2 (15). С. 231–245.
9. *Ammonius*. In Aristotelis categorias commentaries / TLG Workplace 7.0.
10. *Anastasioi Sinaitae*. Viae dux. Turnhout; Leuven, 1981.
11. *Aristoteles*. Metaphysica / TLG Workplace 7.0.
12. *Aristoteles*. Physica / TLG Workplace 7.0.
13. *Basile, st.* Lettres. 3 vols. / ed. Y. Courtonne. Paris, 1966. Vol. 3.
14. *David*. In Porphyrii isagogen commentarium / TLG Workplace 7.0.
15. Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. I–IV / ed. B. Kotter. Berlin; New York, 1969–1981.
16. *Diekamp F.* Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Eingriechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts. Münster im Westf., 1907.
17. *Eliae (olim Davidis)* in Aristotelis categorias commentarium / TLG Workplace 7.0.
18. *Elias*. In Porphyrii isagogen / TLG Workplace 7.0.
19. *Galen*. De Placitis Hippocratis et Piatonis / ed. Ph. de Lacy. 3 vols. Berlin, 1978–1984. Vol. 2.
20. *Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus*. De sectis // PG 86. Col. 1123–1267.
21. *Maximus Confessor*. Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 287–254.
22. *Maximus Confessor*. Opiscula theologica et polemica // PG 91. Col. 69–89.
23. *Porphyrius*. Isagoge sive quinque voces / TLG Workplace 7.0.

Литература

1. *Адриан (Пашин), игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель»: монография. СПб., 2018.
2. *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1998.
3. *Брэдишоу Д.* Аристотель на Востоке и Западе: метафизика и разделение христианского мира. М., 2012.
4. *Говорун С. Н.* Многообразие форм монофелитства в византийском богословии // Церковь и время. 2005. № 30. С. 77–85.
5. *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства и ее место в истории византийской богословской мысли. М., 2020.
6. *Давыденков О., свящ.* Христологическая система Севира Антиохийского: догматический анализ. М., 2007.
7. *Кожухов С., диак.* «Неохалкидонизм» Иоанна Кесарийского: термин ἐνυλόστατον и формула unus de Trinitate passus est carne // Богословский вестник. 2018. № 1 (28). С. 72–95.
8. *Кожухов С., диак.* Иоанн Кесарийский и Севир Антиохийский: тексты и полемика халкидонитов и их противников (508–520) // Богословский вестник. 2017. № 3–4 (26–27). С. 328–354.

9. Кожухов С., диак. Концепция «сложной ипостаси» Иоанна Кесарийского Грамматика и «сложной природы» Севира Антиохийского как рецепция образа соединения природ во Христе у святого Кирилла Александрийского // Богословский вестник. 2016. № 1–2 (20–21). С. 147–168.
10. Кожухов С., диак. Халкидонский Собор, его рецепция и некоторые аспекты христологии в V — начале VI вв. // Богословский вестник. 2019. № 3 (34). С. 67–88.
11. Леонтий Византийский: сборник исследований. М., 2006.
12. Майоров Г. Г. Философия как искание Абсолюта. Опыт теоретические и исторические. М., 2004.
13. Месяц С. В. Есть ли ипостась у Первоначала? К истории понятия «ипостась» в платоновской традиции и христианском богословии // Исследования по истории платонизма. М., 2013. С. 318–337.
14. Михальцов Н., иер. Западная критика учения прп. Иоанна Дамаскина о взаимообмене свойств // Сайт «Богослов.ru». URL: <https://bogoslov.ru/article/5125696> (дата обращения: 25.03.2020).
15. Христу П. К. Преподобный Максим Исповедник о бесконечности человека // Сайт «Азбука веры». URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/prepodobnyi_Maksim_Ispovednik_o_beskonechnosti_cheloveka/ (дата обращения: 18.06.2019).
16. Chiaradonna R. La teoria dell'individuo in Porfirio e ἰδίως ποιόν stoico // Elenchos. Bobliopolis. 2000. Vol. XXI. P. 303–331.
17. Cross R. Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus // Medieval Studies. 2000. Vol. 62. P. 69–124.
18. Erismann J. A World of Hypostases: John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology // Studia Patristica. 2011. Vol. 50. P. 269–287.
19. Larralde R. El Concepto de Hipostasis en San Juan Damasceno. México, 1958.
20. Louth A. St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002.
21. Metallidis G. The Chalcedonian Christology of St. John Damascene: Philosophical Terminology and Theological Arguments. PhD Thesis. Durham, 2003.
22. Richard M. Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera qui supersunt. Turnhout, 1977.
23. Rozemond K. La Christologie de Saint Jean Damascène. Ettal, 1959.
24. Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum / ed. et trad. J. Lebon. Paris, Louvain, 1929–1938. (CSCO 93, 94; 101, 102; 111, 112; Scryptores Syri 45, 46; 50, 51; 58, 59).
25. Zachhuber Z. Individuality and the Theological Debate about 'Hypostasis' // Individuality in Late Antiquity. Burlington, 2014. P. 91–109.

Hegumen Adrian (Alexander V. Pashin), Priest Nikolay N. Mikhaltsov

ST. ANASTASIUS OF SINAI AND ST. JOHN OF DAMASCUS: CONTINUITY IN CHRISTOLOGICAL TERMINOLOGY

Abstract. The article examines the continuity in the formulation of Christological terminology between two Orthodox Fathers of the Church — St. Anastasius of Sinai (7th century) and St. John of Damascus (8th century). The definition, etymology, relationship and use of these fathers of the most important terms in Christology are investigated: “nature”, “essence”, “hypostasis”, “person”, “property”, “energy”, “will” and “enhypostaton”. The origins of theological terminology in ancient philosophy are traced — in Aristotle and his commentators, in Stoics and in Neoplatonism; the implementation of the great Cappadocians in triadology and its transfer to the Christology of St. Maximus the Confessor, Leontius of Byzantium, presbyter John the Grammarian of Caesarea, St. Sophronius of Jerusalem and other Orthodox theologians. St. Anastasius of Sinai shows strict adherence to the Orthodox Christology expressed at the Council of Chalcedon. According to the Sinaite, the Christology of heretics contradicts patristic Tradition and therefore they fall under the anathemas of the first three Ecumenical Councils. The Holy Father actively uses the developments of Neo-Chalcedonian theology. At the same time, he uses not only the achievements of the Orthodox theologians who preceded him and systematizes them, but also brings original arguments into the polemic with heretics, which allows him to more fully sanctify the Christological teaching of the Church. Most of the Christological teaching of St. John of Damascus, as well as of St. Anastasius of Sinai, has a polemical orientation. To successfully conduct a polemic, it is necessary first of all to determine the basic concepts on which the parties will rely, or to point out specific terminological errors of the opponents. Both components are widely represented in the works of Damascene. The result of the study is the statement of a great contribution to the development and systematization of the Christological terminology of the Orthodox Church by St. Anastasius, who is the predecessor of St. John with his “Source of Knowledge”. He worked out the most developed terminological theological and philosophical system for the period of the 8th century.

Keywords: *Patrology, patristics, Christology, theological terminology, Christological terminology, Anastasius the Sinaite, John of Damascus, Orthodoxy, Chalcedon Council, monophysitism, monothelitism, nestorianism, “nature”, “essence”, “hypostasis”, “person”, “property”, “energy”, “will”, “enhypostaton”*

For citation: Pashin A. V., Mikhaltsov N. N. Prepodobnyi Anastasii Sinait i prepodobnyi Ioann Damaskin: preemstvennost' v khristologicheskoi terminologii [St. Anastasius of Sinai and St. John of Damascus: Continuity in Christological Terminology]. *Vestnik Ekaterinburgskoi dukhovnoi seminarii — Bulletin of the Ekaterinburg Theological Seminary*, 2023, no. 44, pp. 11–44. DOI: 10.24412/2224-5391-2023-44-11-44

About the authors: Adrian (Pashin Alexander Vasilyevich), Hegumen — PhD (Physical and Mathematical Sciences; Theology), Associate Professor, Assistant Professor of the Theology Department of Moscow Theological Academy, Scientific Secretary of the Academic Council

игумен Адриан (Пашин), священник Н. Н. Михальцов

of Moscow Theological Academy, ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-9997-6069> (Russia, Sergiev Posad). E-mail: adrian.pashin@mpda.ru

Mikhaltsov Nikolay Nikolaevich, Priest — Master of Theology, Senior Lecturer of the Department of Biblical Studies and Theology of Belgorod Orthodox Theological Seminary (with missionary orientation), ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-9415-9494> (Russia, Belgorod). E-mail: mnn-st@mail.ru

Submitted on 01 June, 2023

Accepted on 04 October, 2023

References

1. Adrian (Pashin), igum. *Glavnoe khristologicheskoe proizvedenie prepodobnogo Anastasii Sinaita «Putevoditel'»: monografiia* [The Main Christological Work of Reverend Anastasius of Sinai “The Guide”: Monograph]. Saint Petersburg, 2018.
2. *Ammonius*. In *Aristotelis categorias commentaries / TLG Workplace 7.0*.
3. *Anastasii Sinaitae*. *Viae dux*. Turnhout. Leuven, 1981.
4. Anastasius Sinaita. *Izbrannye tvoreniia* [Selected Works]. Moscow, 2003.
5. Aristote. *Metaphisika* [Metaphysics]. Moscow; Leningrad, 1934.
6. *Aristoteles*. *Metaphysica / TLG Workplace 7.0*.
7. *Aristoteles*. *Physica / TLG Workplace 7.0*.
8. Aristotle. *Kategorii. Sochineniia: v 4 t.* [Categories. Essays in 4 vols.]. Moscow, 1978, vol. 2.
9. Aristotle. *O dushe* [On the Soul]. Moscow, 1937.
10. Asmus V. F. *Antichnaia phylosophiia* [Ancient Philosophy]. Moscow, 1998.
11. *Basile, st.* *Lettres*. 3 vols. / ed. Y. Courtonne. Paris, 1966, vol. 3.
12. Bradshaw D. *Aristotel' na Vostoke i Zapade: metafizika i razdelenie khristianskogo mira* [Aristotle East and West: Metaphysics and the Division of Christendom]. Moscow, 2012.
13. Chiaradonna R. La teoria dell'individuo in Porfirio e ἰδίωποιόν stoico. *Elenchos*, 2000, vol. XXI, pp. 303–331.
14. Chrestou P. K. *Prepodobnyi Maksim Ispovednik o beskonechnosti cheloveka* [Saint Maximus the Confessor on the Infinity of Man]. Available at: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/prepodobnyi_Maksim_Ispovednik_o_beskonechnosti_cheloveka/ (accessed:18.06.2019).
15. Cross R. Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus. *Medieval Studies*, 2000, vol. 62, pp. 69–124.
16. *David*. In *Porphyrii isagogen commentarium / TLG Workplace 7.0*.
17. Davydenkov O., ier. *Khristologicheskaia sistema Sevira Antiokhiiskogo. dogmatischekii analiz* [The Christological System of Severus of Antioch: A dogmatic analysis]. Moscow, 2007.
18. Davydenkov O., prot. *Khristologicheskaia sistema umerennogo monofizitstva i ee mesto v istorii vizantiiskoi bogoslovskoi mysli* [The Christological System of Moderate Monophysitism and Its Place in the History of Byzantine Theological Thought]. Moscow, 2020.

19. *Die Schriften des Johannes von Damaskos*. Bd. I–IV. Ed. B. Kotter. Berlin; New York, 1969–1981.
20. Diekamp F. *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Eingriechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts*. Münster im Westf., 1907.
21. Eliae (olim Davidis) in Aristotelis categorias commentarium / TLG Workplace 7.0.
22. *Elias*. In Porphyrii isagogen / TLG Workplace 7.0.
23. Erismann J. A World of Hypostases: John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology. *Studia Patristica*, 2011, vol. 50, pp. 269–287.
24. Galen. *De Placitis Hippocratis et Piatonis* / ed. Ph. de Lacy. 3 vols. Berlin, 1978–1984, vol. 2.
25. Govorun S. N. Mnogoobrazie form monofelitstva v vizantiiskom bogoslovii [Variety of Forms of Monothelitism in the Byzantine Theology]. *Tserkov' i vremia — Church and Time*, 2005, no. 30, pp. 77–85.
26. Ioann Damaskin, prp. *Istochnik znaniia* [Source of Knowledge]. Moscow, 2002.
27. Ioann Damaskin, prp. *Khristologicheskie i polemicheskie traktaty. Slova na bogorodichnye prazdniki* [Christological and Polemic Treatises. Words on the Feasts of the Theotokos]. Moscow, 1997.
28. Kozhukhov S., diak. “Neokhalkidonizm” Ioanna Kesariiskogo: termin ἐνυπόστατον i formula unus de Trinitate passus est carne [“Neo-Chalcedonism” by John of Caesarea: The Term ἐνυπόστατον and the Formula unus de Trinitate passus est carne]. *Bogoslovskii vestnik — Theological Herald*, 2018, no. 1 (28), pp. 72–95.
29. Kozhukhov S., diak. Ioann Kesariiskii Grammatik i Sevir Antiokhiiskii: teksty i polemika khalkidonitov i ikh protivnikov (508–520) [John of Caesarea and Severus of Antioch: Texts and Polemics of the Chalcedonites and Their Opponents (508–520)]. *Bogoslovskii vestnik — Theological Herald*, 2017, no. 3–4 (26–27), pp. 328–354.
30. Kozhukhov S., diak. Khalkidonskii Sobor, ego retseptsii i nekotorye aspekty khristologii v V — nachale VI vv. [Chalcedon Council, Its Reception and Some Aspects of Christology in the V — Early VI Centuries]. *Bogoslovskii vestnik — Theological Herald*, 2019, no. 3 (34), pp. 67–88.
31. Kozhukhov S., diak. Kontseptsiiia “slozhnoi ipostasi” Ioanna Kesariiskogo Grammatika i “slozhnoi prirody” Sevira Antiokhiiskogo kak retseptsiiia obraza soedineniia prirod vo Khriste u sviatogo Kirilla Alexandriiskogo [Concept of the “Complex Hypostasis” of John of Caesarea the Grammarian and the “Complex Nature” of Severus of Antioch as a Reception of the Image of the Union of Natures in Christ by St. Cyril of Alexandria]. *Bogoslovskii vestnik — Theological Herald*, 2016, no. 1–2 (20–21), pp. 147–168.
32. Larralde R. *El Concepto de Hipostasis en San Juan Damasceno*. México, 1958.
33. Leontii Vizantiiskii. Protiv Nestoriiia i Evtikhiia. Oblichenie i oproverzhenie protivopolozhnykh mnenii Nestoriiia i Evtikhiia o bozhestve v chelovechestve Khrista [Against Nestorius and Eutychius. Denunciation and Refutation of the Opposing Teachings of Nestorius and Eutychius on the Deity and Humanity of Christ]. *Tserkov' i vremia — Church and Time*, 2001, no. 2 (15), pp. 231–245.

34. *Leontii Vizantiiskii: sbornik issledovaniï* [Leontius of Byzantium: A Collection of Studies]. Moscow, 2006.
35. Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus. De sectis. PG 86, col. 1123–1267.
36. Louth A. *St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology*. Oxford, 2002.
37. Maiorov G. G. *Philosophiia kak iskanie Absoluta. Opyty teoreticheskie i istoricheskie* [Philosophy as a Quest for the Absolute. Theoretical and Historical Experience]. Moscow, 2004.
38. Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho. PG 91, col. 287–254.
39. Maximus Confessor. Opiscula theologica et polemica. PG 91, col. 69–89.
40. Mesiats S. V. Est' li ipostas' u Pervonachala? K istorii poniatiiia «ipostas'» v platonovskoi traditsii i khristianskom bogoslovii [Does the First Principle Have a Hypostasis? To the History of the Concept of “Hypostasis” in the Platonic Tradition and Christian Theology]. *Issledovaniia po istorii platonizma* [Studies in the History of Platonism]. Moscow, 2013, pp. 318–337.
41. Metallidis G. *The Chalcedonian Christology of St. John Damascene: Philosophical Terminology and Theological Arguments*. PhD Thesis. Durham, 2003.
42. Mikhal'tsov N., ier. Zapadnaia kritika ucheniia prp. Ioanna Damaskina o vzaimoobmene svoistv [Western Criticism of the Teachings of St. John of Damascus on Mutual Exchange of Properties]. Available at: <https://bogoslav.ru/article/5125696> (accessed: 25.03.2020).
43. Porphyrius. Isagoge sive quinque voces / TLG Workplace 7.0.
44. Rozemond K. *La Christologie de Saint Jean Damascène*. Ettal, 1959.
45. Vasily Veliky, svt. *Tvoreniia izhe vo sviatykh ottsa nashego Vasiliia Velikogo. Pis'ma* [The Works of Our Father Saint Basil the Great. Letters]. Minsk, 2003.
46. Zachhuber Z. Individuality and the Theological Debate About ‘Hypostasis’. *Individuality In Late Antiquity*. Burlington, 2014, pp. 91–109.