Религиозная организация
— духовная образовательная организация высшего образования
**«МОСКОВСКАЯ ДУХОВНАЯ АКАДЕМИЯ
РУССКОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ЦЕРКВИ»**

Кафедра Богословия

На правах рукописи

**Диссертация на соискание ученой степени
кандидата богословия**

Преподобный Иоанн Дамаскин как систематизатор православной христологии

Специальность: патрология

Автор /священник Николай Михальцов/

Научный руководитель: / доц. игумен Адриан (Пашин)/

г. Сергиев Посад, 2025

ОГЛАВЛЕНИЕ

ОГЛАВЛЕНИЕ 2
ВВЕДЕНИЕ 4
ГЛАВА 1. БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ ПРП. ИОАННА ДАМАСКИНА 32
§ 1.1. Термины *сущность, природа, вид* 32
1.1.1. Термины *сущность, природа, вид* в античной философии 32
1.1.2. Термины *сущность, природа, вид* в святоотеческой традиции 40
1.1.3. Термины *сущность, природа, вид* в богословии прп. Иоанна Дамаскина 55
§ 1.2. Термины *ипостась, лицо, индивид* 69
1.2.1. Термины *ипостась, лицо, индивид* в античной философии 69
1.2.2. Термины *ипостась, лицо, индивид* в святоотеческой традиции 74
1.2.3. Термины *ипостась, лицо, индивид* в богословии прп. Иоанна Дамаскина 87
§ 1.3. Термины *действие, страдание, воля* 99
1.3.1. Термины *действие, страдание, воля* в античной философии 99
1.3.2. Термины *действие, страдание, воля* в святоотеческой традиции 106
1.3.3. Термины *действие, страдание, воля* в богословии прп. Иоанна Дамаскина 114
§ 1.4. Выводы по главе 1 122
ГЛАВА 2. УЧЕНИЕ О ЕДИНСТВЕ ИПОСТАСИ ХРИСТА 129
§ 2.1. Краткий историко-богословский обзор несторианской христологии и христологии иконоборчества к середине VIII в. 129
2.1.1. Краткий историко-богословский обзор несторианской христологии к середине VIII в. 131

2.1.2. Краткий историко-богословский обзор христологии иконоборчества первого периода иконоборческих споров 146
§ 2.2. Систематизация учения о Едином Христе в творениях прп. Иоанна Дамаскина 151
2.2.1. Систематизация учения о Едином Христе в контексте антинесторианской полемики 151
2.2.2. Систематизация учения о Едином Христе в контексте полемики с иконоборцами 189
§ 2.3. Выводы по главе 2 196
ГЛАВА 3. УЧЕНИЕ О ДВОЙСТВЕ ПРИРОД ВО ХРИСТЕ 202
§ 3.1. Краткий историко-богословский обзор монофизитской и монофелитской христологии к середине VIII в. 202
3.1.1. Краткий историко-богословский обзор монофизитской христологии к середине VIII в. 202
3.1.2. Краткий историко-богословский обзор монофелитской христологии к середине VIII в. 214
§ 3.2. Систематизация учения о двух природах во Христе в творениях прп. Иоанна Дамаскина 218
3.2.1. Систематизация учения о двух природах во Христе в контексте антимонофизитской полемики 218
3.2.2. Систематизация учения о двух природах во Христе в контексте антимонофелитской полемики 237
§ 3.3. Выводы по главе 3 253
ЗАКЛЮЧЕНИЕ 260
СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ 273

ВВЕДЕНИЕ

Преподобный Иоанн Дамаскин занимает особое место среди Святых Отцов эпохи Вселенских Соборов. В его творениях сосредоточена полнота православной догматической мысли, сформированная в предшествующую эпоху. Его трактаты стали основополагающими источниками как для церковных писателей Востока, так и для многих западных богословов. Современное православное богословие также не мыслится без опоры на труды этого непревзойдённого систематизатора святоотеческого учения.

В трудах прп. Иоанна Дамаскина мы можем найти ответы на многие вопросы, возникающие у современных исследователей патристики в целом и, в частности – при анализе такого важнейшего раздела православного богословия как христология, – учения о Лице Господа нашего Иисуса Христа.

Искажения в области христологии, по мысли прп. Иоанна, упраздняют саму возможность искупительной Жертвы, а, значит, – и нашего спасения. Поэтому изучение христологии имеет непреходящую актуальность. Строго говоря, мы выделяем христологию и сотериологию лишь методологически, но никак не фактологически. Учение о спасении человечества от греха неотделимо от христологического учения.

Актуальность темы исследования. Отметим, что после выхода критического издания догматических творений прп. Иоанна Дамаскина не производилось анализа его христологических воззрений. Необходимость такого анализа в рамках патрологических исследований обусловлена как потребностью зафиксировать особенности развития христологии в VIII в. в целом, так и выявить своеобразие христологической системы прп. Иоанна Дамаскина – в частности.

Особую актуальность приобретает проблема богословского диалога с представителями Древних Восточных Церквей и нехалкидонитов. Наследие

прп. Иоанна Дамаскина позволяет дать вполне определённые ответы на вопросы, возникающие в контексте такого диалога[1].

Кроме того, в определённых сегментах научного сообщества сформировался взгляд на богословие указанных течений как на вполне православное, отличающееся от традиционного лишь своей особенной христологической терминологией. Такой посыл входит в диссонанс в целом со святоотеческой мыслью и систематично опровергается в трактатах Дамаскина.

Анализ христологической терминологии – еще одно актуальное направление в патристических исследованиях. Здесь можно выделить несколько составляющих: философский контекст формирования основных терминов христологии, преобразование значений последних в патристической мысли, исследование терминологического поля в христологии прп. Иоанна Дамаскина.

Степень разработанности проблемы. Несмотря на то, что преподобный Иоанн Дамаскин является одним из самых ярких богословов Вселенской Церкви, на настоящий момент нет систематических исследований его христологического учения.

В разной мере христология прп. Иоанна представлена в патрологических словарях[2] и энциклопедиях[3], общих работах по

---

[1] Отметим, например, что в журналах Священного Синода от 24 октября 2024 г. подчёркивается значимость реализуемых Русской Православной Церковью и Маланкарской Ортодоксальной Сирийской Церковью двусторонних проектов (в том числе – в рамках взаимодействия духовных школ) (Журнал 120 // Журналы Священного Синода Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/6167692.html (дата обращения 19.11.2024)), а также Эфиопской Церковью (среди прочего – *переговоров по развитию двустороннего академического взаимодействия, проведение семинаров, посвящённых богословию)* (Журнал 121 // Журналы Священного Синода Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/6167692.html (дата обращения 19.11.2024)).

Подчеркнём также важный факт, изложенный в сборнике из серии *Корпус христианских текстов и исследований* (МДА, 2021 г.). В этом издании отмечается, что в *Согласованных заявлениях* Смешанной комиссии по богословскому диалогу с нехалкидонитами предлагается взаимное снятие анафем и осуждения Севира Антиохийского и Диоскора Александрийского. Отцы же Святой Горы Афон видят будущее диалога в создании новой Межправославной комиссии по богословскому диалогу и в пересмотре текущей позиции именно на основании трудов прп. Максима Исповедника, прп. Иоанна Дамаскина и свт. Фотия Константинопольского (Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое – настоящее – будущее): вклад Святой Горы Афон. Часть 1 / пер. с новогр. М. А. Вишняка. – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. – (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу *Библия и христианская древность*; т. 1/1. Современные переводы и исследования. т. 1/1). С. 106 – 107.

патрологии[4]. Однако создать целостную картину его христологических взглядов, основываясь на подобном материале, крайне затруднительно. Отдельные аспекты раскрытия христологического учения мы находим во вводных статьях к переводам творений Дамаскина[5], однако такие статьи на полноту также не претендуют.

Имеется ряд монографий, посвящённых как отдельным аспектам богословия прп. Иоанна Дамаскина, так и исследованию богословия этого Святого Отца в целом.

В 1956 году за авторством Василия Штудера (Basilius Studer) вышло в свет фундаментальное исследование богословия прп. Иоанна под названием *Богословский труд Иоанна Дамаскина*[6]. В монографии рассматриваются агиографические данные, исторический контекст трудов прп. Иоанна, богословская и литературная традиции, в рамках которых были написаны труды Преподобного. Выделяются особенности использования текстов Священного Писания и церковных писателей. Приводится обзор богословия прп. Иоанна Дамаскина с кратким описанием богословско-философского контекста.

Означенное исследование является первой попыткой систематического описания богословия прп. Иоанна Дамаскина, совершённой в то время, когда создавалось критическое издание трудов Преподобного Отца. Безусловно, важным для последующего изучения трудов Дамаскина является осмысление В. Штудером широкого круга текстологических проблем (датировка и классификация рукописей, обстоятельства написания, система цитирования

---

[2] См., напр., о термине ὑπόστασις: A Patristic Greek Lexicon / Ed. G.W.H. Lampe. Oxford: The Clarendon Press, 1968. P. 1460 – 1461.

[3] *Лаут Э., свящ.* Иоанн Дамаскин // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. 2010. Т. XXIV. С. 47 – 51; St. John Damascene // Catholic Encyclopedia. [Электронный ресурс]. URL: http://www.newadvent.org/cathen/08459b.htm (дата обращения 2.10.2019).

[4] См., напр.: *Флоровский Г., прот.* Византийские отцы V-VIII вв. Минск, 2006. С. 289 – 325; *Cayre F.* Patrologia e storia della teologia. Roma: Societa di S. Giovanni Evangelista. 1938. Vol. 2. P. 350 – 365.

[5] *Бронзов А. А.* Предисловие переводчика // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5). С. 7 – 50; *Афиногенов Д. Е., Бронзов А. А.* Примечания и комментарии / Там же. С. 338 – 408; *Афиногенов Д. Е.* Предисловие // *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения: Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. и коммент.: свящ. М. Козлов, Д. Е. Афиногенов. М., 1997. С. 20 – 29 и др.

[6] *Studer B.* Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damaskus. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1956.

Священного Писания и трудов церковных писателей и др.). Этому посвящена почти половина работы учёного. Поднимается также вопрос о церковной власти, в том числе – вопрос о первенстве в Церкви, рассматривается проблема соотношения философии и богословия. Однако собственно богословию прп. Иоанна уделено не так много внимания.

В. Штудер понимает ограниченность рамок своей монографии и обозначает ряд вопросов для дальнейших исследований (в том числе – вопрос рецепции Дамаскиным философских и святоотеческих текстов). Фрагментарно рассматривается аскетико-мистическая традиция, сотериология, учение о творении, триадология. Закономерно, что автор в силу объема рассматриваемых проблем лишь обзорно затрагивает христологию прп. Иоанна.

Примечательна диссертация Ричарда Ларралде *Концепция ипостаси у святого Иоанна Дамаскина*[7]. Она была защищена на философском факультете Папского университета *Ангеликум* и издана в Мехико в 1958 г. Исследование состоит из четырёх глав, на протяжении которых рассматривается концепт ипостаси относительно существования (1-я гл.), природы (2-я гл.), индивида (3-я гл.), а также анализируются различные подходы в употреблении указанного термина прп. Иоанном Дамаскиным. К достоинствам диссертации можно отнести следующее: логически выверенная структура, опирающаяся на последовательное раскрытие термина *ипостась* в источниках; детальный анализ источников, представляющий полную картину описания указанного термина у прп. Иоанна Дамаскина; кратко очерчен философский и патрологический контекст использования термина, выявлены возможные влияния; анализируются аналогичные исследования.

Существуют, на наш взгляд, в указанной работе и некоторые спорные мнения, которые, однако, не несут существенной роли в раскрытии ключевых положений (например, предположение автора о том, что ипостась у прп. Иоанна Дамаскина *обозначает просто природу, во-вторых* –

[7] *Larralde R.* El Concepto de Hipostasis en San Juan Damasceno. México: Typographia Lazalde, 1958.

индивидуальную природу и, в конце концов, – существование[8]; как нами показано ниже, первое и третье значения практически тождественны).

Хотя термин *ипостась* является одним из ключевых в раскрытии христологического догмата, однако, очевидно, его аналитическое описание не исчерпывает христологическую составляющую богословия прп. Иоанна Дамаскина.

Определённый интерес для нашего исследования представляет работа Кейтье Роземонд (Keetje Rozemond) *Христология святого Иоанна Дамаскина*[9], изданная в 1959 г. в Эттали. Безусловно ценным в этой монографии является рассмотрение вопросов христологии в контексте современной проблематики (о полноте человечества при отсутствии у последнего отдельного самосознания[10], о свободе воль в ипостаси Спасителя, о страданиях), критика идей либеральных патрологов (А. Гарнака, Дж. Грюндлехнера, Р. Сиберга). Вместе с тем, в работе практически отсутствует описание богословско-философской проблематики (особенностей христологической терминологии, аргументационной базы в полемике), исторического контекста. Слабо, на наш взгляд, описана полемическая составляющая.

В 2002 году вышла книга о. Эндрю Лаута (Andrew Louth) *Святой Иоанн Дамаскин: традиции и новации в византийском богословии*[11], первая значимая попытка систематического исследования богословия прп. Иоанна Дамаскина после выхода критического издания его творений. В этой монографии мы находим сведения, посвящённые историко-богословскому контексту трудов прп. Иоанна, вопросам текстологии, особенностям терминологического аппарата, христологическим воззрениям и полемике, представленных в творениях Дамаскина. В целом же исследованию христологии отведён небольшой параграф, в котором описываются общие

[8] *Larralde R.* Op. cit. P. 12.
[9] *Rozemond K.* La Christologie de Saint Jean Damascène. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1959.
[10] Ibid. P. 23.
[11] *Louth A.* St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002.

положения через реферирование трудов прп. Иоанна и подчёркиваются лишь некоторые детали.

Отметим также диссертацию Георгия Металлидиса (George Metallidis) *Халкидонская христология св. Иоанна Дамаскина: философская терминология и богословские аргументы*[12], защищённую в Даремском университете в 2003 г. В этом исследовании проводится анализ полемики прп. Иоанна Дамаскина с нехалкидонитами. Касательно затрагиваются некоторые аспекты несторианского и монофелитского лжеучений. Указанная работа представляет интерес в отношении рассмотрения автором полемических приёмов, используемых прп. Иоанном, наличием оригинальных идей в оценке антимонофизитской полемики, некоторыми замечаниями при анализе богословско-философской терминологии. Вместе с тем, как видно из названия диссертации, в ней рассматривается лишь один сегмент христологического учения прп. Иоанна Дамаскина, а именно – только полемика с монофизитами. И в поле исследования этого сегмента слаба представлена взаимосвязь христологии Дамаскина с предшествующей богословской и философской традициями.

В 2007 г. в журнале Θεολογία вышла статья профессора университета Аристотеля в Салониках Георгия Мартзелоса (Μαρτζέλος Γ.) под названием *Учение преподобного Иоанна Дамаскина о воплощении Слова Божия в контексте его богословия*[13], в которой автор кратко излагает учение прп. Иоанна Дамаскина о Воплощении Бога Слова ради спасения человека, о Лице Воплотившегося Сына Божия, а также проводит взаимосвязь между учением Дамаскина о Воплощении с триадологией, антропологией, а также с учением об иконах. Г. Мартзелос указывает на ключевое значение православного понимания ипостасного единства природ во Христе для сотериологии. При этом автор производит анализ христологических

[12] *Metallidis G.* The Chalcedonian Christology of St. John Damascene: Philosophical Terminology and Theological Arguments. PhD Thesis. Durham, 2003.

[13] *Μαρτζέλος Γ.* Ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου κατὰ τὸν ἅγιο Ιωάννη τὸ Δαμασκηνό καὶ ἡ σημασία της γιὰ τὴ θεολογία του // Θεολογία. 2007. Τόμος 78. Σ. 103.

терминов и формул *ипостасное соединение, воипостасное, из двух природ, в двух природах* и др. Отчасти затрагивается критика прп. Иоанном севирианской христологии. Означенную статью можно рассматривать в качестве вводного материала в проблематику христологии прп. Иоанна Дамаскина: автором задаются основные направления изучения христологического наследия этого Святого Отца, такие как терминологическая система, полемика, взаимосвязь с другими сегментами его богословия. Вместе с тем, указанная работа в силу своего формата явно не может претендовать на статус исчерпывающего исследования христологии прп. Иоанна.

Отдельные исследования и статьи, посвящённые богословию прп. Иоанна Дамаскина в целом[14], также не являют нам полной картины его христологии.

Теоретическую базу исследования составляет терминологический и богословский анализ трудов прп. Иоанна Дамаскина, входящих в его христологическую систему.

Цели и задачи исследования

Целью настоящей диссертации является систематическое изложение христологического учения прп. Иоанна Дамаскина в историко-богословском контексте.

В соответствие с целью исследования были поставлены следующие **задачи**:

- обозначить влияние античной философии и патристической мысли на формирование основной христологической терминологии у прп. Иоанна Дамаскина;

- изложить учение прп. Иоанна Дамаскина о единстве ипостаси Христа в историко-богословском контексте;

[14] *Studer B.* Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damascus. Ettal, 1956; *Richter G.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus: Eine Untersuch. des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung. Ettal, 1964; *Cross R.* Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus // Medieval Studies. 2000. Vol. 62. P. 69 – 124; *Keith Z. M.* John of Damascus: Rewriting the Division of Heresy and Schism // Vox Patrum. 2017. Vol. 37. T. 68. P. 501 – 512, etc.

- изложить учение прп. Иоанна Дамаскина о двойстве природ во Христе в историко-богословском контексте.

Объектом исследования являются труды прп. Иоанна Дамаскина.

Предметом исследования является христологическое учение прп. Иоанна Дамаскина.

Источниками исследования являются труды прп. Иоанна Дамаскина, входящие в его христологическую систему, – как в оригинале, так и в русском переводе.

Знаковым событием в истории изучения письменного наследия прп. Иоанна является появление критического издания его трудов. После обширной подготовительной работы при поддержке Патристической комиссии западногерманской Академии наук и Немецкого исследовательского фонда в 1969 г. в Берлине вышел в печать первый том критического издания трудов прп. Иоанна Дамаскина под редакцией бенедиктинского монаха Бонифация Коттера (Bonifatius Kotter, 1912 – 1987). В издании среди прочих принимали участие такие патрологи, как Дж. Хок, Э. Бек (Edmund Beck, 1902 – 1991), Ф. Дёльгер, Г. – Г. Бек (Hans – Georg Beck, 1910 – 1999). С 1980 г. к проекту подключилась Баварская академия наук.

После смерти Б. Коттера монастырь стал привлекать сторонних специалистов-филологов. Так, византинист Р. Вольк (Robert Volk), продолжил работу, издав греческий текст *Повести о Варлааме и Иоасафе* (две части шестого тома, 2006 г. и 2009), комментарии на послания ап. Павла (седьмой том, 2013 г.).

Вслед за изданием первого тома, который включал в себя *Элементарное введение* и *Диалектику*, под руководством Б. Коттера вышел второй том (*Точное изложение Православной веры*, Берлин – Нью-Йорк, 1973). Третий том критического издания (Берлин – Нью-Йорк, 1975) включил в себя *Три слова против порицающих святые иконы*, четвёртый – *О ста ересях вкратце* и полемические трактаты. В пятый том (Берлин – Нью-Йорк, 1988) вошли гомилетические и агиографические работы.

На настоящий момент сделано несколько переводов творений прп. Иоанна Дамаскина на русский язык. Так, первое печатное издание *Точного изложения Православной веры* на русском языке вышло в 1839 – 1841 гг. в Санкт-Петербурге. В нашей работе использовался текст *Источника знания*, скорректированный Д. Е. Афиногеновым на основе переводов А. Бронзова (1894 г.) и А. Сагарды (1913 г.)[15]. *Слова против порицающих святые иконы* цитировались по переводу А. Бронзова (1893 г.)[16], полемические и христологические трактаты – согласно переводу Д. Е. Афиногенова[17].

Безусловно, структурным центром христологической системы прп. Иоанна Дамаскина является одно из самых ярких его творений – *Источник знания* (Πηγὴ γνώσεως). Будучи написанным в последние годы жизни прп. Иоанна Дамаскина[18], Πηγὴ γνώσεως представляет собой квинтэссенцию богословской мысли рассматриваемого нами автора.

Догматическая система *Источник знания* изложена в виде трилогии, состоящей из следующих частей: *Диалектика*, *О ста ересях вкратце* и *Точное изложение православной веры*. Рукописная традиция практически никогда не фиксирует трехчастного состава *Источника знания*. Именно в таком трехчастном порядке и последовательности тексты располагаются только в одной из рукописей. Имеется также множество рукописных вариантов, где представлено только два текста[19].

---

[15] Как отмечает сам автор перевода, издания А. И. Сагарды и А. А. Бронзова, в отсутствие критического издания, устарели и уже не могут быть использованы в научных целях. Указанный же перевод *отражает современный уровень научных знаний* (*Афиногенов Д. А.* Примечания и комментарии // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / Пер.и комм. Д. Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5).

[16] *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. Репринт 1893 г. Сергиев Посад: СТСЛ, 1993.

[17] *Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997.

[18] *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Expositio fidei // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Expositio fidei. Bd. II. 1973. S. XXVI (Patristische texte und studien. Bd. 12). Окончательная версия трилогии написана позже 743 г. (*Kotter B.* Bd. II. S. XXVI). Хотя возможны и более ранние версии: B. Kotter отмечает, что у патриарха Иоанна Иерусалимского есть указания на то, что Иоанн Дамаскин *пересмотрел свои работы к концу своей жизни* (ок. 750 г.) (*Kotter B.* Bd. II. S. XXVI).

[19] См.: *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. B. – NY, 1981. S. 3 (Patristische texte und studien. Bd. 22).

Диалектика[20] (Dialectica; Πίναξ σὺν θεῷ τῶν φιλοσόφων κεφαλαίων τοῦ Δαμασκηνοῦ). Эта часть входит в традицию сборников богословско-философских определений, которая основана на переложении терминологии античных авторов (главным образом – Аристотеля) к применению в христианском богословии. Причём установлено, что св. Иоанн Дамаскин не использовал напрямую Аристотеля, а многое заимствовал из комментаторов этого философа – у Порфирия, Аммония и более поздних христианских комментаторов – Давида, пресв. Феодора Раифского, прп. Анастасия Синаита, сборника *Учение отцов* и др.[21].

Название *Dialectica* не является авторским. Оно было использовано при первом издании латинского перевода (Базель, 1548 г.)[22], в рукописной традиции практически никогда не имеет особого именования[23]. Название трактата *Философские главы* также не принадлежит Дамаскину. Сам прп. Иоанн называет это произведение *Источником знания* (Dial., 2). Примечательно, что это название закрепилось за трактатом лишь в XVII в. Существует две версии *Диалектики*: краткая (Dialectica brevior), состоящая из 50 глав, и пространная (Dialectica fusior), состоящая из 68 глав. Обе редакции принадлежат прп. Иоанну Дамаскину[24]. В *Патрологии* Ж. П. Миня *Философские главы* представлены пространной версией. Там изложены также те главы сокращённой редакции, которые разнятся от соответствующих глав пространной редакции. Порядок глав у и Миня несколько отличается от критического издания Б. Коттера[25]. В издании Лекьена *Диалектика* предваряется вступительным посланием сводному брату прп. Иоанна, епископу Маюмскому Косьме (Τῷ ὁσιωτάτῳ καὶ

---

[20] *Johannes Damascenus*. Dialectica // *Kotter B. Johannes von Damaskos.* Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica). Bd. I. Berlin, 1969. S. 47 – 147. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5). С. 53 – 123.

[21] *Louth A.* St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002. P. 42.

[22] *Kotter B.* Dialectica // *Kotter B. Johannes von Damaskos.* Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica). Bd. I. Berlin, 1969. S. 29.

[23] Ibid. S. 30 – 38.

[24] *Richter G.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus: Eine Untersuch. des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung. Ettal, 1964. S. 55, 232 – 235, 274.

[25] Op.: *Louth A.* Op. cit. P. 40.

θεοτιμήτῳ Κοσμᾶ, ἁγιωτάτῳ ἐπισκόπῳ τοῦ Μαιουμᾶ, Ἰωάννης μοναχόσ)[26]. В послании между прочим говорится о цели написания трилогии *Источник знания*: во-первых, изложить *то, что есть самого лучшего у эллинских мудрецов*; во-вторых, описать историю и содержание *вздорных учений*, ересей; и, в-третьих, *раскрытие истины*, т. е. осветить основы православного учения[27].

Трактат *О ста ересях вкратце*[28] (De haeresibus; Περὶ αἱρέσεων ἐν συντομίᾳ ἑκατόν, ὅθεν ἤρξαντο καὶ πόθεν γέγοναν) является частью трилогии *Источник знания*, выпущенной, по всей вероятности, во 2-й или 3-й четверти VIII в.[29] Произведение написано в виде сотницы и посвящено описанию еретических учений. Описание ересей начинается с *варварства* (Βαρβαρισμός), зародившегося *от дней Адама до десятого рода, [до времён] Ноя*[30], вплоть до *религии измаилитов* (θρησκεία τῶν Ἰσμαηλιτῶν)[31], описание которой идёт под номером 100.

Текст трактата сохранился во множестве греческих рукописей[32]. Древнейший латинский перевод был сделан Р. Гроссетестом (изд.: Кёльн, 1546). Известен также частичный перевод на арабский[33]. В XVI в. по

---

[26] Как отмечает B. Kotter, послание Косьме несёт вводную функцию не ко всей трилогии, а только к *Диалектике* (*Kotter B.* Bd. II. S. XXVI).

[27] *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5). С. 52.

[28] *Johannes Damascenus.* De haeresibus // *Kotter B. Johannes von Damaskos.* Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 109 – 155. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О ста ересях вкратце / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5). С. 123 – 156.

[29] Примечательно, что в трактате не упоминается иконоборчество.

[30] *Johannes Damascenus.* De haeresibus 1.2 // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 19. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О ста ересях вкратце / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5). С. 123.

[31] *Иоанн Дамаскин, прп.* О ста ересях вкратце. С. 150.

[32] *Kotter B.* Die Überlieferung der Pege gnoseos des hl. Johannes v. Damaskos [Studia patrist. er byz. 5]. Ettal, 1959. S. 99; *Kotter B.*. Bd. IV. S. 11 – 15.

[33] *Beck H.* Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich (Byzantinisches Handbuch II.1 Handbuch der Altertumswissenschaft XII.2.1). München, 1959. S. 600.

указанию кн. А. М. Курбского был выполнен, но не опубликован перевод на славянский язык[34].

Предваряя изложение православного вероучения систематическим описанием ересей, преподобный Иоанн Дамаскин следует устоявшейся к его времени литературной традиции: в сравнении с догматическими заблуждениями более ярко очертить истины Православия. Так же как и в других частях *Источника знания*, в трактате *О ста ересях* Иоанн Дамаскин следует заявленному в предисловии к *Диалектике* принципу излагать по мере сил учение святых отцов, избегая собственных мнений и суждений. Например, он широко использует приписываемый свт. Епифанию трактат, представляющий собой краткий конспект *Панариона* (Anacephalaeosis; CPG, N 3765), и другие ересиологические сочинения[35], а также сборник Doctrina Patrum[36]. Как отмечает B. Kotter, Дамаскин на основе *Панариона* составляет 80 глав трактата, дополняет 20-ю собственными главами до общего количества в 100 глав[37]. Главы 101 – 103, которые мы видим в изданиях Лекьена и Миня, изначально Дамаскину не принадлежали: например, 102-я глава была добавлена Никифором, патриархом Константинопольским (806 – 815)[38].

Согласно предположению Б. Коттера, трактат *О ста ересях* был написан как самостоятельное произведение, а затем включён в *Источник знания* после завершения его остальных двух частей[39].

Точное изложение православной веры[40] (Expositio fidei; Τοῦ ὁσίου ἀββᾶ Ἰωάννου πρεσβυτέρου Δαμασκηνοῦ ἔκδοσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου

[34] *Rozemond K.* Kurbsky's Translation of the Works of St. John of Damascus // International Conference on Patristic Studies. Akademie-Verlag, 1966. Vol. 9. P. 590.
[35] *Лаут Э., свящ.* Иоанн Дамаскин // Православная энциклопедия. Т. XXIV. – М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2010. С. 31.
[36] *Beck H.-G.* Op. cit. S. 479.
[37] *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. S. 3.
[38] Ibid. S. 5.
[39] Ibid. S. 4.
[40] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Expositio fidei. Bd. II. Berlin, New York, 1973. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5). С. 156 – 338.

πίστεως) написано в жанре *сотницы*[41], состоит из ста глав. В рукописях сочинение известно в 2 версиях, различающихся порядком следования глав[42]. Деление на четыре книги возникло в западной традиции, в переводе Бургундия Пизанского, и восходит к XII в.[43].

Точное изложение… первоначально было распространено в сочетании с ранней версией *Диалектики*. Вероятнее всего, первоначальная версия *Точного изложения…* была составлена в 20-х – 30-х гг. VIII в.[44].

Трактат является центральным в трилогии *Источник знания* и написан по просьбе сводного брата Дамаскина, Косьмы, еп. Маюмского.

Последовательность изложения материала соответствует Никео-Константинопольскому Символу веры. Собственно, *Точное изложение…* охватывает широкий спектр догматических вопросов, раскрывающих основные положения православной триадологии, христологии, сотериологии, космологии, эсхатологии, причём преимущественно учению о Христе посвящены главы с 45 по 81[45]. Большое внимание прп. Иоанн уделяет раскрытию различных граней Священного Предания[46]. Дамаскин придерживается традиционного подхода к изложению вероучительных истин, излагая материал на основе более ранних святоотеческих трудов. Дамаскин не всегда указывает авторов заимствований[47]. Что касается христологической части, то здесь чаще всего Дамаскиным используются

---

[41] *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Expositio fidei // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Expositio fidei. Bd. II. 1973. S. XXIII. Первым жанр *сотницы* ввёл в церковную письменность Евагрий Понтийский. Жанр имел широкое распространение в византийской литературе. См., напр.: *Сидоров А. И. Главы о любви* прп. Максима Исповедника как шедевр древнецерковной святоотеческой письменности // Преподобный Максим Исповедник. Главы о любви. М.: Сибирская Благозвонница, 2013.

[42] *Kotter B.* Bd. II. S. XXIII – XXV.

[43] Ibidem.

[44] *Louth A.* Op. cit. P. 33 – 37.

[45] *Лаут Э., свящ.* Иоанн Дамаскин // Православная энциклопедия. Т. XXIV. – М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2010. С. 32.

[46] *Михальцов Н., иер.* Подвиг веры преподобного Иоанна Дамаскина. Актовая речь на XX Выпускном акте Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) // Труды Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленостью). Выпуск X: Сборник научных трудов / по благословению Высокопресвященнейшего Иоанна, митрополита Белгородского и Старооскольского. Белгород: ЛитКараВан. Вып. X. 2019. С. 67.

[47] Kotter B. Bd. II. S. XXVII.

творения свт. Кирилла Александрийского, свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, прп. Максима Исповедника[48].

Неотъемлемой частью христологической системы прп. Иоанна Дамаскина являются также полемические христологические трактаты.

Авторству прп. Иоанна Дамаскина принадлежит 8 христологических трактатов, из которых 2 носят антинесторианский характер (*Слово о вере, против несториан*[49], *Слово против несториан*[50]), 3 направлены против монофизитства (*Против яковитов*[51], *Послание о Трисвятой песни*[52], *О сложной природе против акефалов*[53]), один трактат – антимонофелитский (*О двух волях во Христе*[54]). По мнению Ф. Кайре (F. Cayre), многие из них были написаны по просьбе сирийских епископов, прибегавших к помощи прославленного богослова из Дамаска[55].

В корпусе творений прп. Иоанна Дамаскина находится также сравнительно небольшой трактат, раскрывающий основные логические категории, под названием *Элементарное введение в догматы* (Institutio

---

[48] Ibid. S. XXVII.

[49] *Johannes Damascenus.* De fide contra Nestorianos // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 238 – 255. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово о вере против несториан // Иоанн Дамаскин, прп. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 140 – 154.

[50] *Johannes Damascenus.* Contra Nestorianos // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 263 – 289. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово против несториан // Иоанн Дамаскин, прп. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 119 – 140.

[51] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 109 – 155. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Послание как бы от лица святейшего Петра, епископа Дамасского, к лжеепископу Дары, яковиту // Иоанн Дамаскин, прп. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 154 – 194.

[52] *Johannes Damascenus.* Epistula de hymno trisagio // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 304 – 333. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О Трисвятой песни // Иоанн Дамаскин, прп. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 202 – 223.

[53] *Johannes Damascenus.* De natura composita contra Acephalos // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 409 – 419. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О сложной природе против акефалов // Иоанн Дамаскин, прп. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 194 – 202.

[54] *Johannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 173 – 233. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ во Едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси // Иоанн Дамаскин, прп. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 82 – 119.

[55] *Cayre F.* Patrologia e storia della teologia. Vol. 2. Roma: Societa di S. Giovanni Evangelista, 1938. P. 353.

elementaris ad dogmata; Εἰσαγωγὴ δογμάτων στοιχειώδης ἀπὸ φωνῆς Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ πρὸς Ἰωάννην τὸν ὁσιώτατον ἐπίσκοπον Λαοδικείας)[56]. Судя по названию, это произведение было написано со слов Дамаскина и адресовано Иоанну, епископу Лаодикийскому. Как отмечает Б. Коттер, спектр рассматриваемых в трактате вопросов во многом пересекается с *Введением* Порфирия[57] и аналогичен тематике *Диалектики*. Как и *Диалектика*, *Элементарное введение* служит в качестве философского базиса, предваряя в рукописной традиции другие трактаты, а именно – *Против несториан, О сложной природе против акефалов* и *О свойствах двух природ во едином Христе*.

Также отметим, что христологическая аргументация применяется прп. Иоанном и в словах *Против порицающих святые иконы*[58].

Сделаем краткий обзор христологических полемических трактатов прп. Иоанна Дамаскина.

1. *Слово о вере против несториан* (De fide contra Nestorianos; Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ λόγος περὶ πίστεως κατὰ Νεστοριανῶν). Трактат сохранился только в одной рукописи XIII в., где указывается в качестве автора прп. Иоанн Дамаскин. Греческий текст был издан Ф. Дикампом (1901 г.) – он же ввёл деление на 54 главы.

В трактате прп. Иоанн Дамаскин призывает *идти средним путём*[59], следуя евангельскому учению. При рассмотрении вопросов христологии необходимо соблюдать чёткое соотношение между понятиями *природа* и

---

[56] *Johannes Damascenus*. Institutio elementaris // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica). Bd. I. Berlin, 1969. S. 19 – 27.

[57] *Kotter B.* Institutio elementaris ad dogmata // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica). Bd. I. Berlin, 1969. S. 3. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Элементарное введение / *Иоанн Дамаскин, прп.* Введение в основы догматического богословия / пер. Д. Чепеля // Богословский сборник. 2002. Вып. 9. С. 124 – 139.

[58] *Johannes Damascenus*. Orationes de imaginibus tres // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Contra imaginum calumniators orations tres. Bd. III. Berlin, New York, 1975. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. / Репринт 1893 г. Сергиев Посад: СТСЛ, 1993.
За рамки настоящей диссертации вынесена христологическая составляющая гомилетического и литургического наследия прп. Иоанна Дамаскина. Данное направление исследований требует отдельной научной разработки.

[59] *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово о вере против несториан // *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения: Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. и коммент.: свящ. М. Козлов, Д. Е. Афиногенов. М., 1997. С. 140.

ипостась (*De fide… 3 – 6, 8 – 12*). Важно точно заключать понятия соответствующими терминами (*De fide… 13 – 18*), различать то, что относится к Божеству от того – что принадлежит человечеству (*De fide… 19 – 21*). Поднимаются вопросы о плоти Христа (*De fide… 22 – 23*), Его страдании. Прп. Иоанн рассматривает употребление термина *Богородица* (*De fide… 30 – 31*), соотношение терминов *ипостась* и *лицо*, иллюстрируемое многочисленными примерами (*De fide… 32 – 41*). Говоря о Боговоплощении, по мысли Дамаскина, необходимо использовать выражение *ипостасное соединение* (*De fide… 42 – 46*). В трактате полемические аргументы перекликаются с аргументацией трактатов против монофизитства и монофелитства.

2. *Слово против несториан* (Contra Nestorianos; Τοῦ ὁσίου ἀββᾶ Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ τοῦ χρυσορρόα λόγος κατὰ Νεστοριανῶν). О времени и обстоятельствах написания сведений нет. Атрибуция Дамаскину у исследователей сомнений не вызывает. Впервые греческий текст был издан Лекьеном в 1712 г. в Париже.

Слово… начинается размышлениями прп. Иоанна о Боговоплощении и констатацией того, что несторианская концепция пришествия в мир Бога Слова не соответствует Священному Писанию (*Contr. Nestor. 1 – 20*). Приводится толкование Никео-Цареградского Символа Веры – его христологической части (*Contr. Nestor. 35)*. В трактате говорится также о страданиях Христа (*Contr. Nestor. 37*), плоти Спасителя (*Contr. Nestor. 39*), Его искупительном подвиге (*Contr. Nestor. 41*). Христос есть истинный Бог и истинный Человек, рождённый и распятый по плоти (*Contr. Nestor. 42*). В 43-й главе прп. Иоанн приводит краткое исповедание веры.

3. *О сложной природе против акефалов* (De natura composita sive Contra acephalos; Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ περὶ συνθέτου φύσεως κατὰ ἀκεφάλων). Трактат направлен против монофизитов,

которых в VIII в. часто называли акефалами[60]. Греческий текст впервые опубликован в 1575 г. Принятое деление на главы введено Лекьеном.

На протяжении трактата рассматривается выражение *одна сложная природа* (Μία φύσις σύνθετος)[61], выявляются противоречия в учении монофизитов о термине *природа*. Указывается на некорректность употребления терминов *одно и другое* (*De nat. comp. 3*), *число* (*De nat. comp. 4*) акефалами. Рассматривается атрибуция сущностных различий во Христе (*De nat. comp. 8*). В 9-й главе приводится православное исповедание.

4. *Против яковитов* (Contra Jacobitas; Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ Δαμασκηνοῦ τόμος ὡς ἐκ προσώπου Πέτρου τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Δαμασκοῦ πρὸς τὸν ἐπίσκοπον δῆθεν τοῦ Δαραίας τὸν Ἰακωβίτην). Рукописная традиция сохранила 2 заглавия трактата. Краткое заглавие (Contra Jacobitas) сообщает нам о том, что сочинение было написано против яковитов. Согласно более пространному названию (Ἰωάννου ταπεινοῦ μοναχοῦ Δαμασκηνοῦ τόμος ὡς ἐκ προσώπου Πέτρου τοῦ ἁγιωτάτου ἐπισκόπου Δαμασκοῦ πρὸς τὸν ἐπίσκοπον δῆθεν τοῦ Δαραίας τὸν Ἰακωβίτην), трактат был составлен Дамаскиным от лица Петра II, митр. Дамасского и адресован некоему яковитскому епископу г. Дара[62], имя которого не упоминается. Пётр претерпел мученическую кончину при халифе аль-Валиде ибн Язиде (743 – 744 гг.)[63]. Поэтому трактат был составлен не позднее 743 – 744 гг.[64]. В издании Б. Коттера текст разделён на 129 глав.

---

[60] В узком смысле *акефалами* именовались в V в. монофизиты, прервавшие общение с Александрийским патриархом Петром Монгом вследствие принятия последним *Энотикона* императора Зинона.

[61] *Johannes Damascenus.* De natura composita 1.1 // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Bd. IV. S. 409. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О сложной природе против акефалов // Иоанн Дамаскин, прп. Творения: Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. С. 194.

[62] В разные периоды истории город назывался по-разному: Анастасиополем (основан императором Анастасием I в 505 г.), Новой Юстинианой. Расположена в 29 км к северо-западу от Нисибиса. В Даре с VI в. митрополичью кафедру занимали яковиты. По всей вероятности, Дара и в VIII в. оставалась одним из центров нехалкидонитов.

[63] *Лаут Э., свящ.* Иоанн Дамаскин // Православная энциклопедия. С. 34.

[64] Там же. С. 32.

Указав на важность корректного использования богословско-философских терминов, прп. Иоанн Дамаскин раскрывает принципы соединения природ во Христе, обличая воззрения яковитов (*Contr. Jac. 14 – 40*). Рассматривается вопрос о страданиях Христа, безукоризненных страстях (*Contr. Jac. 41 – 43*). Выявляется соотношение терминов *соединение* и *слияние* (*Contr. Jac. 44 – 47, 81*). Отмечается роль числовых характеристик в исчислении природ (*Contr. Jac. 48 – 51*). Прп. Иоанн разъясняет выражение *одна природа Бога Слова воплощенная* (*Contr. Jac. 52 – 69*), исследует выражения *из двух природ* и *две природы*. Приводятся критика христологической концепции яковитов (*Contr. Jac. 78*) и православное исповедание (*Contr. Jac. 79*). Комментируется *прибавление к Трисвятому*[65] (*Contr. Jac. 85 – 87*). В заключение трактата излагаются многочисленные выдержки из творений Святых Отцов, подкрепляющие мысли прп. Иоанна Дамаскина (*Contr. Jac. 89 – 129*). Цитаты приводятся из флорилегия, вероятнее всего – из сборника Doctrina Patrum[66].

5. *Послание о Трисвятой песни* (Epistula de hymno; Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου μοναχοῦ καὶ πρεσβυτέρου ἐπιστολὴ γραφεῖσα πρὸς Ἰορδάνην ἀρχιμανδρίτην περὶ τοῦ τρισαγίου ὕμνου). Трактат адресован некоему архимандриту Иордану. В *Послании…* рассматривается выражение *распныйся за ны*, добавленное к Трисвятой песни Петром Кнафеем, патриархом Антиохийским. История создания *Послания…* раскрывается в тексте. Автор через авву Иова получил письмо аввы Сергия, в котором последний доводил до его сведения, что авва Анастасий, настоятель монастыря прп. Евфимия, в авторитете которого автор не сомневается, составил сборник высказываний святых отцов. В приводимых аввой Анастасием цитатах слова Трисвятой песни относятся только к Сыну. Согласно письму Сергия, Анастасий утверждал, что таким же образом

[65] *Иоанн Дамаскин, прп.* Послание как бы от лица святейшего Петра, епископа Дамасского, лжеепископу Дары, яковиту // *Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. М., 1997. С. 183.

[66] *Kotter B.* Contra Jacobitas. Einleitung // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Berlin – New-York, 1981. Bd. IV. S. 103.

мыслит сам автор, а также Иоанн, патриарх Иерусалимский. Прп. Иоанн Дамаскин разъясняет православный взгляд на сложившуюся ситуацию. Дату написания трактата однозначно установить не удаётся[67].

Прп. Иоанн напоминает адресату послания, что на разделение Ипостасей было указано ещё в Ветхом Завете через Трисвятую песнь (Ис. 6; 3) (*De hymn. Tris. 2*). Автор подчёркивает, что песнь указывает на три Ипостаси, ибо *песнь относится только к Сыну тогда, когда упоминаем признаки Его ипостаси, как, например, "Сын Божий", "Слово", Премудрость и Сила Божия, от Отца рожденный, распятый плотию…*[68]. Прп. Иоанн поясняет морфологию употребления числительных и производных от них наречий в отношении к Лицам Святой Троицы (*De hymn. Tris. 4*). Приводится обширная цитация из творений Святых Отцов, посвящённая по большей части толкованию Трисвятой песни (*De hymn. Tris. 8 – 25*). В заключение прп. Иоанн Дамаскин призывает *следовать по стопам богодухновенных отцов*[69], придерживаться православного толкования их писаний и неискажённой формулировки Трисвятой песни.

6. *О двух волях во Христе* (De duabus in Christo; Τοῦ μακαρίου Ἰωάννου μοναχοῦ Δαμασκηνοῦ περὶ τῶν ἰδιωμάτων τῶν ἐν τῷ ἑνὶ Χριστῷ τῷ κυρίῳ ἡμῶν δύο φύσεων, ἐξ ἐπιδρομῆς δὲ καὶ περὶ δύο θελημάτων καὶ ἐνεργειῶν καὶ μιᾶς ὑποστάσεως). В рукописной традиции имеется 2 названия трактата. Краткое, более распространённое: *О двух волях во Христе*. Пространное название более точно отражает содержание: *Блаженного Иоанна монаха Дамасского о свойствах во едином Христе Господе нашем двух природ, а заодно и о двух волях и действиях и об одной ипостаси*.

В трактате рассматриваются ключевые аспекты использования христологической терминологии, на основе которых подчёркивается, что во Христе сохраняются все свойства соединённых ипостасно природ.

[67] Op.: *Kotter B.* Epistula de hymno trisagio. Einleitung // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Berlin – New-York, 1981. Bd. IV. S. 290 – 292.
[68] *Иоанн Дамаскин, прп.* О Трисвятой песни // *Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. М., 1997. С. 205.
[69] Там же. С. 219.

Приводятся аналогии из тварного мира. Прп. Иоанн аргументированно доказывает тезис о единстве ипостаси Христа, применяя термин *сложная ипостась* (*De duab. 9*). Разбирается вопрос о естественных страстях (*De duab. 16 – 20*). Прп. Иоанн отмечает, что многие еретики введены в заблуждение *смешением имён*[70], то есть неверным употреблением богословско-философской терминологии. Подробным образом анализируются понятия *воля* и *энергия*.

7. *Защитительные слова против порицающих святые иконы* (Orationes de imaginibus tres; Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ λόγος ἀπολογητικὸς πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας). Рукописная традиция изобилует многочисленными различающимися заглавиями. Трактаты представляют собой 3 редакции одного текста. Последовательность написания можно установить для двух *Слов…*, в одном из которых говорится, что автор написал трактат, поскольку предыдущий был непонятен для многих читателей (*Ioan. Damasc.* De imag. II 1. 27 – 29). В одной из рукописей это *Слово…* обозначено как *второе*. Вероятнее всего, трактаты были написаны в той последовательности, в которой представлены в рукописной традиции и в современных изданиях. Причём во втором *Слове…*, в отличие от первого, сокращены и упрощены теоретические выкладки, приводятся в пример современные Дамаскину события. Третье *Слово* отличается сжатостью изложения, исторические события и личности не указываются[71]. Согласно исследованиям, первое *Слово…* было написано в 730 г., второе – вскоре после первого. Датировку написания третьего *Слова…* определить сложно – это может быть период 30-х гг. VIII в., либо последние годы жизни прп. Иоанна.

[70] *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ во Едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси // *Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 100.

[71] *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Contra imaginum calumniators orations tres // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Contra imaginum calumniators orations tres. Bd. III. Berlin, New York, 1975. S. 5 – 7, 23 – 24.

Возможность почитания икон, по Дамаскину, – прямое следствие Боговоплощения. Поэтому вся аргументация в защиту иконопочитания в «Словах…» выстраивается на христологическом основании[72].

Ещё одним догматическим произведением прп. Иоанна Дамаскина, раскрывающим христологическую проблематику, является *Трактат о правомыслии* (De recta sententia. Λίβελλος περὶ ὀρθοῦ φρονήματος). Это небольшое по объёму произведение было создано, скорее всего, в палестинский период жизни Дамаскина, начавшийся с 700 (706?) г. Трактат был написан в ответ на просьбу некоего еп. Илии сделать исповедание веры ко дню рукоположения последнего. Вероятнее всего, этот Илия был еп. Ябрудским, обратившимся после 726 г. из монофелитства в православие[73].

Критическое издание на настоящий момент отсутствует. Греческий текст находится в издании Ж.-П. Миня[74], имеется также перевод на русский язык[75].

Трактат состоит из четырёх частей. Общая логика изложения соответствует Никео-Цареградскому Символу Веры. В трактате явно прослеживаются полемические моменты в отношении в том числе несторианства[76], монофизитства[77] и монофелитства (маронитства).

Рабочая гипотеза исследования предполагает, что прп. Иоанн Дамаскин был не просто компилятором сформированного ранее христологического учения, но, в определённой мере, – и новатором в

---

[72] См. п. 2.2.2. См. тж.: *Михальцов Н. Н.* Христологическая аргументация прп. Иоанна Дамаскина в контексте философии иконопочитания // NOMOTHETIKA: Философия. Социология. Право. 2020. Т. 45, № 1. С. 81 – 87; Михальцов Н. Н., иер. Христологическая аргументация прп. Иоанна Дамаскина в полемике с иконоборцами // Материалы Международного молодёжного форума *ЛОМОНОСОВ-2017* / Отв. ред. И. А. Алешковский, А. В. Андриянов, Е. А. Антипов. [Электронный ресурс]. М.: МАКС Пресс, 2017. – 1 электрон. опт. диск (DVD-ROM); 12 см. – Систем. требования: ПК с процессором 486+; Windows 95; дисковод DVD-ROM; Adobe Acrobat Reader. – 1186 Мб. – 9000 экз. ISBN 978-5-317-05504-2.

[73] *Фокин А. Р.* Трактат о правомыслии. Прп. Иоанн Дамаскин. Вступительная статья // Иоанн Дамаскин, прп. Трактат о правомыслии // Богословские труды. № 42. 2009. С. 8.

[74] *Johannes Damascenus.* Libellus De Recta Sententia // PG. 94. Col. 1421–1432.

[75] *Иоанн Дамаскин, прп.* Трактат о правомыслии / Пер. с древнегреч. и примеч. А. Р. Фокина // Богословские труды. № 42. 2009. С. 10 – 11.

[76] *Фокин А. Р.* Трактат о правомыслии. Прп. Иоанн Дамаскин. Вступительная статья // *Иоанн Дамаскин, прп.* Трактат о правомыслии С. 11.

[77] Там же. С. 11, 13.

отношении полноты и структурирования излагаемого материала[78]. Новаторство Дамаскина позволило ему быть ярким проповедником православной христологии в актуальном историческом контексте.

Методологическая база исследования.

По содержанию работа относится к патристической науке и, исходя из предмета исследования, имеет наиболее тесное соприкосновение с догматическим богословием. Источники анализируются через призму богословия, церковной истории и филологии. Таким образом, диссертационное исследование находится на стыке нескольких дисциплин.

В ходе работы над диссертацией на разных этапах применялся целый ряд методологических приёмов. При работе с письменным наследием прп. Иоанна Дамаскина использовались два метода: описательно-аналитический и системный. С их помощью удалось выделить в текстах источников наиболее ценную для исследования информацию, систематизировать её и установить связь между отдельными её частями.

Через использование сравнительно-сопоставительного метода в диссертации было проведено терминологическое и концептуальное сравнение христологии прп. Иоанна Дамаскина с предшествующим ему

[78] В историографии сложился единый подход к обозначению новаторского компонента в богословии прп. Иоанна Дамаскина. В рамках существующей в постхалкидонскую эпоху православной богословско-философской традиции вносить новые концептуальные элементы в богословие было не принято (хотя были и некоторые исключения – например, в отношении понятия *воипостасное*). Даже представители т. н. умеренного монофизитства, искажая сложившуюся христологическую понятийную систему, идентифицировали себя с преемниками свт. Кирилла Александрийского. Сам прп. Иоанн Дамаскин в *Источнике знания* пишет, что не будет *говорить от себя*, а будет опираться на «божественных и мудрых мужей» (*Johannes Damascenus*. Dialectica 2. 9 – 11 // *Kotter B.* Bd. I. S. 55. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 57). Но означает ли это, что Преподобный Отец не был оригинальным церковным писателем? Очевидно, что нет. Богословие прп. Иоанна Дамаскина B. Studer афористично называет *оригинальным синтезом* (*Studer B.* Op. cit. S. 4), подчёркивая умение собирать воедино важнейшие христианские истины (Ibid. S. 128). А вышеприведённые слова Дамаскина B. Штудер характеризует как выражение скромности (Ibid. S. 20). K. Rozemond отмечает, что оригинальность прп. Иоанна проявляется не в выражении новых доктрин, но в более широком и глубоком охвате христологической проблематики (*Rozemond K.* La Christologie. P. 62). A. Louth видит Дамаскина как преемника святоотеческой традиции, сложившейся на протяжении многих поколений (*Louth A.* St. John Damascene: Tradition and Originality. P. 16) и называет его *квалифицированным компилятором* (Ibid. P. 26), выделяя его из числа прочих церковных писателей. Таким образом, как отмечает G. Metallidis, задача прп. Иоанна Дамаскина заключалась не только в систематическом изложении существующей богословско-философской терминологии, но и в раскрытии того, как понимали Святые Отцы тот или иной термин (*Metallidis G.* Op. cit. P. 140). При решении этой задачи, как мы увидим в настоящем исследовании, прп. Иоанн применял новаторские решения.

философским и богословским наследием, а также с еретическими христологическими системами.

Отметим специфику применения указанного метода в рамках настоящего исследования.

При сопоставлении терминологической стороны христологии прп. Иоанна Дамаскина нами производился обзор предшествующей VIII в. философской (античной) и патристической мысли. Важно обозначить содержательные границы этого обзора. В историографии существует масса работ, описывающих развитие богословско-философской терминологии[79]. Вполне очевидно, что в рамках настоящей диссертации не представляется возможным сколь-нибудь объёмно и поступательно описать процесс становления богословского терминологического аппарата. В силу этого мы оставлем за собой право выделять наиболее существенные с точки зрения анализа христологии прп. Иоанна Дамаскина позиции в развитии

[79] См., напр.: *Берестов И. В.* Сущность и существование у Плотина // Вестник НГУ. 2005. Т. 3, вып. 1. С. 89 – 101; *Грезин П. К.* Богословский термин *ипостась* в контексте позднего эллинизма // Богословский вестник. 2005-2006. № 5 – 6. С. 191 – 228; *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона святоотеческого богословия. Христология. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2005; *Давыденков О., прот. Воипостасная сущность* в богословии Иоанна Грамматика. Вестник ПСТГУ, I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 2 (22). С. 7 – 13; *Давыденков О., прот.* Концепции *сложная ипостась* и *сложная природа* в контексте христологических споров VI в. / Вестник ПСТГУ. 2009. Вып. 1 (25). С. 7 – 21; *Казарян А. Т.* Воля. Понятие воли в философии // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. 2005. Т. IX. С. 307 – 319; Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки / Под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. – 2-е изд. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. (Серия *Византийская философия*, т. 19); *Месяц С. В.* Ипостась. Значение слова *ипостась* в античной литературе // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. 2011. Т. XXVI. С. 180 – 183; *Мефодий (Зиньковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2014; *Самойлов В. А.* Время и число в философии Платона и Аристотеля // АКАДНМНІА. Материалы и исследования по истории платонизма. СПб.: Издательство СПбГУ. 2005. Вып. 6. С. 81 – 104; *Угланова И. А.* Рассуждения о системе категорий Аристотеля. [Электронный ресурс]. URL: http://psychsocling.narod.ru/uglanova_Aristotel.htm (дата обращения 22. 04. 2011); *Фокин А. Р.* Ипостась. Понятие *ипостась* в латинской патристике // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. 2011. Т. XXVI. С. 190 – 192; *Давыденков О., прот.*, *Емельянов Н., прот., Чурсанов С. А.* Основная богословская терминология: учеб. пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010; *Давыденков О., прот.*, *Емельянов Н., прот., Чурсанов С. А.* Богословская терминология: Основные понятия: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2023. *Cross R.* Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus // Medieval Studies, 2000. Vol. 62. P. 69 – 124; *Disandro C. A.* Historia semantica de perikhoresis / Studia Patristica 15. 1984. № 1. P. 442 – 447; *Erismann C.* A World of Hypostases John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology // Studia Patristica. Vol. L. Leuven; Paris; Walpole; MA, 2011; *Harrison V.* Perichoresis in the Greek Fathers // St. Vladimir's Theological Quarterly îhereafter SVTQ. 1991 Vol. 35; *Hovorun C.* Will, action and Freedom. Christological Controversies in the Seventh Century. Leiden; Boston: Brill, 2008; Larralde R. El Concepto de Hipostasis en San Juan Damasceno. México: Typographia Lazalde, 1958 ; *Manastireanu G.* Perichoresis and the early Christian doctrine of God // Archaevs. 2007 – 2008. № XI-XII. P. 61 – 93; *Zachhuber Z.* Individuality and the Theological Debate About 'Hypostasis' // Individuality In Late Antiquity. Burlington, Vt: Ashgate. 2014. P. 91 – 109.

терминологии. Более глубоко в означенную проблематику можно погрузиться, используя указанную в диссертации литературу.

Исторический метод позволил установить причины применения тех или иных богословских положений прп. Иоанном в зависимости от актуального исторического контекста.

Отметим специфику применения указанного метода в рамках настоящего исследования.

Как нами показано ниже, процесс развития и систематизации православной христологии был неоднороден. Если во II – первой половине IV в. акцент в православном богословии ставился на решении триадологических вопросов, то впоследствии на первый план стали выходить вопросы христологического характера. Соответственно, такая тенденция отразилась и в памятниках христианской письменности: христологический вопрос стал центральным, системообразующим. Таковым он был и для прп. Иоанна Дамаскина.

Научная новизна исследования состоит в том, что оно является первой после выхода критического издания трудов попыткой систематического богословского анализа христологии прп. Иоанна Дамаскина. Исследование трудов Святого Отца позволяет подробно рассмотреть его христологические воззрения, а также его оценку неправославной христологии.

В частности, в диссертации применён новый метод исследования христологии прп. Иоанна – через системный анализ его богословско-философской терминологии. Причём этот анализ производится сквозь призму античной философской традиции и патристической мысли. В работе впервые в историографии совершается поиск философской доминанты христологии Преподобного Отца, в результате исследования мы определяем, что понятие *сложная ипостась* является главным системообразующим в учении о Лице Спасителя. Отсюда происходит фиксация ключевых христологических концептов, устанавливается их взаимосвязь, определяется

методология их применения. Помимо этого, выявляются особенности употребления прп. Иоанном Дамаскиным отдельных христологических терминов (συνάφεια, ἐνυπόστατον, ἀντίδοσις).

Научная новизна наличествует и при рассмотрении христологической полемики. Так, в диссертационном исследовании расширена рамка реконструкции историко-богословского контекста христологической полемики Дамаскина. Впервые реконструируются отдельные аспекты отступлений еретиков (несториан, иконоборцев) на основе трудов прп. Иоанна. Выявляются особенности полемики, благоприятствующие развитию диалога с еретиками.

Положения, выносимые на защиту

- Проведённый терминологический и богословский анализ творений прп. Иоанна Дамаскина являет его как уникального систематизатора и, вместе с тем, – новатора в изложении православной христологии.

- Термин *сложная ипостась* (ὑπόστασις σύνθετος) является центральным системообразующим термином в христологии прп. Иоанна Дамаскина.

- Философская составляющая христологической системы прп. Иоанна основана на неоплатонической терминологической модели, производной от философии Аристотеля.

- В результате систематического богословского анализа трудов преподобного Иоанна Дамаскина выявлены дополнительные аргументы, позволяющие отвергнуть попытки оправдания последователей несторианства, монофизитства и монофелитства, так как их заблуждения подрывают фундаментальные основы православной христологии.

Теоретическая значимость результатов исследования

Настоящая работа представляет значение для патрологической науки, догматического богословия, истории Церкви, истории еретических учений. Она претендует на внесение научного вклада в изучение истории христологических споров VIII в. В рамках исследования была

систематически представлена модель христологии прп. Иоанна Дамаскина в историко-богословском контексте. Результаты диссертационного исследования могут быть применимы при дальнейшем изучении богословия прп. Иоанна Дамаскина, а также при подготовке учебных курсов по патрологии, догматическому богословию, истории Церкви

Практическая значимость результатов исследования

Диссертационное исследование может найти практическое применение в контексте диалога с Древними Восточными и нехалкидонскими Церквами, при подготовке и проведении научных мероприятий, посвящённых патристическим и философским исследованиям, в проповеднической деятельности священнослужителей.

Апробация результатов исследования.

Автором при исследовании данной тематики был опубликован ряд статей[80], а также сделаны выступления на научных конференциях и мероприятиях:

[80] *Михальцов Н., иер.* Концепция ипостаси в христологии прп. Иоанна Дамаскина. [Электронный ресурс]. URL: https://bogoslov.ru/article/4353913 (дата обращения 25.03.2020); *Михальцов Н., иер.* Западная критика учения прп. Иоанна Дамаскина о взаимообмене свойств. [Электронный ресурс]. URL: https://bogoslov.ru/article/5125696 (дата обращения 25.03.2020); *Михальцов Н. Н.* Христологическая аргументация прп. Иоанна Дамаскина в контексте философии иконопочитания // NOMOTHETIKA: Философия. Социология. Право. 2020. Т. 45, № 1. С. 81 – 87. DOI **(журнал включён в перечень рецензируемых научных изданий ВАК)**; *Михальцов Н., иер.* Термин συνάφεια в христологии восточных отцов IV – VIII вв. // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии / главный редактор Н. В. Воробьёва. 2020. Вып. 1 (8). С. 34 – 38 **(журнал включён в общецерковный перечень рецензируемых изданий)**; *Михальцов Н. Н., иер.* Христологическая аргументация прп. Иоанна Дамаскина в полемике с иконоборцами // Материалы Международного молодёжного форума *ЛОМОНОСОВ-2017* / Отв. ред. И. А. Алешковский, А. В. Андриянов, Е. А. Антипов. [Электронный ресурс]. М.: МАКС Пресс, 2017. – 1 электрон. опт. диск (DVD-ROM); 12 см. – Систем. требования: ПК с процессором 486+; Windows 95; дисковод DVD-ROM; Adobe Acrobat Reader. – 1186 Мб. – 9000 экз. ISBN 978-5-317-05504-2; *Михальцов Н. Н., иер.* Христология преподобного Иоанна Дамаскина и богословие Церкви Востока: анализ полемики / Материалы Международного молодёжного форума *ЛОМОНОСОВ-2018* / Отв. ред. И. А. Алешковский, А. В. Андриянов, Е. А. Антипов. [Электронный ресурс]. М.: МАКС Пресс, 2018. – 1 электрон. опт. диск (DVD-ROM); 12 см. – Систем. требования: ПК с процессором 486+; Windows 95; дисковод DVD-ROM; Adobe Acrobat Reader. – 1450 Мб. – 10000 экз. ISBN 978-5-317-05800-5; *Михальцов Н., иер.* Подвиг веры преподобного Иоанна Дамаскина. Актовая речь на XX Выпускном акте Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) // Труды Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленостью). Выпуск X: Сборник научных трудов / по благословению Высокопресвященнейшего Иоанна, митрополита Белгородского и Старооскольского. Белгород: ЛитКараВан. 2019. Вып. X. С. 62 – 68; *Михальцов Н., иер. Источник знания* прп. Иоанна Дамаскина в контексте предшествующих систем православной христологии // Труды Воронежской духовной семинарии. 2023. Вып. 2 (15). С. 60 – 72 **(журнал включён в общецерковный перечень рецензируемых изданий);** *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 **(журнал включён в перечень рецензируемых научных изданий ВАК).**

- на Второй Межвузовской студенческой конференции *Актуальные вопросы современной богословской науки* (МДА, 2012 г.);

- на Третьей Межвузовской студенческой конференции *Актуальные вопросы современной богословской науки* (МДА, 2013 г.);

- на Межвузовской студенческой конференции *Актуальные вопросы современной богословской науки* (МДА, 2016 г.);

- на Межвузовской студенческой конференции *Актуальные вопросы современной богословской науки* (МДА, 2018 г.);

- на XXIV Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых учёных *Ломоносов-2017*[81];

- на XXV Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых учёных *Ломоносов-2018*;

- на XX Выпускном акте Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) (2019 г.).

- на Национальной научной студенческой конференции *Актуальные вопросы современной богословской науки* (МДА, 2019 г.);

- на XXII Иоасафовских чтениях (Белгородская Православная Духовная семинария (с миссионерской направленностью), 2024 г.).

Структура работы

Работа состоит из введения, четырёх глав, заключения, списка библиографии.

Первая глава посвящена анализу христологической терминологии прп. Иоанна Дамаскина через призму античной философии и патристики.

Во второй главе излагается учение о единстве ипостаси Спасителя, описываются ключевые положения антинесторианской полемики и полемики с иконоборцами.

[81] Доклад отмечен грамотой *За лучший доклад на XXIV Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых учёных "Ломоносов".*

В третьей главе излагается учение о двойстве природ во Христе, описываются ключевые положения антимонофизитской и антимонофелитской полемики.

Все цитаты приведены в соответствии с правилами современной русской орфографии. Кавычки в тексте заменены *курсивом*.

***

Считаю своим долгом выразить искреннюю благодарность моему научному руководителю, игумену Адриану (Пашину), за всестороннее научное консультирование и внимательный анализ этого непростого и, вместе с тем – интересного исследования на всех этапах его создания. При рассмотрении частных вопросов весьма полезными были советы иером. Феодора (Юлаева), М. С. Иванова, А. Р. Фокина, диак. С. Пантелеева, диак. С. Кожухова, иер. Андрея Лысевича. Благодарим и почивших наставников, явививших пример учёных-патрологов и также принимавших участие в обсуждении поднимаемых в диссертации вопросов: А. И. Сидорова, А. К. Гаврюшина, Д. Е. Афиногенова, П. К. Грезина.

Особую благодарность выражаем тем, кто содействовал апробации и техническому сопровождению данного исследования: прот. Алексию Куренкову, прот. Алексию Лупореву, иер. Роману Ткачёву, иер. Михаилу Морозову, Запальскому Г. М., Колесникову С. А.

ГЛАВА 1. БОГОСЛОВСКО-ФИЛОСОФСКАЯ ТЕРМИНОЛОГИЯ ПРП. ИОАННА ДАМАСКИНА

§ 1.1. Термины *сущность, природа, вид*

1.1.1. Термины *сущность, природа вид* в античной философии

Сущность

Термин *сущность* (греч. οὐσία, лат.substantia) – один из ключевых в богословии, получивший наиболее широкое употребление в области триадологии. При анализе христологических вопросов святые отцы и церковные писатели, в том числе – преподобный Иоанн Дамаскин, также используют этот термин.

Само слово οὐσία близко по значению причастию женского рода настоящего времени от глагола εἰμί[82] и означает: имущество, состояние, существо, сущность, действительность, бытие[83]. Таким образом, рассматриваемый нами термин имеет как философские, так и нефилософские (имущество, состояние) значения[84].

В античной философии термин *сущность* употреблялся широко. Пифагорейцы, например, сущность противопоставляли становлению и тем самым отождествляли с фактом, с воплощением мысли. Парменид в сущности видел результат поиска истины и первоосновы, незыблемого начала в мире текучести. Гераклит придерживался сходного мнения, утверждая, что в основе всеобщего движения лежит неизменяемая сущность, постоянная и вечная. Гераклит именует её Логосом, тем самым подчёркивая её словесную выразимость и тождество с умом[85].

---

[82] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 53.
[83] *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. Изд. 5-е. СПб., 1899. Кол. 913.
[84] В смысле *имущество, состояние* οὐσία употребляется в Священном Писании. В притче о блудном сыне (Лк. 15,11 – 32) просьба младшего сына к отцу о передачи части имения выражена такими словами: *Отче, дай мне следующую часть имения* (Πάτερ, δός μοι τὸ ἐπιβάλλονμέρος τῆς οὐσίας).
[85] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 1. М.: Высшая школа, 1963. С. 368 – 369.

Согласно Платону, сущность есть ни что иное как идея – только идеи являются сущностями, существуют сами по себе[86]. Отдельные вещи сущностями не являются – они существуют в силу причастности идеям. Сущность вещи познаётся через приобщение к соответствующей идее. Причём одной идее может быть причастно множество вещей, этой идее принидлежащих, идея в таком случае остаётся неделимой[87]. Итак, Платон учил о реальном бытии сущностей-идей, т. е. придерживался реализма в учении об универсалиях (общих понятиях).

Категориальному анализу сущности несколько трактатов посвятил Аристотель. Его учение о сущности сформировалось сквозь призму критики соотвествующего учения Платона.

Остановимся более подробно на концепции термина *сущность* у Аристотеля. Согласно этому философу, основа бытия – не мир идей, как у Платона, а некая *неподвижная сущность*. Сущность – это то, что существует само по себе, а не в субстрате или подлежащем. Сущность является *формой форм*, трансцендентной материальному[88], видовая форма вещи. Сущность Первоначала заключается в Его мышлении (νόησις), находящимся в состоянии актуальности (ἐνεργεία). Это есть ни что иное как *первая сущность… существущая в действительности*[89].

В пятой главе *Категорий* указывается принцип разделения сущностей на первые и вторые. Первая сущность есть сущность в основном смысле. Первая сущность представляет собой отдельные предметы, *нечто единичное и одно по числу*[90]. Сущности вторые – это видовые и родовые понятия, а также *некоторое качество*. Вторые сущности не обладают действительным существованием, в отличие от сущностей первых. Поэтому основу бытия, по Аристотелю, составляют именно первые сущности: *Если бы*

[86] *Платон.* Парменид. 133 c // *Платон.* Собрание сочинений. Т. 2. М., 1994. С. 357.
[87] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 2. С. 150.
[88] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 53 – 55.
[89] *Фокин А. Р.* Доктрина божественной простоты: исторические формы и современные дискуссии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2018. № 1(2). С. 64.
[90] *Аристотель.* Категории 5, 3b // *Аристотель.* Категории / Пер. А. В. Кубицкого. Ред., вступ. статья и прим. Г. Ф. Александрова. М., 1939. С. 10.

не существовало первых сущностей, не могло бы существовать и ничего другого[91]. В этом контексте у Аристотеля обозначается проблема частного и целого: является ли целое идентичным частям, из которого оно состоит[92]. Стагирит считается одним из основоположников гилеморфизма – подхода, согласно которому сущность актуализируется в субстанциальную форму и является, таким образом, подлежащим в качестве вещества[93]. *Вторая сущность* является также субстратом (материей) для *первой сущности*, выступающей в качестве формы. Любая вещь образуется из соединения материи и формы, причём форма находится в самой вещи – она не принадлежит трансцендентному миру, подобно идеям Платона[94].

Таким образом, *сущность* у Аристотеля выступает с одной стороны – как логическое понятие, нематериальная *форма форм*, наивысший род сущего, вид конкретной вещи (*вторая сущность*)[95], с другой – как понятие онтологическое – отдельно существующая единичная вещь (*первая сущность*), а также как субстрат (*вторая сущность*). Аристотель освещает также проблему частного и целого в контексте философии гилеморфизма, перехода от материи к форме. Стагирит близок, с одной стороны – к номинализму, отрицая реальное бытие *вторых сущностей*, с другой стороны – к концептуализму (умеренному реализму), признавая бытие сущности как материального субстрата, а также формы как конституирующего начала в единичных вещах.

В отличие от Аристотеля, неоплатоники понимали под сущностью не нечто абстрактное, а реально существующую общность, принадлежащую

---

[91] *Аристотель*. Категории 5, 3b. С. 62.

[92] Относительно этой проблемы см.: *Manning G.* The History of *Hylomorphism* // Journal of the History of Ideas. 2013. Vol. 74. No. 2. P. 173–187.

[93] *Карпов К. В.* Гилеморфизм в современной аналитической философии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 6 (68). С. 81.

[94] В качестве примера Аристотель приводит медный шар, субстратом для которого является медь, а формой – сам шар (Аристотель. Метафизика / Пер. сдр.-греч., предисл., примеч. А. В. Кубицкого. М.; Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. С. 102).

[95] *Уильямс Р.* Философские основы паламизма / Пер. с англ. диак. Георгия Завершинского // Церковь и время. М., 2001. №2 (15). С. 250.

представителям одного вида[96], а также – реально существующий единичный предмет (Порфирий его обозначает как *частная сущность* (μερικὴ οὐσία)[97], Прокл – *как частная сущность* (μερικὴ οὐσία)[98] и *частная природа* (μερικὴ φύσις)[99].

Аммоний обозначал термином οὐσία самосуществующую вещь (αὐθυπόστατον πρᾶγμα)[100], определяемую также как *частная сущность* (μερικὴ οὐσία)[101] – это единичный предмет, индивид, например, Сократ[102].

В неоплатонизме Единое и *боги* (генады, ἑνάδες ὑπερούσιοι)[103] образуют уровень сверхсущностного множества, предваряющего умопостигаемый мир[104]. Причём в отличие от Единого, генады допускают приобщение к себе иных форм бытия[105].

В неоплатонизме *сущность* входит в триаду *сущность – жизнь – ум*. По Проклу, своё собственное бытие сущность не делит ни с чем и, реализуя свою реальность, переходит в жизнь. Вследствие этого *первая* и *второстепенная зависимая жизнь* связываются *умом*[106]. οὐσία здесь выступает как определённое действительное бытие (как и у Платона), допускающее причастие к себе самому (за исключением *первой* сущности,

---

[96] *Zhyrkova A.* The Eminence Grice of Christology: Porphyry's Logical Teaching as a Cornerstone of Argumentation in Christological Debates of the Fifth ans Sixth Centuries // Journal of Applied Logics. 2019. Vol. 6. P. 1115.

[97] *Porphyrios.* In Aristotelis categorias expositio per interrogationem et 4,1.74.16 / TLG Workplace 7.0.

[98] *Proclus.* In Platonis Timaeum commentaria 3.268.28/ TLG Workplace 7.0.

[99] *Proclus.* In Platonis Cratylum commentaria 1.6 / TLG Workplace 7.0. Ср. у Прокла: *целое до частей* (πρὸ τῶν μερῶν) как существующее согласно причине (κατ᾽ αἰτίαν) *целое из частей* (ἐκ τῶν μερῶν) как существующее (καθ᾽ ὕπαρξιν) и *целое в части* (ἐν τῷ μέρει), т. е. существующее по причастности (κατὰ μέθεξιν; *Proclus.* Institutio theologica 67.9-11 / TLG Workplace 7.0.).

[100] *Ammonius.* In Porphyrii isagogen sive quinque voces 19.3; 70.8 – 9 / TLG Workplace 7.0. Cf.: *Olimpiodorus.* In Aristotelis categorias commentarium 56.4: οὐσία τοίνυν ἐστὶν αὐθυπόστατον πρᾶγμα / TLG Workplace 7.0.

[101] *Ammonius.* In Aristotelis categorias commentarius 26.27-28; 36.16. / TLG Workplace 7.0.

[102] *Ammonius.* In Aristotelis categorias commentaries // Commentaria in Aristotelem Graeca. Berlin, 1895. P. 27:21 – 28:7. Цит. по: *Месяц С. В.* Рецензия. С. 673.

[103] *Proclus.* Theologia Platonica, 1.114.9 / TLG Workplace 7.0.

[104] *Месяц С. В.* Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах // Историко-философский ежегодник. 2010. № 2009. С. 40, 48, 51, 54.

[105] Там же. С. 55.

[106] *Уильямс Р.* Указ. соч. С. 255.

относящейся к Единому), как *зависимый член в ряду, инициированном исхождением божественного ума*[107].

Таким образом, *вторичным* сущностям, выражающим определённое бытие, свойственна устремлённость к более высшим сущностям, не допускающим причастность к себе. И те, и другие, можно назвать проявлениями божества, существовавшими прежде совершения творения[108].

Согласно Аммонию Александрийскому, общее существует в вещах, однако не нуждается во множестве: если бы не было отдельных вещей, общее существовало бы и без них. Именно общие сущности являются первыми – они лишь вторые по познанию, но первые по природе. Универсалии существуют до вещей, преобразуются в универсалии в вещах, а также после вещей, в нашем сознании[109].

Отметим, что в античной философской мысли была обозначена т. н. проблема универсалий, то есть поднимались вопросы, связанные с существованием общих понятий, а именно: существуют ли универсалии вне зависимости от нашего сознания; если существуют – то в какой форме; если нет – то существуют ли они вещах, после вещей. Проблема универсалий по-разному решалась представителями философских школ. Так, платоники учили об универсалиях до вещей, перипатетики – об универсалиях в вещах, неоплатоники – об универсалиях до вещей, в вещах и после вещей. Отсюда проистекают, согласно Д. С. Бирюкову, соответствующие парадигмы причастности частного к общему: платоническая (вертикальная), аристотелевская (горизонтальная) и неоплатоническая[110].

---

[107] *Уильямс Р.* Указ. соч. С. 255.
[108] Там же. С. 256.
[109] *Месяц С. В.* К вопросу о *частных сущностях* у Аммония Александрийского по поводу статьи В. М. Лурье *богословский синтез VIII века: св. Максим Исповедник и его эпоха* // Богословский вестник. 2005-2006. Т. 5 – 6. № 5 – 6. С. 678.
[110] См.: *Бирюков Д. С.* Отношение причастности: концепты общего и особенного в восточно-христианской философской традиции: античный и византийский периоды. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2016. С. 33. Д. С. Бирюков указанные парадигмы причастности определяет следующим образом: *Вертикальная парадигма причастности – предполагающая, что причаствующее сущее обладает определенным свойством в меньшей мере, чем трансцендентное причаствуемое воплощение этого свойства* (Там же. С. 22). *Горизонтальная парадигма причастности – предполагающая причастность индивида к сущности, носителем которой он является* (Там же. С. 30). Неоплатоническая парадигма подразумевает, что *причаствуемые трансценденталии сами по себе остаются незатронутыми в*

Природа

Природа (греч.: φύσις, лат.: natura) является одним из ключевых христологических терминов. Дословно переводится как *натура, природное свойство, характер*[111].

Первоначально, в античной философии, термин означал рождение[112]. По замечанию А. Ф. Лосева, *природа* указывала на порождающее начало: это не просто сущность, но – *порождающая сущность*[113]. φύσις среди ионийских философов отражал процесс всеобщего движения и изменения, развития мира как живого существа. Такое значение термина мы находим и у досократиков. Платон учил, что природа является основой бытия, первоисточником всех форм бытия. Это смысловая связь индивидуальных вещей[114].

В философии Аристотеля термин *природа* определяется следующим образом: *Природа (φύσις) есть известное начало и причина движения и покоя для того, чему она присуща первично*[115]. В *Метафизике* Стагирит поясняет: *Природа, в первичном и собственном смысле есть сущность (οὐσία), а именно – сущность того, что имеет начало движения (ἀρχὴν κινήσεως) в самом себе как таковом: материя (ὕλη) называется природой (φύσις) потому, что она способна принимать эту сущность (οὐσία), а возникновение разного рода и рост (γενέσεις καὶ τὸ φύεσθαι) именуются природой (φύσιν) потому, что они движения (κινήσεις), исходящие от этой сущности*[116]. Здесь мы видим некое отождествление понятий *сущность* и *природа*, подобное тому, которое будет впоследствии усматриваться у христианских богословов.

силу этой причастности (Там же. С. 30), *включает в себя понятие непричаствуемого, указывающее, в рамках платонической парадигмы причастности, на причину, трансцендентную по отношению к причиняемому и незатронутую порождением того, что она порождает* (Там же. С. 33).

[111] *Вейсман А. Д.* Указ. соч. Кол. 1331.

[112] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 40.

[113] *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. Т. 3. Высокая классика. М., 1974. С. 226.

[114] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 41.

[115] *Aristoteles.* Physica, 192b. 20 – 23/ TLG Workplace 7.0.

[116] *Aristoteles.* Metaphysica, 1015a.13 / TLG Workplace 7.0.

Следует отметить, что понятие φύσις Аристотель относит исключительно к предметам естественным и притом изменяющимся, в отличие от тех, *которые образованы искусственно и не имеют в себе никакого врождённого стремления к изменению* (*Физика* 192b.19).

Согласно неоплатоникам, природа, как учил и Аристотель, есть начало движения естественных вещей[117]. Хотя сама по себе природа не является самостоятельным источником движения – она есть не что иное, как подчинённое Мировой Душе начало. У Прокла природа среди бестелесных причин-сущностей представляет собой последнее звено, которое связывает Душу с материей[118]. Поступать в соответствие с природой – значит поступать согласно с идеей вещи[119].

Как отмечает С. В. Месяц, у Прокла в концепции *природы* происходит синтез философских подходов Платона и Аристотеля, так что *аристотелевская "природа" оказывается окончательно примирённой с платоновской душой*[120].

Стоическая философия под природой понимает самодвижущуюся порождающую основу бытия, огневидную пневму (πνεῦμα πυροειδὲς)[121]. Поэтому природа, по учению стоиков, превосходит богов и стоит выше всякой сущности[122].

Вид

Близким по значению к терминам *сущность* и *природа* является термин *вид* (греч.: τὸ εἶδος).

Указанные понятия вошли в христианский логический аппарат из древнегреческой диалектической мысли и имеют своё основание в логике Аристотеля и его последователей.

---

[117] *Месяц С. В.* О согласии Аристотеля с Платоном // Прокл. Начала физики. М., 2001. С. 25.
[118] Там же. С. 26.
[119] Там же.
[120] Там же. С. 27.
[121] *Diogenes Laertius.* Vitae philosophorum, 7.156.6 / TLG Workplace 7.0.
[122] Там же. С. 43.

Аристотель в *Категориях*, в частности, разбирает понятия рода и вида, включая их в определение второй сущности: *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"*[123].

К *Категориям* Аристотеля было написано нимало комментариев. Пожалуй, самым крупным их них является *Введение* Порфирия (Isagoge sive quinque voces)[124], которое часто использует прп. Иоанн Дамаскин в своих трудах[125]. Сам Порфирий (III в.), как видно из названия трактата, предлагает читателю раскрытие некоторых элементарных понятий, знание которых необходимо для изучения категориального аппарата Аристотеля, в том числе – понятий рода, вида и индивида. Именно эти понятия являются центральными в онтологии Порфирия[126]. В первой главе *Введения* Порфирий выделяет основное значения термина *род* как то, *чему подчиняется вид* (ᾧ ὑποτάσσεται τὸ εἶδος)[127]. Род сказывается о подлежащих видах и индивидуумах. Напротив, индивидуум и вид не могут сказываться о том, что стоит выше этой единицы.

Порфирий определяет вид как *то, что сказывается о многих отличных по числу <вещах> при указании существа этих вещей*. Это определение относится к самому последнему виду, ниже которого по иерархии бытия следуют только индивиды. Относительно других видов философ приводит

[123] *Аристотель.* Категории 2a.14-18 // Аристотель. Категории / Пер. А. В. Кубицкого. Ред., вступ. статья и прим. Г. Ф. Александрова. М., 1939. С. 44.
[124] *Porphyrios.* In Aristotelis Categorias Expositio per interrogationem et responsionem / ed. A. Busse. Berlin, 1887. Рус. пер.: *Порфирий.* Введение к категорям Аристотеля / Пер. А. В. Кубицкого. М, 1939.
[125] Cf., напр.: *Louth A.* St. John Damascene: Tradition and Originality in Byzantine Theology. Oxford, 2002. P. 41.
[126] *Erismann C.* A World of Hypostases John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology // Studia Patristica. L. Leuven-Paris-Walpole, MA 2011. Vol. P. 273.
[127] *Porphyrios.* Isagoge sive quinque voces 4,1.2.11 / TLG Workplace 7.0.

такое определение: *Вид есть то, что ставится под родом и о чем род сказывается при указании его (т. е. вида) существа*[128].

В наивысшей мере родом является сущность, заключающая в себе все категории бытия, вплоть до отдельно взятых индивидов. По такому принципу выстраивается т. н. *древо Порфирия*, представляющее собой систему родо-видового разделения сущего.

Важным вопросом, который поставлен во *Введении*, является вопрос о характере общих понятий: *Существуют ли они самостоятельно или же находятся в одних мыслях, и если они существуют, то тела ли это или бестелесные вещи, и обладают ли отдельным бытием, или существуют в чувственных предметах и опираясь на них?*[129] Этот вопрос у Порфирия не получает своего разрешения, поскольку такая задача требует *более широкого исследования*[130]. Поэтому автор всего лишь предоставляет тот логический материал, который помог бы в разрешении этого вопроса и был разработан сторонниками перипатетической школы[131].

Итак, в отношении родо-видового разделения сущего мы особо выделяем логическую систему Порфирия, поскольку именно она в легла в основание логической терминологической базы прп. Иоанна Дамаскина.

1.1.2. Термины *сущность, природа, вид* в святоотеческой традиции

Сущность

Рассмотрим использование термина *сущность* христианскими мыслителями. Первым из церковных писателей, говорившем о сущности в богословском смысле, был св. Иустин Философ[132]. Он утверждал, что Бог не вписывается в определение какой бы то ни было сущности (*Разговор с*

---

[128] *Порфирий.* Введение к категориям Аристотеля, 3, 1b – 2a / Аристотель. Категории / Пер. А. В. Кубицкого. Ред., вступ. статья и прим. Г. Ф. Александрова. М., 1939. С. 51.
[129] *Порфирий.* Указ. соч. С. 53.
[130] *Porphyrios.* Isagoge et in Aristotelis categorias commentarium / TLG Workplace 7.0.
[131] Ibid.
[132] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 57.

Трифоном иудеем, 4). Сущность Бога бестелесна. Кроме того, Афинагор Афинский, св. Ириней Лионский, Климент Александрийский утверждали, что сущности характерно проявляться в качествах, причём последние, по Клименту, определяются через десять категорий Аристотеля и выражаются через принадлежность родам и видам (*Строматы 8.6*). Для Оригена οὐσία зачастую выявляла индивидуальную сущность, природу отдельного существа, исключающую качества и привходящие свойства – то, что существует отдельно от всех качеств и акциденций. Ориген отмечал постоянство сущности Отца и сущности Сына. Зачастую сущность, природа и ипостась у Оригена выступали как синонимы[133]. Согласно Тертуллиану, термин substantia имеет 5 значений, в том числе – первооснова и субстрат вещи, определённая вещь как единичное бытие. Как отмечает П. К. Грезин, зачастую эти значения имеют общеразговорный характер и выходят *далеко за рамки философского узуса*[134].

Св. Ипполит Римский выделяет некую *ипостасную сущность*, индивид[135].

Мы можем заключить из вышеизложенного, что в доникейском богословии не было выстроено чёткой понятийной картины термина *сущность*: οὐσία утпотреблялся доникейскими авторами и как общее, и как частное, служил зачастую синономом терминов ὑπόστασις и φύσις. Вместе с тем, церковные писатели, как правило, раскрывали значение термина *сущность* через категории Аристотеля. Сущность предмета определяется через принадлежность родам и видам, то есть через категорию *второй сущности* Стагирита.

Собственно, и в посленикейском богословии термин *сущность* не сразу приобрёл единое общепризнанное значение.

В настоящей диссертации мы позволим себе опустить исследование материала, посвящённого возникновению и развитию т. н. *староникейского*

[133] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 57 – 58.
[134] Там же. С. 59.
[135] *Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge, 1976. P. 335.

и *новоникейского* богословия[136], не имеющего непосредственной связи с постхалкидонской христологией, и переключиться сразу на систему каппадокийского богословия, воспринятую впоследствии халкидонитами в качестве парадигмы в христологическом дискурсе.

Отцы-Каппадокийцы сыграли ключевую роль в разработке смежного с *сущностью* термина ὑπόστασις. Известно, что этот термин нередко употреблялся как синоним οὐσία. На тот момент развития богословской терминологии существовал пробел, не позволяющий корректно выразить различие Лиц Святой Троицы. Решение этой задачи нашли Великие Каппадокийцы, опиравшиеся на переложение учения Аристотеля о первых и вторых сущностях Порфирием[137]. Свт. Василий Великий поясняет: *Сущность и ипостась имеют между собой такое же различие как между общим (κοινόν)) и отдельно взятым[138], например, между живым существом и таким-то человеком*[139]. Здесь свт. Василий Великий приводит разграничение понятий *сущность* и *ипостась* на примере человека, то есть человеческого индивида. Подобное же разграничение, как общее и единичное, по мысли свт. Василия, мы можем применить и относительно бытия Святой Троицы. В 38-м письме *К Григорию брату* мы также находим такое соотношение и видим, что термины *природа* и *сущность* выступают как синонимы.

---

[136] См. подробнее об этом, напр.: *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1914. – репр. изд. – М., Новая книга, 1995. С. 226 – 234; 347 – 410; 416 – 474.

[137] Как показывает A. Zhyrkova, определение *природы* и *ипостаси* как общего и частного нет основания отождествлять с второй и первой сущностями Аристотеля. Сам термин общее (κοινόν) по своему происхождению восходит к стоической логической системе. В том значении, в котором его используют Каппадокийцы (*общее* – это та реальная действительность, которой обладают многие, не претерпевающая при этом разделения), *общее* встречается у Порфирия. У Аристотеля же вторая сущность не обладает отдельной действительностью. Кроме того, отождествление *сущности*, *природы* и *вида* также мы можем найти у Порфирия (*Zhyrkova A.* The Eminence Grice of Christology. P. 1118). Определение *сущности* как реально существующего соответствует определению *самого высшего рода* Порфирия (Ibid. P. 1120). Митр. Иоанн (Зизиулас) также относится скептически к отождествлению *сущности* и *ипостаси* Каппадокийцев с первой и второй сущностями Аристотеля (*Zizioulas, John D.* Being as Communion. Studies in Personhood and the Church. New York, 1985).

[138] Заметим, что свт. Григорий Нисский иногда использует выражение *частные сущности* (μερικαὶ οὐσίαι, ἰδικαὶ οὐσίαι) по отношеню к ипостасям (см.: *Фокин А. Р.* Григорий Нисский // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2006. Т. XII. С. 500.

[139] *Василий Великий, свт.* К Терентию, комиту / *Василий Великий, свт.* Творения. Письма. СПб., 1911. С. 368. *Basilii Magni.* Epistula 214 ad Terentium Comitem // PG 32. Col. 789a.

Со времени Каппадокийцев, говоря о сущности, в триадологии делается акцент на вторую сущность Аристотеля, через категорию первой сущности выражают понятие ипостаси.

Собственно, у Каппадокийцев термин οὐσία означал, во-первых, – общую природу, во-вторых – материальное подлежащее[140].

Свт. Григорий Нисский, а затем и Анастасий I Антиохийский использовали также термин *частная сущность,* который означал *лицо* или *индивидуум*[141]. На основании вышеизложенного мы можем заключить, что эти церковные писатели в данном случае следовали устоявшейся философской традиции понимания термина *частная сущность*.

Тот семантический базис термина *сущность*, который был сформирован в эпоху триадологических споров, в целом не претерпел изменений до времени преподобного Иоанна Дамаскина. Это прослеживается по произведениям Святых Отцов и церковных писателей периода христологических споров. Скажем, Псевдо-Кирилл Александрийский нередко отождествляет термины *сущность* и *природа*[142], как и другие христианские авторы, подчёркивая, что Бог непостижим – Он выше какой бы то ни было сущности[143].

Орос IV Вселенского собора определяет учение о двойном единосущии Христа, *единосущного Отцу по божеству и того же единосущного нам по человечеству:* Христос есть истинный Бог и истинный человек, обладающий совершенной божестенной и человеческой сущностями (природами). Указанное учение зафиксировано в Символе I Вселенского собора,

---

[140] *Михайлов П. Б.* Василий Великий // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2004. Т. VII. С. 158. В данном случае Бирюков Д. С. указывает на использование свт. Василием стоического и неоплатонического дискурсов (*Бирюков Д. С.* Универсалии и индивидуация в раннехристианской и византийской мысли // Логика и онтология. С. 68).

[141] *Макаров Д. И.* Концепт частной сущности в эпоху догматических споров и в поздневизантийской мысли // Логика и онтлогия. С. 161.

[142] *Давыденков О., иер.* Традиционная христология *нехалкидонитов* с точки зрения святых Отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М.: ПСТБИ, 1997. С. 43.

[143] Согласно Псевдо-Кириллу, Бог есть *пучина сущности* (πέλαγος οὐσίας). (*Cyrillus Alexandrinus*. De sancta trinitate 77.1145.25. / TLG Workplace 7.0.).

подтверждено Вторым Вселенским собором и раскрыто в Оросе Халкидонского собора.

Леонтий Византийский под сущностью понимал то, чем обладает всё существующее[144]; это то, что существует, причём существует только в единичных вещах[145]. οὐσία неотделима от качеств, индивидуализирующих вещь. Поскольку сущность пребывает в отдельных единосущных вещах – её можно отождествлять с видом этих вещей[146].

Что касается непосредственно христологии, то Леонтий называл соединение природ во Христе *существенным (καθ᾽ οὐσίαν) и воипостасным*[147], т. е. получившим действительное, индивидуальное, ипостасное бытие. Таким образом, как отмечает Т. А. Щукин, *соединение по сущности есть полная индивидуация*[148] *общего в реальной единичности*[149].

Церковный писатель VI в. Иоанн Грамматик Кесарийский в своей *Апологии Халкидонского собора*[150] предпринял попытку перевода христологической терминологии в соответствие с троичной терминологией Великих Каппадокийцев[151]. Он предлагал отождествить понятия *природа* и *сущность*. Ведь природа не есть частная сущность, ипостась. Логос воспринял всю сущность человечества через соединение с общей человеческой природой, а не одного отдельного человека. Кроме того, Грамматик утверждает, что во Христе две природы (сущности), а не две ипостаси. Иоанн Грамматик доказывает, что и свт. Кирилл Александрийский под термином *ипостась* понимает именно общую сущность[152]. В этом

---

[144] *Leontius Byzantinus.* Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86a. Col. 1277A.
[145] *Leontius Byzantinus.* Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86a. Col. 1277D.
[146] Ibid. Col. 1292A.
[147] *Leontius Byzantinus.* Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86a. Col. 1300A.
[148] Индивидуация – это *выделение единичного и индивидуального из всеобщего* (*Смирнов Д. В.* Индивидуация // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2009. Т. XXII. С. 547).
[149] *Щукин Т. А.* Леонтий Византийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 1. С. 656.
[150] Сочинение сохранилось во фрагментах, цитируемых Севиром Антиохийским в труде под названием *Против нечестивого Грамматика*.
[151] Как поясняет прот. О. Давыденков, Иоанн Грамматик Кесарийский не был здесь первопроходцем. Первым православным автором, применявшим терминологию Великих Каппадокийцев в христологии, был Феодорит Киррский, а за ним – Гераклион Халкидонский (*Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли. М., 2020. С. 130).
[152] *Cyrillus Alexandrinus*. Oratio 2.24 / TLG Workplace 7.0.

отношении можно согласиться с прот. Олегом Давыденковым, который пишет, что Грамматик *задал вектор для дальнейшего развития халкидонской христологии*[153].

Пресвитер Феодор Раифский (VII в.), в своём *Предуготовлении* относительно богословско-философской терминологии ориентировался преимущественно на отцов Каппадокийцев, а также на свт. Кирилла Александрийского[154]. Понятие *сущности* пресвитер Феодор определяет как нечто *самосуществующее (αὐθυπόστατον), существующее само по себе, не нуждающееся в своём существовании в другом*[155]. Здесь прослеживается влияние неоплатонического определения понятия *сущность*.

Согласно переводу А. И. Сидорова, у пресв. Феодора читаем следующее: *Сущность есть то, что высказывается относительно многих и различных [вещей] в [их] чтойности (ἐν τῷ τί ἐστι)*[156]. Сущность высказывается относительно подлежащих ипостасей. Это то, что созерцается в ипостаси[157]. Сущности бывают материальными и нематериальными. Причём Бог является сверхсущественным, находящимся за пределами всякой сущности[158], – иными словами, в отношении божественной сущности мы не всегда можем применить категории, относящиеся к сущностям материальным.

Феодор говорит, что сущность может сочетаться с сущностью, производя ипостась[159]. То есть сочетание двух сущностей обязательно приносит результат на другом онтологическом уровне – на уровне ипостаси, а не сущности (природы). Такой подход, как мы покажем ниже, полностью отрицают нехалкидонские авторы.

---

[153]*Давыденков О., иер.* Христологическая система Севира Антиохийского. Догматический анализ. М.: ПСТГУ, 2007. С. 75.
[154]*Сидоров А. И.* Пресвитер Феодор Раифский и его сочинение // Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. М.: Паломник, 2003. С. 373.
[155] *Феодор Раифский.* Предуготовление. С. 418.
[156]Там же. С. 434.
[157] Там же. С. 435.
[158] Там же. С. 419.
[159] Там же. С. 444.

Сущность всегда самотождественна[160] и те привходящие изменения, которые происходят в отношении сущности, касаются не самой οὐσία, а её качественных характеристик.

Таким образом, в целом пресв. Феодор Раифский при описании концепта *сущность* опирается на неоплатонические источники, главным образом – на *Комментарий к "Исагоге" Аммония*[161].

Прп. Максим Исповедник, отмечая использование термина οὐσία у античных авторов в качестве обозначающего самосуществующую вещь, поясняет, что церковные писатели подразумевали *естественную бытийность, [существующую] во многих и различных ипостасях*[162].

Природа

Как отмечает П. К. Грезин, только у Афинагора Афинского среди доникейских авторов можно найти выраженное представление о природе как об онтологическом понятии[163]. Так, согласно трактату Афинагора *О воскресении мёртвых,* φύσις определяется как третий онтологический уровень после бытия и сущности (*De resurrectione, 10)*. У апологета присутствует персоналистическое понимание *природы* – природами называются Ангелы, мифологическая Изида (*Прошения, 22*). Природа есть сущность умопостигаемая – для её рассмотрения человеку даны Богом ум и логос (смысл) (*De resurrectione, 14).* По Афинагору, сущность христианского богословия – учение о природе Бога и человека (Прош. 5). Природа тварная, в том числе – человеческая, характеризуется отношением к причине её бытия, свойствами, назначением и целью (*De resurrectione, 12)*. На каждом уровне бытия φύσις проявляется как принцип индивидуации и

---

[160] *Феодор Раифский.* Предуготовление.С. 446.
[161] *Chase M.* Neoplatonic Logic in Theodore of Raithu: A preliminary study. [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/5501780/Neoplatonic_Logic_in_Theodore_of_Raithu_A_preliminary_study (дата обращения 30.11.2022).
[162] *Maximus Confessor.* Opiscula theological et polemica 26. Ex quastionibus a Theodoro monacho illi propositis // PG 91. Col. 276A.
[163] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 44.

самовыражения (например, душа действует так, как ей свойственно, так же – и тело) *(De resurrectione, 13).*

Перечислим теперь основные значения термина *природа* у других авторов доникейской эпохи.

Св. Ириней Лионский, подчёркивает, что Бог выше природы. Причём природа определяется отношением к жизни и вечности (*Adversus haereses 5.2.3*), к происхождению, возрастанию, развитию и смерти (Ibidem), отношением к Творцу и к себе (Ibidem).

Св. Ириней указывает, что природа проявляется в особенностях конституции сущности, причем сущность здесь выступает как отдельное существо (*Adversus haereses 1.2.3*). Природа и сущность относятся к индивиду как общее к частному (*Adversus haereses 2.17.5*).

Тертуллиан определяет *природу* как совокупность свойств – как формальную сторону вещи (De anima, 32). Природа состоит из субстрата и свойств. У всякой вещи сущность своя, а природа может быть общая. Таким образом, субстанциальность есть ни что иное, как принцип индивидуации, а *натуральность* – универсализации (например, твердость [то есть природа. – иер. Н. М.] камня и железа их объединяет, а субстанции – разделяют) (De anima, 32). Поэтому вещи, принадлежащие одному роду (например, камни), имеют общую природу. Таким образом, Тертуллиан понятия *сущность* и *природа* не отождествляет.

φύσις у Климента Александрийского не тождественно понятию οὐσία (*Стром. 8.6*), выявляется с помощью дедукции (αἱ διαιρέσεις), чтойности (τὸ τί ἦν εἶναι)[164] и индивидуальности (ἄτομον) (там же), образуется с помощью полноты видов, открываемых через десять категорий Аристотеля (*ВПГ 8.*

[164] Ср.: у Аристотеля - *чтойность* (τό τί ήν είναι, quiditas, essentia) – *Чтойность есть такое осмысление вещи, в котором сама она хотя и не содержится, но тем не менее именуется им. Так нужно понимать не совсем ясное, но принципиально важное суждение* (1029 b 19-21) (*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. В 8 т. Т. 4. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975. С. 281).

310. 17-22). φύσις – это также видимый мир физических явлений[165]. Согласно Клименту, природа Бога – энергийна. Это сущность в плане деятельности.

Таким образом, φύσις у рассматренных нами выше доникейских христианских авторов – это энергийно проявляющая себя сущность. Природа открывается через совокупность качеств (у Тертуллиана – сама совокупность качеств), через отношение субъекта, носителя природы, к бытию; это может быть и сам субъект. Природа включает в себя субстрат и качественные свойства[166]. Это сущность в плане деятельности и развития[167]. *Природа* включена в иерархию бытия – она может рассматриваться как принцип обобщения, как категория, созерцаемая среди единородных индивидов.

Проблема соотнесения христологической терминологии с терминологией триадологической решалась на протяжении не одного столетия. Получив своё православное начало в творениях Великих Каппадокийцев, в особенности – свт. Григория Богослова, слаженная христологическая терминологическая система выстраивалась у святых отцов и церковных писателей V – VIII столетий.

Прот. Н. Емельянов выделяет следующие значения термина φύσις у Великих Каппадокийцев:

1. Совокупность объектов, обладающих одинаковыми свойствами;
2. Конкретная реализация общей природы, созерцаемая в индивиде.

Таким образом, в Каппадокийском богословии раскрывается горизонтальная (аристотелевская) парадигма причастности.

При этом отмечается, что *природа* не всегда может отождествляться с сущностью, поскольку включает в себя понятие *энергии*[168].

---

[165] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 42 – 48.

[166] R. Larralde обозначает *природу* как *сущность, определяемую сущностными различиями* (*Larralde R.* Op. cit. P. 19).

[167] *Михальцов Н. Н.* Философско-богословская терминология преподобного Иоанна Дамаскина: традиции и новации. Магистерская диссертация. Сергиев Посад, 2012. С. 30.

[168] *Емельянов Н., прот.* Основная богословская терминология в контексте троичного богословия Великих Каппадокийцев // Основная богословская терминология: учеб. пособие / прот. О. Давыденков, прот. Н. Емельянов, С. А. Чурсанов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 28 – 30.

Важным звеном в этом поступательном развитии богословской терминологической базы являются труды святителя Кирилла, архиепископа Александрийского.

Яркий борец с несторианством, святитель Кирилл особое внимание акцентирует на раскрытии понятия *природа* в христологическом контексте. Для свт. Кирилла *природа* – это сущность вещи, индивидуально существующая субстанция. То есть ипостась – это бытийно завершённая природа[169].

Остановимся теперь на выражении свт. Кирилла, которое будет одним из центральных при последующем развитии богословской терминологии: μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη[170] (*единая природа Бога Слова воплотившаяся*). Традиционно считается[171], что это выражение было процитировано свт. Кириллом в своих сочинениях[172] со ссылкой на *Слово о Воплощении* свт. Афанасия Великого, которое в действительности является псевдоэпиграфом трактата Аполлинария *К Иовиану*[173]. Оставляя за рамками нашей работы этот вопрос, очертим, что, собственно, подразумевал под означенным выше выражением свт. Кирилл.

Необходимо отметить, что зачастую наряду с вышеуказанным выражением по отношению ко Христу этот святой отец употребляет выражение *ипостасное единство* (καθ᾽ ὑπόστασιν ἕνωσιν)[174], которое впоследствии неоднократно будет использоваться поборниками Православия. Если рассматривать *проекцию* Кириллова понятия φύσις исключительно на христологию, то оно окажется тождественным понятию

---

[169] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 51.

[170] *Pseudo-Cyrillus Alexandrinus*. De sancta trinitate 77.1160.13-14 / TLG Workplace 7.0.

[171] См., напр.: *Quasten J.* Patrology. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature. Westminster, Maryland, 1986. P. 140.

[172] Op. cit.: *Cyrillus Alexandrinus*. Oratio ad Arcadiam et Marinam augustas de fide // CPG 5219. P. VII 154.

[173] Вместе с тем, у некоторых исследователей есть сомнения относительно атрибуции формулы μία φύσις… непосредственно Аполлинарию (см.: *Феодор (Юлаев), иером.* Защита свт. Кириллом Александрийским выражения *одна природа Бога Слова воплощенная* с точки зрения православных полемистов V-VIII вв. // Богословский вестник. 2010. №10. С. 256 – 264).

[174] *Pseudo-Cyrillus Alexandrinus.* De sancta trinitate 77.1169.12; 77.1161.13; 77.1165.32. / TLG Workplace 7.0.

ипостаси (в смысле реального, и одновременно индивидуального бытия)[175]. Свт. Кирилл в некоторых случаях отождествляет понятия φύσις и ὑπόστασίς, которые приобретают личностный оттенок[176]: *... есть только одна природа (φύσις) Слова или ипостась (ὑπόστασις), если вам угодно, что есть Само Слово*[177]. Часто эти понятия у свт. Кирилла взаимозаменяемы. φύσις может выступать в значении конкретной реализации общей сущности[178]. Собственно, основные христологические термины φύσις, ὑπόστασις и πρόσωπον у свт. Кирилла имеют по несколько значений, поскольку терминологический аппарат православной христологии находился в то время в стадии формирования. Как бы то ни было, в триадологии свт. Кирилл отчетливо различает понятия οὐσία или φύσις с одной стороны, и ὑπόστασις – с другой. Единая божественная природа познаётся в трёх самостоятельных ипостасях[179]. В христологии Александрийского Святителя мы такого чёткого разделения не видим.

Богословие свт. Кирилла станет критерием, определяющим истинность богословских взглядов церковных писателей последующего времени. Однако вследствие разной интерпретации учения свт. Кирилла Александрийского возникнет множество богословских течений с диаметрально противоположными христологическими концепциями. Христология свт. Кирилла положила основу Ороса IV Вселенского Собора, и, вместе с тем, неверное её понимание явилось почвой для возникновения многочисленных монофизитских вероучительных систем.

Согласно свт. Феодориту Киррскому, природа не имеет самостоятельного существования – она созерцается в *ипостасях*. В то же время, как понятие многозначное, она может означать и нечто конкретное[180].

---

[175] *Беневич Г. И.* Св. Кирилл Александрийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 1. С. 556.
[176] *Давыденков О., иер.* Традиционная христология *нехалкидонитов* с точки зрения свв. Отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М.: ПСТБИ, 1997. С. 50.
[177] *Cyrillus Alexandrinus.* Apologeticus contra Theodoretum // PG 76. Col. 401.
[178] *Давыденков О., иер.* Традиционная христология *нехалкидонитов*. С. 39.
[179] *Флоровский Г., прот.* Византийские отцы V-VIII вв. Минск, 2006. С. 66.
[180] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона С. 51.

В свою очередь, отцы IV Вселенского Собора чётко различали понятия *природа* и *ипостась*. Причём, по их учению, человечество Христа состоит *из души разумной и тела* (ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος)[181], Христос почитается в двух естествах (ἐν δύο φύσεσιν)[182], в одном Лице и одной Ипостаси, с сохранением свойств каждого естества.

Несмотря на то, что IV Вселенский Собор дал ответ на вопрос, каков образ соединения природ во Христе, целый ряд других вопросов остался неосвещённым, а именно: каким образом человечество во Христе остаётся совершенным, не имея собственной ипостаси? Как соотносятся божественная и человеческая природы в едином Лице Богочеловека?

Дальнейшим раскрытием этих и многих других вопросов занялись представители православного богословия – поборники Халкидона.

Иоанн Грамматик Кесарийский в полемике с Севиром Антиохийским принципиально настаивает на том, что божественная и человеческая природы во Христе общие. Эту мысль выражали и последующие православные богословы, например, Леонтий Византийский[183] и Леонтий Иерусалимский[184]. Леонтий Византийский также, отождествляя термины *сущность* и *природа*,[185] выделяет некоторые особенности последней: за уничтожением индивидов уничтожается и природа (в отличие от сущности). Кроме того, природе присуще всё, что есть в единичности, кроме бытия единичности; сущность же отличется даже от того, что ей характерно (например, существенные свойства)[186]. Сущность – это абстрактно взятое бытие, а природа – вместе со всеми своими свойствами[187].

Леонтий Византийский учит о природе в двух значениях: во-первых, – как виде, во-вторых, – как об индивидуализированной посредством

---

[181] Concilium universale Chalcedonense anno 2,1,2.129.33 / TLG Workplace 7.0.
[182] Concilium universale Chalcedonense anno 2,1,2.129.30 / TLG Workplace 7.0.
[183] *Leontius Byzantinus.* Epilisis, 1. // PG 86. Col. 1917 B.
[184] *Leontius Hierusalimus.* CM. Col. 1801AB.
[185] По Леонтию, природа так же, как и сущность, является только в единичности, не существует без ипостаси, обладает природными свойствами и энергией, определяющими бытие природы. В логическом ракурсе представляет собой вид или общее (*Щукин Т. А.* Леонтий Византийский. С. 653 – 654).
[186] Там же. С. 654.
[187] Там же.

акциденций сущности, причём до образования единичности. И то, и другое значения, по Леонтию, – абсолютно тождественны. То есть индивидуализированная природа тождественна природе общей. Исходя из этого можно говорить о том, что божественная и человеческая природа во Христе общие, индивидуализорованные через отличительные свойства, посредством которых Христос отличается от Отца, от Матери и от нас[188].

У рассматриваемого нами автора прослеживается также чёткое разграничение между понятиями *сущность-природа* с одной стороны и *лицо-ипостась* – с другой. Такое разграничение, лежащее в основе триадологии Великих Каппадокийцев, Леонтий Византийский применяет к христологии.

Вполне традиционную картину описания термина φύσις приводят Феодор Раифский и прп. Анастасий Синаит. Природа, согласно первому, есть начало движения и покоя сущностей. Сам φύσις происходит от φύω – *производить*, *рождаться*. Как οὐσία так и φύσις обозначают, собственно, существование[189]. Соединяемые между собой природы разделяются только в мысли, а ипостаси – в действительности[190]. Св. Анастасий Синаит, следуя Клименту Александрийскому, φύσις также производит от глагола φύω. Таким образом, φύσις, по Анастасию, есть истинная реальность вещи[191], реальное существование[192], в противоввес монофизитам, впадающим по сути в докетизм[193].

Отметим, что прп. Анастасий Синаит отождествляет понятия φύσις и οὐσία[194], что, в свою очередь, не даёт право отождествлять понятия φύσις и ὑπόστασις (что зачастую делали последователи логики Аристотеля). Причем *природа есть некое общее (τὸ κοινόν) начало в каждой вещи, а ипостаси –*

[188] *Leontius Byzantinus.* Solutio arumentorum Severi // PG 86b. Col. 1917C.
[189] *Феодор Раифский, пресв.* Указ. соч. С. 419 – 420.
[190] Там же. С. 445.
[191] *Адриан (Пашин), иером.* Главное христологическое произведение. С. 53.
[192] Там же. С. 55.
[193] *Пашин А. В., Михальцов Н. Н.* Преподобный Анастасий Синаит и преподобный Иоанн Дамаскин: преемственность в христологической терминологии // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. № 44. С. 17.
[194] *Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель, II, 3, 16 – 17 // Анастасий Синаит, прп. Путеводитель / Пер. и комм. игум. Адриана (Пашина). СПб., 2018. С. 163.

особое[195]. Здесь св. Анастасий употребляет триадологическую терминологию Каппадокийцев в контексте христологии, подчёркивая общий характер природы единичных вещей.

В контексте проблемы универсалий понятие *природа* у церковных писателей тождественно *сущности*. Причём под *природой* в христологии понимается исключительно общая природа, а не частная[196].

Вид

Слово *вид* в патристической письменности включает в себя несколько значений. Например, Климент Александрийский говорит о символическом виде толкования Священного Писания[197], приводит пример прошения как вида молитвы[198], указывает на вид воздержания[199]. Свт. Кирилл Иерусалимский упоминает о виде греха[200].

Перейдём теперь непосредственно к христологической составляющей термина εἶδος. Рассмотрим его этимологию на примере *Леонтиевского корпуса*.

Автор трактата *О ересях*[201] *вид* отождествляет с *сущностью* и *природой* как с понятиями, выражающими общее начало. В данном случае εἶδος есть ни что иное как совокупность множественных, численно различающихся вещей[202].

---

[195] *Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель, II, 3, 58 – 61 // Там же. С. 164. Ср. с соотношением сущности и ипостаси у свт. Василия Великого, приведённом нами выше.

[196] Общая природа (κοινὴ φύσις) – это природа, существующая среди индивидов единого вида, а частная природа (μερικὴ φύσις) – это конкретное проявление общей природы, исключающее отличительные свойства: *Частная сущность отличается от ипостаси тем, что ипостась содержит в себе индивидуализирующую особенность, отличающую ее от других ипостасей, в то время как частная сущность ее не содержит* (*Бирюков Д. С.* Отношение причастности. С. 171). Общая природа, по мнению нехалкидонитов, слагается из природ частных и в них выражается.

[197] *Clemens Alexandrinus.* Stromaties 5.8 // GSC 2, 1906. P. 357.4; PG 9. Col. 73B.

[198] *Clemens Alexandrinus.* Stromaties 7.7 // GSC 3, 1906. P. 30.12; PG 9. Col. 456A.

[199] *Clemens Alexandrinus.* Stromaties 3.7 // GSC 2, 1906. P. 223.5; PG 8. Col. 1161B.

[200] *Cyrillus Hierosolymitanus.* Catecheses Mystagogicae 19.5 // Rupp J. Cyrilli opera 2. Munich, 1860. P. 345 // PG 33. Col. 1065.

[201] См. статью *Леонтий Схоластик* (*Беневич Г. И.* Леонтий Схоластик // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2015. Т. XL. С. 560 – 563).

[202] *Leontius Byzantinus.* De sectis, 1.1 // PG 86. Col. 1193A; Doctrina Patrum, 33 / Diekamp F. Münster, 1907. S. 258.15.

Леонтий Византийский приводит схожее определение *вида* – он понимает *вид* как сущность, образованную индивидами[203]. То есть вид выступает в виде общего начала, а индивид – в виде частного. Переключая это утверждение из области логических отношений в область онтологии, можно сказать, что вид и индивид соотносятся между собой как природа и ипостась[204].

Таким образом, отдельная природа соответствует своему виду. Это весьма важное в контексте полемики с антихалкидонитами утверждение. Поскольку Христос есть истинный Бог и истинный Человек, заключающий в себе и божественную, и человеческую природы, некорректно, с точки зрения Леонтия, говорить о сложной природе в Богочеловеке: Христос является и Богом (как Один из Святой Троицы), и Человеком (как заключающий в Себе человеческую природу), в двух природах. Нельзя говорить, что во Христе одна природа, поскольку в принципе не может быть вида *христов*, представленных несколькими индивидами[205]. Поэтому, как указывает Леонтий, не существует частной природы в отдельности, в отрыве от вида – она всегда тождественна виду[206].

---

[203] *Leontius Byzantinus*. Contra Nestorianos et Eutychianos // PG. 86. Col. 1292.

[204] Ibid. Col. 1280.

[205] *Leontius Byzantinus.* Contra Nestorianos et Eutychianos I // PG 86. 1. Col. 1289–1292. На эту мысль указывает также свт. Кирилл Александрийский: *Имя "Христос" не имеет значения термина и не обозначает чьей-либо сущности, чем бы она ни была, как, конечно же, [это делают слова] "человек", или "конь", или "бык"* (Acta conciliorum oecumenicorum. I.15. P. 219.9). Подобное указание мы видим и у имп. Юстиниана Великого: *Если же согласно богохульству еретиков имя "Христос" оказалось обозначением природы — как "человек", — то, следуя им, найдется много Христов, в отношении которых они говорят об общности природы Христа. Поскольку же это нечестиво и совершенно чуждо христианству (ведь един Господь Иисус Христос), то ясно, что "Христос" исповедуется применительно не к природе, но к лицу или ипостаси* (*Schwartz E.* Iustinians Schreiben an alexandrinische Monche // Drei dogmatische Schrift en Iustinians // Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaft en. Philosophisch-historische Abteilung. Neue Folge. Heft 18. Munchen, 1939. S. 12). См. тж.: *Иоанн Грамматик Кесарийский*. Apologia, I, 49, 1-15 // Johannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici.Opera quae supersunt / Ed. M. Richard, M. Aubineau. Turnhout, 1977); *Maximus Confessor*. Ep. 12 // PG 91. Col. 489C – 492B. Хотя в контексте перипатетической логики было допустимо, что отдельный вид включает в себя только один индивид. Так, Александр Афродисийский, согласно комментариям к *Категориям* Симплиция, приводит пример таких видов (Симплиций использует в качестве синонима вида термины οὐσία и κοινόν): солнце, луна и космос (*Simplicius.* In Aristotelis categorias commentarium, 8.85.9,13-14 / TLG Workplace 7.0.: ἥλιος καὶ σελήνη καὶ κόσμος). Однако у церковных писателей изначально речь идёт именно об отсутствии единой природы во Христе, тождественной виду, а не только о категории вида как такового. Последователи Аристотеля, в свою очередь, в отличие от христианских авторов, термины *природа* и *вид* не отождествляли.

[206] *Leontius Byzantinus.* Adversus Argumenta Severi // PG. 86b. Col. 1917.

Ещё одно важное христологическое замечание Леонтия Византийского. Он делает противопоставление *причастию по природе* (κοινωνία κατὰ τὴν φύσιν)[207] которым обладают индивиды по отношению к виду, *причастию по именованию* (κοινωνία κατὰ τὴν κλῆσιν) , которым обладают общие вещи по отношению к частным[208]. Последнее выражает лишь номинальное отношение в сравнении с первым: причастие по природе выражает общение реальное[209]. Иными словами, любой индивид заключает в себе всю полноту своего вида (природы), а природа, в свою очередь, не заключает всех свойств индивидов. Здесь Леонтий подчёркивает реальное причастие человечества Христа общей человеческой сущности, т. е. существование во Христе общей человеческой природы (вида) – в противовес учению Севира Антиохийского, утверждавшего, что человечество Христово причастно не общей человеческой сущности, а только *общему сущности*[210].

1.1.3. Термины *сущность, природа*, *вид* в богословии прп. Иоанна Дамаскина

Сущность

Определение *сущности* прп. Иоанн Дамаскин даёт в IV главе *Диалектики*: *Сущность (οὐσία) есть самосуществующая вещь (πρᾶγμα αὐθύπαρκτον), не нуждающаяся для своего существования в другой*[211], в отличие от *акциденций*.

Весьма схожее с означенным определение *сущности* мы находим у пресв. Феодора Раифского, прп. Максима Исповедника[212] и прп. Анастасия

---

[207] Ср.: у свт. Григория Нисского: κοινωνία κατὰ τὴν φύσιν (*Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium 3.1.96.5 / TLG Workplace 7.0.).
[208] *Leontius Byzantinus.* Contra Nestorianos et Eutychianos // PG. 86. Col. 1289, 1292.
[209] *Щукин Т. А., Беневич Г. И. Леонтий Византийский* // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2015. Т. XL. С. 539.
[210] *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 213.
[211] *Johannes Damascenus.* Dialectica (Df.) 4. 62-63 (Db. 1. 6-7) // *Kotter B.* Bd. I. S. 59. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 59.
[212] Ор.: *Maximus Confessor*. Opiscula theologica et polemica // PG 91. Col. 276.

Синаита[213]. Само же определение термина *сущность* восходит к Аристотелю[214].

Иными словами, *сущность есть всё, что самоипостасно (αὐθυπόστατον), что не нуждается в своём бытии в другом*[215]. В этом смысле понятие сущности сближается с понятием *ипостаси*. Причём прп. Иоанн пишет, что принцип существования в себе (ἐν ἑαυτῷ καὶ μὴ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὕπαρξιν)[216] является главнейшим (κυριώτερον) в определении *сущности*.

В соответствие с отмеченной нами выше перипатетической мыслью (см. п. 1.1.1.), Дамаскин говорит, что сущность есть *подлежащее как вещество* (τὸ ὑποκείμενόν ἐστιν ὥσπερ ὕλη)[217]. Это неотъемлемая часть всего существующего[218]. В логическом отношении она есть также самый общий род (γενικώτατον γένος)[219], разделяемый на виды, вплоть до наименьшего (напр., человек). Подобное определение мы находим у Порфирия (*Введение, 3*), Феодора Раифского[220].

Сущность, по прп. Иоанну – подлежащее для привходящих признаков, имеющих в ней своё существование[221]. Собственно, на протяжении всей IV главы *Диалектики* рассматривается тема отношения сущности к случайным признакам. В частности, отмечается, что, в отличие от случайных признаков, сущность не изменяется (οὐκ ἀλλοιουμένης)[222].

Отсюда вытекают следующие свойства сущности:

---

[213] *Anastasius I Antiochenus Patriarcha.* Sermonesquator, interprete Francisco Turriano // PG 89. Col. 1401A.
[214] *Richter G.* Op. cit. S. 170.
[215] *Johannes Damascenus.* Dialectica 40.3 // *Kotter B.* Bd. I. S. 106. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 89.
[216] *Johannes Damascenus.* Dialectica 4.9-10 // *Kotter B.* Bd. I. S. 81.
[217] *Johannes Damascenus.* Dialectica 4.15 // *Kotter B.* Bd. I. S. 82. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 89.
[218] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 58.
[219] *Johannes Damascenus.* Dialectica 47.4 // *Kotter B.* Bd. I. S. 111.
[220] *Феодор Раифский, пресв.* Указ. соч. С. 432.
[221] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 93.
[222] *Johannes Damascenus.* Dialectica 4.43-44; 40.11 // *Kotter B.* Bd. I. S. 59, 106. Букв.: *не меняется к худшему* (*Дворецкий И. Х.* Древнегреческо-русский словарь. Т. I. М., 1958. С. 84). Ср. тж.: *Феодор Раифский, пресв.* Предуготовление. С. 441, 446.

1. Она не может существовать в каком-либо субстрате (подлежащем)[223] – (τὸ μὴ ἐν ὑποκειμένῳ εἶναι), поскольку сама является подлежащим.

2. Не имеет ничего противоположного себе[224].

3. Сущности свойственно принимать противоположности, подвергаясь изменению (μεταβολήν) (напр., нагреваясь, тело становится тёплым, душа усвояет добродетель или порок) [225].

Единство Бога выражается тем, что Он есть одна сущность[226] в собственном смысле этого слова[227]. Всё, что имеет бытие – приведено в бытие как сущность именно Богом.

Прп. Иоанн Дамаскин переносит некоторые оттенки значения термина οὐσία из философского языка в область богословия. Так, подчёркивая онтологический разрыв между тварью и Творцом, Дамаскин пишет, что *Бог есть сверхсущественная сущность* (ὁ θεὸς ὑπερούσιος οὐσία ἐστίν)[228],

---

[223] *Johannes Damascenus.* Dialectica 48.12-13 // *Kotter B.* Bd. I. S. 112. *Подлежащее*, по Аристотелю, *есть то, о чём сказывается всё остальное, в то время как само оно уже не сказывается о другом* (*Аристотель.* Метафизика // Сочинения в 4-х томах. Т. 1. Метафизика. М., 1976. С. 189). Как замечает прп. Иоанн Дамаскин, *есть подлежащее в отношении существования, как сущность… и есть подлежащее в отношении сказывания, частное, ибо род сказывается в отношении вида и вид в отношении индивидуумов* (*Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 70). Здесь прп. Иоанн Дамаскин говорит о *сущности* как о высшей логической категории. Этот философский посыл нарушался несторианами, говорившими, по сути, о сущностях (природах) во Христе, являющихся подлежащими по отношению к *Лицу единения* (см. п. 2.1.1.).

[224] Ср.: Аристотель. Категории, 5: *Сущностям свойственно и то, что им ничего не противоположно* (*Аристотель.* Категории 3b.33-34 // *Аристотель.* Категории. С. 11). Прп. Иоанн Дамаскин замечает, что монофизитская христология сложной природы допускает одновременно включать в эту природу противоположные по модусу *существенные* свойства: тварность и нетварность, рождённость и нерождённость и т. д.

[225] *Johannes Damascenus.* Dialectica 48.25-26 // *Kotter B.* Bd. I. S. 113. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 93. Ср.: Аристотель. Категории, 5: *Сущность же, будучи одной и тождественной по числу, способна принимать противоположности* (*Аристотель.* Категории 4a.16-17 // *Аристотель.* Категории. С. 11). В этом случае изменение касается не самой сущности, существенных свойств, а её свойств привходящих.

[226] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 158.

[227] Однако не все христианские писатели так считали. Например, Иоанн Филопон говорил о трёх частных сущностях в Боге (см., напр.: *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х т. Т. 2 / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М. – СПб.: Никея – РХГАб 2009 (Smaragdos Philocalias; Византийская философия: т. 5) С. 49 – 50.). Этот пример показывает непосредственную взаимосвязь христологических и триадологических концептов, искажение которых неотвратимо затрагивает всю богословскую систему.

[228] *Johannes Damascenus.* Dialectica 4.69 // *Kotter B.* Bd. I. S. 59; *Johannes Damascenus.* Institutio elementaris 1.9 // *Kotter B.* Bd. I. S. 20.

пучина сущности (πέλαγος οὐσίας)[229]. Идея сверхсущественности Божества прослеживалась, как было показано выше, и в античной философии, и в церковной традиции[230]. Эта мысль прп. Иоанна указывает среди прочего на проблему применимости античных философских концепций к христианскому богословию, в т. ч. – и к христологии. Как нами показано в настоящей диссертации, далеко не все философские концепты можно без поправок применять в области христологии.

Так, в 31-й главе *Диалектики* прп. Иоанн разграничивает употребление термина οὐσία у святых отцов и языческих философов. Последние различали οὐσία и *природу* (φύσις). Под *сущностью* в философии понималось бытие вообще (τὸ ἁπλῶς εἶναι)[231], а под *природой* – сущность, оформленная сущностными различиями (τῶν οὐσιωδῶν διαφορῶν)[232] и обладающая качественной определённостью бытия (τὸ τοιῶσδε εἶναι)[233]. Природой также назывались самые низшие виды (τὰ εἰδικώτατα εἴδη)[234], напр., ангел, человек, лошадь[235].

Как поясняет прп. Иоанн Дамаскин, святые отцы[236] несколько изменили сложившуюся философскую терминологию, обозначив низший вид

---

[229] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 9.13 // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Expositio fidei. Bd. II. 1973. S. 31; Свт. Григорий Богослов говорит о Боге как о некоем бесконечном *море сущности* (οἷόν τι πέλαγος οὐσίας) (*Gregorius Nazianzenus*. Oratio 36, In sanctum pascha 36.629.20 / / TLG Workplace 7.0.).

[230] Например, автор *Книги определений* (Liber de definitionibus) пишет, что вся сущность Бога сверхсущественна (πάσης οὐσίας ὑπερούσιος) (*Athanasius Alexandrinus*. Liber de Definitionibus // PG 28. Col. 533C); Пс.-Дионисий говорит в трактате *О божественных именах* о *сверхсущностном Боге* (ὑπερούσιος ὁ θεὸς) (Corpus Areopagiticum. Liber de divinis nominibus // PG 4. Col. 185 C), *сверхсущественной сущности* (см. § 1.1.). По всей вимости, Дионисий заимствовал это выражение у Александра Афродисийского (Alex. Aphr. In Metaph. 600.26 / TLG Workplace 7.0), либо неоплатоников (*Proclus.* Institutio theologica; *Damascius*. De principiis I.228.10 / TLG Workplace 7.0).

[231] *Johannes Damascenus.* Dialectica 31.4 / Kotter B. Bd. I. S. 93. Ср.: у Плотина (*Плотин.* Эннеады IV,8,6. [Электронный ресурс]. URL: http://psylib.org.ua/books/ploti01/index.htm (дата обращения 17.04.2012); См. тж.: *Берестов И. В.* Сущность и существование у Плотина // Вестник НГУ. Т. 3, вып.1. 2005. С. 89 – 101.

[232] Dialectica 31.5 / Kotter B. Bd. I. S. 93; *Diekamp F.* Doctrina Patrum de IncarnationeVerbi. Eingriechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts, Münsteri. W., 1907. S. 39, 22

[233] *Johannes Damascenus.* Dialectica 31.6 / Kotter B. Bd. I. S. 93

[234] Ibid. 31.16. Ср. у Порфирия: μίαν φύσιν τὸ εἶδος (Porphyrios. Isagoge sive quinque voces 4, 1.6.19 / TLG Workplace 7.0.).

[235] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 84.

[236] Например, Иоанн Грамматик Кесарийский, прп. Максим Исповедник (см. выше).

одновременно *сущностью, природой* и *формой*[237] (οὐσίαν καὶ φύσιν καὶ μορφὴν)[238]. Так, прп. Иоанн отмечает, что *сущности образуются различиями, составляющими сущность (αἱ τῶν οὐσιῶν διαφοραὶ συνιστῶσι)*[239]. Эту мысль важно зафиксировать, поскольку монофизиты, например, искажали значение многих богословско-философских терминов. В частности, они не отождествляли в христологии термины *природа* и *сущность*. А это, в свою очередь, приводило еретиков к ложным богословским выводам, о чём мы скажем ниже (см. подробнее на п. 3.1.1.).

Отождествление вышеприведённых терминов проистекает из их этимологии. Слово οὐσία происходит от εἶναι (ср.: у Платона *сущность* означает *бытие* (τὸ εἶναι) и *сущее* (τὸ ὄν)), φύσις – от πεφυκέναι, означающих одно и то же – *быть*. Также и вид (εἶδος) и форма (μορφῆ) синонимичны φύσις, означают природу[240] и в целом представляют собой универсалии. Феодор Раифский также отмечает, что сущность происходит от глагола *быть*, а природа – от *рождаться* – оба эти слова выражают существование[241]. Такую мысль мы находим и у автора сочинения *De sectis*[242]. В *Точном изложении…*, напр., прп. Иоанн пишет о Боге Отце: *Способность к рождению – это рождать из самого [себя], то есть из собственной сущности, Подобного по природе (ὅμοιον κατὰ φύσιν)*[243]. Здесь прослеживается синонимия понятий *сущность* и *природа*.

---

[237]По прп. Иоанну, форма определяется как *субстанция… сформированная и видообразованная сущностными различиями*. Форма есть *оформленная субстанция* и *низший вид*. В 42-й главе *Диалектики* прп. Иоанн отмечает, что понятия *сущность*, *природа* и *форма* тождественны и означают как *самый низший вид* (Иоанн Дамаскин, прп. Диалектика. С. 89). Таким образом, во всех индивидах данного вида природа присутствует во всей своей полноте (*Пашин А. В., Михальцов Н. Н.* Преподобный Анастасий Синаит и преподобный Иоанн Дамаскин: преемственность в христологической терминологии // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2023. № 44. С. 20).

[238]*Johannes Damascenus.* Dialectica 31.24-25 // *Kotter B.* Bd. I. S. 94; *Johannes Damascenus.* Institutio elementaris 1.3 // *Kotter B.* Bd. I. S. 20.

[239] *Johannes Damascenus.* De natura composita. 8.6 // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Bd. IV. S. 415.

[240]*Johannes Damascenus.* Dialectica 40.11 // *Kotter B.* Bd. I. S. 106. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 84.

[241]*Феодор Раифский, пресв.* Указ. соч. С. 420.

[242]*Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus.* De sectis // PG 86. Col. 1193A.

[243]*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 166-167; *Pseudo-Cyrillus.* Thesauros de sancta consubstantiali trinitate, assert. 6 / TLG Workplace 7.0. См. тж.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 171: [*признаём –*

Сущность к *ипостаси* относится как общее к частному[244], что определили ещё Великие Каппадокийцы[245]. Собственно, любая *сущность не существует самостоятельно, но усматривается (θεωρεῖται) в ипостасях*[246], нет сущности, не имеющей *лица*[247]. В каждой ипостаси одного вида сущность *совершенна* (τελεία)[248], то есть пребывает во всей своей полноте, является общей (κοινή), а не частной (μερικὴ): в Воплощении *со всей человеческой природой соединилась вся сущность божества (πᾶσαν τὴν τῆς θεότητος οὐσίαν)*[249]. Вышеуказанные положения, по мнению Д. С. Бирюкова, основываются на *Исагоге* Порфирия[250] и занимают важное место и в христологической проблематике в контексте проблемы общего и частного, которую мы затронем ниже.

В творениях прп. Иоанна Дамаскина мы таже видим возникновение контекстуальных синонимов, когда понятия *сущность* и *ипостась* отождествляются: *Ибо всякий раз, как я подумаю об одной из ипостасей (μίαν τῶν ὑποστάσεων), я понимаю Её совершенным Богом, совершенной сущностью (τελείαν οὐσίαν)*[251]. Такое отождествление проистекает из необходимости подчеркнуть, что каждая ипостась обладаёт всей полнотой божественной сущности, в том числе – и ипостась Бога Слова. Отсюда упраздняется всякое обоснование видеть в Воплотившемся Слове не *общие*, а

иер. Н. М.] *не одну совершенную природу, сложенную из трёх несовершенных, но одну простую сущность, выше и прежде совершенства* (*Johannes Damascenus.* Expositio fidei 8.204-206 // Kotter B. Bd. II. S. 27: μὴ ἐκ τριῶ νὰ τελῶν μίαν σύνθετον φύσιν τελείαν γνωρίσωμεν, ἀλλ᾽ ἐν τρισὶ τελείαις ὑποστάσεσι μίαν ἁπλῆν οὐσίαν) ; *Gregorius Nazianzenus.* Oratio 13, 29 / TLG Workplace 7.0.

[244]*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 243; *Иоанн Дамаскин, прп.* Послание как бы от лица святейшего Петра, епископа Дамасского, лжеепископу Дары, яковиту // Иоанн Дамаскин, прп. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. М., 1997. С. 156.

[245]*Василий Великий, свт.* Письмо 38. К Григорию брату // Творения. СПб., 1903. Т. III. С. 51 – 52; Письмо 236, к Амфилохию Иконийскому. С. 289: *И сущность, и ипостась имеют между собою такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым, например, между живым существом и таким-то человеком*.

[246] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei.50.13 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. 1973. S. 120. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение изложение. С. 243.

[247] Там же. С. 248.

[248] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 50.8 // Kotter B. Expositio fidei. Bd. II. S. 120.

[249] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 50.31-32 // Kotter B. Expositio fidei. Bd. II. S. 121.

[250] См.: *Бирюков Д. С.* Отношение причастности. С. 151 – 152, 155.

[251]*Johannes Damascenus.* Expositio fidei. 12b.37-38 // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Expositio fidei. Bd. II. S. 36. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение изложение. С. 179.

частные сущности божества и человечества, о которых учили антихалкидониты.

Дамаскин замечает, что у кого сущность различна, у того различны *воля* и *действие*[252]. Этот тезис весьма важен в контексте полемики с монофизитскими и монофелитскими богословами, утверждавшими, что указанные концепты нужно атрибутировать не сущности (природе), а ипостаси.

Таким образом, мы может сделать вывод, что прп. Иоанн Дамаскин определяет термин *сущность* в двух аспектах:

1. Как понятие онтологическое – в качестве самосуществующей вещи, не нуждающейся в существовании в чём-то другом. Напротив: сущностные свойства и привходящие признаки обретают своё существование именно в сущности. Сущность у разумных существ производит волю и действие.
2. Как понятие логическое – в качестве вида, подлежащего для свойств. Сама же сущность не может существовать в каком-либо подлежащем. οὐσία, как правило, у прп. Иоанна выражает общее, тогда как ипостась – частное. Сущность *усматривается*, т. е. находится в ипостасях. В контексте проблемы универсалий здесь мы видим проявление концепции умеренного реализма (нахождение сущности *в вещах*) в рамках горизонтальной (аристотелевской) парадигмы причастности.

Природа

Прп. Иоанн Дамаскин, хотя и отождествляет понятия *сущность* и *природа*, однако в христологии гораздо чаще употребляет последний термин, φύσις, который определяется как *начало движения и покоя* (φύσις ἐστὶν ἀρχὴ τῆς ἑκάστου τῶν ὄντων κινήσεώς τε καὶ ἠρεμία)[253]. Причём характер этого движения и покоя, по прп. Иоанну, задаётся при творении конкретной

[252] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 256.
[253] *Johannes Damascenus.* Dialectica. 41.2 // *Kotter B.* Bd. I. S. 107. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 89.

природы и реализуется в существовании (πεφυκέναι τε καὶ ὑπάρχειν)[254]: природа – это ещё *изначально данные Творцом каждому виду закон и способность, в соответствии с которыми он движется или покоится*[255].

Очевидно, такое определение *природы* восходит к Аристотелю. Хотя стоит отметить, что термин *природа*, по Аристотелю, неприложим к миру нематериальному, духовному. Определение *природы*, данное Аристотелем, посредством комментаторов последнего прочно вошло в инструментарий православного богословия. Подобные определения термина *природа* мы видим у Элиаса[256], Давида[257], прп. Максима Исповедника[258].

Заметим также, что если рассматривать термин φύσις с точки зрения перипатетической школы, как изменяющийся субъект, то его невозможно будет применять в чистом виде в христианском богословии, ведь *у Бога нет изменения и ни тени перемены* (Иак. 1:17).

Приведённое определение термина *природа* в творениях прп. Иоанна иллюстрируется разными примерами. Природой именуется Божественная сущность (οὐσία καὶ φύσις καὶ μορφὴ κατὰ τοὺς ἁγίους πατέρας ταὐτόν ἐστι)[259], естества во Христе (φύσις ἐν τῷ Χριστῷ)[260]. Природа божественная простая и несложная (ἁπλῆ καὶ ἀσυνθέτος)[261].

---

[254] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 89. По Аристотелю, движение сводится к следующим шести видам: возникновению, уничтожению, увеличению, уменьшению, превращению и перемещению в пространстве. (*Аристотель.* Категории, 33. 1-3 // *Аристотель.* Категории. С. 48) Движению противоположен покой (*Аристотель.* Категории. 15b. 1-3 // *Аристотель*. Категории. С. 49).

[255] *Johannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus 18. 11 – 13 // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. S. 200. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ // Иоанн Дамаскин, прп. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. С. 97.

[256] *Elias.* In Aristotelis categorias commentarium 191.8-9: ἡ φύσις ἀρχὴ κινήσεως καὶ μεταβολῆς ἢ ἠρεμίας, ἡ δὲ γεωμετρία περὶ τὸ ἀκίνητον καὶ συνεχὲς καταγίνεται ποσόν / TLG Workplace 7.0.

[257] *David.* In Porphyrii isagogen commentarium 182.27 -8: φύσις ἐστὶν ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἠρεμίας. / TLG Workplace 7.0.

[258] *Maximus Confessor.* Opiscula theological et polemica ad Marinum // PG 91. Col. 276A: Φύσις ἐστὶ κατὰ μὲν φιλοσόφους ἀρχὴ κινήσεως καὶ ἠρεμίας. Κατὰ δὲ τοὺς πατέρας, εἶδος κατὰ πολλῶν καὶ διαφερόντων τῷ ἀριθμῷ, ἐν τῷ ὁποῖόν τί ἐστι, κατηγορούμενον.

[259] *Johannes Damascenus.* Institutio elementaris 1.2 // *Kotter B.* Bd. I. S. 20.

[260] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei. 63.25 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. S. 161.

[261] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 7.7 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. S. 16. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 164. Представление о простоте Первоначала возникли в античной философии: таково учение Парменида о *Сущем*, Платона о Благе (хотя сам Платон применительно к Первоначалу термин *простота* не употребляет). Согласно Аристотелю, простота Первоначала заключается в тождественности сущности и энергии, ума и мышления. Концептуальную завершённость в античной

Природа, как и сущность, производит не кого-то иного или инаковость, но, как указывал на то свт. Григорий Богослов, *нечто иное*[262]. Здесь мы видим важное сопряжение триадологической терминологии и христологической, которое прп. Иоанн Дамаскин раскрывает в полемических трактатах. Во Христе две природы, но не две ипостаси – в противном случае в Троице появилась бы четвёртая ипостась[263].

При Воплощении Слова произошло соединение *по ипостаси*[264] *всецелой и совершенной* природы Божества со всей человеческой природой (ἑνωθῆναι τῇ ἀνθρωπίνη φύσει πάσῃ)[265]. Говоря, что *природа Слова воплотилась, мы утверждаем, что с плотью соединилось божество*. Именно человеческая природа Христа подвергалась страданию[266]. О разноприродных предметах говорят: *одно и другое* (напр., человек и лошадь, т. е. указывая на природы человека и лошади)[267]. Две природы во Христе мы называем божеством и человечеством. Они соединены неслитно, проникая друг в друга (ἐν ἀλλήλαις περιχωροῦσιν). Причём исчисление этих природ не вводит разделения – оно означает лишь их количество (τῆς ποσότητος)[268].

философии учение о Божественной простоте получило у Плотина: в Едином нет ни физической, ни метафизической (материя и форма, сущность и её атрибуты) сложности; энергия Первоначала совпадает с самим Первоначалом. Эти идеи Плотина получили своё развитие в христианском богословии. В частности, Великие Каппадокийцы учили о том, Божественная простота относится к Сущности, а сложность и многообразие – к энергиям; множество божественных энергий не нарушает простоты в Боге; все свойства и энергии присущи Богу по природе, но не тождественны ей; ни одно свойство не может заключить в себе сущность Бога; что все свойства Бога свойственны Ему по природе, а не произошли извне (См.: *Фокин А. Р.* Доктрина божественной простоты. С. 63 – 66; 85, 87). Эти тезисы богословия Каппадокийцев воспринял и прп. Иоанн Дамаскин.

[262] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 61. Ср.: *Когда же говорю "иное и иное" (ἄλλο καὶ ἄλλο), понимаю сие иначе, нежели как нужно понимать Троицу. Там "Иной и Иной" (ἄλλος καὶ ἄλλος), чтобы не слить Ипостасей, а не иное и иное, ибо Три Ипостаси по Божеству суть едины и тождественны* (*Gregorius Nazianzenus.* Epistulae theologicae 101.21.3-6 / TLG Workplace 7.0.). Здесь свт. Григорий Богослов говорит, во-первых, о двух природах во Христе (что немаловажно для последующей полемики с монофизитами), во-вторых – о том, что *хотя два естества – Бог и человек (как в человеке душа и тело), но не два сына, не два Бога* (там же) (в ответ на нападки аполлинариан, что будет аргументом против несториан).

[263] Отметим, что и несториане, и монофизиты исповедовали во Христе две ипостаси: несториане – ипостась Бога Слова и человека Иисуса, монофизиты – *самобытную* ипостась Бога Слова и *несамобытную* человеческую ипостась (см. п. 2.1.1. и п. 3.1.1.).

[264] *Иоанн Дамаскин, прп*. Точное изложение. С. 246.

[265] Там же. С. 243.

[266] Там же. С. 245.

[267] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 79. Как отмечено в диссертации, монофизиты категорически отрицали исчисление природ во Христе, хотя и говорили о наличии в Нём *человечества* (см. п. 3.1.1.).

[268] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 49.31 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. S. 119. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 242. Более подробно эти тезисы будут раскрыты в контексте полемики прп. Иоанна Дамаскина с монофизитами (см. п. 3.2.1.).

По мысли прп. Иоанна Дамаскина, природа может разрушаться, если лишается природного качества, которое составляет природу, напр., человек – разумности[269]. Собственно, верно и обратное: если есть природное качество – должна существовать и соответствующая этому качеству природа. Указанные тезисы созвучны с положениями халкидонской христологии, где говорится о сохранении во Христе свойств каждого естества. Леонтий Византийский, как мы указали выше, также рассматривает природу в неразрывном единстве с её качественными характеристиками.

Природа выражается посредством определения и часто – имени[270]. Прп. Иоанн Дамаскин при рассмотрении концепта природы как общего понятия касается проблемы универсалий. В частности, он пишет, что природа может восприниматься (κατανοεῖται):

1. Умозрением (θεωρία), поскольку сама по себе эта природа не существует – представляет собой отвлечённое понятие, например, природа кентавра, сирены, трагелафа (козлооленя)[271].

2. В виде (ἐν τῷ εἴδει), среди одновидных ипостасей (ὁμοειδέσιν ὑποστάσεσι), связуя их. Здесь природа выступает как категория, тождественная роду (виду) и представляющая собой, согласно Дамаскину, универсалию, объединяющую индивидов (ипостасей) данного вида, например, всех людей.

3. В неделимом существе (ἐν ἀτόμῳ), в совокупности с привходящими признаками, как усматриваемая в индивиде (ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη)[272].

---

[269] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 62. На этот аспект указывал Давид Анахт, утверждавший, что *Сократ, лишенный рук, ног и головы, не сохраняет собственного вида (οὐ σώζει τὸ οἰκεῖον εἶδος)* (*David.* In Porphyrii Isagogen Commentarium / Ed. A. Busse // Commentaria in Aristotelem Graeca. Berlin., 1904. Bd. 18. H. 2. S. 98). Этот аспект отражается в полемике с монофелитами: человеческая природа, лишенная самодвижного начала, природой уже являться не будет.

[270] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 66. Таким образом, монофизиты непоследовательны, когда говорят о человечестве во Христе и не определяют его как отдельную природу.

[271] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 65.

[272] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 55. 1 – 6 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. S. 131. Такое описание соответствует приведённому нами выше описанию термина *природа* Леонтием Византийским.

Прилагая вышеуказанные тезисы к христологии, прп. Иоанн пишет: *Слово, воплотившись, не воспринял природы, ни усматриваемой одним только умозрением (ведь это было бы не воплощением, но обманом и личиной воплощения), ни усматриваемой в виде (ибо Он не воспринял всех ипостасей), но ту, которая есть в неделимом существе, тождественную виду (ἀλλὰ τὴν ἐν ἀτόμῳ τὴν αὐτὴν οὖσαν τῷ εἴδει ἀπαρχὴν) (ведь Он воспринял начаток нашего смешения), не такую, которая существовала сама по себе и вначале стала неделимым существом и тогда уже была Им воспринята, — но осуществившуюся в Его ипостаси (τῇ αὐτοῦ ὑποστάσει ὑπάρξασαν)*[273]. Таким образом, прп. Иоанн говорит не просто о воспринятой Словом общей (κοινὴ) человеческой природе – но подчёркивает, что эта природа индивидуализирована в ипостаси Слова. Возникновение и индивидуация человечества Христа происходит в момент Воплощения. При этом Святой Отец при построении концепции универсалий отталкивался от схемы Прокла, считавшего, что универсалии существуют *до частей*, *из частей* и как *целое в частях* (см. п. 1.1.1.). Однако содержание этой схемы Дамаскин изменяет. Природу несуществующую, не представленную в ипостасях, можно воспринять только в умозрении (θεωρία), т. е. как понятие логическое. Таким образом, согласно Дамаскину, универсалии до вещей не существуют[274]. Природа как универсалия в вещах, объединяющая все индивиды[275], рассматривается прп. Иоанном как общее, охватывающее всю совокупность частных вещей. Причём, как замечает R. Larralde, единство природы у прп. Иоанна Дамаскина открывается лишь умозрительно – тогда как множественность ипостасей реальна[276]. Наконец, третье понимание прп. Иоанном Дамаскиным природы, природа в неделимом, соответствует *целому*

[273] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 55. 8 – 14 // *Kotter B.* Bd. II. S. 131. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 250 – 251.
[274] По Проклу, *целое до частей* существует в *качестве причины* (см. п. 1.1.1.).
[275] Здесь прп. Иоанн Дамаскин следует Проклу, утверждавшему, что при рассмотрении *целого из частей* целое уменьшается, если какая-либо часть его отстутсвует (*Бирюков Д. С.* К вопросу о философских течениях в средней Византии: Николай Мефонский и его полемика с учением Прокла в контексте проблемы универсалий. [Электронный ресурс]. URL: https://bogoslov.ru/article/1845648 (дата обращения 04.07.2024).
[276] *Larralde R.* Op. cit. P. 93.

в части Прокла[277]. Таким образом, универсалия (общая человеческая природа) реализует своё бытие в частном (в ипостаси Бога Слова). В данном случае реализуется аристотелевская парадигма причастности[278].

Прп. Иоанн в отношении к природе использует также термин *усвоение* (οἰκείωσις)[279].

Усвоение существует в двух аспектах:

1. Природное (сущностное) – φυσικὴ καὶ οὐσιώδη – в соотвествие с которым Господь воспринял нашу природу, всё природное, *поистине сделавшись человеком и испытав то, что относится к нашему естеству*[280]. Таким образом, Господь, восприняв плоть, сделал её Своей Собственной и, в то же время, соделался единоприродным со всеми людьми.

2. Личное (относительное) – προσωπικὴ καὶ σχετική – когда субъект принимает на себя *лицо другого* в контексте отношений, – например, вместо него произносит защитительные речи, самого говорящего нисколько не касающиеся. *В таком смысле Господь усвоил Себе и проклятие, и оставление наше, и подобное, что не есть природно, — усвоил, не Сам будучи этим или сделавшись, но принимая наше лицо и поставляя Себя наряду с нами*[281].

Вид

Прп. Иоанн Дамаскин, описывая категории рода (τὸ γένος) и вида (εἶδος)[282], представляет вид как структурную единицу рода[283]. Преподобным

---

[277] Здесь Прокл пишет о причастности части целому, причём причастность делает часть целым: *Если и часть стала целым благодаря причастности целому, то это и заставляет часть быть целым отчасти* (*Прокл.* Начала теологии. Цит. по: *Бирюков Д. С.* К вопросу о философских течениях. [Электронный ресурс]. URL: https://bogoslov.ru/article/1845648 (дата обращения 04.07.2024).

[278] См. тж. п. 2.2.1. в контексте учения о взаимопроникновении природ во Христе.

[279] Термин οἰκείωσις употреблял святитель Кирилл Александрийский для обозначения усвоения Логосом человеческой плоти: Христос сделал плоть Своей *через домостроительное усвоение* (κατ᾽ οἰκείωσιν οἰκονομικὴν) (*Cyrillus Alexandrinus.* Contra Julianum // PG 76. Col. 801A). Этот же термин свт. Кирилл использовал в отношении усвоения Христом страданий (см.: *Cyrillus Alexandrinus.* Epistula 39 // ACO 1.1.4. P. 19.II; Epistula 50 // ACO 1.1.3. P. 95.II).

[280] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 282.

[281] Там же. С. 282.

[282] Cf.: *Johannes Damascenus.* Institutio elementaris 7 / Kotter B. Bd. I. S. 23 – 25.

приводятся понятия наиболее общего рода и наименее общего вида в соответствие с классификацией Порфирия. Таким образом, излагается система родо-видовой классификации бытия[284].

Дамаскин, следуя учению о сверхсущественности Бога (см. выше) пишет, что *всеобъемлющим видом ипостасей Отца, Сына и Святого Духа является сверхсущее и непостижимое Божество (ἡ ὑπερούσιος καὶ ἀκατάληπτος θεότης)*[285]. Для ипостасей Петра и Павла – человечество, для той или иной оливы – олива как таковая. Тем самым Преподобный Отец подчёркивает, что аристотелевская логика хотя и может применяться для выражения истин христианской метафизики (термин *вид* применяется по отношению к Божеству), – но всё же является вспомогательным инструментом, ибо речь идёт о *сверхсущем и непостижимом*. Последнее наименование в отношении к Божеству (Первоначалу), как мы отметили, применялось неоплатониками, а также свт. Афанасием Великим и в Ареопагитском корпусе.

Прп. Иоанн Дамаскин утверждает вслед за Порфирием[286], что только наиболее частный вид (εἰδικώτατα) есть *вместилище индивидов* (τὰ περιεκτικὰ τῶν ἀτόμων), напр., человек; вместилище наиболее частных видов – род, напр., бестелесное, тело, неодушевлённое[287]. Как мы уже отмечали выше, наиболее частный вид есть ни что иное, как природа: *…природа, согласно святым отцам, есть общий и неопределенный, то есть наиболее видовой вид, как человек, конь, бык, а ипостась — частность, существующая сама по себе, как Петр, Павел, Иоанн*[288]. Здесь прп. Иоанн

---

[283] Мы рассматриваем категорию рода как *то, что подпадает (ᾧ ὑποτάσσεται) под вид* (*Johannes Damascenus.* Dialectica 9.21 *// Kotter B.* Bd. 1. S. 73.

[284] *Иоанн Дамаскин, прп.* Элементарное введение // *Иоанн Дамаскин, прп.* Введение в основы догматического богословия / пер. Д. Чепеля // Богословский сборник. 2002. Вып. 9. С. 130.

[285] Там же. С. 131.

[286] Ср.: *Вид есть то, что сказывается о многих отличных по числу <вещах> при указании существа этих вещей>. Но уже такая формулировка могла бы относиться только к самому последнему виду - к тому, что является только видом, между тем другие относятся и не к самым последним видам* (*Порфирий.* Введение к категориям Аристотеля, 2а. 2 – 6 // *Аристотель.* Категории / Пер. А. В. Кубицкого. Ред., вступ. статья и прим. Г. Ф. Александрова. М., 1939. С. 56).

[287] *Иоанн Дамаскин, прп.* Элементарное введение. С. 132.

[288] *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 84.

приводит соотношение между категориями логическими (вид и *частность*) и онтологическими (природа и ипостась). Дамаскиным тем самым в очередной раз подчёркивается важность соблюдения баланса между общим и частным: в случае нарушения этого баланса в области христологии возникают искажения, приводящие к возникновению еретических концепций.

Кроме того, прп. Иоанн говорит, что вид *получает существование* в ипостаси, т. е. обозначает реальное существование универсалий, но только в частностях.

Очевидно, что приводимое прп. Иоанном Дамаскиным учение о родах и видах (не затрагивающее богословских вопросов) является заимствованным у комментаторов Аристотеля, главным образом – у Порфирия [289].

В отношении Христа мы не можем говорить об одной сложной природе, поскольку каждая из соединённых природ сохраняет свои особенности, и *вида Христов отыскать нельзя* (καὶ εἶδος Χριστῶν οὐκ ἔστι εὑρεῖν). В противном случае можно было бы утверждать, что во Христе – три природы: души, тела и божества[290]. Данный тезис, как мы указали выше, использует Леонтий Византийский в полемике с монофизитами[291], а также свт. Кирилл Александрийский и имп. Юстиниан Великий. Прп. Иоанн эту мысль излагает в том же контексте, что и Леонтий. В ответ на аргументацию монофизитов Дамаскин возражает против существования сложной природы во Христе, поскольку существование какой-либо природы должно выражаться наличием конкретных индивидов данной природы, чего в отношении Богочеловека быть не может[292].

---

[289] Op.: *Kotter B.* Bd. IV. S. 73.

[290] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 269 – 270; См. тж.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 173.

[291] *Leontius Byzantinus.* Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86. 1. Col. 1289 – 1292.

[292] Хотя Дамаскин, в отличие от Леонтия Византийского, не использует формул *причастие по природе* и *причастие по именованию*.

§ 1.2. Термины *ипостась, лицо, индивид*

1.2.1. Термины *ипостась, лицо, индивид* в античной философии

Ипостась

Греч. ὑπόστασις, лат. substantia, subsistentia, existentia, persona[293].

Термин ὑπόστασις в античной письменности имел широкую палитру значений (напр., *подставка, основание, осадок, отстой, засада, опора*)[294]. Первоначально слово *ипостась* в философском лексиконе не употреблялось[295]. Платон вовсе не использует этот термин, а Аристотель и Теофраст применяет в естественнонаучном и медицинском контекстах[296].

Стоик Посидоний (ок. 135 г. до Р. Х. – ок. 51 г. до Р. Х.) первый стал употреблять термин ὑπόστασις в онтологическом значении. Согласно Посидонию, ипостась – это бесформенная первоматерия, реализуемая в вещах в виде сущности, а также качество вещи – первая материя может реализовываться и в виде качеств[297].

Со временем значение термина *ипостась* у стоиков расширяется: саму вещь также можно назвать ипостасью, то есть вещью, имеющей бытие (бескачественный неопределённый субстрат), конкретное существование[298].

Термин ὑπόστασις из стоической школы переходит к перипатетикам. По мысли Александра Афродисийского (к. II – нач. III в.), материя конкретизируется в виде вещей, переходя тем самым от существования в возможности к существованию в действительности (ἐνεργείᾳ), то есть в

---

[293] *Фокин А. Р.* Ипостась. Понятие *ипостась* в латинской патристике // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2011. Т. XXVI. С. 190.
[294] См.: *Чурсанов С. А.* Указ. соч. // Основная богословская терминология. С. 98.
[295] *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. В. А. Рещиковой. СТСЛ, 2010. С. 213.
[296] *Месяц С. В.* Есть ли испостась у Первоначала? К истории понятия *ипостась* в платоновской традиции и христианском богословии // Исследования по истории платонизма. С. 318.
[297] *Месяц С. В.* Есть ли испостась у Первоначала? С. 319 – 320.
[298] Там же. С. 320.

ипостаси. Поэтому неслучайно приверженцы перипатетической традиции нередко отождествляли *ипостась* с *первой сущностью* Аристотеля[299].

К отмечает С. В. Месяц, *термин "ипостась" сохраняет в платонизме свой изначальный, идущий ещё от стоиков и перипатетиков, смысл перехода бытия из скрытого состояния в проявленное*[300]. Ипостасное, самостоятельное, бытие у платоников I в. до Р. Х. – II в. по Р. Х. связывается с бестелесным и умопостигаемым: Богом, душой[301]. Филон обозначает понятием *ипостась* сущность конкретного предмета – индивидуальную сущность, утверждённую в существовании[302]. У Плотина ипостась означает душевные свойства и состояния (мудрость, счастье, любовь), а также действия и способности (ощущение, рассуждение, жизнь, мысль), величины и отношения (двойное, тройное), пространство и время[303]. В онтологии Плотина *ипостась* – определённое бытие (τι εἶναι), в отличие от *сущности* как *бытия вообще* (τὸ εἶναι)[304].

Кроме того, Плотин называет ипостасями иерархически расположенные умопостигаемые реальности: Единое, Ум и Душу[305]. Причём низшая ипостась возникает как образ высшей, получая свое бытие, внутреннюю энергию от созерцания последней[306]. К Единому термин *ипостась* может быть применён в переносном смысле – ведь Единое превосходит всякую ипостась[307].

Порфирий под ипостасью понимает любое сущее – ипостась синонимична сущности и природе[308]. Порфирий полагает начало будущему

---

[299] См., напр.: *Грезин П. К.* Богословский термин *ипостась* в контексте позднего эллинизма // Богословский вестник. 2005-2006. № 5 – 6. С. 191-228.
[300] *Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? С. 324.
[301] Там же. С. 322
[302] *Мефодий (Зинковский), иером.* Указ. соч. С. 16.
[303] *Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? С. 323.
[304] *Спасский А. А.* Указ. соч. С. 99 – 100.
[305] *Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? С. 325. Ипостась здесь означает *отражение более высокого принципа на более низком уровне реальности* (там же. С. 332).
[306] *Брэдшоу Д. С.* Указ. соч. С. 121 – 122.
[307] *Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? С. 327.
[308] Там же.

разделению ипостасей на целостные совершенные и частные несовершенные[309].

Для Прокла ипостась – это проявление вышестоящей реальности, результат ипостазирования, следствие высшей причины, в конечном счёте – Единого[310]. Второе значение этого термина – реальное существование чего-либо – в этом значении ὑπόστασις, согласно Проклу, может быть применён и к Единому[311]. Хотя Ямвлих и Дамаский такого применения *ипостаси* по отношению к Единому не допускали[312].

Лицо

Термин *лицо* (греч. πρόσωπον, лат. persona) представлен в античных текстах следующими значениями: *лицо*, *передняя часть, фасад, фронт*, *наружный вид, наружность, вид, маска, лицо, особа, личность, persona*[313].

Первоначально в античности термин не имел философского оттенка. πρόσωπον обозначал лицо старухи, лицо оленя, лик луны, лик статуи, лик песни (характер песни), также – лицо человека (у Гомера и Гесиода). *Лицо* – это маска, драматическая роль (Демосфен, Аристотель), персонаж, театральный исполнитель (Филодем, Полибий). Термином определялась внешняя сторона субъекта, не затрагивавшая его сущности, онтологической определённости. Со временем происходит смещение значения термина от объективного, означающего наружность (в том числе – человека) к субъективному, выражающему субъективное настроение (у Пиндара, Еврипида, Платона). Древнегреческий историк Дионисий Галикарнасский (I в. до Р. Х.) термином *лицо* обозначает отдельный индивидуум[314]. Плотин через термин πρόσωπον выражает эмпирическую личность в человеке как

[309] *Совершенные* – это ипостаси, сформированные в результате эманации Единого, *несовершенные* – это остальные единичные вещи (*Шичалин Ю. А.* Ипостась // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 400).
[310] *Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? С. 334.
[311] По выражению С. В. Месяц, это *обыденное* значение термина ὑπόστασις, распространённое в том числе и в христианской среде (*Месяц С. В.* Есть ли ипостась у Первоначала? С. 336 - 337).
[312] *Мефодий (Зинковский), иером.* Указ. соч. С. 24.
[313] *Вейсман А. Д.* Кол. 1091.
[314] *Мефодий (Зинковский), иером.* Указ. соч. С. 130.

временную роль, играемую человеком на земле[315]. Для стоиков *лицо* – это подлежащее, ὑποκείμενον, обладающее общими свойствами и личными качествами[316].

Латинское persona восходит к этрусскому phersu, обозначающему маску, которая носилась на праздниках в честь богини Персефоны. В данном случае этрусские обряды гармонизировались с театральными представлениями. Persona означал у римлян также театрального исполнителя, актёра. Persona – это и субъект социальных отношений. У Цицерона *лицо* – юридический субъект (наследник, юридическое лицо)[317]. Таким образом, на Западе употребление термина persona со временем перешло из области театральной в область юридическую, для обозначения конкретного человеческого индивида, либо юридического лица.

Индивид

Греч. τὸ ἄτομον, лат. individuum

Термин *индивид* восходит к Демокриту, называвшему атомами сущности вещи. Термин подчеркивает неделимость, неразрушимость, самостоятельность и оригинальность[318]. Платон под индивидами понимал умопостигаемые идеи, а не предметы этого мира. У Аристотеля индивиды – наоборот, конкретные преметы материального мира. Исследователи считают, что понятие индвида у Аристотеля практически тождественно с *первой сущностью*. Отличие здесь заключается лишь в том, что понятие индивидуального приложимо не только к сущностям (вещам), но и к свойствам вещей. Индивид выражает нумерическое единство, единство по числу[319].

---

[315] *Мефодий (Зинковский), иером.* Указ. соч. С. 132.
[316] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 34.
[317] *Милано А.* Ипостась, Лицо, Личность: генеалогия понятия в богословии Древней Церкви. Пер. с ит. Ю. Ивановой. СПб: Алетейя, 2019. С. 78 – 81.
[318] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 69.
[319] *Смирнов Д. В. Индивид* // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2009. Т. XXII. С. 527.

Проблему соотношения единичного и идеального пытались также решить платоники. Так, Альбин (Алкиной, II в.) утверждал, что для отдельных человеческих индивидов идей быть не может. Позже такого же мнения придерживались Александр Афродисийский и Плотин. Александр Афродисийский, анализируя подходы к описанию индивида у платоников и перипатетиков заметил, что первые за виды принимают идеи, существующие отдельно и самостоятельно. Однако на самом деле здесь, по Александру, речь идёт как раз об индивидах, поскольку не-индивидуальное обязательно существует в чём-то ином. Именно индивид является конкретной вещью и *непосредственно существующим*[320].

Порфирий в 3-й гл. *Введения* пишет: *Человек представляет собою вид, за которым уже нет <другого> вида или чего-нибудь, способного <дальше> делиться на виды, но <за этим видом> уже идут те или другие индивидуальные вещи (ἄτομα) (ибо нечто индивидуальное есть Сократ и Платон и вот этот белый предмет)*. Несколько ниже Порфирий, вероятно – впервые среди философов, приводит определение индивида: *…все подобные вещи называются индивидуальными (ἄτομα), потому что каждая из них состоит из специальных свойств (ἐξ ἰδιοτήτων), собрание которых никогда не может оказаться тем же самым у <какой-либо> другой вещи*[321]. Таким образом, Порфирий говорит об индивиде как о единичности, наделённой уникальным собранием индвидуальных свойств, идентифицирующих конкретный индивид среди представителей одного вида[322], тем самым уходя от определения индивида в контексте родо-видовых отношений[323].

---

[320] *Смирнов Д. В. Индивид* // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2009. Т. XXII. С. 528.

[321] *Porphyrius.* Isagoge sive quinque voces / Ed. A. Busse // Commentaria in Aristotelem Graeca. Berlin, 1887. Bd. 4. Heft. 1. S. 7.

[322] Согласно исследованию R. Chiaradonna, при определении термина ἄτομον Порфирий использует стоическую концепцию *индивида* как единичности, обладающей совокупностью определённых свойств свойств в поле перипатетической логики, а именно – как аналог аристотелевской *формы* (*Chiaradonna R.* La teoria dell'individuo in Porfirio e ἰδίως ποιόν stoico // Elenchos. Bobliopolis. 2000. Vol. XXI. P. 321 – 322). Стоики же, в отличие от Порфирия, считали, что свойства являются телами (Ibid. P. 325). См. тж.: *Бирюков Д. С.* Отношение причастности. С. 94 – 95.

[323] *Бирюков Д. С.* Отношение причастности. С. 110 – 111.

Комментаторы Порфирия систематизируют учение об индивидах: напр., Аммоний Гермий (V – 1-я пол. VI в.) подытоживая сказанное во *Введении* Порфирия, приводит следующие значения этого термина:

1. Один из вида (напр., Сократ или Платон, принадлежащие виду *человек*).

2. Один из рода (напр., человек, бык или лошадь, принадлежащие к роду *живое существо*).

3. Единичное по числу (напр., Платон), *о чём говорит Аристотель*.

По Аммонию, *индивиды единичны по числу (τὰ ἓν ὄντα τῷ ἀριθμῷ), никогда не сказываются о подлежащем (οὐδέποτε μὲν κατά τινος ὑποκειμένου λέγεται), но обычно находятся в подлежащем, как белый цвет в теле*[324]. Аммоний отмечает особую черту существования индивида – *проявляться вовне*[325].

Здесь в отношении определения индивида появляется трудность: дело в том, что в отдельных случаях сами части идивида могут вполне называться индивидами. Эта трудность разрешается Давидом Анахтом (кон. V – 1-я пол. VI в.), который внёс ещё одну деталь к определению понятия *индвид* – сохранение видовой принадлежности: *Сократ, лишённый рук, ног и головы, не сохраняет собственного вида*[326]. Причём сама индивидуальность формируется за счёт привходящих свойств.

1.2.2. Термины *ипостась, лицо, индивид* в святоотеческой традиции

Ипостась

ὑπόστασις употребляется на страницах Священного Писания, имея в том числе и выраженный богословский аспект (Сын Божий – *обаз ипостаси*

[324] *Ammonius.* In Aristotelis categorias commentarius. 30.12-19 // *Ammonius.* On Aristotle's Categories. Translated by S. Marc Cohen & Gareth B. Matthews. Cornell University Press: Ithaca, New York, 1991. P. 40.
[325] *Смирнов Д. В. Индивид* // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2009. Т. XXII. С. 529.
[326] *David.* In Porphyrii Isagogen Commentarium / Ed. A. Busse // Commentaria in Aristotelem Graeca. Berlin, 1904. Bd. 18. H. 2. S. 98.

Отца, Евр. 1,3) и философский оттенок – как осуществление, реализация потенции (Евр. 11:1).

Термин ὑπόστασις в богословской традиции использовался в рамках триадологии[327], христологии и антропологии[328]. Ориген первый употребил ὑπόστασις для обозначения множественности в Троице[329]. Вероятнее всего, в этом вопросе на Оригена повлиял неоплатонизм – но лишь отчасти: ранние неоплатоники, как мы заметили, не допускали какой-либо множественности в отношении Первоначала. Скорее, можно говорить об обратном, взаимном влиянии: по мнению иером. Мефодия (Зинковского), сами идеи Оригена об ипостаси как индивидуальной сущности вполне могли оказать влияние на неоплатоническую концепцию Первоначала, в частности – на взгляды Порфирия[330].

Ипостась у доникейских богословов – это реальное бытие, онтологическая основа существующего (у св. Иустина Философа, Климента Александрийского), и в этом смысле термин близок к понятиям οὐσία и φύσις[331]. У свт. Афанасия Великого *ипостась* имеет оттенок конкретного, единичного бытия, но зачастую близок к термину *сущность*, обозначавшего самостоятельное существование, в том числе – существование творения

---

[327] В триадологии термин применялся для обозначения единичности в Боге, как первопричина, начало, корень; синонимичен *индивиду* и *лицу* (*Кирилл (Говорун), архим.* Ипостась. *Ипостась* как триадологический термин // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2011. С. 186 – 188).

[328] См.: *Кирилл (Говорун), архим.* Ипостась. *Ипостась* как христологический термин // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2011. С. 188 – 190; *Кирилл (Говорун), архим.* Ипостась. *Ипостась* как антропологический термин // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2011. С. 190.

[329] Ориген, комментируя Евангелие от Иоанна, пишет: *Мы убеждены, что существует три ипостаси (τρεῖς ὑποστάσεις) – Отец и Сын и Святой Дух* (*Oregenes.* Commentariis in evangelium Joannis, II.10.75.1 / TLG Workplace 7.0.). У Оригена ипостась может означать и просто сущность: космоса, ангелов и души (*Oregenes.* Commentariis in Genesim // PG 12. Col. 48; *Oregenes.* Contra Celsum VI // PG 11. Col. 1397 A; 1405 D – 1408 A).

[330] См. *Мефодий (Зинковский), иером.* Указ. соч. С. 26 – 27. Иером. Мефодий замечает, что в историографии данный вопрос окончательно не разрешён: многие современные ученые высказывают прямо противоположные мысли. И всё же о. Мефодий небезосновательно заявляет, что Ориген, несмотря на свой субординатизм и учение о *производности* Сына по воле Отца, пошёл дальше неоплатонической системы, где несамостоятельный Ум эманирует из Единого (Там же. С. 33).

[331] *Михальцов Н. Н.* Философско-богословская терминология преподобного Иоанна Дамаскина: традиции и новации. Магистерская диссертация. Сергиев Посад, 2012. С. 30.

Божия[332]. Также и для свт. Григория Нисского ипостасно то, что имеет своё происхождение от Логоса – зло неипостасно, оно самостоятельно не существует[333]. Обозначение точных границ термина ὑπόστασις в триадологии принадлежит Великим Каппадокийцам, отождествившим понятие *ипостась* с частным, в противоположность общему. Так, свт. Василий Великий в письме к Амфилохию, еп. Иконийскому, на которое мы ссылались выше, пишет: *И сущность, и ипостась имеют между собой такое же различие, какое есть между общим (κοινὸν) и отдельно взятым (τὸ καθ᾽ ἕκαστον), например, между живым существом и таким-то человеком*[334]. Заметим, что здесь свт. Василий в качестве важнейшей характеристики ипостаси обозначает её самостоятельное (καθ᾽ ἕκαστον) существование.

Согласно триадологии Каппадокийцев, ипостась – не просто конкретная индивидуализация общей природы – это, по выражению свт. Василия Великого, *способ существования* (τρόπος ὑπάρξεως) сущности[335], очерчивающий в общей сущности единичности по их свойствам. Таким образом, ипостась имеет два измерения: с одной стороны – ипостась выделяется из общей природы (сущности), с другой – отделяется от иных реализаций этой общей природы. Ипостась, как правило, несводима к совокупности индивидуальных особенностей (хотя иногда термин означает само отличительное свойство)[336] и существенных свойств – это способ самостоятельного, единичного существования природы.

---

[332] *Михальцов Н. Н.* Философско-богословская терминология преподобного Иоанна Дамаскина: традиции и новации. С. 31 – 32. Ср.: свидетельство о двух значениях термина *ипостась* в богословии свт. Афанасия Великого и свт. Кирилла Александрийского, которое можно найти у Леонтия Византийского: Fragmenta, Ex Scholiis Leontii // PG 86. Col. 2011.

[333] *Gregorius Nyssenus.* In Ecclesiasten (homiliae 8) // Gregorii Nysseni opera. Leiden: Brill, 1962. Bd. 5. S. 300, 440.

[334] *Basile, st.* Epistola 236 // 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.

[335] См., напр.: *Basilius Caesariensis.* Adversus Eunomium 29.681.13-14 / TLG Workplace 7.0.

[336] *Чурсанов С. А.* Указ. соч. С. 116. Ср.: у свт. Григория Богослова Отец, Сыни Святой Дух есть *три особенные свойства Бога* (*Gregorius Nazianzenus.* Oratio 34 // PG 36. Col. 253). Как отмечает J. Zachhuber, определение ипостаси как уникального набора свойств было чуждо античной философии (ор. *Zachhuber J.* John of Damascus' view of universals and particulars in light of the Christological debate // John of Damascus: More than a Compiler. Texts and Studies in Eastern Christianity / ed. by S. Ables. 2023. Vol. 26. P. 223). Хотя это не касается индивидуального бытия как такового – Порфирий прямо говорит об индивиде как о совокупности уникальных свойств (см. п. 2.1.2.).

Нетрудно заметить, что термин *ипостась* в христианской письменности изменил своё значение в сравнении с его использованием античными авторами. С другой стороны, явно прослеживается связь христианского понимания ипостаси как частного и *первой сущности* Аристотеля. В частности, Порфирий определил *первую сущность* как *частную сущность*. А Каппадокийцы, в свою очередь, обозначили *частную сущность* как ипостась[337]. Впоследствии значение частного бытия у термина ὑπόστασις было дополнено значением реального и конкретного бытия, в противоположность бесформенному и воображаемому (у свт. Епифания Кипрского и свт. Григория Нисского); термин применялся не только к одушевлённым вещам, но и к неодушевлённым[338].

Позднее вышеперечисленные значения термина *ипостась* были перенесены и на христологию: божественная и человеческая природы были соединены в одной ипостаси Христа. Об ипостасном единстве говорит, в частности, свт. Кирилл Александрийский[339], называя Христа ἕν ζώον[340], единая природа Бога Слова воплощенная, из божества и человечества. Позже свт. Прокл Константинопольский в *Томосе к армянам* разъяснил мысль свт. Кирилла, перефразировав христологическую формулу последнего как *единая Ипостась воплотившегося Бога Слова*[341], впервые противопоставил понятия *природа* и *ипостась* в христологии[342]. Это терминологическое новаторское решение позволило избежать превратного толкования понятия *ипостасное единство*, которое ввел в христологический дискурс Аполлинарий Лаодикийский: у него это единство осуществлялось без наличия полноты

---

[337] Например, свт. Григорий Нисский пишет: *То, что говорится частно, выражается словом ипостась* (*Gregorius Nyssenus.* De diff. essent. et hypost. 3 / TLG Workplace 7.0.).

[338] *Кирилл (Говорун), архим.* Ипостась. Понятие *ипостась* в восточном христианском богословии // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2011. С. 184 (183 – 186).

[339] Это утверждение, конечно, не значит, что ὑπόστασις не использовался в христологии более ранними авторами. По отношению ко Христу термин *ипостась* применяли свт. Василий Великий (*Basilius Magnus*. Epistola 125 // PG 32. Col. 545 C) свт. Григорий Богослов (*Gregorius Nazeanzenus.* Epistola 61 // PG 37. Col. 121 C; 132 B; 181 A), свт. Григорий Нисский (*Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium // PG 45. Col. 332 C; 596 B), где есть указания на двойство природ в единой ипостаси Христа.

[340] *Cyrillus Alexandrinus*. Epistola 46.2. / TLG Workplace 7.0.

[341] Op.: Acta conciliorum oecumenicorum. T. 4. Vol. 2. P. 191.

[342] *Кирилл (Говорун), архим.* Ипостась. *Ипостась* как христологический термин // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2011. С. 188.

человеческой природы Христа, не имевшей умного начала. С другой стороны, *единая ипостась* Прокла конкретизировала христологическую формулу свт. Кирилла Александрийского. Таким образом, через формулу *единая ипостась* был подготовлен терминологический базис к халкидонскому учению о Христе[343].

Незадолго до Халкидонского собора в 448 г. в деяниях собора Константинопольского свт. Флавианом Константинопольским была предложена формула *один Христос из двух природ в одной Ипостаси*[344], зафиксировавшая единство во Христе на основании единства ипостасного. В дальнейшем этот принцип был развит в вероопределении IV Вселенского Собора.

Единство по ипостаси – одно из важнейших принципов христологии, провозглашенных на Халкидонском Соборе[345]. Ипостась – это объединяющее начало, позволяющее говорить о совершенном, реальном соединении природ во Христе. И хотя Отцы Халкидона не представили всесторонне разработанной христологической системы, – была соборно провозглашена основополагающая истина ипостасного двуединства во Христе: одно лицо и одна ипостась[346]. Халкидонский Собор скорректировал и зафиксировал терминологию, которая затем широко использовалась последующими церковными писателями – главным образом, термины φύσις и ὑπόστασις[347]. Отцы IV Вселенского Собора исповедовали единство ипостаси Спасителя *в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого (ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως ἀτρέπτως ἀδιαιρέτως ἀχωρίστως γνωριζόμενον)… в одном лице и одной ипостаси (εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν*

[343] Беневич Г. И. Св. Прокл, архиепископ Константинопольский // Антология. Т. 1. С. 592.
[344] Op.: Acta conciliorum oecumenicorum. T. 2. Vol. 1 (1). P. 114.
[345] Как отмечает K. Rozemond, когда впервые термин ипостась появился в значимом соборном документе, - это Халкидонский Орос (*Rozemond K.* Op. cit. P. 1).
[346] См., напр.: *Болотов В. В.* Указ. соч. Т. IV. С. 293.
[347] *Поснов М .Э.* История христианской Церкви. Holy Trinity Orthodox School, 2002. С. 93.

ὑπόστασιν συντρεχούσης)[348]. Таким образом, произошло полное разделение понятий *природа* и *ипостась*.

Разработкой концепции ипостаси продолжили заниматься церковные писатели VI в. Так, термин *ипостась* Иоанн Грамматик Кесарийский определяет как действительное особое (κατὰ μέρος) существование, частное бытие. Ипостась самобытна (καθ᾽ ἑαυτὴν), в отношении человека – представляет собой отдельное человеческое лицо (πρόσωπον), имеет свои собственные свойства (τὰ εἰδικα). *Ипостась* тождественна *лицу* и отличается от сущности ἐν χαρακτῆρι. Ведь онтологически *сущность* и *ипостась* тождественны – означают существование.

Иоанн Грамматик Кесарийский выделяет три возможных уровня единения[349]:

– Единение по сущности. Созерцается в единстве Ипостасей Троицы.
– Единение относительное (κατὰ σχέσιν) – созерцается во многих индивидах, напр., единство Апостолов.
– Единение по ипостаси. Иоанн Грамматик приводит пример единства черырёх стихий (στοιχεῖα), которые будучи различными сущностями, создают единое тело либо конкретного дерева, либо конкретного камня, которые являются ипостасями.

Леонтий Византийский, следуя Халкидонскому Оросу, в определении образа соединения природ во Христе использует выражение *по ипостаси*. Здесь Леонтий подчёркивает, с одной стороны, что соединение природ во Христе осуществляется в единой ипостаси Слова, а, с другой – что соединились две разновидные сущности, которые и после соединения сохранили свои свойства[350]. Причём под ипостасью Леонтий понимает самостоятельное (καθ᾽ αὐτὸ) существование, ипостась обладает *логосом*

[348] Concilium universale Chalcedonense anno 2,1,2.129.30 – 33 / TLG Workplace 7.0.
[349] См.: *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.). // Византийский временник. М.: Наука, 1988. Т. 49. С. 93 – 94.
[350] *Говорун С. Н.* Леонтий Византийский и его трактат против Нестория и Евтихия // Церковь и время. 2001. № 15. С. 145.

самостоятельного бытия (καθ᾽ ἑαυτὸν εἶναι)[351] – это обязательное условие существования ипостаси[352]. В определении ипостаси Леонтий опирается на Великих Каппадокийцев, расширяя границы применения концепции ипостаси последних. Так, он говорит об ипостасях как о вместилищах сущности (что Каппадокийцы утверждали в триадологии), а также о неделимости сущности (сущность присутствует всецело в каждой из ипостасей)[353].

Ипостась, согласно Леонтию Иерусалимскому, – природа, наделённая индивидуальными свойствами, это *стабильное состояние* (στάσις ἢ σύστασις), реализованное в единичной вещи[354]. Ипостась – это также совокупность особых свойств, образующих *общее свойство* (καθολικὸν δίωμα)[355].

Феодор Раифский отмечает, что если сущность являет само бытие, то конкретная реализация бытия есть ипостась. Сущность представляет общее бытие, ипостась – бытие особое. Ипостась – не только бытие, но и образ существования[356]. Ипостась полностью содержит в себе сущность, но сущность не включает в себя целиком ипостась[357]. Феодор Раифский даёт следующее определение ипостаси: *Ипостась… есть вещь существующая и сущностная, в которой совокупность случайных свойств обретает своё существование действительным и осуществлённым образом как в едином подлежащем*[358]. Ипостась, сочетаемая с ипостасью, производит *некое собирательное образование* (напр., народ, хор, толпа и т. д.)[359]. Ипостась

---

[351] *Leontius Byzantinus.* Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86a. Col. 1280A.
[352] То есть для образования ипостаси, по Леонтию, недостаточно наличие частной сущности и ипостасных особенностей, что утверждали нехалкидониты (см. *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 240).
[353] *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 244 – 245.
[354] *Leontius Hierusalimus.*Adversus Nestorianos // PG 86. I. Col. 1529C.
[355] *Leontius Hierusalimus.*Contra Nestorianos II. 1 // PG 86. I. Col. 1529C.
[356] *Феодор Раифский, пресв.* Указ. соч. С. 423.
[357] Там же. С. 425.
[358] Там же. С. 425
[359] Там же. С. 444.

несамотождественна, обладает многими различиями в отношении самой себя[360].

Прп. Максим Исповедник подчёркивает, что во Христе произошло ипостасное соединение природ, а не субстанциальное[361], как утверждали севириане. Не божественная природа Христа, а ипостась Бога Слова входит в теснейшее соединение с человечеством[362]. Прп. Максим вслед за Леонтием Византийским[363] утверждает, что каждой ипостаси соответствует *логос самостоятельного бытия*, который определяет самостоятельное существование той или иной вещи[364]. Таким образом, ипостась обозначает индивидуальное бытие, *отдельное* (καθ᾽ ἕκαστον) и *собственное* (ἰδικὸν)[365].

Выдающийся богослов VII в., прп. Анастасий Синаит, отмечает, что *природа есть некое общее (τὸ κοινὸν) начало в каждой вещи, а ипостаси – особое*[366]. Здесь св. Анастасий употребляет триадологическую терминологию Каппадокийцев в контексте христологии. ὑπόστασις является частным по отношению к общей природе-сущности.

Лицо

Термин πρόσωπον часто встречается на страницах Священного Писания. Современными исследователями отмечается, что слово πρόσωπον в Библии применяется по отношению к внешней стороне или поверхности чего-либо (лицо земли – Быт. 2:6[367]; лицо бездны – Иов. 38:30), лица

---

[360] *Феодор Раифский, пресв.* Указ. соч. С. 446.
[361] *Maximus Confessor.* Opera. T. II. Col. 108. Цит. по: *Орлов И. А.* Труды святого Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар: Текст, 2010. С. 100.
[362] Там же.
[363] *Leontius Byzantinus.* Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86a. Col. 1280A3 – 7.
[364] Как отмечает А. Р. Фокин, логосы вещей (или видов, родов), не являются сущностями, но представляют собой совечные Богу божественные энергии, - либо как божественные замыслы, либо как внутренние принципы существования вещи, либо как объекты разумного познания (см.: *Фокин А. Р.* Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Богословский вестник. № 22 – 23. Вып. 3 – 4. 2016. С. 102). Таким образом, учение о логосах вещей лежит за рамками проблемы универсалий.
[365] *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007. С. 17.
[366] *Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель. II, 3, 58 – 61. С. 164. Ср. с сопоставлением сущности и ипостаси свт. Василием Великим, приведённым нами выше.
[367] См. также: Пс. 1,4; 103,30 ; Ср.: Лк. 12,56, 21,35 ; Деян. 17,26.

человека, самого человека (*и ты сам пойдёшь посреди его* (ἐκ προσώπου αὐτῶν) 2 Цар. 17:11; тж. Втор. 12:29; Пс. 33:6 – *кто обращал взор к Нему, те просвещались, и лица (τά πρόσωπα) их не постыдятся* и др.), Лица Божия (см. напр., Исх. 33:20; Лев. 20:3; Лев. 20:5-6 и др.[368]), лица Христа (Лк. 1:76; 9:29). Кроме того, *лицо* может нести обобщённый собирательный смыл – находиться перед чем-либо, напротив чего-либо (*перед лицем (κατά πρόσωπον) всех братьев своих* (Быт. 16:12; 25:18); *и встал Авраам… и посмотрел на лицо (ἐπί πρόσωπον) Содома и Гоморры* (Быт. 19:28)).

Христос употреблял слово πρόσωπον в следующих случаях: говоря о лице земли (Лк 21:35 – *Ибо он, как сеть, найдет на всех живущих по всему лицу (ἐπί πρόσωπον) земному*, лице неба, лице Отца (Мф 18:10 – *Смотрите, не пренебрегайте ни одним из малых сих. Говорю вам, что ангелы их на небесах непрестанно видят лицо Отца (πρόσωπον τοῦ πατροῦ) Моего, Который на небесах* и о Своём лице (Мф 11:10 – *Ибо он тот, о котором написано: се, Я посылаю Ангела Моего пред лицем Твоим (πρός προσώπου σου), который приготовит путь Твой пред Тобою*.

Примечательно, что на языке Священного Писания термин πρόσωπον указывает не только на внешнюю, описательную сторону субъекта, но и непосредственно на самого субъекта.

Πρόσωπον церковными писателями употреблялся уже в доникейскую эпоху. Термин *лицо* в Barnabae epistula определяется как индивид, личность (19.10), обозначает внешность (6.9), существо, вещество (4.9), социальное положение (19.4), указывает на умственные, нравственные и прочие достоинства человека (19.7).

Термин πρόσωπον используется св. Иустином Философом в значении *существо говорящее, словесное*.

---

[368] *Чурсанов С. А.* Основные богословские понятия в сотериологической перспективе православной триадологии IV века // Основная богословская терминология: учеб. пособие / прот. О. Давыденков, прот. Н. Емельянов, С. А. Чурсанов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 99 – 100.

Persona определяется Тертуллианом как отдельное существо, как подлежащее и вещь (*Пр. Пракс.* 2.4). Причём Тертуллиан является первым церковным писателем на Западе, кто применительно к Лицам Троицы использует термин persona[369]. Примерно в это же время термин встречается и у св. Ипполита Римского в отношении Отца, Сына и Святого Духа[370].

У Климента Александрийского πρόσωπον обозначает нечто зримое, то что видимо и описуемо, то, что имеет форму, вид, очертание, тело, имя, указывает на оригинальную человеческую индивидуальность *(Отрывки Феодота*)[371].

Свт. Афанасий Александрийский πρόσωπον применяет в отношении ипостасей Святой Троицы при цитированиии деяний Антиохийского (345 г.) и I Сирмийского (351 г.) соборов[372].

После того, как термин πρόσωπον был скомпрометирован савеллианами, церковные писатели опасались применять его в отношении ипостасей Святой Троицы. Необходимо было очертить чёткие границы для православного использования этого термина. Это сделали Великие Каппадокийцы, отождествив понятия *ипостаси* и *лица* в триадологии. Таким образом, термин ὑπόστασις определял самобытное существование, а πρόσωπον – конкретное проявление этого существования. Таким образом, *ипостась является не только отдельно взятым индивидом со своими отличительными признаками, но и реально существующим, разумным лицом*[373]. Лицо же, свою очередь, формируется как онтологическая константа, включённая в ипостасное бытие. Отсюда понятие *лицо-ипостась* в триадологии *получает значение начала, первичного по отношению к*

[369] *Quasten J.* Patrology. Vol. II. The Anti-Nicene Literature after Irenaeus. Westminster, Maryland, 1986. P. 325.
[370] Ор.: *Hippolytus Portuensis Episcopus.* Contra Haeresin Noeti // PG 10. Col. 821 A.
[371] См.: *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона С. 37.
[372] *Мефодий (Зинковский), иером.* Указ. соч. С. 135.
[373] *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996. С. 139.

природе[374], выявляет личностную, а не сущностную доминанту во внутритроичных отношениях[375].

В богословии свт. Кирилла Александрийского πρόσωπον означает совокупность ипостасных свойств[376], но чаще всего – несёт идею личностной самотождественности во Христе: *Предано за нас тело не другого какого-либо лица, но Само Единородное Слово Божие, ставши человеком, принесло Себя самого в жертву чистую Богу и Отцу*[377]. Святитель Кирилл Александрийский отождествляет *лицо* и *ипостась* в христологическом ракурсе[378], используя первый термин в качестве отдельного субъекта действия[379]. Хотя, наряду с этим, Святитель иногда называет Логос как πρόσωπον Отца, а Святой Дух – как πρόσωπον Сына – в контексте богословия образа, отражая через этот термин гомогенные Лица[380].

Важно отметить, что отцы IV Вселенского Собора отождествили понятия лицо и ипостась – во Христе природа божественная и человеческая объединились εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑπόστασιν (*в одно лицо и одну ипостась*)[381]. V Вселенский Собор подтверждает тождество вышеприведённых терминов: *Должно исповедовать и Единого Бога и проповедовать три Ипостаси или три Лица, и каждое со своими свойствами*[382]. Подобное отождествление терминов мы наблюдаем также в христологических системах позднейших авторов.

К примеру, Иоанн Грамматик Кесарийский говорит, что в отношении человека ипостась представляет собой отдельное человеческое лицо (πρόσωπον), имеет свои собственные свойства (τὰ ἰδικά). Термин *лицо*

---

[374] Основная богословская терминология. С. 27.
[375] См.: *Чурсанов С. А.* Учение о монархии Отца и тринитарное понятие общения в современной богословской антропологии // Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. 2008. Т. 1. № 18. С. 172 – 173.
[376] *Давыденков О., иер.* Традиционная христология *нехалкидонитов*. С. 41. Используемому в этом значении термину πρόσωπον в святоотеческой традиции соответствует термин χαρακτὴρ.
[377] *Кирилл Александрийский, свт.* Послание к Иоанну Антиохийскому и к собору, собравшемуся в Антиохии // Деяния Вселенских Соборов. Т. II. Казань, 1892. С. 190.
[378] *Мефодий (Зинковский), иером.* Указ. соч. С. 139.
[379] Там же. С. 141.
[380] Там же. С. 140.
[381] Concilium universale Chalcedonense anno 2,1,2.129.33. / TLG Workplace 7.0.
[382] Деяния Вселенских Соборов. Т. V. Казань, 1913. С. 292.

понимается здесь в двух смыслах: как внешнее проявление индивидуальных свойств природы и как единство духовного и телесного начал в человеке[383].

Леонтий Византийский, как правило, отождествляет понятия *ипостась* и *лицо*[384]. Ипостась, по Леонтию, – это простое существование, это лицо, существующее самостоятельно[385]. В христологии πρόσωπον несёт значение личностной самотождественности во Христе[386].

Примечательно определение термина *лицо*, приводимое пресвитером Феодором Раифским: *Лицо есть то, что посредством своих собственных действий и слов производит ясное обнаружение себя, устанавливая тем самым свои пределы по отношению к существам, единоприродным ему*[387]. Здесь различие между *лицами* опирается на *действия* и *слова*, а не только на *случайные свойства*, как мы видели в определении термина *ипостась*. Поэтому термин *лицо* в данном контексте следует применять исключительно к духовно-разумной сущности, а *ипостась* – как к духовно-разумной, так и к любой другой реализации общей природы[388]. Хотя такого чёткого разграничения Феодор Раифский не прописывает. Более того, он отождествляет термины πρόσωπον и ὑπόστασις, говоря, что эти понятия практически ничем не отличаются и что *сказанное об ипостаси должно соответствовать и лицу*[389]. Понятия *ипостась* и *лицо* можно применить и по отношению к человеку. В этот ряд синонимичных терминов включается и *индивид* (τὸ ἄτομον).

---

[383] *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.). // Византийский временник. М.: Наука, 1988. Т. 49. С. 93 – 94.

[384] *Говорун С. Н.* Леонтий Византийский и его трактат против Нестория и Евтихия // Церковь и время. 2001. № 15. С. 141. Хотя, как отмечает Дж. Линч, эти термины для Леонтия не всегда синонимичны (*Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity: A Study of the Background of Conciliar Use of the Word in the writings of Cyril of Alexandria and Leontius of Byzantium. Fordham University. N. Y., 1974. P. 258, 262, 265 – 266, 271).

[385] ἡ κατὰ δύο σημαινομένων φέρεται τὸ ἁπλῶς ἐν ὑπάρξει ὂν καὶ πρόσωπον τὸ καθ᾽ ἑαυτὸν ὑφεστὼς (Leontii et Joannis Collectanea de rebus sacris // PG 86. Col. 2012BD).

[386] *Мефодий (Зинковский), иером.* Указ. соч. С. 141.

[387] *Феодор Раифский, пресв.* Указ. соч. С. 426.

[388] Там же. С. 424.

[389] Там же. С. 427.

Отождествляет *ипостась* и *лицо* в христологии также прп. Максим Исповедник[390]. Однако у него πρόσωπον отличен от ἄτομον. Φύσις и οὐσία означают общее (κοινὸν), а ὑπόστασις и πρόσωπον – нечто особенное (ἴδιον)[391]. *Лицо* у прп. Максима отвечает на вопрос *кто*, определяет образ действия индивида и через очерчивание множества свойств проводит границу между человеческими ипостасями[392].

Индивид

Свт. Ириней Лионский называет термином ἄτομον то, что реально существует, имеет сущность и качества. В таком случае вещь как единство природы и качеств является самотождественной[393]. Согласно свт. Василию Великому, индивид определяется как сущность, наделённая индивидуализирующим качеством.

Свт. Григорий Нисский пишет, что индивид соотносится с видом, как ипостась с сущностью. Подобное утверждение мы видим также в сочинении De sectis[394] и у Псевдо-Афанасия[395]. Помимо определения частного в противоположность общему, индивид называется таковым, *потому что с ним не приключается рассечения или деления*[396], то есть выступает как логическая категория неделимого целого.

Церковные писатели не отождествляли привходящие свойства с индивидами: *...Церковные писатели неделимость привходящего не называли*

---

[390] *Maximus Confessor*. Epistola de communi et proprio ad Cosman diaconum // PG 91. Col. 546.
[391] *Орлов И. А.* Указ. соч. С. 86.
[392] *Мефодий (Зинковский), иером.* Указ. соч. С. 142 – 143.
[393] *Орлов А. П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908. С. 55 – 58.
[394] [Отцы] называют ипостасью или лицом то, что философы называют неделимой сущностью (ἄτομον οὐσίαν) (De sectis, 1 // PG 86. Col. 1193).
[395] *Athanasius Alexandrinus.* Dialogus I. De Trinitate // PG 28. Col. 1141.
[396] *Cyrillus Alexandrinus.* De Trinitate 13 // PG 77. Col. 1149.

ни лицом, ни ипостасью[397]. С другой стороны, ἄτομον отождествлялся с ипостасью и лицом – применялся по отношению к Лицам Святой Троицы[398].

Некторые церковные писатели применяли термин *индивид* по отношению ко Христу. Так, свт. Григорий Нисский вопрошает: *Естество человеческое мало и ограниченно, а Божество беспредельно – как же беспредельное может быть объято индивидом (ἄτομον)?.. Божество, хотя и было в человеке, не подлежало никакому ограничению*[399]. Согласно Леонтию Византийскому, природа Слова была воспринята в индивиде[400]. Причём, как замечает прп. Максим Исповедник, имя Христос выражает ипостась, а не вид, состоящий из отдельных индивидов[401].

1.2.3. Термины *ипостась, лицо, индивид* в богословии прп. Иоанна Дамаскина

Ипостась

Ипостась – фундаментальная категория в онтологии Дамаскина[402].

Прп. Иоанн, производя этимологический анализ слова ὑπόστασις говорит, что оно образовано от глагола ὑφεστάναι – *стоять в основании чего-либо*[403]. На такое происхождение термина *ипостась* указывает и пресв. Феодор Раифский[404].

---

[397] De sectis. PG 86. Col. 1193. Хотя, как мы заметили, Аристотель называл привходящие свойства термином ἄτομον.

[398] *Cyrillus Alexandrinus.* De Trinitate 13 // PG 77. Col. 1149; *Gregorius Nyssenus*. Ad Graec. // Gregorii Nysseni opera. Brill, 1958. Vol. 3 (1). P. 23; *Leontius Byzantinus.* Contra Nestorianos et Eutichianos I // PG 86. Col. 1305C.

[399] *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово / Ред. перевода, план-конспект, примеч. и послеслов. Ю. А. Вестеля. Казань: Пролог, 2003. С. 118.

[400] *Leontius Byzantinus.* Solutio arumentorum Severi // PG 86. Col. 1917A. О понятии *природа в неделимом* мы скажем ниже.

[401] *Maximus Confessor*. Ep. 12 // PG 91. Col. 488B.

[402] *Erismann C.* A World of Hypostases John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology // Studia Patristica. Leuven-Paris-Walpole, MA. 2011. Vol. L. P. 270.

[403] *Johannes Damascenus.* Dialectica 27 (44). 13 – 14 // *Kotter B.* Bd. I. S. 109.

[404] *Theodorus von Raithu* Praeparatio / Ed. Fr. Diekamp in Analecta patristica [Orient. Christ. Anal. 117] Rom, 1938. S. 204 5s.

У прп. Иоанна Дамаскина термин ὑπόστασις имеет два основных значения[405].

1. Сущность (*ипостась* в общем смысле (ἁπλῶs))[406]. *Ипостась* как простое существование (ἁπλῶς ὕπαρξιν)[407]. Как показано выше, святые отцы нередко отождествляли понятия *сущность* (*природа*) и *ипостась*. Подобное определение термина находим у свт. Кирилла Александрийского, Леонтия Византийского, Евлогия Александрийского[408]; в этом значении термин применяют многие другие церковные писатели (см. п. 1.2.2.). Указанное значение термина ὑπόστασις восходит к стоической терминологии: у стоиков ипостась, как мы отмечали выше, – это первоматерия, имеющая реальное бытие.

2. Индивидуум *(*τὸ ἄτομον*)*, отдельное лицо (τὸ ἀφοριστικὸν πρόσωπον), *существование само по себе и самостоятельное (καθ᾽ αὑτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὕπαρξιν)*[409]. И ещё: *Ипостась же значит существовать самому по себе и быть иным*[410]. В этом значении термин *ипостась* близок к *первой сущности* Аристотеля и, как было нами указано, перешёл в лексикон христианского, каппадокийского, богословия от неоплатоника Порфирия.

На два приведённых значения термина *ипостась* указывает автор сочинения De sectis[411] – Дамаскин текстуально следует именно этому трактату.

---

[405] *Johannes Damascenus.* Dialectica 30.1-4; 43.2-5 // *Kotter B.* Bd. I. S. 93, 108; Op.: Kotter B. Bd. II. S. 64; Bd. IV. S. 113.

[406] См. тж.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Послание как бы от лица святейшего Петра, епископа Дамасского, лжеепископу Дары, яковиту // Иоанн Дамаскин, прп. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. М., 1997. С. 157.

[407] *Johannes Damascenus.* Dialectica 26 (43). 1 // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Capita philosophica. Bd. I. S. 108.

[408] Cf.: *Eulogius Alexandrinus.* Fragmenta dogmatica // PG 86. Col. 2953BC.

[409] *Johannes Damascenus.* Dialectica 26 (43). 5 // *Kotter B.* Bd. I. S. 108.

[410] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 151.

[411] De sectis // PG 86. Col. 1240C-D: *Итак, следует знать, что воипостасное или ипостась обозначает две [вещи]: Обозначает просто сущее (τό απλώς όν), 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 (τό καθ᾽ ἑαντό όν), как неделимые (или: "индивидуумы") сущностей (τά ἄτομα τών ούσίων).*

Эти значения по сути своей дополняют друг друга: ипостась есть ни что иное, как сущность, заключённая в частности. Прп. Иоанн в трактате *О двух волях* продолжает эту мысль и приводит развёрнутое определение термина *ипостась*, включающее оба среза отмеченных нами значений: *Ипостась есть некая сущность вместе с привходящими [свойствами], действительно и на деле получившая в удел самостоятельное существование отдельно и обособленно от прочих ипостасей, нечто сообщающееся с неделимыми существами того же вида по определению природы, но имеющее различие с подобными себе по виду и природе в некоторых привходящих и отличительных особенностях*[412]. В этом определении явно отражается учение об ипостаси Великих Каппадокийцев, о котором мы говорили выше[413].

Центральную роль термин *ипостась* играет именно в триадологии и христологии, хотя, как видим, приложим и к описанию мира материального. В отношении к Святой Троице *ипостась есть безначальный способ вечного существования каждого лица*[414]. Так, например, Святой Дух, в отличие от эфемерного дыхания, *существует ипостасно*, *созерцается в собственной ипостаси*[415]. Святой Дух – *иной способ существования*, чем Отец и Сын[416].

Ипостась обладает следующими свойствами[417]:

1. Заключает сущность с привходящими признаками (ἔχειν οὐσίαν μετὰ συμβεβηκότων)[418]. Иначе, в логическом плане по мысли Дамаскина,

---

[412] *Johannes Damascenus.* De duabus in Christo Voluntatibus 4. 22-33 // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. B. – NY, 1981. S. 132 – 133.

[413] На это указывает также R. Larralde: Дамаскин вслед за свт. Василием Великим, свт. Григорием Богословом и свт. Григорием Нисским понимает ипостась как частное по отношению к природе; принимает определение ипостаси, данное свт. Григорием Богословом, как самостоятельное существование (*Larralde R.* Op. cit. P. 45).

[414] *Иоанн Дамаскин, прп. Диалектика.* С. 120 // *Kotter B.* Bd. I. S. 140: ὁ ἄναρχος τρόπος τῆς ἑκάστου ἀιδίου ὑπάρξεως.

[415] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 164.

[416] Там же. С. 169.

[417] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 84.

[418] Одно из значений термина ὑπόστασις у Великих Каппадокийцев: *Ипостасью назвали мы совокупность отличительных свойств* (*Василий Великий, свт.* Письмо 38. К Григорию брату // Творения. СПб. Т. III. С. 56).

сущность сказывается об ипостаси[419]. Иными словами, ипостась заключает общее вместе с особенным[420]. В отношении же *особенного* прп. Иоанн указывает, что *неотделимая отличительная особенность* (χαρακτηριστικὸν ἰδίωμα) *составляет (ἀποτελεῖ)*[421] *ипостась* (напр., курносый или крючковатый нос, светлые глаза и т. д.)[422]. Ипостась неотделима от ипостасного свойства, через которое она созерцается. Отсюда Дамаскин определяет, что ипостась

2. созерцается *через ощущение или актуально* (αἰσθήσει ἤγουν ἐνεργείᾳ θεωρεῖσθαι)[423], через чувство и действие[424]. Таким образом, ипостась постигается суъбективно энергийно как нечто самостоятельно существующее, т. е.

3. существует сама по себе (καθ᾽ ἑαυτὴν ὑφίστασθαι)[425].

Таким образом, согласно прп. Иоанну Дамаскину, ипостась представляет собой ни что иное как актуально созерцаемую онтологическую единицу, способ существования сущности. Поэтому неслучайно индивид называется часто именем ипостаси, поскольку в нем сущность получает своё действительное существование (ἐνεργείᾳ ὑφίσταται), принимая привходящие признаки (τὰ συμβεβηκότα)[426]. Индивид, как и ипостась, всегда единичен по

---

[419] Ср.: у пресв. Феодора Раифского – ипостась полностью содержит в себе сущность, но сущность не включает в себя целиком ипостась (см. п. 1.2.2.).

[420] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 243.

[421] Букв.: *завершает, оканчивает* (*Дворецкий И. Х.* С. 219); тж.: *приводит к ожидаемому результату* (*Liddell H., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, Clarendon Press, 1996. P. 222).

[422] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 63, 80 // Kotter B. Bd. I. S. 64.

[423] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 84 // Kotter B. Bd. II. S. 83.

[424] ἐνεργείᾳ можно перевести ещё как *действительность*. О существовании в ипостаси как форме действительного бытия говорил Александр Афродисийский (см. выше).

[425] Прп. Иоанн подчёркивает исключительность этого свойства, замечая, что *ни сущность не существует сама по себе без вида, ни сущностное различие, ни вид, ни привходящее, но одни только ипостаси, или индивиды* (*Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 90 / Kotter B. Bd. I. S. 95. Здесь Дамаскин следует Аристотелю, который говорил о самостоятельном существовании первых сущностей. Первыми из античных философов на это свойство ипостаси стали указывать стоики (см. п. 1.2.1.). Об ипостаси как самостоятльном существовании говорили свт. Афанасий Великий, свт. Василий Великий, свт. Григорий Нисский. Пожалуй, первым в христологии о самобытности ипостаси стал говорить Иоанн Грамматик Кесарийский (см. п. 1.2.2.).

Как отмечает C. Erismann, Дамаскин, в отличие от Каппадокийцев, видит в ипостаси не только самостоятельное, но ещё и реальное, *ощутительное* (perceptible, в противоположность умозрительному) существование (*Erismann C.* Op. cit. P. 276).

[426] *Johannes Damascenus*. Dialectica 43.11 – 14, 22 – 23 // *Kotter B.* Bd. I. S. 108 – 109. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 91.

числу, существует самостоятельно и отличается индивидуальными свойствами[427] и вполне естестенно церковными писателями отождествляется с ипостасью и лицом[428].

Ответ на вопрос о наличии некоторой персоналистической основы у термина *ипостась* очевиден, – ведь ни в определении, ни в свойствах ипостаси, приводимых прп. Иоанном, нет никакого указания, что ипостась – это единица духовно-разумной природы[429]. Прп. Иоанн пишет: *...ипостась означает кого-то или что-то определенное (τὸν τινὰ ἢ τόδε δηλοῖ)*[430]*, на что можно указать пальцем, а воипостасное — сущность (οὐσία).*

В качестве примеров ипостасей Дамаскин приводит, помимо Лиц Святой Троицы следующие: Пётр, Павел[431], такой-то конь[432]. Вместе с тем, Дамаскин различает свойства ипостасей, принадлежащих к тварной и нетварной природам. Мы обойдём этот вопрос стороной, поскольку он затрагивает триадологическое поле, а не христологическое[433].

Ипостась может включать в себя несколько составляющих, а именно, ипостась может состоять, во-первых, из различных природ (ἐκ διαφόρων φύσεων), во-вторых, из двух вещей в одном лице (ἐκ δύο μὲν πραγμάτων, ἐν ἑνὶ δὲ προσώπῳ), в третьих, через присоединение природы к другой ипостаси (ἡ ἑτέρᾳ ὑποστάσει προστρέχουσα φύσις)[434]. Собственно, ипостась Спасителя образована именно последним образом.

---

[427] Ср.: Александр Афродисийский, Аммоний Гермий.
[428] Ср.: Псевдо-Кирилл, свт. Григорий Нисский, Леонтий Византийский.
[429] *Louth A.* Op. cit. P. 53.
[430] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas 11. 13 // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Berlin – New-York, 1981. Bd. IV. S. 114.
[431] *Johannes Damascenus.* Dialectica 18. 62 – 63 // *Kotter B.* Bd. I. S. 88.
[432] *Johannes Damascenus.* Dialectica 43. 7 // *Kotter B.* Bd. I. S. 108.
[433] Op.: *Zachhuber J.* The rise of Christian theology. P. 307. Хотя J. Zachhuber и говорит о том, что учение об ипостаси Дамаскин специально *ориентирует на людей или, по крайней мере, на разумных существ* (p. 299), однако приводимые Святом Отцом определения термина ὑπόστασις дают возможность использовать этот термин в более широком спектре значений, иллюстрируемых в текстах прп. Иоанна.
[434] *Johannes Damascenus*. Dialectica 65.108 – 113 // *Kotter B.* Bd. I. S. 136. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 117. Ср.: Doctrina patrum 262.21-24 / TLG Workplace 7.0.: καθ᾽ ὑπόστασίν ἐστι τὸ ἐκ διαφόρων φύσεων ὑφεστὸς πρᾶγμα. Καθυπόστατόν ἐστι τὸ ἐκ δύο μὲν πραγμάτων, ἐν ἑνὶ δὲ προσώπῳ.

Ипостась может именоваться по одной из природ, которые входят в её состав. Свойства каждой из природ применимы ко всей ипостаси[435].

Как отмечает прп. Иоанн Дамаскин, есть разноипостасные различные предметы – это те, *которые сочетанием привходящих свойств отграничили особенность собственной ипостаси, иначе сказать, которые друг от друга отличаются свойствами и имеют отдельное и самостоятельное существование, как индивидуумы Пётр и Павел, ибо тот один, а этот – другой*[436]. То есть различение самостоятельно существующих вещей-ипостасей происходит посредством вариантов уникального сочетания ипостасных свойств. Этот тезис прп. Иоанна Дамаскина восходит к триадологии Каппадокийцев, философские же его истоки можно проследить в учении Порфирия об индивидуации на основе уникального сочетания свойств, которая является неоплатонической[437].

Прп. Иоанн Дамаскин рассматривает понятие *ипостасное соединение* – соединение посредством *сочетания* (κατὰ σύνθεσιν), через взаимопроникновение частей без их уничтожения. Как поясняет прп. Иоанн, некоторые из святых отцов *в применении к тайне Христа* (ἐπὶ τοῦ κατὰ Χριστὸν μυστηρίου) не принимали термина *смешение* (τῆς κράσεως)[438].

---

[435] Относительно христологического приложения указанных тезисов позволим себе проиллюстрировать эту мысль прп. Иоанна пусть и обширной, но яркой цитатой: *Ибо Христос, - что есть и то и другое вместе, - называется и Богом, и человеком, и сотворенным, и несотворенным, и страстным, и бесстрастным. И когда Он именуется по одной из частей Сыном Божиим и Богом, Он принимает свойства сосуществующей природы, то есть плоти, именуясь страстным Богом и распятым Господом славы (1 Кор. 2:8) — не поскольку Он есть Бог, а поскольку Он же есть и человек. И когда Он именуется человеком и Сыном человеческим, Он принимает свойства и украшения божественной природы: предвечный младенец, безначальный человек* (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 241). Более подробный материал о понятии *общение свойств* будет изложен ниже.

[436] *Johannes Damascenus*. Dialectica 49.24 – 27 // *Kotter B.* Bd. I. S. 114. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 94: ὅσα τῇ συμπλοκῇ τῶν συμβεβηκότων τὴν ἰδιότητα τῆς οἰκείας ὑποστάσεως ἀφωρίσαντο ἤγουν ὅσα τοῖς συμβεβηκόσι διαφέρουσιν ἀλλήλων καὶ τὴν ἀνὰ μέρος καὶ καθ᾽ ἑαυτὸ ἔχουσιν ὕπαρξιν. Ср.: *относительное единение* у Иоанна Граммактика Кесарийского и *собирательное образование* у пресв. Феодора Раифского (см. п. 1.2.2).

[437] R. Chiaradonna замечает, что теорию Порфирия, содержащую элементы стоической онтологии и перипатетической логики, нельзя назвать ни стоической, ни, собственно, перипатетической (*Chiaradonna R.* Op. cit. P. 307).

[438] Аполлинарий и Евтихий говорили о соединении двух природ во Христе путём *смешения* (см.: Деяния Вселенских Соборов. Т. V. С. 212). Православная Церковь *исповедует соединение Бога Слова с плотью по составлению, то есть по ипостаси* (там же).

Согласно триадологической терминологии Каппадокийцев, как мы отмечали выше, сущность есть общее, а ипостась – частное. Вместе с тем, термины *ипостась* и *сущность*, применяемые в богословском ракурсе, нельзя в полной мере отождествить с рассмотренными нами выше понятиями первой и второй сущности Аристотеля. Во-первых, ипостась, согласно прп. Иоанну Дамаскину, – не просто единичный предмет: это модус самостоятельного существования. Такое значение термина ипостась является ключевым в христологии. Отдельно существующее по числу в богословии традиционно именуется индивидом. Во-вторых, сущность в богословском контексте – это не только некое видовое понятие, универсалия, качество – этим термином мы называем Само Существо Божие, имеющее, естественно, реальное существование и являющееся его источником. Поэтому нам видится некорректным отождествление первой и второй сущности Аристотеля со святоотеческими понятиями *ипостась* и *сущность*[439].

Во время смерти ипостась Христа не разделилась, *ибо никогда ни душа, ни тело не получили собственной ипостаси помимо ипостаси Слова* (ἰδίαν ἔσχον ὑπόστασιν παρὰ τὴν τοῦ λόγου ὑπόστασιν)[440], хотя *Христос и умер как человек, и святая Его душа отделилась от непорочного тела*[441]. Ключ к объяснению этого – в значении термина *ипостась* как изначальной основы существования: *Одна ипостась Слова была ипостасью как Слова, так и души и тела*[442].

Эту мысль прп. Иоанна комментриует протопресв. Иоанн Мейендорф: *Для Иоанна ипостась не просто "состояние" или "отношение", как полагал Леонтий, но значительно более существенная реальность*[443]. Действительно, Дамаскин раскрывает концепт *ипостаси* как самосуществующей конкретной реализации общей природы, нередко отождествляя ипостась с индивидом.

---

[439] Хотя некоторые современные исследователи такое отождествление проводят. Ор.: *Erismann C.* Op. cit. P. 270.
[440] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei.11. 71.24-27 // *Kotter B.* Bd. II. S. 170 – 171. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 284
[441] Там же.
[442] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 284.
[443] *Мейендорф И., протопресв.* Указ. соч. С. 174.

Леонтий описывал сложную ипостась Христа как *приобретшую через Воплощение новые характеристики… определил человечество Христа как индивидуальную природу и как сочетание особых свойств, не признавая его особой ипостасью*[444]. Протопресв. И. Мейендорф пишет, что *более чёткая концепция ипостаси Иоанна Дамаскина, исключающая сведение ипостаси к понятию индивидуальной природы, позволяет преодолеть это затруднение*[445]. Вместе с тем, как мы отмечали выше, многогранность понятия *ипостась* в творениях прп. Иоанна Дамаскина иногда позволяет отождествлять ипостась с частной единицей общей сущности. Таково, напр., отождествление святым отцом понятий *ипостаси* и *индивида*.

Прп. Иоанн отмечает, что отождествление природы и ипостаси вводит еретиков в заблуждение[446]. Таковы несториане, отождествившие природу и ипостась и признающие во Христе две ипостаси. Таковы монофизиты, утверждающие, что термины *природа* и *ипостась* обозначают почти одно и то же, кроме того, что слово *ипостась* подразумевает также привходящие в каждую ипостась, помимо природы, особенности[447].

Лицо

В главе 44-й *Диалектики* прп. Иоанн даёт определение термину πρόσωπον: *Лицо (πρόσωπον) есть то, что в своих действиях (ἐνεργημάτων)*[448] *и свойствах (ἰδιωμάτων) обнаруживается очевидным и отграниченным от однородных (ὁμοφυῶν) существ образом*[449].

Практически идентичное определение термина *лицо* мы находим у предшествующих авторов, например, в сборнике Doctrina Patrum: *Лицо есть то, что через свои действия и свойства (διὰ τῶν οἰκείων ἐνεργημάτων τε*

[444] *Мейендорф И., протопресв.* Указ. соч. С. 175.
[445] Там же. С. 177.
[446] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 236.
[447] Op.: *Johannes Damascenus.* Liber de haeresibus, 83 // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. S. 49 – 55.
[448] ἐνρέγημα – *дело, действие, деяние* (*Дворецкий И. Х.* Указ. соч. С. 541).
[449] *Johannes Damascenus.* Dialectica 44.2 – 4 // *Kotter B.* Bd. I. S. 109.

καὶ ἰδιωμάτων) является ограниченным от однородных ему существ образом)[450]. Заметим, что схожее определение есть у пресв. Феодора Раифского: у него вместо *действий и свойств* (как написано у Дамаскина) стоит *действия и слова*, — выражение, указывающее на лицо как на субъект разумной природы.

В качестве примера лица прп. Иоанном Дамаскиным приводится архангел Гавриил, беседующий с Богородицей, *отграниченный от единосущных с ним ангелов присутствием в определённом месте*[451], а также апостол Павел, проповедующий на лестнице (см. Деян. 21:40), *своими свойствами и действиями (διὰ τῶν ἰδιωμάτων καὶ ἐνεργημάτων) он отделялся от всех других людей*[452].

Прп. Иоанн Дамаскин использует богатую палитру смысловых значений термина πρόσωπον. Это и обозначение поверхности чего-либо, и непосредственно лицо человека, его наружность. Термин может использоваться в чисто литературных целях, при образовании системы тропов и стилистических фигур. И всё же ключевым моментом в применении термина *лицо* в христологии является употребление его в отношении к человеку как к индивиду. В таком контексте мы видим, что рассматриваемый нами термин принимает три основных значения:

1. Социальная (в широком смысле этого слова) роль.
2. Усвоение. В отношении Христа прп. Иоанн иллюстрирует это понятие следующими словами: *[Христос молился. – иер. Н. М.] прообразуя в Себе то, что было наше, и делаясь для нас образцом*[453].
3. Сущность духовно-разумной природы.

Среди прочего Дамаскин отмечает, что *ипостасно едино то, что из двух вещей, но в одном лице (ἐν ἑνὶ δὲ προσώπῳ)*[454]. Здесь прп. Иоанн, по

[450] Doctrina patrum de incarnatione verbi 41.19-21 / TLG Workplace 7.0. См. тж. выше подобное определение у пресв. Феодора Раифского (см. п. 1.2.2.).
[451] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 91.
[452] *Johannes Damascenus*. Dialectica 44. 8 // *Kotter B.* Bd. I. S. 109. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 91. Пресв. Феодор Раифский, напр., использует образ Архангела Михаила.
[453] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 281

всей видимости, имеет в виду соединение души и тела в человеке, о котором говорилось у святого чуть выше. Приведённое утверждение можно отнести и к области христологии, где Лицо Спасителя является основой ипостасного единства (см. § 2.2.).

Природа являет себя в качестве лица, ибо οὐκ ἔστιν οὐσία ἀνυπόστατος οὐδὲ φύσις ἀπρόσωπος (*не существует безипостасной сущности и безличной природы*)[455] — тезис перипатетической философии, несколько изменнённый христианскими богословами через отождествление терминов *ипостась* и *лицо*. Причём в христологии человечество Христа не является *безличным* — оно обретает своё лицо в предвечном Лице Слова, являясь *воипостасным*.

Поэтому ἀληθῶς ἓν πρόσωπον ἐπὶ Χριστοῦ μετὰ τὴν ἕνωσιν, πάντως ἀληθῶς καὶ δύο φύσεις (*поистине одно лицо во Христе после соединения, равно как и две природы*)[456]. Православные исповедуют во Христе μία ὑπόστασις καὶ ἓν πρόσωπον[457], Дамаскин пишет: *Исповедую одно Лицо Бога Слова и плоти Его*[458], подчёркивая воипостасный характер человеческой природы Спасителя, а также обличая несторианскую христологию, исповедующую два лица во Христе.

Прп. Иоанн Дамаскин, использует термины *ипостась*, *лицо* и *индивид* как синонимы[459]: *Ипостась же, и лицо, и неделимое существо — одно и то же*[460]. Прп. Иоанн неоднократно поясняет такое словоупотребление. Тождественность терминов соотносится с их определениями: *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*

---

[454] *Johannes Damascenus*. Dialectica 65.111-112 // *Kotter B.* Bd. I. S. 136. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 117.
[455] *Johannes Damascenus.* De natura composita. 5.1-5.2 // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. S. 413
[456] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas 119.1-2 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 150.
[457] *Johannes Damascenus.* De fide contra Nestorianos 48.11 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 251.
[458] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 52.33-34 // *Kotter B.* Bd. II. 1973. S. 127 – 128: ἓν πρόσωπον ὁμολογῶ τοῦ θεοῦ λόγου καὶ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение С. 248.
[459] *Пашин А. В., Михальцов Н. Н.* Преподобный Анастасий Синаит и преподобный Иоанн Дамаскин. С. 23.
[460] *Иоанн Дамаскин, прп*. О свойствах двух природ. С. 85.

Петр, Павел, Иоанн[461]. Хотя каждый термин несёт и свои смысловые оттенки: *Всякая ипостась желает, действует и движется отдельно и обособленно: и это свойство ипостаси, и потому ипостась и лицо тождественны*[462]. И ещё: *Ипостась же значит существовать самому по себе и быть иным, а лицо — действовать отдельно и обособленно*[463]. Также *ипостась отличительными свойствами определяет (ὁρίζει) лицо*[464]. Таким образом, ипостась несёт на себе онтологическую нагрузку, а лицо – акцентирует на свойствах предмета.

Через лицо ипостась проявляет и обнаруживает себя вовне, в том числе – и ипостась Спасителя: *Лицо же (Πρόσωπον) – и как откровение (ἔνδειξίν), и как обнаружение (ἐμφάνειαν) Его через дела, оттого что мы проявляем себя посредством лица (διὰ προσώπου)*[465]. В этом *проявлении и обнаружении себя вовне*, собственно, и состоит ключевое различие в употреблении терминов *лицо* и *ипостась*, хотя это различие и не всегда прослеживается текстологически.

Рассмотренное нами выше понятие *усвоение* (οἰκειώσεος) связывается напрямую с концептом лица в его христологическом измерении. Прп. Иоанн иллюстрирует эту связь многочисленными примерами: *[Христос. – иер. Н. М.] молился, усваивая наше лицо (οἰκειούμενος ἔφησε πρόσωπον)*[466], говоря о молитве перед гробом почившего Лазаря и во время Своих страданий. Кроме того, у Дамаскина встречаем такие выражения, как *усвояя Себе наше лицо*, *из-за принятия лица иудеев, когда Он сопричислил Себя иудеям, как Он*

[461] *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово о вере против несториан. С. 141.
[462] Там же. С. 151.
[463] *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово о вере против несториан. С. 151. Подобное сравнение терминов встречается только в этом месте (cf: *Kotter B.* Bd. IV. S. 251).
[464] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas. 11.15 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 114. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 158. Согласно критическому изданию, это замечание у прп. Иоанна Дамаскина также уникально.
[465] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 11.21-22 // *Kotter B.* Bd. II. S. 34. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение С. 177.
[466] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 68. 31 – 32 // *Kotter B.* Bd. II. S. 168. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 281.

говорит самарянке: Вы не знаете, чему кланяетесь, а мы знаем, чему кланяемся, ибо спасение от Иудеев (Ин. 4:22)).

Индивид

Термин *индивид* (τὸ ἄτομον) имеет у Дамаскина четыре значения[467]:

1. То, что не рассекается (τὸ μὴ τεμνόμενο) и не делится (μηδὲ μεριζόμενον), напр., точка. Это бесколичественное (ἄποσον). Неоплатоник Элиас Александрийский также пишет, что индивид есть то, *что не допускает деления (ἢ τὸ μὴ ἐπιδεχόμενον διαίρεσιν), как точка*[468].

2. Трудноразделяемое (τὸ δύστμητον), то есть с трудом рассекаемое (τὸ δυσχερῶς τεμνόμενον), напр., алмаз (ὁ ἀδάμας λίθος). У Элиаса мы также читаем: ἄτομον γὰρ ἢ τὸ δυσδιαίρετον, ὡς ἀδάμας (*индивид есть нечто трудноразделяемое, как алмаз*)[469].

3. Вид (τὸ εἶδος), не делящийся на другие виды – самый низший вид (τὸ εἰδικώτατον εἶδος), напр., человек, лошадь. Как мы увидели выше (см. п. 1.2.1.), такое определение восходит к Порфирию.

4. То, что разделяется (τέμνεται), но после деления не сохраняет своего первоначального вида (τὸ πρῶτονῃ εἶδος), – это индивид *в собственном смысле*. Напр., Пётр делится на душу и тело, но оба эти элемента уже не есть полный Пётр (τέλειος ἄνθρωπος ἢ Πέτρος). В этом смысле термин употребляют философы-неоплатоники, комментаторы Аристотеля[470] – в частности – Давид Анахт (см. п. 1.2.1.).

---

[467] *Johannes Damascenus*. Dialectica 11.2 –12 // *Kotter B.* Bd. I. S. 81. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 74.

[468] *Elias.* In Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria In Porphyrii isagogen. 74.21. / TLG Workplace 7.0.

[469] Ibid.

[470] Ср.: *Elias*. In Porphyrii isagogen 74. 22-23: ἄτομον ἢ τὸ μὴ σωζόμενον ἐν τῇ διαιρέσει ἀλλὰ φθειρόμενον, ὡς εἴ τις τὸν Σωκράτην διέλοι ἐνεργείᾳ εἰς χεῖρας καὶ πόδας; Cf.: *David* in Isag. 169, 18-25 / Der Commentar des Anonimus Vaticanus in A. Baumstark, Syrisch-arabiche Biographieen des Aristoteles – Syriache Commentare zur Isag. des Porphyrios. Leipzig, 1900. S. 247; Stephani in librum Aristotelis de Interpretatione commentarium. Berolini, 1885. S. 27, 37-28.

Согласно прп. Иоанну Дамаскину, *индивид (ἄτομον)… есть то, что осуществляется само по себе (καθ΄ ἑαυτὸ ὑφιστάμενον) из сущности и привходящих признаков и существует, отделяясь (κεχωρισμένον) от подобных ему по виду числом и показывая не что (οὐ τὸ τὶ), но кого (τὸν τινά)*[471]. Приведённое определение термина *индивид* является уникальным и встречается только у прп. Иоанна Дамаскина.

Вполне очевидна параллель указанного определения с описанием *индивида* Порфирием, где идентификация вещи происходит за счёт уникального собрания свойств того или иного предмета.

Отметим также, что прп. Иоанн довольно часто использует выражение τὸν τινὰ σημαίνει (*означает такого-то*) в сочетании с термином *индивид*, либо использует примеры, иллюстрирующие это выражение[472]: Пётр, Павел, ангел, такой-то конь[473].

§ 1.3. Термины *действие, страдание, воля*

1.3.1. Термины *действие, страдание, воля* в античной философии

Действие

Термин *действие* (ἐνέργεια) использовался в античной философии. Аристотель не даёт отдельного определения этому термину[474]. Как повествуется в *Метафизике*, ἐνέργεια происходит от *дела* или *сделанного* (κατὰ τὸ ἔργον)[475]. Под энергией Стагирит подразумевал осуществление потенции, реализацию способности, в отличие от силы (δύναμις), обозначающей только лишь возможность. Соответственно, процесс развития

[471] См., напр.: *Johannes Damascenus*. Dialectica 5. 136-138 // *Kotter B.* Bd. I. S. 64. Здесь местоимение τὸν τινὰ используется в отношении не только индивида, но также лица и ипостаси.
[472] Cf.: *Johannes Damascenus*. Dialectica 5.68 // *Kotter B.* Bd. I. S. 64; 11.5-12, 43.21-23, 44.10-12.
[473] См., напр.: *Johannes Damascenus*. Dialectica 43. 7 // *Kotter B.* Bd. I. S. 108.
[474] В греческой литературе до Аристотеля термин ἐνέργεια не употреблялся (см. *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и Западе: метафизика и разделение христианского мира. М., 2012 . С. 23).
[475] *Aristoteles.* Metaphysica, 1050a.22 – 23 / TLG Workplace 7.0.

бытия есть ни что иное как переход силы в энергию, потенциального состояния в актуальное.

Энергия, по Аристотелю, есть ещё и конкретная действительность (ἐνέργεια), осуществлённая форма вещи, это энтелехия как завершённость и полнота реальности[476]. Энергия – результат проявления сущности вовне. Любая сущность обладает энергией.

Итак, Аристотель полагал энергию в качестве особого рода завершённой деятельности, содержащей цель в себе самой и включал два значения в этот термин: во-первых, – ἐνέργεια есть реализация способности, движение к цели (незавершённая энергия); во-вторых – ἐνέργεια – устойчивое состояние, появившееся в результате достижения цели (завершённая энергия).

Со времени Аристотеля термин *энергия* в философском языке не употреблялся вплоть до II в. Гален (127/131 – 200/217) несколько скорректировал аристотелевское понимание этого термина. Если для Стагирита движение есть вид энергии, то Гален, напротив, обозначил энергию как вид движения и ввёл понятие *деятельной энергии* (δραστικὴ ἐνέργεια)[477]; это *движение согласно природе* (κατὰ φύσιν τινὰ κίνησιν)[478]. Он подчёркивал, что движение имеет причину и начало в самой движущейся вещи[479].

Плотин использовал термин ἐνέργεια для обозначения активного состояния, в смысле осуществления какого-либо процесса. Вообще, согласно неоплатоникам, любой процесс можно объяснить с помощью т. н. *теории двух действий*: одно действие находится в сущности (ἐνέργεια τῆς οὐσίας), другое – исходит от сущности (ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας). Идущее от

[476] *Брэдшоу Д.* Указ. соч. С. 38 – 40.
[477] Прилагательное δραστικὴ означает, что начало движения находится внутри самого субъекта. Исходя из этого мы можем говорить, что полёт – это энергия того, что летает, но быть перемещаемым другим – это уже не *энергия*, а *претерпевание* (πάθος) (см.: *Брэдшоу Д.* Указ. соч. С. 93).
[478] *Galenus.* De placitis Hippocratis et Platonis 6.1.8.3 / TLG Workplace 7.0.
[479] *Давыденков О., прот.* Христологическая система. С. 106.

сущности действие всегда сопровождает сущность и отличается от неё. В качестве примера можно привести огонь. ἐνέργεια τῆς οὐσίας – это теплота, а ἐνέργεια ἐκ τῆς οὐσίας – действие огня[480]. Таким образом, мы видим два модуса энергии: внутренний и внешний[481]. Плотин также говорит о том, что в Едином нет внутреннего действия, поскольку последнее породило бы множественность в самом Едином[482]. Ум рассматривается как *энергия* Единого, хотя само Единое энергией не является. Таким образом, у Единого нет внутреннего действия – только внешнее[483].

Порфирий развивает мысль Плотина о внутреннем и внешнем действии и говорит о том, что энергия являет характер сущности[484]. Во фрагменте сочинения *О душе против Боэта*, помещённом в трактате Евсевия Кесарийского *Евангельское приготовление*[485], Порфирий формулирует общий принцип соотнесения сущности и энергии: *Так как сущность обладает определённым качеством, [её] энергии также обладают определёнными качествами, поскольку они проистекают из неё и суть её отростки*[486].

Этот тезис, включённый в контекст христологических споров, стал впоследствии важнейшим обоснованием дифелитской христологии.

Страдание

Термин страдание (πάθος) в досократовский период раскрывался философами в качестве категории бытия и, в частности, бытия человеческой

---

[480] Исследователи отмечают в этом пункте учения Плотина влияние Аристотеля (см.: *Брэдшоу Д.* Указ. соч. С. 135).

[481] Внутренний модус можно соотнести с положением Аристотеля, что энергия – это сущность вещи в смысле формы, действительное бытие. У Плотина же внутрений модус энергии – не просто действительность – но: порождающая действительность, присущая всем вещам. Аристотель же порождающую дейтвительность приписывал исключительно Перводвигателю (*Брэдшоу Д.* Указ. соч. С.116).

[482] *Брэдшоу Д.* Указ. соч. С. 133.

[483] Там же. С. 128, 132 – 133.

[484] Плотин говорил только о том, что внешнее действие – это избыток действия внутреннего, отождестлвяемого с сущеностью, но не не выводил общего правила перехода от *энергии* к *сущности*. Подобного рода рассуждения есть у Филона и Галена (см. *Брэдшоу Д.* Указ. соч. С. 142 – 143).

[485] *Eusebii Pamphili.* Evangelicae Praeparationis. Libri XV. Ad codices manuscriptos denuo collatos recensuit. Anglice nunc primum reddidit. Notis et indicibus instruxit. E. H. Gifford, s.t.p.. Olim archidiaconus londinensis. Tomus III. Typographeo academico, 1903.

[486] *Брэдшоу Д.* Указ. соч. С. 143.

природы как таковой, а не в персоналистических и моральных аспектах[487]. В то время происходил поиск космологических концепций, причин и закономерностей структуры бытия. В этом контексте страдания выступали как неотъемлемая часть действительности.

Так, Гераклит утверждал, что существование в мире добра и зла непременно влечёт за собой наличие страданий, равно как противоположного им – счастья. Подобной позиции придерживался Эмпедокл. Для пифагорейцев, как и для Эмпедокла, страдания – необходимый этап в процессе очищения души, совлечения с неё телесных удовольствий. Таким образом, страдания имеют конкретное предназначение – они не являются случайными – гармонично вписываются в структуру бытия и несут характер необходимости[488].

Представители Афинской школы воспринимали страдания как проблему человеческого бытия, а точнее – человеческого умовосприятия. Страдания можно избежать только в том случае, если знать, как это сделать, и поступать соответствующим образом. Софисты и киренаики говорили об избежании физических и социальных страданий, Демокрит и Аристотель предлагали избежать страданий через контроль над своими эмоциями, Сократ и Платон – избежать душевных страданий[489].

Софокл представлял страдания не столько как категорию космологическую, сколько как рациональную и моральную. Количество страданий можно сократить путём выстраивания общества в соответствие с разумными принципами жизни. Страдание, по Софоклу – более общественная проблема, нежели индвидуальная.

В широком смысле слова Платон определяет термин πάθος как то, что происходит с человеком или вещью[490]. Такое понимание включает в себя и несчастье[491] как состояние души, равно как и любое переживание души[492], в

[487] *Kucharczyk J.* Antient Greeks and suffering // Scripta Classica. 2012. Vol 9. P. 27.
[488] Ibid.P. 29.
[489] Ibid. P. 30.
[490] *Plato.* Theaetetus, 193c / TLG Workplace 7.0.
[491] *Plato.* Respublica, 380a / TLG Workplace 7.0.

том числе – человеческое страдание, страдание социальное. Задача человека – научиться справляться со страданиями, знать, как прекратить их. Страдания сами по себе являются барьерами на пути к счастью – они теряют, вопреки мнению досократиков, свою онтологическую значимость. Страдания есть результат постоянной борьбы тела и души, материи и духа внутри человека.

Как и Платон, Аристотель говорит о πάθος как о *претерпевании*, относя последнее к *свойствам и состояниям* (παθητικαὶ ποιότητες καὶ πάθη)[493]: это *явления, которые берут свое начало от тех или иных устойчивых и длительных состояний*[494]. Ещё одно определение страдания мы находим в *Никомаховой этике*: страстями (πάθη) Стагирит называет *всё, чему сопутствуют удовольствия или страдания (ἕπεται ἡδονὴ ἢ λύπη)*[495]. Аристотель использует особый термин πάθημα для выражения страдания, горя, несчастья, переживания души[496]. По Аристотелю, человеческие страдания связаны со счастьем – внутренним благом, актуализацией потенциального блага, присущего человеческому бытию. Корень старданий заключается в отсутствии разрешения этой актуализации.

Эллинистические философы не говорили о беспомощности перед лицом старданий, но учили о том, как стать стойкими перед ними. Так, стоики пропагандировали апатию (ἀπάθεια) и невосприимчивость к страданиям. Всё в мире рационально, но для разумной личности важно понимать происходящее и быть стойким ко всем эмоциям. Апатия – это этический идеал. Через эмоциональную сдержанность, как о том учил Гераклит, постигается космическая гармония[497]. Более того, Хрисипп утверждал, что всякая страсть (πάθος) как осознанный волевой акт является греховной. Однако Сенека выделяет страсти, не контролируемые сознанием

---

[492] *Plato.* Phaedrus. 265b / TLG Workplace 7.0.
[493] *Аристотель.* Категории 9a.28-29 // Аристотель. Категории. С. 28.
[494] Там же.
[495] *Aristoteles.* Ethica Nicomachea, 1105b.23 / TLG Workplace 7.0.
[496] *Aristoteles.* De generatione animalium 738A 16; 750A30 / TLG Workplace 7.0.
[497] *Kucharczyk J.* Op. cit. P. 33.

и именуемыми *началами, предваряющими страсти* (principia proludentia adfectibus)[498], греховными не являющиеся.

Эпикурейцы противились страданиям и призывали справляться с болью. А сам термин πάθος применяли для обозначения как удовольствия, так и боли[499].

Плотин вслед за Аристотелем определяет страсть как *то, что сопровождается удовольствием или скорбью (ἔπεται ἡδονὴ καὶ λύπη)*[500]. Согласно неоплатоникам, всё бытие совершенно, красиво и гармонично. Но есть разные уровни бытия, которые позволяют объяснить, как зло может существовать наряду с добром. Зло – причина страданий и по сути своей – умаленная форма добра[501].

Гален приводит следующее определение старадния (претерпевания): *Страдание (πάθος) же есть движение (κίνησις), производимое одним в другом*[502]. Гален отступает от Аристотеля, называя действием (ἐνέργεια) лишь то, что производит субъект – объект же испытывает претерпевание (πάθος). Например, действие резчика – это его ἐνέργεια, а предмет, который режут, испытывает πάθος[503].

Воля

Греч. θέλημα, θέλησις; лат. voluntas, velle.

Учение о воле в античной философии связано с проблемой человеческого самопознания, когда натурфилософская доминанта отошла на второй план[504]. Так, по Сократу, воля есть стремление к позанию, стремление к добродетели, неизбежное свершение чего-либо.

---

[498] *Seneca.* Dialogues. 4, 2, 6:1. Цит. по: *Дионисий (Шлёнов), иером.* Гефсиманское моление. С. 343.
[499] *Epicurus* 1. P. 73 U / TLG Workplace 7.0.
[500] *Plotinus Philosophus.* Enneades 3.6.4.8 / TLG Workplace 7.0.
[501] *Kucharczyk J.* Op. cit.P. 34.
[502] *Galenus.* De placitis Hippocratis et Platonis 6.1.5.3 / TLG Workplace 7.0.
[503] Там же.
[504] *Смирнова О. Ю.* Основные философско-исторические этапы в изучении воли // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: философские науки. 2018. №1. С. 109.

Платон отмечал, что воля – одно из стремлений души, которое удерживает от противоестественных стремлений и ограничивает естественные. Волевой человек – этот тот, у кого разум управляет желаниями и чувствами. Воля человека добра, а зло в человека привносит природа и порочное воспитание.

Воля, с точки зрения Аристотеля – это разумное стремление, деятельность в согласии с выбором, а также осуществление цели деятельности. Воля человека зарождается именно в разумной части души[505] – она есть деятельность *согласно своему выбору*[506] и, в то же время – цель деятельности[507]. Поскольку воля основывается на разумном начале, человек способен вне зависимости от действия чувств совершать поступки и нести за них ответственность. Собственно, речь о воле может идти только тогда, когда стремление человека сопряжено с умом – в противном случае такое стремление уже будет желанием[508].

Стоики учили, что волю человек должен поставить в соответствие с законами природы, *жить согласно природе*. Это и есть идеал добродетельной жизни. Цицерон определял волю как *разумное желание*. Согласно Сенеке, основание свободной воли находится в разуме.

По Плотину, воля – это энергия Бога, проявляющаяся в Уме и вообще в жизни всего сущего в качестве мирового плана. Свобода воли достигается через освобождение от телесных страстей. Воля человека свободна в силу причастности созерцательному уму, деятельность которого сосредоточена на себе[509].

---

[505] *Aristoteles.* De anima, 432b5 / TLG Workplace 7.0.
[506] *Aristoteles.* Metaphysica 1019a20-25 / TLG Workplace 7.0.
[507] Ibid. 1050a22.
[508] Согласно Аристотелю, живым существам присущи три вида стремления: желание (ἐπιθυμία), страсть и воля (βούλησις). Причём желание есть ни что иное как *стремление к приятному* (ἡδέος ὄρεξις), например, голод и жажда. Очевидно, что причина желаний, по Аристотелю, выходит за рамки рационального стремления (*Aristoteles.* De anima, 414b 1- 6 / TLG Workplace 7.0.).
[509] *Казарян А. Т.* Воля. Понятие воли в философии // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. 2005. Т.IX. С. 306 - 308.

1.3.2. Термины *действие, страдание*, *воля* в святоотеческой традиции

Действие

В раннехристианской литературе употребление термина ἐνέργεια сводилось главным образом к описанию действий Бога, чудесных событиий, действию ангельских и демонических сил[510]. Так, согласно мч. Иустину Философу, Дух Божий является единым по сущности, и, разделяясь на семь даров духовных, пребывает во многочисленных действиях[511].

Ориген пишет, Сын есть энергия (ἐνέργεια) Отца, проявление сил и совершенств, заключённых в Отце. Если Отец – Начало (сущность), то Сын – начало творческой деятельности (ἐνέργεια)[512].

У свт. Евстафия Антиохийского встречается определение термина ἐνέργεια как природного движения (ἔμφυτος κίνησις) сущности, присущей всякой сущности силы (οὐσίας δύναμις δύναμις)[513]. Здесь св. Евстафий определяет действие как вид движения, следуя Галену. Такое определение энергии будет воспринято и последующими церковными писателями.

Свт. Афанасий Великий делает вывод о единстве сущности Святой Троицы на основании тождества энергии Лиц[514]. В данном случае свт. Афанасий развивает мысль Порфирия о том, что энергия характеризует сущность, применяя это положение в триадологии. Позднее свт. Василий Великий также приводит тезис о том, что познание сущности происходит посредством энергии; всякой сущности присуща энергия, нет энергии без сущности[515], на что указывали, в свою очредь, Аристотель и Плотин.

---

[510] *Брэдшоу Д.* Указ. соч. С. 173 – 176.
[511] *Justinus Martyr.* Dialogus cum Tryphone, 77 / TLG Workplace 7.0.
[512] Ср.: Ум, согласно Плотину, является энергией Единого.
[513] *Eustathius Antiochenus.* Fragmenta varia. Fr. 81. 1 – 2 / TLG Workplace 7.0.
[514] Ор.: *Athanasius Alexandrinus.* Ad Serapionem I. 31 // PG 26. Col. 600C – 601A.
[515] *Basilius Magnus.*Epistula 234 ad Amphilochium // PG 32. Col. 869A.

Следуя учению Аристотелю об энергии, свт. Григорий Богослов событие Воплощения именует *действием рождения* (ἐνεργείᾳ μὲν τοῦ γεννήματος)[516] как осуществлённым актом воли Божией.

Вообще, Каппадокийцы принимают тезис о том, что божественная энергия и Бог в определённом смысле тождественны: энергии являют Бога – но не образуют Его[517].

Свт. Кирилл Иерусалимский вслед за Аристотелем говорит об энергии как о проявлении физической формы, в которой существует вещь. Например, для воды – это вино, веселящее сердце, елей, умащающий лицо, хлеб, укрепляющий сердце, плоды[518].

Свт. Кирилл Александрийский говорит об излиянии божественной энергии Логоса как свойства божественной природы в Его Тело, Которое становится раздаятелем жизни[519].

Дефиниции термина *энергия*, данному Галеном, следует и прп. Максим Исповедник, который определяет действие как *деятельность, соответствующую природе*: *У кого одна энергия (ἑνέργεια μία), у того сущность одна* (οὐσία μία)[520]. Другими словами, сущность (природу) определяет *логос её сущностной энергии*[521]. При таком понимании термина *энергия* в христологии исключается моноэнергизм, который является прямым следствием монофизитства[522]. Энергия, согласно прп. Максиму, представляет собой завершение (τέλος) усматриваемого прежде неё сущностного движения (οὐσιώδους κινήσεως)[523]. Прп. Максим Исповедник разделяет

---

[516] *Gregorius Nazeanzenus.* Orationes theologicae / *A. G. Mason.* Cambridge, 1899. P. 112; PG 36. Col. 108A.
[517] Плотин же наоборот, отождествлял сущность Единого и его энергию (см.: *Брэдшоу Д.* Указ. соч. С. 229).
[518] *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Синодальная библиотека, 1991. С. 116.
[519] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 66.
[520] *Maximus Confessor.* Disputatio Bizyae 4 // PG 90. Col. 141A.
[521] *Maximus Confessor.* Ambigua ad Thoman 5 // PG 91. Col. 1085B
[522] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 65.
[523] *Maximus Confessor.* Capita theological et oeconomica 1.3 // PG 90. Col. 1084B. Здесь видим параллель с Аристотелем.

энергии на гомогенные и геторогенные[524] и включает в триаду *сущность (οὐσία) – сила (δύναμις) – энергия (ἐνέργεια)*[525]. Хотя само движение (κίνησις) к результату также можно назвать энергией[526]. Кроме того, энергия – это ещё и субъект действия: речь идёт о *деятельной энергии* (ἐνέργειαν δραστικὴν), *природной силе (δύναμιν φυσικὴν), стремящейся к свойственной ей цели*[527]. Прп. Максим называет энергию качеством (ποιότης) сущности, то есть выражением потенций, определяющих конкретную сущность[528].

Как о том пишет свт. Софроний Иерусалимский, каждой природе во Христе соответствует и своё действие[529]. Таким образом, в Богочеловеке было общение и содействие природных энергий. Каждой природе присуща энергия, природа обнаруживает себя посредством энергии[530]. Эту мысль развивает папа Агафон в Послании Шестому Вселенскому Собору, указывая, что природы во Христе различаются *из свойств действий* каждой из них, у каждого действия есть своё естество[531].

Согласно прп. Анастасию Синаиту, через действие природа проявляет себя вовне, действие – это естественная сила, присущая природе[532]. Во Христе природы различаются из-за различия энергий. Прп. Анастасий определяет действие как *естественную силу и движение каждой*

---

[524] Гомогенные энергии – соотвествующие природе (например, голос у человека), гетерогенные – природно отличные от субъекта (например, письмо, краски, мрамор) (*Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 114).

[525] Таким образом, энергия соотносится с сущностью, а не с движением, включённым в другую триаду: *становление (γένεσις) – движение (κίνησις) – неподвижное (στάσις)* (см.: *Мейендорф И., протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 148 – 155).

[526] *Maximus Confessor*. Capita theological et polemica 20 // PG 91. Col. 232D – 233A.

[527] *Maximus Confessor*. Anbigua ad Ioannem 7.7.4. В сборнике Doctrina Patrum действие также определяется как *деятельное движение* (κίνησις δραστικὴ) (Doctrina patrum de incarnatione verbi 33 // *Diekamp F*. Doctrina Patrum de IncarnationeVerbi. Eingriechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts, Münsteri. W., 1907. P. 258; PG 91. Col. 281A). Здесь можно отметить заимствование вышеприведённых определений термина *действие* у Галена.

[528] *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 118 – 119.

[529] Деяния Вселенских Соборов. Т. VI. Казань, 1908. С. 151. Такую же мысль мы находим у Леонтия Византийского (PG 86. Col. 1320A-B).

[530] *Sophronius Hierosolymitanus Patriarcha*. Episrula synodica ad Sergium CP., ex Conciliis // PG 87.3. Col. 3172B.

[531] Деяния Вселенских Соборов. Т. VI. Казань, 1908. С. 48 – 49.

[532] *Адриан (Пашин), игум.* Главное христологическое произведение. С. 67.

сущности[533]. Прекращение действия природы свидетельствует о том, что сама эта природа разрушается[534] – природа без присущей ей энергии в принципе не существует[535]. Кроме того, энергия – это ещё и итог действия: *Действие (ἐνέργημα) есть завершающий итог, который завершает энергия действующего (ἐνέργεια τοῦ ἐνεργοῦντος)*[536].

Страдание

Определение термина *страдание* даёт Немезий Эмесский. В труде *О природе человека* он разделяет понятие страсть (πάθος) на два вида: страсти телесные (σωματικόν) и душевные (ψυχικόν). И далее приводит общее определение страдания: *Страсть (πάθος) живого существа есть то, за чем следует удовольствие или печаль (ἔπεται ἡδονὴ ἢ λύπη)*[537]. Это определение взято дословно из *Никомаховой этики* Аристотеля и *Эннеад* Плотина.

Немезий приводит также определение душевных страстей: *Страсть есть чувственное движение желательной способности при представлении (чего-либо) доброго или дурного; или иначе: страсть есть неразумное движение души вследствие ожидания блага или зла*. Здесь Немезий следует определению Стобея (V в.), ссылавшегося на Аристотеля[538]. Следуя Галену, Эмесский епископ именует родовую страсть как *движение, производимое одним в другом (κίνησις ἐν ἑτέρῳ ἐξ ἑτέρου)*[539]. Из этого определения Немезий делает вывод, что страсть представляет собой энергию (ἐνέργεια) как деятельное движение (κίνησις δραστική) одного в другом, как согласное с природой (κατὰ φύσιν), так и вопреки неё (παρὰ φύσιν). Например,

---

[533] *Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель. С. 76. Прп. Анастасий ссылается здесь на свт. Григория Нисского, у которого это определение было заимствовано (op.: Diekamp F. Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik. Roma, 1938. S. 14 – 15). Прп. Максим Исповедник также дословно приводит это определение (op.: Maximus Confessor. Opuscula theological et polemica 27 // PG 91. Col. 281A).
[534] *Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель. С. 76.
[535] *Пашин А. В., Михальцов Н. Н.* Преподобный Анастасий Синаит и преподобный Иоанн Дамаскин. С. 29.
[536] *Anastasii Sinaitae.* Viae dux, II. 4 // Anastasii Sinaitae. Viae dux Cuius edionem curavit Karl-Heinz Uthemann. – Turnhout. – Leuven: Brepols: University press., 1981. – (Corpus christianorum. Series graeca. V.8). P. 49.
[537] *Nemesius Emesenus.* De natura hominis 15.34 / TLG Workplace 7.0.
[538] *Stobaeus.* Ecl. II, 6, 36 / TLG Workplace 7.0.
[539] *Nemesius Emesenus.* De natura hominis, 15.44 / TLG Workplace 7.0.

нормальный пульс сердца согласен с природой, а скачкообразный – вопреки неё.

Рассмотрев определения термина πάθος у церковного писателя Немезия Эмесского в контексте антропологии, обозначим кратко ключевые положения, касаемые понятия страданий в христологии.

В отличие от концепций античной философии христианство говорит о том, что страдание – прямое следствие противления воли Божией первых людей. Со времени грехопадения *вся тварь совокупно стенает и мучается доныне* (Рим. 8:22). Вместе с тем, именно через добровольные страдания Богочеловека мы сопричащаемся спасению, совершённому Христом. Св. Иустин Мученик говорит о том, что тайна нашего спасения заключена в страдании Христа (πάθος τοῦ Χριστοῦ)[540] – именно через страдания Богочеловека, по мысли Климента Александрийского, мы освобождены от соблазна и греха[541].

Одним из первых о свойствах души Христа говорил Ориген. Ориген пишет, что страдания приписываются Спасителю под именем души[542]. Исследователи отмечают[543], что Ориген в этом вопросе опирался в определённой мере на учение стоиков, когда претерпевания сами по себе являются греховными, однако предваряющие претерпевания состояния греховными не являются. Ориген уверждал, что Господь *не скорбел самой страстью скорби, но оказался в самом начале скорби и страха*[544].

Христу были свойственны т. н. *неукоризненные страсти*. Свт. Афанасий Великий указывает, что *Христос алкал по свойству тела*[545]. Четкое различие между физическими, природными претерпеваниями и страстями, происходящими от зла, проводит свт. Василий Великий. Причём

[540] *Justinus Martyr*. Dialogus cum Tryphone, 74.3 / TLG Workplace 7.0.
[541] *Clemens Alexandrinus.* Paedagogus, 2.8 // PG. 8. Col. 488A.
[542] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 124.
[543] *Дионисий (Шлёнов), иером.* Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника / Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004. С. 343.
[544] *Origenes.* In Matth. 90 // PG 13. Col. 1741.
[545] *Athanasius Alexandrinus.* Oratio de Incarnatione Verbi, 44 // PG 25. Col. 176.

первые приписываются Христу *в подтверждение истинного, а не мечтательного вочеловечения*[546].

Христос, исцелив человечество от греха, сам не был подвержен страстным греховным состояниям. Свиделельствуя об этом, V Вселенский Собор предаёт анафеме тех, кто *защищает нечестивого Феодора Мапсуэстийского, говорившего, что иной есть Бог Слово, и иной Христос, который был обуреваем страстями душевными и вожделениями плотскими и отдалялся от более дурного мало по малу*[547].

Воля

Термин *воля* в святоотеческой традции имел широкое применение. Однако, собственно, в философский лексикон вошёл не сразу.

Так, отмечается, что указанный термин у отцов Церкви использовался преимущественно в библейском значении для обозначения заповедей и Промысла Божия[548]. Такое употребеление мы видим у свмч. Климента Римского[549], свмч. Игнатия Богоносца[550], Климента Александрийского[551]. Человеческая душа способна к самоопределению (αὐτεξούσιος), которое, по мысли свмч. Иринея Лионского, тождественно человеческой воле (θέλησις)[552].

Учение о воле играло важную роль в эпоху Вселенских Соборов. Например, проповедь Ария о сотворении Сына по воле Отца противоречила православной триадологии. По воле Отца, как утверждает свт. Афанасий Великий, произошло воплощение Сына Божия, в отличие от Его предвечного рождения, которое происходит без участия воли. В антропологии свт. Григория Нисского воля есть ни что иное как сила, реализующая желание

---

[546] *Basilius Magnus.* Epistola ad Sozopolitanis // PG 32. Col. 972B.
[547] Деяния Вселенских Соборов. Т. 5. Казань, 1913. С. 214.
[548] *Говорун С. Н.* Воля // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2005. Т. IX. С. 293.
[549] *Clemens Romanus.* Epistola I ad Corinthios, 20 // PG 1. Col. 249.
[550] *Ignatius Martyr.* Epistola da Ephesisns 1 / TLG Workplace 7.0.
[551] *Clemens Alexandrinus.* Paedagogus, I, 2.4 // PG. 8. Col. 488.
[552] *Говорун С. Н.* Воля // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2005. Т. IX. С. 293.

человека достигнуть совершенства. Нисский Святитель именует волю *свободным движением* (αὐτεξούσιος κίνησις)[553].

Понятие воли стояло в центре христологических споров и, в частности, – вопроса о количестве воль во Христе. Более детально этой проблемы мы коснёмся ниже. Прежде чем рассмотреть основные положения учения о воле, приводимые постхалкидонскими церковными писателями, остановися на учении свт. Кирилла Александрийского.

Нужно отметить, что у свт. Кирилла отсутствуют чёткие догматические формулы, которые могли бы описать учение о волях во Христе: подобная проблематика в то время ещё не была актуальна. С другой стороны, христология свт. Кирилла, в том числе – и учение о двух волях, нисколь не противоречила постхалкидонской.

Хотя у свт. Кирилла есть выражения, понимаемые некоторыми еретиками с позиции монофелитства[554] – всё же православная традиция их воспринимает в дифизитском ракурсе, тем более что сам свт. Кирилл неоднократно исповедовал две воли во Христе. Например, Александрийский Святитель пишет, что Христос *являл двойственную энергию, страдая как человек, действуя же Сам как Бог*. У человеческой природы во Христе *есть собственные желания*, которые проявляются в Гефсимании: плоть *по природе отвращалась от смерти*[555]. Он *отказался от своих желаний и исполняет волю Отца*.

Пожалуй, наиболее значимый вклад в богословское осмысление понятия *воля* внёс прп. Максим Исповедник.

---

[553] *Говорун С. Н.* Воля // Православная энциклопедия. С. 294.

[554] Например: *Энергию силы Слова носила святая плоть, которую Он сделал своей собственной* (*Cyrillus Alexandrinus.* Explanatio in ucae Evangelium // PG 72. Col. 556B); *Итак, следует же отсюда разуметь, что божественную силу и энергию подьяла святая плоть* (Ibid. Col. 768A). В таких выражениях, как поясняет прот. О. Давыденков, свт. Кирилл нигде не говорит, что плоть Христа не имела собственной активности. Кроме того, в этих выражениях речь идёт исключительно о чудесах, совершаемых Спасителем. Естественно, что чудеса творились силой божества, но само божество не было причиной действий человеческой природы (см.: *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 334 – 335.

[555] *Cyrillus Alexandrinus.* Thesaurus XXIV // PG 75. Col. 397A.

Согласно прп. Максиму, воля – это разумное жизненное стремеление (ὄρεξιν λογικὴν τε καὶ ζωτικὴν)[556], а также *самовластное движение (αὐτεξούσιος κίνησις) мыслящей природы*[557].

Кроме того, прп. Максим различает волю как свойство природы – с одной стороны (θέλημα, θέλησις) и объект воления (θελητὸν, θεληθέν) – с другой. Воля (θέλημα) – это ещё и результат волевого акта[558]. Преподобный Отец иллюстрирует примером: святые имели один и тот же объект воления – но это не сливало вместе их индивидуальные воли. Отсюда вытекает христологичское заключение: хотя божественная и человеческая воли во Христе имеют один объект воления – они всё же не сливаюся в единую волю[559].

Прп. Максиму принадлежит концепция общей и частной воли. Общая воля, принадлежащая природе, реализуется в виде частной воли, осуществляемой в ипостаси. Воля непосредственно связана с природой, а не с лицом или ипостасью. Поэтому как таковая, частная (гномическая) воля во Христе отсутствует – она лишь способ выражения воли частной. Хотя в ранних произведениях прп. Максим Исповедник допускал наличие бесстрастного γνώμη у Христа, согласного с Его человеческой природой[560]. И только с середины 640-х годов прп. Максим исключает этот термин из употребления в отношении ко Христу[561].

VI Вселенский Собор утвердил православное учение о воле, обозначив, что во Христе две воли, ибо *та и другая природа желает и производит (θέλειν τε καὶ ἐνεργεῖν) свойственное себе*[562].

Прп. Анастасий Синаит выводит определение воли из этимологии этого термина. Воля (θέ-λημα), по прп. Анастасию, означает, что природы

---

[556] *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica 1 // PG T. 91. Col. 13A.
[557] *Maximus Confessor*. Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 302 C
[558] *Maximus Confessor*. Ambiguorum Liber // PG 91. Col. 1085B. Подобное утверждение встречается и у Климента Александрийского*: Clemens Alexandrinus.* Paedagogus 1.6 // GSC I, 1905. P. 106.9; PG 8. Col. 281B.
[559] *Говорун С. Н.* Воля // Православная энциклопедия. С. 294.
[560] Ор.: *Maximus Confessor*. Orationis dominicae exposition // PG 90. Col. 877.
[561] *Blowers P. M.* Op. cit. P. 47.
[562] Деяния Вселенских Соборов. Том VI. Казань, 1908. С. 25.

стремятся (θέ-ειν) к желаемому ими[563]. То есть воля – это *устремлённость мыслящей и разумной души к тому, что ей любезно*, устремление к желаемому[564] Воля присуща разумной природе, она есть также способность совершить волевой акт[565]. Воля включает в себя множество *вторичных* воль, производных от природных свойств. Например, есть воля провиденциальная, духовная, обучающая и наказующая, повелевающая, превозносящая, утешающая. При этом общая воля именуется *охватывающей, всеохватывающей, самой общей* и *самой главной*[566].

Поскольку воля, в точки зрения православных полемистов, является свойством души, – она неразрывно связана с действием (ἐνέργεια) души, а именно – она является одним из видов энергии. Так, прп. Анастасий Синаит и Максим Аквилейский называли действия Христа *волевыми*. Иными словами, как о том говорит свт. Софроний Иерусалимский, Христос действовал не вследствие природной необходимости, но совершенно свободно, когда Сам этого хотел[567].

1.3.3. Термины *действие, страдание, воля* в богословии прп. Иоанна Дамаскина

Действие

Прп. Иоанн Дамаскин определяет следующим образом термин *действие*: *Действие (ἐνέργεια) есть деятельное движение действующего лица (κίνησις δραστικὴ τοῦ ποιοῦντος)*[568]. *Соответственно, природная (φυσική) энергия есть деятельное движение природы (κίνησις φύσεως*

[563] Так же определяет термин *воля* и Псевдо-Афанасий (ор.: *Ps-Athanasius Alexandrinus.* Liber de definitionibus // PG 28. Col. 540D; автором же Liber de definitionibus яляется прп. Анастасий Синаит или кто-то из его ближайшего окружения (см. *Адриан (Пашин), игум.* Главное христологическое произведение. С. 31).
[564] *Anastasii Sinaitae.* Hodegos, 2 / Viae Dux II. 4. P. 39 – 40.
[565] Ibid; *Ps-Athanasius Alexandrinus.* Liber de definitionibus // PG 28. Col. 540D
[566] *Говорун С. Н.* Воля // Православная энциклопедия. С. 294.
[567] Там же. С. 295.
[568] *Johannes Damascenus.* Institutio elementaris 8.2 // *Kotter B.* Bd. I. S. 25. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Элементарное введение. С. 132.

δραστικὴ)[569]. Подобное определение *энергии* восходит к Галену, который относил энергию к одному из видов движения и ввёл понятие *деятельной энергии* (δραστικὴ ἐνέργεια).

Действие есть осуществление возможности (ἐνέργεια δυνάμεώς ἐστιν ἀποτέλεσμα)[570]. В этом определении отражён взгляд Аристотеля на энергию как на осуществление потенции, реализацию способности, в отличие от силы (δύναμις), обозначающей только лишь возможность.

Кроме того, *действие есть сама деятельная способность, то есть способность действовать, действовать же значит пользоваться деятельной способностью*[571]. Дамаскин берёт это определение у Аристотеля: последний в качестве таковой приводит пример, когда человек видит, размышляет, думает[572].

Субъектом действия (ἡ ποίησις) является сущность (οὐσία), само же действие относится к категории качества (τὴν ποιότητά), о чём учили также неоплатоники[573]. Это непосредственно вытекает из определения энергии как *результата движения сущности* (ποιά τις κίνησις τῆς οὐσίας)[574].

Как отмечает Панайотис К. Христу, в основном прп. Максим Исповедник не считает движение и энергию идентичными; по его мнению, энергия является непосредственным развитием движения, и всякая сотворенная природа определяется своей энергией. Веком позже подобную терминологию использовал Иоанн Дамаскин[575].

---

[569] *Иоанн Дамаскин, прп.* Элементарное введение. С. 132.
[570] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 59.68 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. S. 147. См. тж.: *Gregorius Nyssenus.* De orat. dom. orat. 3 // PG 44. Col. 1160A.
[571] *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 110.
[572] *Aristoteles.* Metaphysica 1048b / *Аристотель.* Метафизика / Пер. сдр.-греч., предисл., примеч. А. В. Кубицкого. М. – Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934. С. 155.
[573] *Johannes Damascenus.* Dialectica 53.2 – 4 // *Kotter B.* Bd. I. S. 123. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 104. Cf.: Arist. Cat. 11b. 1-14 ; Porph. in Cat. 141, 5-142, 14 ; Ammon. in Cat. 92, 4-93, 6 ; Simpl. in Cat. 295, 17-377, 8 ; ect.
[574] Doctrina patrum de incarnatione verbi 258.4 / TLG Workplace 7.0.
[575] *Панайотис К. Христу.* Преподобный Максим Исповедник о бесконечности человека. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/prepodobnyi_Maksim_Ispovednik_o_beskonechnosti_cheloveka/ (дата обращения 18.06.2019).

Согласно Дамаскину, действие есть сила и движение природы[576], природное действие (Ἐνέργεια φυσικὴ) – это сила, обнаруживающая каждую сущность (ἡ δηλωτικὴ ἑκάστης οὐσίας δύναμις), ибо *нет природы без энергии* (οὐ γάρ ἐστι φύσις ἀνενέργητος)[577]. Очевидно, здесь можно провести параллель со взглядами Плотина о внешнем действии и Порфирия о характеристике сущности по энергии, воспринятыми впоследствии в христологию церковными писателями.

В таинстве Боговоплощения Господь являет Себя как истинный Бог и истинный Человек, обладающий совершенной человеческой природой, неотъемлемой частью которой является энергия. Прп. Иоанн Дамаскин часто использует антимонофелитские полемические ремарки, раскрывая учение о двух энергиях во Христе. Святой отец неоднократно подчёркивает, что *в Господе нашем Иисусе Христе два… действия*[578]. Христос *имеет двойные естественные свойства двух природ (δύο φύσεσι διπλᾶ τὰ τῶν δύο φύσεων φυσικά): две природные воли и два природных действия – божественное и человеческое... Он самовластно желает и действует (αὐτεξουσίως θέλει καὶ ἐνεργεῖ) как Бог… и как человек*[579]. Так как ипостась Христа едина, Он действует *соответственно обеим природам* (ἐνεργοῦντα φυσικῶς κατ᾽ ἄμφω)[580], *соединенно* (ἡνωμένως)[581], а не раздельно. В триадологии тождеством действий познаётся тождество природы; в христологии – *из различия действий и воль… различие природ*[582]. Действия являются

[576] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 37.3 – 4 // *Kotter B.* Bd. II. 1973. S. 93. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп*. Точное изложение изложение. С. 222: ἐνέργεια γάρ ἐστιν ἡ φυσικὴ ἑκάστης οὐσίας δύναμίς τε καὶ κίνησις.
[577] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 59.127 // *Kotter B.* Bd. II. 1973. S. 149. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение изложение. С. 265.
[578] См., напр.: *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 59 // *Kotter B.* Bd. II. 1973. S. 144 – 153.
[579] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 57.5 – 11 // *Kotter B.* Bd. II. 1973. S. 136 – 137. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение изложение. С. 255.
[580] Ibid. 58.5-6.
[581] Ibid. 58.7.
[582] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 256.

сущностно присущим природе. Ведь действие – это атрибут природы, а не ипостаси. Хотя *действующий же – применивший действие* есть ипостась[583].

Страдание

Согласно прп. Иоанну Дамаскину, слово *страсть, страдание* (πάθος) имеет два значения: телесная страсть (болезни и раны) и душевная (вожделение и гнев). В русскоязычных переводах[584] также используется синонимичный термин *претерпевание* (ἢ πάθος)[585].

Итак, согласно прп. Иоанну, *страсть (πάθος) живого существа есть то, за чем следует удовольствие или печаль (ἡδονὴ ἢ λύπη)*[586].

О душевных страстях (ψυχικοί πάθοι) Дамаскин пишет: *Страсть есть чувственное движение желательной способности, вследствие воображения блага или зла* (κίνησις τῆς ὀρεκ τικῆς δυνάμεως αἰσθητὴ ἐπὶ φαντασίᾳ ἀγαθοῦ ἢ κακοῦ)[587]. И ещё: *Страсть есть неразумное движение души по причине представления блага или зла* (κίνησις ἄλογος τῆς ψυχῆς δι᾽ ὑπόληψιν καλοῦ ἢ κακοῦ)[588]. Здесь Дамаскин следует определению Немезия Эмесского, восходящему к Стобею и Аристотелю.

Вслед за Галеном прп. Иоанн определяет телесную или родовую страсть следующим образом: *Родовая (γενικὸν) же, то есть всем присущая страсть… есть движение, производимое одним в другом (κίνησις ἐν ἑτέρῳ ἐξ ἑτέρου)*[589].

Действие отличается от страдания в следующем. Субъект имеет причину действия в самом себе (ἐν ἑαυτῷ), объект же – способность к

---

[583] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 59.
[584] См., напр.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 268.
[585] *Johannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus 21.10 // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. S. 204.
[586] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 36. 1 – 3 // *Kotter B.* Bd. II. S. 87 – 88.
[587] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 36. 9 – 11 // *Kotter B.* Bd. II. S. 88.
[588] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 36. 11 // *Kotter B.* Bd. II. S. 88.
[589] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 36. 14 // *Kotter B.* Bd. II. S. 88.

восприятию действия (τῆς παθήσεως - страдания)[590] в самом себе и причину наличия страдания в субъекте.

Прп. Иоанн пишет, что *природное страдание… является энергией природы (φύσεώς ἐστιν ἐνέργεια), поскольку страдание относится к тому, относительно чего может быть энергия, например, рождение, радость, печаль*[591]. Напротив, страсть действует вопреки природе, движение же как таковое – согласно с природой. В этом отношении страсть есть действие (ἡ ἐνέργεια)[592]. Здесь также прослеживается мысль Немезия, опиравшегося в данном случае на Аристотеля[593].

Вслед за Каппадокийцами Дамаскин говорит о том, что природные страдания суть *непорочные (ἀδιάβλητα), поскольку они не находятся в нашей власти; только грех (ἡ ἁμαρτία), будучи для души добровольным и злейшим страданием и тлением (πάθος κάκιστον καὶ φθορά), противен природе*[594]. Со времени грехопадения в человеческой природе появилось страдание, в человеке стали господствовать *нечистые страсти* (τὰ ἀκάθαρτα πάθη)[595]. Подобные мысли о неконтролируемых сознанием старстях, не являющихся греховными, высказывали стоики.

Страдания Христа – важнейшая составляющая нашего спасения. Дамаскин говорит о том, что Господь воспринял плоть, именно для того, чтобы пострадать, ибо без плоти Богу пострадать невозможно: *Поскольку Он желал пострадать за спасение мира, а без плоти это невозможно, ибо как Бог Он бесстрастен, Он воспринял плоть, восприимчивую к страданию, и,*

---

[590] *Johannes Damascenus.* Dialectica 53.7 – 9 // Kotter B. Bd. I. S. 123. В зависимости от контекста слово πάθος может переводиться также как *претерпевание* (См. прим. к Точному изложению… С. 372).

[591] *Johannes Damascenus.* Institutio elementaris 9.3 // *Kotter B.* Bd. I. S. 26. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Элементарное введение. С. 133.

[592] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 36.20 // *Kotter B.* Bd. II. 1973. S. 88. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение изложение. С. 218.

[593] Дамаскин в 36-й главе *Точного изложения* практически дословно воспроизводит Немезия, например здесь: *Вот в этом смысле действие называется страстью, когда оно подвигается не согласно с природою, от другого или от себя самого. Стало быть, движение сердца при ровном биении, будучи естественным, есть действие; а при скачкообразном, будучи неумеренным и не согласным с природою, есть страсть, а не действие. Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение изложение. С. 218.

[594] *Johannes Damascenus.* Institutio elementaris 9. 6 – 8 // *Kotter B.* Bd. I. S. 26. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Элементарное введение. С. 133.

[595] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 18.30 // *Kotter B.* Bd. II. S. 49.

будучи Богом, стал и Человеком[596]. Как пишет прп. Иоанн Дамаскин, Спаситель *через Свою страсть избавил нас от тления*[597]. Страдания Господни являются для нас *спасительными*[598] – ибо *страсти просто человека не спасительны миру*[599]. Мы избавились от греха вследствие того, что Христос воспринял нашей природой страдательные состояния, *все природные и непредосудительные страсти человека*[600], *первичное претерпевание (πρωτοπάθη)*[601]. Спаситель страдал именно по человечеству, *человеческой природой*[602], ибо *страсти Его были животворны и спасительны* – Его божественная природа не страдала[603]. Причём страдания Господь воспринял добровольно[604], *в целях Домостроительства*[605].

Воля

Согласно прп. Иоанну Дамаскину, *воля (θέλησις) есть природное и разумное стремление (φυσικὴ λογικὴ ὄρεξις)*, а также *природное, разумное и добровольное желательное движение ума* (φυσικὴ λογικὴ καὶ αὐτεξούσιος ὀρεκτικὴ τοῦ νοῦ κίνησις)[606].

Дамаскин приводит также определение, взятое у Климента Александрийского: *Итак, "воление" (θέλησις), согласно блаженному Клименту, "есть способность стремления к собственному сущему (δύναμις τοῦ κυρίως ὄντος ὀρεκτική)" и еще "стремление (ὄρεξις),*

---

[596] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан, 37 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 277.
[597] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 293.
[598] Там же. С. 313.
[599] *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 116.
[600] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение изложение. С. 276.
[601] Там же. С. 260.
[602] Там же. С. 245.
[603] Там же. С. 239.
[604] *Исповедуем же мы, что Христос воспринял страдания Он добровольно стал уклоняться от смерти. Ибо хотя происходившее совершалось по закону природы, однако не вынужденно, как бывает у нас. Ибо то, что было природно, Он принял добровольно — по желанию. Так что эта боязнь, и страх, и тоска принадлежат к числу природных и непредосудительных и не подлежащих греху страстей* (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение изложение. С. 280).
[605] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение изложение. С. 267.
[606] *Johannes Damascenus.* Institutio elementaris 10. 2 – 3 // *Kotter B.* Bd. I. S. 26. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Элементарное введение. С. 134). См. тж.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 96. Против манихеев. С. 37, 49.

соответствующее природе разумного (τοῦ λογικοῦ)", и еще "свободное движение самодержца ума (αὐτοκράτορος νοῦ κίνησις αὐτεξούσιος)"[607].

Подобные определения термина *воля* мы встречаем и у других предшествовавших Дамаскину церковных писателей, таких как автор *Книги определений*[608] (так же понимает *волю* прп. Анастасий Синаит[609]), прп. Максим Исповедник. Однако определение Дамаскина больше соответствует определениям Исповедника, восходящим к Аристотелю.

Согласно прп. Иоанну, различие сущности постигается различием воль. Две природные воли выявляют не разделение, но показывают *их сохранение и сбережение даже при соединении*[610].

Прп. Иоанн Дамаскин описывает составляющие волевого процесса. Он выделяет следующее:

- Θέλησις – *воля, простая способность желать*. Это *природная, разумная и свободная стремительная сила и движение (θέλησις οὖν ἐστι φυσικὴ ἢ λογικὴ καὶ αὐτεξούσιος ὀρεκτικὴ δύναμίς τε καὶ κίνησις)*[611]. Таким образом, во Христе две природные воли (δύο φυσικαὶ θελήσεις), которые включены в совокупность свойств (ἰδιωμάτων) божества и человечества. Наличие двух воль является следствием различия (διαφοράν) двух природ[612]. Причём термин θέλημα может быть синонимичен θέλησις, а также θελητόν (предмету хотения)[613].

---

[607] *Johannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus 28. 12 – 13 // *Kotter B.* 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.

[608] Θέλημά ἐστιν οὐσίας νοερᾶς καὶ λογικῆς ἔφεσις πρὸς τὸ καταθύμιον (*Ps-Athanasius Alexandrinus.* Liber de Detinitionibus // PG 28. Col. 540D).

[609] Θέλημα μὲν ἐστιν οὐσίας νοερᾶς καὶ λογικῆς ἔφεσις πρὸς τὸ καταθύμιον (*Anastasius Sinaita, Antiochenus Patriarcha*. Viae Dux Adversus Acephalos // PG 89. Col. 61C; *Anastasius Sinaita*. Viae dux. II, 4, 2. P. 39).

[610] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 256.

[611] Ibid.10.17.

[612] *Johannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus 26.13 – 15 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 208.

[613] *Johannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus 24.2 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 206.

- Βούλησις – хотение, это θέλησις объективизированный (ἡ περί τι θέλησις), *естественное разумное стремление к какому-либо делу* (φυσικὴ καὶ λογικὴ ὄρεξίς τινος πράγματος)[614].

- Θελητὸν – предмет хотения. Как раз желаемое (θελητὸν) ипостасно, а не только природно. Например, как хотеть (πῶς θέλειν) и что хотеть (τὶ θέλειν) – избирательно (γνωμικὸν) и зависит от человека[615].

- Θελητικὸν – способный хотеть, субъект хотения, тот, кому по природе свойственно хотеть. Субъектом желания является ипостась (ἡ ὑπόστασις)[616].

- Θέλων – пользущийся волей в данный момент.

Например, если человек желает есть, то само по себе желание есть воля, влечение именно к еде – хотение, пища – предмет хотения. Способный хотеть и пользуйщийся волей – сам человек[617].

Во Христе вследствие различия природ различны естественные желания (αἱ θελήσεις αἱ φυσικαὶ) (способности желания, αἱ θελητικαὶ δυνάμεις) божества и человечества – однако Один Желающий (ὁ θέλων), предмет желания (τὸ θελητὸν), одна *гномическая воля* (τὸ γνωμικὸν θέλημα)[618].

Прп. Иоанн замечает, что хотение свойственно человеку от природы. Приводя классификацию различных видов живых существ (растительные, чувствующие и разумные), Дамаскин пишет, что неотъемлемая принадлежность последнего вида – самовластное движение, то есть *не что иное, как хотение (ἡ θέλησις)*[619]. Поэтому повреждённая грехом природа в человеке должна быть ведома разумной волей, в отличие от покоряющихся

---

[614] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei. 36.60 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. S. 90.
[615] *Johannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus 24. 6 – 8 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 206.
[616] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 58.40 – 42 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. S. 139. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 257: *Хотящий (θελητικὸν) же есть тот, кто пользуется хотением, то есть ипостась, как, например, Петр*.
[617] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 36 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. S. 90.
[618] В переводе Бронзова: *возникающее из мысли желание* (см.: *Johannes Damascenus.* Expositio fidei. 36.118 – 121 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. S. 92. Проблеме *гномической воли* в христологии мы уделим внимание ниже.
[619] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 257; ср.: О свойствах двух природ. С. 104.

природе животных. Осуществление этого мы видим в лице Богочеловека Христа. Ведь цель искупления есть возвращение нас к исполнению того, что согласно с первозданной природой. Аскетические подвиги существуют *не для приобретения добродетели, привходящей извне, но для того, чтобы мы сбросили чуждый и противный природе грех*[620].

§ 1.4. Выводы по главе 1

На основании материала, исследованного нами в первой главе, можем сделать следующие выводы.

1. Применение в христологии прп. Иоанном Дамаскиным термина *сущность*. οὐσία у прп. Иоанна Дамаскина выступает как онтологическое понятие, обозначая самосуществующую вещь, а также как понятие логическое, где *сущность* тождественна *виду*. В первом случае при определении термина οὐσία Дамаскин следует за пресв. Феодором Раифским и прп. Максимом Исповедником, опирающимся на неоплатоническую традицию. В последнем случае *сущность* представляет собой универсалию, общее начало, выражающееся в частном, например, в *ипостаси*. Здесь прп. Иоанн следует традиции постхалкидонских отцов, начатой Иоанном Грамматиком Кесарийским, когда троичная терминология Великих Каппадокийцев стала использоваться в области христологии. Причём философским базисом при описании концепции *сущности* выступили либо труды неоплатоников-комментаторов Аристотеля (Порфирия, Плотина), либо выдержки из этих трудов, содержащиеся в христианских логических руководствах (сборник Doctrina Patrum, 2-я глава *Путеводителя* прп. Анастасия Синаита, *Предуготовление* пресв. Феодора Раифского). Влияние Аристотеля на Дамаскина в данном случае подтверждается ещё и применением Святым Отцом при рассмотрении причастности *ипостаси* к *сущности* т. н. *горизонтальной, аристотелевской парадигмы причастности*,

[620] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 261.

когда сущность всецело реализуется в ипостасях (концепция умеренного реализма, нахождения сущности *в вещах*). Такой подход, утверждающий полноту реализации *сущности* в *ипостаси* имеет важное значение в полемике с нехалкидонитами, отрицающими наличие *общих природ* в *ипостаси* Христа. Излагаемое прп. Ианном положение о том, что *сущность* не может быть подлежащим, нарушается в системе несторианского богословия; монофизитская христология *сложной природы* допускает одновременно включать в эту *природу* противоположные по модусу проявления *существенные* свойства: тварность и нетварность, рождённость и нерождённость.

2. Применение в христологии прп. Иоанном Дамаскиным термина *природа*. Определение термина, приведённое прп. Иоанном Дамаскиным, восходит к Аристотелю и дублируется пресв. Феодором Раифским и прп. Максимом Исповедником: природа – это *начало движения и покоя*. Под термином φύσις прп. Иоанном, как и предшествующими церковными писателями, понимается энергийно проявляющая себя *сущность* – не только материальная (термин *природа* в перипатетической и смежных с ней философских традициях применялся только к миру материальному), но и нематериальная, в т. ч. – божественная. Природа может существовать либо в умозрении, либо как видовое понятие, либо реализовываться в конкретном индивиде. Следуя Леонтию Византийскому, Дамаскин говорит о восприятии Христом именно индивидуализированной человеческой природы, что говорит об использовании в данном случае Преподобным Отцом горизонтальной (аристотелевской) парадигмы причастности. Так, следуя свт. Кириллу Александрийскому, прп. Иоанн пишет, что Сын Божий, восприняв совершенное человеческое естество, сделал его Своим Собственным, стал Единосущным всему человечеству. Таким образом, Христос пребывает в двух общих совершенных природах, но не в двух ипостасях. В противном случае, следуя неоплатонической традиции, Дамаскин замечает: если исчезают свойства природы – исчезает и сама природа. И наоборот – при

наличии полноты природных свойств существует и природа. Означенные тезисы прп. Иоанн активно применял в полемике с нехалкидонитами и моноэнергистами.

3. Применение в христологии прп. Иоанном Дамаскиным термина *вид*. Прп. Иоанн придерживается схемы родо-видовой классификации, разработанной Порфирием. *Вид* как универсалия, будучи тождественен сущности и природе, существует только в ипостасях. Здесь прп. Иоанн задаёт соотношение между понятиями логическими (вид, индивид) и онтологическими (сущность, природа, ипостась), что имеет важное значение в христологической полемике. Так, например, нельзя утверждать, что во Христе одна природа в том числе и потому, что нет *вида Христов* (о чем писали свт. Кирилл Александрийский, имп. Юстиниан Великий, Леонтий Византийский), ибо для возникновения какой-либо природы (вида) необходимо соответствующее количество ипостасей (индивидов) данной природы. В отношении же Богочеловека это невозможно.

4. Применение в христологии прп. Иоанном Дамаскиным термина *ипостась*. Это ключевое понятие в онтологии прп. Иоанна и центральное, системообразующее в христологии (о *сложной ипостаси* см. ниже). Определение термина ὑπόστασις, приводимое прп. Иоанном Дамаскиным, является патристическим – оно не восходит к античной философии. *Ипостась*, по Дамаскину, – это нечто частное, самостоятельно существующее, либо природа, наделённая индивидуальными свойствами. В первом случае прп. Иоанн следует за каппадокийской традицией определения рассматриваемого термина, а также за Иоанном Грамматиком Кесарийским, Леонтием Византийским и прп. Максимом Исповедником. Во втором случае – за Леонтием Иерусалимским и пресв. Феодором Раифским. Таким образом, Дамаскин синтезировал две линии определений термина ὑπόστασις, основываясь, вероятнее всего, на произведении De sectis. Философский базис концепта ипостаси у прп. Иоанна Дамаскина неоплатонический. Так, принцип различения ипостасей по индивидуальным

особенностям восходит к онтологии Порфирия. Применение термина ὑπόστασις в отношении Первоначала впервые мы видим у Прокла. ὑπόστασις не несёт персоналистической основы, однако зачастую означает духовно-разумные сущности. Ипостаси свойственно заключать сущность с привходящими признаками, через которые она энергийно созерцается, существуя сама по себе. Некорректное использование термина ипостась – одна из причин возникновения искажений в области христологии. Таковы несториане, отождествившие *природу* и *ипостась* и признающие во Христе две ипостаси, а также монофизиты, утверждающие, что термины *природа* и *ипостась* обозначают почти одно и то же, кроме того, что понятие *ипостась* подразумевает также привходящие в каждую *ипостась* особенности.

5. Применение в христологии прп. Иоанном Дамаскиным термина *лицо*. Сам термин восходит к античной философской традиции, а именно – к традиции неоплатонической. Определение, приводимое прп. Иоанном Дамаскиным, воспроизводит текст сборника Doctrina Patrum, где *лицо* идентифицирует себя через *действия* и *свойства*. В христологии термин используется прп. Иоанном Дамаскиным при описании усвоения Спасителем человеческого лица, а также в качества синонима термина *ипостась*. Синонимия терминов πρόσωπον и ὑπόστασις, по мысли Преподобного Отца, обусловлена тем, что ипостась и лицо обозначают частное самостоятельное бытие, а также отдельные волю, действие и движение. Различие же этих терминов (которое не всегда текстуально прослеживается) заключается в том, что *ипостась* несёт на себе онтологическую нагрузку, обозначая самостоятельное существование, а *лицо* – нагрузку идиоматическую, подчёркивающую наличие отличительных свойств той или иной ипостаси. В отношении Христа πρόσωπον выражает ипостасное единство во Христе, которое подвергают критике, в частности, последователи Нестория. Определение термина πρόσωπον прп. Иоанном Дамаскиным несколько отличается от концепции предшествующих церковных писателей, в

частности, Леонтия Византийского (*лицо* как самостоятельно существующая *ипостась*), пресв. Феодора Раифского (как субъекта разумной природы), а также прп. Максима Исповедника (как субъекта разумной природы, тождественного *индивиду*).

6. Применение в христологии прп. Иоанном Дамаскиным термина *индивид*. ἄτομον у прп. Иоанна Дамаскина включает две группы значений: онтологические (неделимое, трудноразделяемое и несохраняющее вида после разделения) и логическое (единица самого низшего вида). Основное из перечисленных – третье: *индивид* – это то, что после разделения на части не сохраняет своего *вида*, т. е. исчезает. Указанные значения встречаются в трудах неоплатоников Порфирия и Давида Анахта; сам же термин ἄτομον восходит к Демокриту. Прп. Иоанн Дамаскин приводит собственное, уникальное, определение *индивида*, указывая на его характерные черты: самостоятельное существование, образование из сущности и привходящих признаков, отличие числом от других индивидов, применение термина исключительно к одушевлённой сущности. Термин *индивид* играет важнейшую роль в христологии в контексте дефиниции концепта *природа в неделимом* (ἐν ἀτόμῳ). Факт отождествления терминов ἄτομον, ὑπόστασις и πρόσωπον свидетельствует о том, что Христос как индивид есть неделимая ипостась Богочеловека, тождественная по божеству Отцу и Духу – с одной стороны и прочим людям по человечеству – с другой.

7. Применение в христологии прп. Иоанном Дамаскиным термина *воля.* Указанный термин прп. Иоанн определяет как движение (κίνησις), либо стремление (ὄρεξις). Воля (θέλησις) принадлежит определённой природе, являясь разумным, активым, обладающим свободой, началом. В целом в учении о воле Дамаскин следует за прп. Максимом Исповедником, в том числе – используя определение термина *воля*, взятое у последнего и восходящее к Аристотелю. Точное изложение концепции *воли* необходимо для успешной полемики с монофизитами и монофелитами, отвергающими за

человечеством Христа собственной воли. Прп. Иоанн в этом полемическом контексте выделяет следующие составляющие волевого акта: βούλησις (хотение, объективизированная воля), θελητὸν (предмет хотения, желаемое), θελητικὸν (способный хотеть, субъект хотения, тот, кому по природе свойственно хотеть), θέλων (пользущийся волей в данный момент).

8. Применение в христологии прп. Иоанном Дамаскиным термина *действие.* Действие есть ни что иное, как деятельное движение природы, а также результат этого движения; действие – это ещё и сама способность действовать. Энергия – это вид движения. На основе творений свт. Григория Нисского, прп. Максима Исповедника Дамаскин относит *энергию* к категории *качества, свойства* природы: нет природы без энергии и энергии без природы. Хотя прп. Иоанн не разделяет вслед за прп. Максимом энергии не гомогенные и гетерогенные. В данном вопросе святоотеческая мысль основывается на философских посылах неоплатонизма, в частности – Порфирия и Плотина. Сами же определения термина ἐνέργεια восходят к Аристотелю и Галену. Указанные выше характеристики концепта *энергия* имеют важную полемическую составляющую. Монофизиты отрицают за человечеством Христа наличие отдельного *действия*, а также игнорируют положение о соотнесённости *энергии* и *природы*.

9. Применение в христологии прп. Иоанном Дамаскиным термина *страдание*. πάθος, по Дамаскину, – это вид движения, а также действие, совершаемое вопреки природе. Здесь прп. Иоанн практически дословно следует за Немезием Эмесским. Страсти бывают душевные и телесные. Определение термина πάθος, используемое Дамаскиным, восходит к Стобею и Галену, опиравшимся на Аристотеля и Плотина. Понятие *непорочных страстей* восходит к стоикам. Ключевые положения о роли и действии страстей (в том числе – страданий) восприняты прп. Иоанном Дамаскиным из предшествующей патристической мысли и не основаны на представлениях античных мыслителей. Так, по Дамаскину, страдания Христа являются

неотъемлемой составляющей нашего спасения – Господь воплотился именно для того, чтобы добровольно пострадать, по человеческой природе.

Итак, как было показано в первой главе настоящей диссертации, прп. Иоанн Дамаскин в своей христологической системе использует богословско-философскую терминологию, воспринятую из святоотеческой традициии и основанную на неоплатонической и перипатетической терминологической модели. Для ясного обзора значений того иного термина прп. Иоанн в своих трудах приводит весь спектр возможных значений, в том числе – и тех, которые в его время в христологии не являлись уже актуальными (например, *сущность* как самосуществующая вещь). Причём при решении проблемы универсалий Дамаскин придерживается концепции *умеренного реализма* и использует в христологии *горизонтальную (аристотелевскую) парадигму причастности*. В определение термина *индивид* Преподобный Отец вносил собственные корректировки. Термин *ипостась (сложная ипостась)* является ключевым системобразующим не только в целом в онтологии Дамаскина, но и в его христологии.

ГЛАВА 2. УЧЕНИЕ О ЕДИНСТВЕ ИПОСТАСИ ХРИСТА

§ 2.1. Краткий историко-богословский обзор несторианской христологии и христологии иконоборчества к середине VIII в.

Ключевые вопросы постхалкидонской христологии

Обозначим основные проблемные вопросы, затрагивающие область христологического дискурса в постхалкидонскую эпоху.

1. Проблема универсалий (проблема частного и общего).

Означенная проблема нисходит своими корнями в философию Аристотеля и его комментаторов (см. п. 1.1.1 и 1.2.1.). Несколько иной ракурс проблема универсалий приобретает в христианстве. Так, при решении вопросов триадологии Великими Каппадокийцами становится очевидным, что понимаемое в строго перипатетическом русле соотношение между общим и частным далеко не всегда может быть приложимо к христианскому богословию (см. п. 1.1.2.). Возникает потребность, используя терминологический и, в определённой мере, концептуальный философский аппарат выстривать собственную систему богословско-философской мысли.

Систематическое изложение богословских концепций, полемические построения с VI в. стали невозможными без опоры на философский фундамент. Это не значит, что ранее такого фундамента для богословия не существовало. Однако именно с VI в. в христологический дискурс стали активно вводиться новые философские концепции: *воипостасное*, *несамобытная ипостась*, *частная природа* и др.

В итоге в постхалкидонский период в христологии касательно проблемы универсалий можно выделить следубщие вопросы.

- Как человеческая природа Христа может быть полноценной, не имея при этом собственной ипостаси?

- Почему при Боговоплощении воплотилось только Второе Лицо Святой Троицы, а не вся Троица?

- Если термин *ипостась* обозначает самостоятельно существующее, то почему мы не можем говорить о Троице как о трёх богах?

- Каким образом Сын Божий, соединившись со всей человеческой природой, не воплотился во всех людей[621]?

- Каково соотношение между ипостасью Логоса и Христом? Вопрос двухсубъектности.

Как видно из перечисленных вопросов, некоторые из них были атуальны ещё в дохалкидонскую эпоху, однако не получили в свое время должного философского разрешения и нашли своё объяснение у поздейших, постхалкидонских авторов, в том числе – у прп. Иоанна Дамаскина[622].

2. Проблема *качественности* тела Христа.

Эта проблема, как и предыдущая, была поставлена в дохалкидонскую или, вернее, в доникейскую эпоху и непосредственно связана с концепцией двойного единосущия Спасителя. К VI в. вопрос о статусе (и, соответственно – о свойствах) человеческой природы[623] Спасителя можно рассмотреть через несколько подвопросов.

- Человечество Христа представляет собой природу, ипостась или часть сложной природы?

- Каково отношение плоти Христа до воскресения к ипостаси воплощённого Логоса? Вопрос тленности/нетленности плоти Христа.

- Каков(ы) источник(и) энергии (воли) во Христе?

- За счёт чего во Христе осуществляется единство действия (воли, сознания)?

- Почему необходимы иконописные изображения Спасителя?

---

[621] См. постановке проблемы Севиром Антиохийским и Иоанном Грамматиком Кесарийским: *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух природ во Христе и понятие *частная природа* в структуре *Арбитра* Иоанна Филопона: богословие и методология школьной неоплатонической философии в VI веке. Часть 1 // ΣΗΟΛΗ. 2023. Vol. 17.1. С. 177 – 216.

[622] *Metallidis G.* Op. cit. P. 104.

[623] Здесь мы берём за исходную точку православную христологическую модель.

Многие вопросы из указанной выше проблематики были обсуждаемы до IV Вселенского Собора, решались в первые два века после него. Однако своё концептуальное завершение они нашли лишь в VIII в. благодаря систематизации православной богословской мысли, проведённой прп. Иоанном Дамаскиным.

Иными словами, проблемы христологии, решаемые прп. Иоанном Дамаскиным, были подняты задолго до него. Вместе с тем, решение этих проблем стало возможным только после длительного их осмысления православной богословской мыслью и глубокой детальной систематизации.

2.1.1. Краткий историко-богословский обзор несторианской христологии к середине VIII в.

Следует отметить, что в современных исследованиях, касающихся изучения богословия Церкви Востока (неотъемлемым компонентом которого является учение Нестория), применительно к её вероучению зачастую используются выражения *традиция Церкви Востока*[624] и даже *антиохийская традиция*[625]. Нередко отмечается, что термин *Несторианская Церковь* некорректен в отношении Ассирийской Церкви Востока[626]. Например, восточно-сирийский богослов и канонист Абдишо бар Брика (Abdisho bar Brika) указывает, что *несторианами они именуются незаслуженно, учитывая, что Несторий не был их патриархом, и они не понимали его языка*[627].

Итак, в современной академической науке не принято называть представителей Церкви Востока несторианами[628]. И всё же, как мы покажем

---

[624] *Селезнёв Н. Н.* Христология ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., Euroasiatica, 2002. С. 4.
[625] Там же. С. 97.
[626] *Baum W., Winkler D. W.* The Church of the East. A concise history. London – New York, Routledge Curzon, 2003. P. 4.
[627] Ibid. P. 7.
[628] Например, Муравьёв А. В. в отзыве на кандидатскую диссертацию Заболотного Е. А. в замечаниях пишет следующее: *Называя различные церковные партии и группы сирийских христиан, автор широко пользуется полемическими конфессионимами (монофизиты, несториане), которые, мало того, что являются*

ниже, *несторианский компонент* в их богословии довольно чётко выражен и использование указанного наименования прп. Иоанном Дамаскиным вполне оправдано. Поэтому в настоящей диссертации применительно к представителям дохалкидонских Церквей мы вполне оправданно, на наш взгляд, позволяем себе использовать термин *несториане*.

Сам Несторий с VII в. почитается в Церкви Востока как святой и *учитель*, наряду с Феодором Мопсуэстийским и Диодором Тарсийским, а *Трактат Гераклида*, принадлежащий Несторию, был переведён на сирийский уже в VI в.[629], что свидетельствует о раннем знакомстве представителей сирийского дохалкидонского христианства с учением Нестория.

Таким образом, несмотря на то, что Несторий особым образом не выделяется среди прочих учителей Церкви Востока, – всё же именно его учение стало основой христологии этой Церкви.

Исходя из вышесказанного, можно полагать, что Дамаскин полемизировал с некими представителями восточно-сирийской Церкви, носителями несторианского учения. Определить, где конкретно находились эти несториане, затруднительно. В Западной Сирии, на родине прп. Иоанна Дамаскина, было мало несториан – они концентрировались в Персии и Месопотамии[630]. С другой стороны, нельзя исключать, что Дамаскин, будучи

гетеорнимическими наименованиями, никогда не употреблявшимися для самоидентификации, но вдобавок они ещё о отвергнуты современной академической традицией (*Муравьёв А. В.* Отзыв официального оппонента на диссертацию Заболотного Евгения Анатольевича на тему *История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV-VIII веках*, представленной на соискание учёной степени кандидата исторических наук по специальноси 07.00.03 – Всеобщая история (Средние века). [Электронный ресурс]. URL: http://www.hist.msu.ru/Science/Disser/Zabolotniy_o2.pdf (дата обращения: 07.02.2021). В цитате соблюдена авторская орфография. – иер. Н. М.); см. тж: *Грацианский М. В.* Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М.: Издательство Московского университета, 2016. (Труды исторического факультета МГУ: Вып. 86; Сер. II, Исторические исследования: 42). С. 16 – 17.

[629] *Иларион (Алфеев), иером.* Ассирийская Церковь Востока: взгляд на историю и современное положение [Электронный ресурс]. URL: http://www.mitropolia-spb.ru/rus/conf/bolotov2000/dokladi/ilarion.html (дата обращения: 20.12.2017).

[630] *Nasrallah P. J.* Saint Jean de Damas: son époque, sa vie, son oeuvre. Harissa, 1930. P. 53.

монахом Лавры прп. Саввы Освященного[631], мог полемизировать с несторианами, проживавшими на территории Палестины[632].

Как известно, Церковь Востока осуществляла широкую миссионерскую деятельность в Китае, Индии, Средней Азии. Одним из крупнейших миссионерских центров несториан был среднеазиатский город Мерв (современная территория Туркменистана), вокруг которого была образована Мервская митрополия. Именно оттуда несторианская проповедь распространялась среди тюрков и проникла в Китай[633]. Примечательно, что в *Книге целомудрия*[634] Ишоднаха есть указание на то, что уроженец Мерва Мар Иосиф Марвазайя отправился в Палестину и построил на горе Ефремовой[635] монастырь Самаруна. Причём Ишоднах отмечает, что этот монастырь был *известным* в его время[636]. Можно предположить, что прп. Иоанн соприкоснулся с несторианской проповедью, связанной с деятельностью указанного монастыря.

Учитывая, что захватившие Палестину арабы отличались веротерпимостью[637], вполне можно говорить об увеличении количества несторианских монастырей на Святой Земле после арабского завоевания. Если императоры Византии по отношению к монофизитам могли использовать униатскую политику, то к несторианам они были настроены

---

[631] Упоминание о монастыре прп. Саввы Освященного (*Великой Лавре*), как отмечают исследователи, появляется в житии прп. Иоанна Дамаскина с X в. Скорее всего, именно там Дамаскин принимает монашеский постриг (*Louth A.* Tradition and originality. P. 6).

[632] Прп. Иоанн Дамаскин написал два отдельных трактата, относящихся к антинесторианской полемике (ор.: *Kotter B.* Bd. IV. S. 233 – 289). Однако ни тексты трактатов, ни комментарии критического издания не сообщают данных, где и при каких обстоятельствах трактаты были написаны.

[633] См.: *Бадер А. Н., Гаибов В. А., Кошеленко Г. А.* Мервская митрополия // Традиции и наследие христианского Востока. Ответственные редакторы Д. Е. Афиногенов, А. В. Муравьев. М.: Индрик, 1996. - (Институт всеобщей истории РАН, Центр по сравнительному изучению древних цивилизаций). С. 85 – 94.

[634] *Книга целомудрия* Ишоднаха, еп. Басрского – сборник кратких биографий сирийских подвижников. Написана не ранее сер. IX в. (см.: *Муравьёв А. В.* Ишоднах // Православная энциклопедия. Т. 28. С. 519).

[635] Центральная горная гряда на западном берегу Иордана. Тождественна горам Самарийским (см.: *Ринекер Ф., Майер Г.* Ефремова гора // Библейская энциклопедия Брокгауза. М.: Российское Библейское Общество, 1999. С. 519).

[636] Saint Mar Joseph Marwazaya, qui fonda dans le pays de Palestine, dans la Montagne d'Ephraim, un couvent qu'on apelle "de Samarouna" // Le Livre de la Chasteté, composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah / publ. et trad. par J.-B. Chabot. Rome, 1896. P. 21 – 22.

[637] Мусульмане были расположены к несторианам. У Магомета был учитель из Восточной Сирии, Сергий Бахира. Кроме того, основатель ислама общался с христианскими миссионерами в Йемене во время путешествия в Ирак. Некоторые исследователи даже предполагают, что отдельные аспекты исламского вероучения возникли под влиянием богословия Церкви Востока – например, эсхатология (*Baum W., Winkler D. W.* The Church of the East. A concise history. London – New York, Routledge Curzon, 2003. P. 42).

всегда негативно. Арабское же завоевание изменило религиозный баланс на захваченных территориях и фактически уравняло в правах все христианские деноминации[638]. Это послужило фактором численного увеличения христианских общин разных толков.

Перейдём теперь к краткому описанию вероучения Церкви Востока, сформировавшемуся к VIII веку.

Христология Церкви Востока основана на антиохийской христологической модели, именуемой Ж. Либером *Логос – антропос*[639]. Экзегеза антиохийской богословской школы характеризовалась историчностью и конкретикой. В христологии делался акцент на человечестве Спасителя, историческом контексте Его проповеди. Доминирующим философским направлением был аристотелизм. В частности, отмечается доминирующее среди прочих философских направлений влияние Аристотеля на христологию Феодора Мопсуэстийского[640], которую впоследствии продолжал развивать Несторий.

Антиохия большое влияние оказывала на Сирию. Множество пленных было департировано оттуда в Персию после завоевания Антиохии Шафуром I в 260 г., в том числе – митрополит Димитрий Антиохийский – его община с местными христианами до V в. не смешивалась[641].

Наряду с тем, известно, что в Месопотамии и Осроене было много иудейских общин, обитавших там еще со времени Вавилонского плена. Великий Шёлковый путь был под контролем иудеев[642]. Такой исторический контекст в какой-то мере благоприятствовал развитию богословия антиохийского направления.

Позднее, к V в., переводятся на сирийский язык сочинения Феодора Мопсуэстийского и Диодора Тарсийского. Сочинения первого изучаются в Эдесской богословской школе. Уже у Феодора прослеживается расхождение

---

[638] *Louth A.* Tradition and originality. P. 12.
[639] См.: *Liebaert J.* La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951. P. 147–153.
[640] *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. P. 181.
[641] *Baum W., Winkler D. W.* Op. cit. P. 9.
[642] Ibid. P. 8.

с некоторыми аспектами православной христологии: например, он отрицает учение о двух рождениях Логоса, по-своему объясняет природное единство Богочеловека и, таким образом, *вплотную подходит к черте, за которой должно следовать признание двух субъектов во Христе*[643]. Феодор провозглашает христологическую формулу *две природы – две ипостаси* (самобытная ипостась Бога Слова и несамобытная ипостась *воспринятого Человека*) – одно *Лицо единения*[644].

Эта формула перенимается последующими богословами Церкви Востока, такими как Нарсай и Баввай Великий. Первый из них также утверждал, что центр единства во Христе – *Лицо Сына*, не тождественное Логосу[645].

Собор Церкви Востока 596 г. признаёт центром единства во Христе ипостась предвечного Логоса, – вместе с тем принимает Никейский Символ веры в толковании Феодора Мопсуэстийского[646]. Учение о Христе, выраженное в постановлениях этого собора, сближается с традиционной христологией антиохийского направления. Однако окончательно такое сближение не было завершено: главной христологической доктриной несториан впоследствии стал богословский синтез Баввая Великого. В своих христологических воззрениях Баввай пользовался *Трактатом Гераклида Дамасского* – псевдоэпиграфом, принадлежащим перу Нестория[647]. Именно Баввай Великий синтезировал традиционную антиохийскую христологию и учение Нестория[648].

В контексте настоящего краткого историко-богословского обзора несторианского вероучения укажем соборы Церкви Востока, определения

---

[643] *Заболотный Е. А.* Христология Церкви Востока: основные направления развития в V – нач. VII в. // Вестник ПСТГУ III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 35.
[644] *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV – VIII веках. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. М, 2016. С. 224.
[645] Там же. С. 160.
[646] *Заболотный Е. А.* Христология Церкви Востока. С. 38.
[647] *Иларион (Алфеев), иером.* Ассирийская Церковь Востока: взгляд на историю и современное положение. [Электронный ресурс] URL: http://www.mitropolia-spb.ru/rus/conf/bolotov2000/dokladi/ilarion.html (дата обращения 15.03.2020).
[648] См.: *Заболотный Е. А.* Христология Церкви Востока. С. 39.

которых наглядно представляют нам концептуальное формирование её христологии.

486 г. – официальное принятие христологии Феодора Мопсуэстийского.

554 г. – Собор Церкви Востока при католикосе Иосифе, деяния которого представляют собой открытую критику постановлений V Вселенского Собора[649].

612 г. – принимается учение Нестория о двух ипостасях во Христе. Автором соборного определения был Баввай Великий.

786 – 787 – сформулирован официальный документ, отвергающий III Вселенский Собор – постановление синода католиоса Мар Тимотеоса I (727-823)[650].

Теперь перейдём к краткому рассмотрению основных христологических концептов, применяемых дохалкидонитами.

Как эквиваленты терминам *ипостась* и *природа* в несторианской христологии используются термины qnōmā и kyānā соответственно. Одни исследователи отмечают, что термин qnōmā в контесте христологии собора 612 г. и Баввая Великого не означал самосуществующую ипостась: qnōmā якобы описывает конкретизацию и индивидуализацию природы. Каждая природа нуждается в qnōmā в плане конкретного существования[651]. Другие говорят о том, что qnōmā и *ипостась* в определённой мере тождественны[652]. А. де Аллё утверждает, что *понятие ипостаси, понимаемое в несторианском смысле как объективная и индивидуальная природа, приложимо к человечеству Христа в совершенно православном значении*, хотя *Несторий не придаёт ипостаси смысл бытия-в-себе и через-себя*[653].

---

[649] *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения. С. 174.

[650] *Селезнёв Н. Н.* Несторий и Церковь Востока. М.: Путь, 2005. С. 53. Отметим, что Мар Тимотеос между прочим осудил восточно-сирийских мистиков, которые утверждали, что *человеческая ипостась Христова видела божественную ипостась Христову* (*Селезнёв Н. Н.* Несторий и Церковь Востока. Там же).

[651] *Селезнёв Н. Н.* Христология ассирийской Церкви Востока. С. 76; *Baum W., Winkler D. W.* Op. cit. P. 39.

[652] *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения. С. 202; *Йевтич И., Муравьёв А. В.* Бабай Великий // Православная энциклопедия. Т. 4. М. 2002. С. 240.

[653] *Анре де Аллё.* Несторий. История и учение / пер. с фр. Д. Шабанов. [Электронный ресурс]. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1907332.html (дата обращения 24.01.2020).

Примечательно, что в сирийской богословской традиции существовали примеры отождествления терминов *ипостась* и qnōmā. Е. А. Заболотный, исследуя творения прп. Ефрема Сирина, отмечает, что термин qnōmā соответствует греческому *ипостась* именно в христологическом контексте, хотя этот термин не всегда имеет такое значение[654]. Н. Н. Селезнёв, комментируя *Книгу Единства* Мар Баввая также говорит о том, что qnōmā, по Бавваю, обозначает *самостоятельное бытие*. Наряду с тем, Н. Селезнёв полагает, что *qnōmā человеческой природы во Христе никогда не имела независимого существования*[655], что qnōmā означает *конкретизацию и актуализацию природы, индивидуум*[656]; совершенная qnōmā не может воспринять другую qnōmā [657].

Почему несториане отвергают единение на уровне ипостаси? В таком случае божество якобы поглотит человечество, произойдёт некое смешение двух сущностей (ср. с понятием *сложная природа*)[658]. Природы, по мнению несториан, невозможно соединить между собой – такое соединение возможно лишь для ипостасей[659]. Для природ допустимо только единство на уровне лица, или, что то же – свойства. По всей видимости, такой подход обусловлен тем, что соединение двух элементов должно происходить на следующем онтологическом уровне, например, природ – на уровне ипостаси. Исходя из этого, единение двух ипостасей невозможно на уровне ипостаси, равно как и двух природ – на уровне природы.

Сирийское parṣōfā – совокупность свойств и качеств, придающих qnōmā специфические характеристики, отличающие ее от другой qnōmā той же природы. Parṣōfā может быть воспринята другой qnōmā. В триадологии parṣōfā отличает одно Лицо Троицы от Другого. Второй qnōmā Троицы является *Слово*, а Его parṣōfā – *Сыновство*. Сыновство может быть

---

[654] *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения. С. 82.
[655] *Селезнёв Н. Н.* Христология ассирийской Церкви Востока. С. 83.
[656] Там же. С. 76.
[657] *Селезнёв Н. Н.* Христология ассирийской Церкви Востока. С. 83.
[658] *Anastos M. V.* Nestorius Was Orthodox // Dumbarton Oaks Papers. Vol. 16. 1962. P. 127; *Sellers R. V.* Op. cit. P. 153, 257; *Селезнёв Н. Н.* Христология ассирийской Церкви Востока. С. 161.
[659] Ibid. P. 127.

воспринято творением. Вторая qnōmā Троицы сообщила эту parṣōfā сыновства образовавшемуся во чреве Марии человеческому существу. Таким образом, Лицо Сыновства стало Лицом Зачатого Приснодевой[660]. И далее: *Иисус обладал определённой qnōmā с её естественной parṣōfā. Он не имел ни человеческого сыновства, ни независимого существования… Человек, в образе которого явился Бог Слово, никогда не существовал и не мог существовать вне единства с Ним*[661]. То есть несториане отрицают предсуществование человечества до соединения его с божеством.

Учитывая вышесказанное, трудно согласиться с А. де Аллё, который утверждал, что Несторий помещал термин *ипостась на другой онтологический уровень по отношению к уровню природы*, а именно – на уровень сущности[662]. *Сущность* и *природа* выступают у Нестория как смежные понятия[663], а *ипостась* у несториан, как мы увидим из пояснений прп. Иоанна Дамаскина, – соответствует общепринятому в православных текстах значению.

Безусловно, несториане не используют термин qnōmā как *ипостась* в халкидонском значении. Но ипостась в традиционном для богословско-философской терминологии значении этого термина – как конкретное проявление природы – вполне соответствует сирийскому qnōmā. Таким образом, мы можем говорить о том, что Несторий и многие другие богословы Церкви Востока действительно учили о соединении во Христе двух ипостасей[664].

Сама несторианская терминология указывает на двухипостасность Христа. И если Феодор Мопсуэстийский не переступает черту

---

[660] *Селезнёв Н. Н.* Христология ассирийской Церкви Востока. С. 77.
[661] Там же. С. 78.
[662] *Анре де Аллё.* Несторий. История и учение / пер. с фр. Д. Шабанов. [Электронный ресурс]. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1907332.html (дата обращения 24.01.2020).
[663] *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. P. 153.
[664] *Михальцов Н. Н., иер.* Христология преподобного Иоанна Дамаскина и богословие Церкви Востока: анализ полемики / Материалы Международного молодёжного форума *ЛОМОНОСОВ-2018* / Отв. ред. И. А. Алешковский, А. В. Андриянов, Е. А. Антипов. [Электронный ресурс]. М.: МАКС Пресс, 2018. – 1 электрон. опт. диск (DVD-ROM); 12 см. – Систем. требования: ПК с процессором 486+; Windows 95; дисковод DVD-ROM; Adobe Acrobat Reader. – 1450 Мб. – 10000 экз. ISBN 978-5-317-05800-5

двухипостасности[665], то Несторий это делает. Как замечает прп. Иоанн Дамаскин, Если Рождённый от Девы не есть Христос, а Апостол говорит об одном Христе, *Которым всё* (1 Кор. 8:6), если Сын Божий – не Сын Марии, то получается, что Сын Божий не есть Христос и не является Творцом[666]. Не только Баввай Великий, но более ранние восточно-сирийские богословы уже исповедовали учение Нестория о двух ипостасях во Христе – например, во время богословских собеседований, проводимых Юстинианом в Константинополе в 562 и 563 гг.

Известно, что формула Павла Самосатского *иной и иной* (ἄλλος καὶ ἄλλος) не использовалась и даже напрямую отвергалась Несторием и его последователями. Несторий прямо пишет: *Не говорим, что есть две плоти или два сына*[667]. С другой стороны, среди обвинений в адрес Нестория неоднократно звучал упрёк в проповеди учения *о двух сынах* во Христе. И этому есть основания. Например, тот же Несторий говорит о *сотворённом в Деве человеке*[668], что можно понимать как указание на отдельного от Бога Слова сына Марии.

Одним из центральных в христологии Церкви Востока является термин *Лицо Единения (πρόσωπον τῆς ἑνώσεως), Лицо Сыновства*. Этот термин использовался Феодором Мопсуэстийским, Несторием, Бавваем Великим и прочно вошел в терминологическую базу несторианского богословия. *Согласно единению, – пишет Феодор, – Он [Логос. – иер. Н. М.] образовал (συντελεῖν) с Ним [воспринятым человечеством. – иер. Н. М.] одно Лицо*[669]. П. К. Грезин определяет *Лицо Единения* как *высшее выражение тесного единства, которое существует между человечеством Христа и ипостасью*

---

[665] См., напр.*: Заболотный Е. А.* Христология Церкви Востока. С. 35.
[666] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 123.
[667] *Несторий.* Nau, LH, P. 140. Цит. по: *Селезнёв Н. Н.* Несторий и Церковь Востока. С. 77. Однако некоторые выражения Нестория наводят на такую мысль, например: *Слово приняло плоть в смертном человеке, но само оно не умирало, а напротив воскресило и того, в ком воплотилось* (Извлечения из бесед Нестория. Цит. по: *Тьерри А.* Несторий и Евтихий, ересиархи V века. Киев, типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1880. С. 16.).
[668] *Несторий.* Учение и анафемы, направленные против анафем Кирилла // Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 1. С. 549.
[669] *Theodorus Mopuestenus.* De Incarnatione. VII. Cit. ex: Sellers R. V. Two Ancient Christologies. P. 155.

Логоса[670]. Об этом пишет сам Несторий: *Христос – имя общее… обоим естествам… указывающее в одном Лице сущность, подверженную страданиям и неподверженную им*[671]. Вместе с тем, ересиарх категорически отрацал какую-либо причастность к старданиям Бога Слова – в частности и в целом – общение свойств между божеством и человечеством: он анафематствовал тех, кто приисывает *одному Лицу Сына… то как Богу, что принадлежит Богу, то как человеку, что свойственно человеку*[672]. *Лицо Единения* – это ипостасное свойство Бога Слова, которое в момент Воплощения становится Лицом Единения[673]. Следовательно, оно не может быть названо субъектом, тем более – не может иметь в самом себе личностного центра. Это не более чем маска, личина, оболочка, союз двух *лиц*, а вернее – двух наборов свойств. Если исходить из подобного взгляда на единство Божества и человечества во Христе, то никак не получится отождествить понимание *лица* у православных и несториан, хотя формально и у тех, и у других Логос воплотился *в Одном Лице*[674]. Несториане же атрибутируют совокупность свойств божества и человечества не к единой ипостаси Бога Слова, а к *лицу единения*: признавая *две природы с их свойствами*, их единство осуществляется *в одном лице… но не по природе*[675]. То есть несторианская концепция говорит о том, что свойства природ фокусируются в Лице Единения, которое, в свою очередь, представляет собой некую внешнюю явлённость свойств обеих природ. В Лице единения фокусируются действия и воли божества и человечества: Несторий учил о том, что у божества и человечества есть отдельные действие и воля[676].

Таким образом, Лицо единения не имеет персоналистического основания – оно существует на уровне свойства. При этом утверждение о

---

[670] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 113.
[671] *Несторий.* Послание к Кириллу, не одобренное всеми отцами, бывшими на Святом Соборе // Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 1. С. 547.
[672] *Несторий.* Учение и анафемы, направленные против анафем Кирилла / Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 1. С. 550.
[673] *Заболотный Е. А.* Христология Церкви Востока. С. 39.
[674] Ср.: Sellers R. V. Op. cit. P. 253.
[675] *Мар Баввай Великий.* О Единстве. Цит. по.: Селезнёв Н. Н. Несторий и Церковь Востока. М., Путь, 2005. С. 93.
[676] *Беневич Г. И.* Несторий // Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 1. С. 538 – 539.

том, что термин parṣōfā у несториан можно уверенно переводить как *личность*[677], выглядит совершенно необоснованно.

На таком терминологическом фоне несториане представляют свою христологическую доктрину. Как видим, эквивалентами терминам qnōmā, kyānā, parṣōfā выступают соответственно *индивидуализированная природа*, *абстрактная природа*, *природное свойство*. Отдельно определяется термин *Лицо Единения* как совокупность свойств Божественной и человеческой природ.

Описывая Христа с помощью подобной терминологии, богословская формула Нестория (принятая впоследствии Церковью Востока) выглядит следующим образом: *Две природы с их qnōtā в одном Лице*[678], Бог Слово – *Одна из qnōtā Троицы*[679]. В другой терминологической плоскости: *Две природы – две самобытные ипостаси – одно Лицо единения*[680].

В свою очередь, несторианские богословы, равно как и сам Несторий, отвергали учение о двойном рождении Слова (что даже для апологетов несториан является *настораживающим*[681]): предвечном – от Отца, и во времени – от Девы Марии. Несторий писал: Итак, *Христос есть Лицо единения (πρόσωπον τῆς ἑνώσεως), Бог же Слово есть не [Лицо] единения, а [лицо] Своей собственной природы*[682]. И еще: *Дева, Матерь Христа, не родила Сына Божия, но она родила человечество, которое есть Сын, по причине Сына соединившегося*. То есть Христос, по Несторию, имеет иное отношение к Отцу, чем Логос. Также Баввай Великий говорит не о двух рождениях Бога Слова, а о двух рождениях *вечного Сына*, Который, будучи результатом соединения Сына Божия и человека Иисуса, не тождественен

---

[677] *Селезнёв Н. Н.* Христология ассирийской Церкви Востока. С. 161.
[678] *Nestorius.* Tractatus Heraclidis. 3. 1. Сир. текст: Le Livre d'Heraclide de Damas / Éd. P. Bedjan. P.; Lpz., 1910. P. 209–211, 214, 238–239. Цит. по: *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения. С. 110.
[679] Исповедание веры Епископского собрания 612 г. Цит. по.: *Селезнёв Н. Н.* Христология ассирийской Церкви Востока. С. 130. Здесь речь идёт о *Сыновстве* как свойстве Сына.
[680] *Заболотный Е. А.* Христология Церкви Востока. С. 14.
[681] *Анре де Аллё.* Несторий. История и учение / пер. с фр. Д. Шабанов. [Электронный ресурс]. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1907332.html (дата обращения 24.01.2020).
[682] *Nestorius.* Tractat Heraclidis. Le Livre d'Heraclide de Damas / Éd. P. Bedjan. P.; Lpz.,1910. 2 1. P. 212. Цит. по: *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения. С. 110.

Логосу. Как и Несторий, Баввай считает, что субъект двух рождений – богочеловеческое Лицо единения, именуемое Господом Иисусом Христом[683].

Несториане искажают православное учение о Богородице, хотя сам термин θεοτόκος широко использовался богословами антиохийской школы. Правда, в него вкладывался различный смысл. Так, Феодор Мопсуэстийский утверждал, что Дева Мария была *Богородицей* лишь в переносном смысле – в силу единения Бога и человека по расположению воли. По сути же Она – Христородица[684]. Несторий же относительно этого вопроса писал в послании Иоанну Антиохийскому следующее: *Я решил, что они [православные. – иер. Н. М.] благочестиво именуют Деву Матерью или Родительницей Бога, то есть не в соответствии с пониманием Аполлинария и Ария[685], не в том смысле, что Божество Единородного получило начало от Святой Девы, но в соответствии со смыслом единства, возникшего от начала слов ангела, которые он сказал о зачатии (ср.: Лк 1)*[686]. Другими словами, *Святая Дева есть Богородица (…) потому что тварный храм в ней, через Духа Святого, был един с Божеством*. То есть Марию, по мысли Нестория, мы называем Богородицей не в силу Воплощения от Неё Бога Слова, но в силу сочетания рождённой плоти с божеством.

Вместе с тем, лучшим по отношению к Деве Марии Несторий находил термин *Человекородица*, поскольку он указывает на начало происхождения человеческой природы Христа.

Примечательно, что Баввай Великий также в своих произведениях употреблял термин *Богородица*. Однако этот пример является скорее исключением, чем правилом для представителей Церкви Востока. Е. А. Заболотный отмечает, что *причина употребления Бавваем термина*

---

[683] *Заболотный Е. А.* Христология Церкви Востока. С. 39.
[684] *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения. С. 105.
[685] В антиарианском контексте написана недавно идентифицированная проповедь Нестрия *Против еретиков, о Божественной Троице*, одно из немногих сохранившихся трудов ересиарха, сохранившаяся под именем Василия, архиепископа Селевкийского (см.: *Смирнов Д. В.* Проповедь Нестория *Против еретиков, о Божественной Троице* // CPG 5691 // Библия и христианская древность. 2021. Т. 2. № 10. С. 28 – 71).
[686] *Nestorius.* Ad Iohannem Antiochenum. Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius / Hrsg. F. Loofs. Halle, 1905. S. 183–186.S. 185. Цит. по: *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения. С. 112.

“*Богородица” применительно к Деве Марии представляет определенную проблему, относительно которой нет единого мнения в историографии*[687]. Таким образом, мы видим, что для несториан употребление термина θεοτόκος является если не полностью запретным, то по крайней мере – нехарактерным.

Стоит отметить, что хотя Несторий категорически не отрицал возможность употребления θεοτόκος – всё же вкладывал в этот термин не соответствующее православной мысли значение, а именно: отрицал рождение ипостаси Слова по человечеству от Девы и ипостасное единство во Христе, а, следовательно, отвергал и взаимообщение свойств.

Несториане, описывая соединение во Христе божества и человечества, используют термин συνάφεια. Несторий пишет: *Похвалил тебя за то, что ты сказал. В своих речах ты провел различие между Божеством и человечеством и [объединил] их в союзе (συνάφεια) единого Лица*[688]. Баввай Великий также использует этот термин, указывая, что Логос пребывает *в едином нераздельном союзе (συνάφεια)*[689].

В античной письменности этот термин означал сочетание, связь, соединение, союз, слияние, брачный союз, слияние рек[690], соприкосновение[691]. А. Тьерри поясняет, что Несторий соединение Божества и человечества во Христе признавал как *чисто нравственное, а не реальное*, что и отражается употреблением термина συνάφεια, а не ἕνωσις. Συνάφεια, по замечанию Е. Заболотного, вопреки распространённому мнению[692], обозначает не соприкосновение, а *предельно тесный союз*. Косвенно это подтверждается тем, что некоторые Святые Отцы употребляли этот термин по отношению ко Христу. Действительно, свт. Василий Великий в

---

[687] *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения. С. 213.
[688] *Nestorius.* Tractat Heraclidis. P. 214. Цит. по: *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения. С. 110.
[689] *Babai Magnus.* Liber de unione / Ed. A. Vaschalde. P., 1915. 2 vol. (CSCO; 79–80. Syr.; 61–62).1. 5. P. 28. Цит. по: *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения. С. 207.
[690] *Liddell H. G., Scott R.* Op. cit. P. 1700.
[691] *Вейсман А. Д.* Указ. соч. Кол. 1192.
[692] *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения. С. 108.

толковании на книгу пророка Исаии говорит, что *плоть Господня, по общей нашей природе будучи землей, возвышена чрез союз (διὰ τῆς συναφείας) с Богом*[693]. В таком контексте термин встречается у Феодорита Киррского[694]. Свт. Григорий Нисский пишет: *Удары относятся к рабу, в котором Господь, а почести – к Господу, при котором раб; но через союз и сродство (τὴν συνάφειάν τε καὶ συμφυΐαν) то и другое делается общим, так что Владыка приемлет на себя рабские раны, и раб прославляется "Владычнею" честью, посему-то и говорится о кресте Господа славы и всяк язык исповедает, что Господь Иисус Христос в славу Бога Отца (Флп. 2, 11)*[695].

По мнению некоторых исследователей, термин συνάφεια подчёркивает, что соединение произошло не вследствие природной необходимости, а на основе свободного акта любви со стороны Бога, благоволения Божия. Так, по словам Дж. МакГаккина, *Бог предаёт Себя жизни человека во плоти*, осуществляет *связь по благоволению*[696]. Н. Селезнёв отмечает, что понятие εὐδοκία *не является моральной категорией, но имеет коннотации "радости", "желания"... это особого рода обитание*[697], не сравнимое с пребыванием Бога в избранных людях, *ибо во Христе Бог, – пишет Феодор Мопсуэстийский, – обитает как в Сыне*[698]. По всей видимости, здесь Феодор указывает не на качественное различие, а на различие в степени.

В своих полемических трактатах прп. Иоанн Дамаскин излагает элементы богословия несториан, актуальные для его времени. Эти данные нам позволяют, в противовес апологетам несторианства, вполне достоверно говорить о заблуждениях этих еретиков. Помимо вышеприведённого, из творений прп. Иоанна мы можем почерпнуть относительно вероучения несториан следующее.

---

[693] *Basilius Magnus*. Enarratio in prophetam Isaiam 2.66.30 / TLG Workplace 7.0. Рус. пер.: *Василий Великий, свт.* Толкование на Книгу пророка Исайи. М, 2002. С. 89.
[694] *Theodoretus Cyrrhensis.* Eranistes (dialogus), 3, 4.255 // PG 83. Col. 28.
[695] *Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium 3.3.66.5-11 / TLG Workplace 7.0.
[696] *MCGuckin J.* Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. Crestwood, New-York, 2004. P. 162.
[697] *Селезнёв Н. Н.* Христология ассирийской Церкви Востока. С. 56.
[698] *Theodorus Mopsuestenus.* Fragmenta Dogmatica // PG 66. Col. 976. Цит. по.: *Селезнёв Н. Н.* Христология ассирийской Церкви Востока. С. 56.

Как указывает прп. Иоанн Дамаскин, у несториан Сын Человеческий есть Сын Божий *по имени* (ὀνόματι) и *благодатью* (χάριτι)[699], *по причастию* (μετοχῇ)[700]. Несториане утверждают, что божественные свойства во Христе принадлежат исключительно Его божественной природе, а не ипостаси Сына Божия[701]. Кроме того, они учат, что *имя "Сын" относится к ипостаси, а не к природе*[702], допускают выражение, что *Сын Божий господин Христа* (δεσπότης τοῦ Χριστοῦ)[703], что страдание принадлежало *иному Сыну* (ἄλλου υἱοῦ), но не единородному Сыну Божию[704]. Несториане утверждают, что Бог Отец отдал для искупления человечества *обычного человека, усыновлённого по благодати*[705], *почтённого относительным присоединеним и усыновлением*[706]. Поэтому Сын Человеческий есть *Сын Божий по имени и благодатью*[707]. Божественные свойства суть атрибуты божественной природы, а не ипостаси[708]. Несториане верят в то, что *есть две ипостаси, одна Сына Божия и другая Сына Девы*[709], что *Сын Божий и Сын Девы не одной природы и ипостаси*[710], что Слово *Сын* относится к природе[711]. Не было поругано *лицо Предвечного и Единородного*, одно и другое лицо[712], *страдавшее тело не принадлежало единородному Сыну Божию*[713].

[699] *Johannes Damascenus.* Contra Nestorianos. 42.100 // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. S. 284. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан // Иоанн Дамаскин, прп. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. С. 134.
[700] *Johannes Damascenus.* Contra Nestorianos. 42.139 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 285. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 137.
[701] Иоанн Дамаскин, прп. О вере против несториан. С. 144.
[702] Там же. С. 149.
[703] *Johannes Damascenus.* De fide contra Nestorianos. 38.1 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 249.
[704] *Johannes Damascenus.* De fide contra Nestorianos 41.2 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 249.
[705] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 128.
[706] Там же. С. 130.
[707] Там же. С. 136.
[708] *Иоанн Дамаскин, прп.* О вере против несториан. С. 144.
[709] Там же. С. 145.
[710]Там же. С. 149.
[711] Там же.
[712] Там же.
[713] Там же.

2.1.2. Краткий историко-богословский обзор христологии иконоборчества первого периода иконоборческих споров

Ещё одним течением, корни которого лежат в искажении учения о единстве природ во Христе, является иконоборчество. Прп. Иоанн Дамаскин, пожалуй, – самый яркий полемист начального периода иконоборческих споров. Его *Защитительные слова против порицающих святые иконы* заложили богословскую основу дальнейшей апологии икон, – с одной стороны, с другой – вобрали в себя многие положения предшествующей богословской и философской мысли.

Особую ценность тексты Дамаскина, посвящённые защите иконопочитания, имеют для исследователей полемики иконопочитателей с иконоборцами. Источников, на которые можно было бы опираться при изучении иконоборческого движения, весьма мало. Обычно в литературе отмечается практически полное отсутствие иконоборческих текстов начального периода споров[714]. Труды же иконопочитателей несут в себе ряд текстологических проблем, в том числе – большой временной интервал, отделяющий автора от описываемых событий, определённая доля недосказанности и субъективизма[715].

В рамках настоящей работы не представляется возможным исчерпывающе исследовать причины, исторические факты, ход протекания и многие другие стороны иконоборческих споров. Попытаемся лишь очертить, в соотвествие с тематикой нашего исследования, христологический аспект апологии священных образов прп. Иоанна Дамаскина в контексте его учения о единой ипостаси Христа.

---

[714] Письменного указа императора Льва III против икон не существовало, сохранившиеся в хрониках письма Льва (даже если они были бы подлинны), а также *Эклога* не представляют интереса для исследователей иконоборчества (см.: *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Editum Consilio. Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Cathilicae Lovaniensis. Louvain. 1973. Vol. 346. Tomus 41. P. 48).

[715] *Bryer A., Haldon J.* Byzantium in the Iconiclast Era (680-850). The Sources: Annotated Survey // Birmingham Byzantine and Ottoman monographs. Bodmin. 2001. Vol. 7. P. 166.

В качестве исследуемого временного отрезка изберем период с 726 г., когда император Лев III Исавр начал движение против икон, по 741 г., год начала правления императора Константина V Копронима. Примерно в этот период и были написаны Дамаскиным творения, излагающие его учение об иконах[716].

Основными историческими источниками этого периода являются *Хронография* Феофана Исповедника и *Бревиарий* Никифора Константинопольского[717], имеющие, в свою очередь, некоторые общие источники[718].

Первый полемический текст прп. Иоанна, созданный в защиту икон, – это *Первое защитительное слово против порицающих святые иконы*. Оно было написано, вероятно, сразу после распоряжения Льва III об упразднении иконопочитания[719]. Остальные *Слова…* Дамаскин писал в ответ на более строгие меры императора против иконопочитателей, предпринятые Львом впоследствии. Так, в августе 730 г. эдиктом императора было уничтожено изображение Христа на Халкопратийских воротах. С. Геро (S. Gero) отмечает, что нельзя считать верным утверждение о массовом уничтожении тогда же и святых мощей. Как также, по мнению исследователя, неверно обвинение Феофана в том, что Лев боролся с культом святых, Божией Матери и с монашеством[720].

Что сподвигло Льва III выступить против иконопочитания? По сей день исследователи этого вопроса не пришли к единому мнению. Одни утверждают, что главная причина иконоборческих споров – влияние

---

[716] Op.: *Kotter B.* Bd. III. S. 5 – 7.

[717] *Carl G. De Boor*. Theophanis Chronographia // Textum Graecum continens, Vol. 1. Teubner, 1883 ; Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica // Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana Roman History. Arno Press, 1975; *Чичуров И. С.* Византийские исторические сочинения (*Хронография* Феофана, *Бревиарий* Никифора). М.: Наука, 1980.

[718] *Bryer A., Haldon J.* Op. cit. P. 166.

[719] Некоторые исследователи считают, что как такового официального закона императора о запрете иконопочитания издано не было, но было устное распоряжение. По выражению М. Анастоса, был сделан *нелегальный шаг против икон* (*Anastos M. V.* Leo III's Edict against the images in the year 726-27 and Italo-Byzantine relations between 726 and 730 // Studies in Byzantine Intellectual History. – (Collected studies series; CS88). London: Variorum Reprints, 1979. VIII. P. 10.

[720] *Gero S.* Op. cit. P. 129.

монофизитской христологии[721], другие указывают на суеверное почитание икон простым народом, граничащее с идолопоклонством. В последнем случае отвергается почитание материи как таковой[722]. А. Гарнак отмечает, что Лев III был στρατηγὸς ἀνατολικὸς в двух провинциях Фригии, где было много монтанистов[723] и не исключает влияние на взгляды Льва монтанизма. Прот. Г. Флоровский, А. Грилльмайер, Н. Озолин причиной иконоборчества видят оригенизм[724]. Ислам как причина иконоборческих гонений также рассматривается как некий катализатор иконоборчества[725]. Среди прочего не исключается и влияние иудаизма[726] на том основании, что, согласно Феофану, при дворе Льва III был некий приближенный к императору сириец-иудей Бесер (Βησὴρ)[727].

Существовал ещё определённый суеверный взгляд на происходящие события, которые якобы указывали на неправильность иконопочитания. Так, когда в 727 г. арабами была осаждена Никея, один из защитников города, офицер Константин, уничтожил икону Богоматери, и вскоре город был спасён. Вместе с тем, по другим городам проходили крестные ходы с иконами – однако несмотря на это города всё же были захвачены. Таким образом, по мнению Менго (C. Mango), возникло предубеждение, что захват городов неприятелем – наказание за иконопочитание и как раз в этом кроется главная причина религиозных реформ Льва III[728].

---

[721] *Острогорский Г. А.* История Византийского государства. М., 2011. С. 220; *Острогорский Г. А.* Сочинения православных апологетов // Seminarium Kondakovianum. Prague. 1927. Т. I. С. 36; *Alexander P. J.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford, 1958. P. 53.

[722] *Николай (Сахаров), иерод.* О причинах иконоборческих споров согласно трактату преподобного Иоанна Дамаскина *Первое защитительное слово против отвергающих святые иконы* // Альфа и омега. 2001. № 4 (30). С. 68 – 72.

[723] Однако В. В. Болотов справедливо возражает этому, поскольку *невероятно, чтобы возможно было ввести практику еретиков* (*Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. – репр. изд. 1917 г. М., 1994. С. 509).

[724] *Сидоров А. И.* Послание Евсевия Кесарийского к Констанции (к вопросу об идейных истоках иконоборчества) // Византийский временник, 1991. Т. 51. С. 70.

[725] *Ladner G. B.* Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy // Medieval Studies. New York. 1940. № 2. P. 140.

[726] *Barnard L.* The Theology of Images. Iconoclasm / Ed. by A. Bryer and J. Herrin. Centre for Byzantine Studies University of Birmingham. Birmangham, 1977. P. 8; *Bryer A., Haldon J.* Op. cit. P. 166.

[727] Theophanes. Chronographia, 402, 405 / TLG Workplace 7.0.

[728] *Mango C.* Historical Introduction // Iconoclasm / Ed. by A. Bryer and J. Herrin. Centre for Byzantine Studies University of Birmingham. Birmangham, 1977. I. P. 3.

По нашему же мнению, главной причиной иконоборчества являются догматические искажения, уходящие корнями в христологию[729]. И хотя этот тезис не всегда очевидно представляется исследователю данного вопроса[730], всё же на основании творений прп. Иоанна Дамаскина мы можем сделать такой вывод.

Рассмотрим особенности аргументации, которую использовали для обозначения своей богословской позиции иконоборцы.

В данном случае существует проблема дефицита источников, опираясь на которые возможно было бы выстроить концепцию иконоборчесткого движения раннего периода. Единственными аутентичными письменными источниками, дошедшим до нас от иконоборцев первого периода, являются отрывки из сочинений иконоборцев, приведённые прп. Феодором Студитом[731]. S. Gero называет их *двенадцатислоговыми ямбическими поэмами*[732].

Пожалуй, самая известная из них воспроизводит надпись, сделанную над Бронзовыми воротами Великого императорского дворца в Константинополе. Ключевые христологические положения иконоборцев содержатся именно в этой надписи[733]. Для наглядности приведём её русский перевод: *В безгласном виде и лишенным дыхания не выносит владыка, чтобы Христос изображался земной материей, попранной Писанием. Лев с сыном, юным Константином, Креста начертывает образ триславный – похвалы*

---

[729] См.: *Острогорский Г. А.* Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // Seminarium Kondakovianum. Prague. 1927. T. I. С. 35 – 48; Сидоров А. И. Послание Евсевия Кесарийского к Констанции (к вопросу об идейных истоках иконоборчества). С. 58 – 73.

[730] Традиционно христологическим именуется второй период иконоборчества, с 40-х гг. VIII в. – так он отмечен, в частности, в *Православной энциклопедии* (*Баранов В. А.* Иконоборчество // Православная Энциклопедия. М. 2009. Т. 22. С. 38.). Обычно утверждается, что в первый период христологическая аргументация не выступала в качестве основной (см.: *Николай (Сахаров), иерод.* Указ. соч. С. 108. *Martin E. J.* A History of the Iconoclastic Controversy. London, 1930. P. 121).

[731] *Theodorus Studita.* Refutatio et subversion impiorum poematum // PG 99. Col. 435 – 477 A.

[732] Gero S. Op. cit. P. 113.

[733] Прочие *поэмы*, артибутированные начальному периоду иконоборческих споров, повторяют отдельные мысли надписи в Халки. Так, в анонимной *поэме* (PG 99. Col. 476d) говорится о Кресте как о единственном возможном образе (τύπος) Бога. Такие же интенции мы видим в отрывках, авторы которых указаны под именами Сергий и Стефан. В отрывке Сергия отрицаются прочие изображения Христа, помимо Креста, как *тайные орудия тёмных сил* (PG 99. Col. 437B). *Поэма* Стефана напоминает читающему о том, что Сам Христос для спасения людей даровал Крест как *животворящий образ* (τύπος) *страданий* (PG 99. Col. 437B).

верных – вознеся его на ворота[734]. Богословский анализ означенного текста проводит В. А. Баранов[735]. Укажем вероучительные положения иконоборцев, которые можно выделить на основании текста надписи в Халки.

- Душа Христа – посредница между божеством Слова и материальной плотью. Икона не связывает с Богом, поскольку она бездушна (ἄψυχος). Кроме того, изображение Христа в принципе невозможно, так как в силу бессеменного зачатия Он обладал уникальным телом, отличным от прочих человеческих тел. Как выглядело это тело – никому неизвестно[736].

- На иконе изображается смертное тело Христа, состоящее из *земной материи*. Это тело перешло в иное состояние, оно *поправно* в Воскресении. Поэтому иконоборцы предлагали единственно возможную икону Воскресшего Христа – Его Крест[737].

Итак, иконобрческое движение, возникшее в Византии в 720-30е годы, появилось под влиянием различных факторов. Главная богословская составляющая этого движения – христологическая[738]. Мы можем реконструировать христологию раннего иконоборчества как на основе т. н. *Надписи в Халки*, так и опираясь на труды защитников иконопочитания, в том числе – прп. Иоанна Дамаскина.

---

[734] Цит. по: *Баранов В. А.* Богословская интерпретация иконоборческой надписи в Халки. [Электронный ресурс]. URL: http://padabum.com/x.php?id=40203 (дата обращения 30.08.2017).

[735] Там же.

[736] *Баранов В. А.* Формообразующая и посредническая роль души Христа в позднем оригенизме // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. 2012. Т. 6. С. 276 – 277. В. А. Баранов относит возникновение этой концепции к оригенистской традиции, основанной, в свою очередь, на платонизме. Так, согласно *Тимею* Платона, ум соединяется с телом именно посредством души. Позднее этот принцип был перенесён в христологию. Собор в Иерии (754 г.) подчеркул важность учения о душе-посреднице Христа: именно посредством души якобы стало возможно соединение Бога с плотью. Кроме того, в данном контексте иконоборцы могли делать отсыл ко Второй заповеди Декалога. Икону, по их мнению, можно приравнять к идолу, поскольку и первое, и второе – бездушные куски дерева, не имеющие причастности Богу. В конечном счёте, иконопочитатели, в отличие от иконоборцев, основывали своё богословие (в том числе – и христологию) на учении об обожении без какого-либа посредничества, в том числе – посредничества души при Боговоплощении.

[737] Баранов В. А. Богословская интерпретация иконоборческой надписи в Халки. [Электронный ресурс]. URL: http://padabum.com/x.php?id=40203 (дата обращения 30.08.2017).

[738] Мы оставляем за рамками настоящего исследования вопрос генезиса христологии иконоборцев: основывалась ли она на оригенистской традиции (если да, в то какой мере), либо уходит своими корнями к монофизитам, либо представляет собой некое иное синтетическое учение.

§ 2.2. Систематизация учения о Едином Христе в творениях прп. Иоанна Дамаскина

2.2.1. Систематизация учения о Едином Христе в контексте антинесторианской полемики

Ипостась как основа единства во Христе

Прп. Иоанн Дамаскин всесторонне раскрывает учение Церкви о единстве ипостаси Христа. Это учение – важнейший аспект православной христологии.

Выражение еднинства ипостаси Спасителя прп. Иоанн Дамаскин представляет посредством как халкидонской терминологии, так и выражений дохалкидонских Святых отцов, в частности – святителя Кирилла Александрийского. Как известно[739], противники Халкидона обвиняли православных в том числе и в отступлении от христологии свт. Кирилла Александрийского, – в употреблении вместо выражения *из двух природ* богословской формулы *в двух природах*. Поэтому разного толка монофизиты категорически не принимали последнюю формулу. На важность принятия догматической формулы *в двух естествах*, в частности, указывает прот. Г. Флоровский, подчёркивая, что, размышляя об ипостаси Спасителя, точкой отсчёта необходимо выбирать само Воплощение, как факт уже совершившийся: *О Воплощенном Слове не следует говорить так, как до Воплощения, ибо соединение совершилось*[740].

Как указывалось нами выше (см. § 1.2.), термин *ипостась* со времени его употребления античными философами претерпевал значительные изменения. Христианская философская мысль обогатила термин особой спецификой, позволившей его применение в том числе для выражения истин православной христологии. Причём систематически выверенное учение об ипостаси первоначально лежало в плоскости триадологии (см. п. 1.2.2.).

[739] См., напр.: *Флоровский Г., прот.* Византийские отцы V-VIII вв. С. 28.
[740] Там же. С. 29.

Ключевым же рубежом в использовании термина *ипостась* в русле христологии является Орос IV Вселенского Собора. Именно на основе Халкидонского Ороса, а также трудов постхадкидонских православных авторов прп. Иоанн Дамаскин выстраивает учение о единстве ипостаси Спасителя.

В христологии Дамаскина *ипостась* является одним из центральных терминов. Его этимология указывает на неделимость, внутреннюю целостность. Неслучайно ὑπόστασις и ἄτομον зачастую выступают, как мы отмечали, в качестве синонимов. Причем иногда под термином *индивид*, близким по значению с термином *ипостась*, подразумевалось нечто трудноразделяемое (τὸ δύστμητον), несущее в себе прочность, например, алмаз (см. § 1.2.). Ипостась есть нечто *неделимое* (ὡς ἄτομον), и поэтому *частное по числу* (μερικὸν τῷ ἀριθμῷ)[741] . Искажение учения о единстве ипостаси во Христе – причина еретических заблуждений. Так, корни несторианства заключены в том, что его последователи, признавая две природы, *разделяют (διαιροῦσι) ипостась… говорят о двух ипостасях, и рассекают единого Сына, Христа и Господа (τὸν ἕνα υἱὸν καὶ Χριστὸν καὶ κύριον κατατέμνουσι)*[742].

Исходя из определения *ипостаси* в значении чего-то самостоятельно существующего, нельзя утверждать, подобно несторианам, что во Христе две ипостаси: *Плоть Господня никогда не существовала сама по себе, не была кем-то иным (ἄλλος τις), помимо Бога Слова, и она не действовала отдельно от Него*[743]. Отметим, что нигде прп. Иоанн не говорит, что Несторий и его последователи открыто учили *о двух сынах*[744]. Однако вся

---

[741] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 50.5 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. S. 119. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 243.

[742] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas 2.13 – 15 // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. B. – NY, 1981. S. 110–111. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Послание как бы от лица святейшего Петра, епископа Дамасского, лжеепископу Дары, яковиту // *Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. М., 1997. С. 155). См. § 3.2.

[743] *Иоанн Дамаскин, прп.* О вере против несториан. С. 151.

[744] Мар Бабай Великий, например, прямо трицал учение *о двух сынах: Сын в единении есть один Сын поистине. <Тем более> один единородный Сын Всевышнего: не говорится о двух Сынах — <не приведи*

логика рассуждений несториан приводит именно к такому выводу, и, такми образом, неудивительно, что в исследовательской литературе учение Нестория о Христе подчас именуется концепцией *обожествлённого или богоносного человека*[745].

Если, как утверждают несториане, Дева Мария родила *человека* (иначе – человеческую ипостась), и этот человек не является Сыном Божиим по природе и Богом по природе (то есть не входит в ипостась Сына Божия), то получается, что еретики исповедуют *двух сынов Божиих, одного по природе, и другого по благодати*[746]. В таком случае искажается и триадология, получается *четверица, а не Троица*[747].

Прп. Иоанн Дамаскин, приводя текст Символа Веры, говорит о том, что Святые Отцы никогда не разделяли единого Сына Божия – предвечно рождённого от Отца и воплотившегося от Девы. Если существует такое разделение, значит, воплотившийся – *другой* (ἄλλον), а не тот же[748].

Двоица сынов привносится именно тогда, когда исповедуется две ипостаси, ибо *ипостась отграничивает "иного" и лицо*. Действительно, раз несториане говорят о воплощении второй qnōmā (читай: ипостаси) Троицы, и во Христе признают две qnōmā (ипостаси), то *следовало бы вместе с тем исповедовать и два лица*[749]. Сын *иной* в отношении Отца, так же Он получается *иным* в отношении qnōmā человека во Христе. Если признаётся две ипостаси, то терминологически это выражается как *один и другой*, а *если один и другой, то уже не один, но два сына*[750]. Хотя несториане открыто не говорят о двух ипостасях в халкидонском смысле, однако вывод, согласно прп. Иоанну, напрашивается именно такой.

Господь!!!> Сын и сын — один Сын (*Мар Бабай Великий*. Книга Единения / Тамразов А. В. Новонайденные фрагменты *Книги единения* мар Бабая Великого // Библия и христианская древность. 2022: № 3 (15). С. 151).

[745] *Μαρτζέλος Γ.* Ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου κατὰ τὸν ἅγιο Ιωάννη τὸ Δαμασκηνό καὶ ἡ σημασία της γιὰ τὴ θεολογία του // Θεολογία. Τόμος 78. 2007. Σ. 103.

[746] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 119; см. тж.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 129.

[747] Там же. С. 119.

[748] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 130.

[749] *Иоанн Дамаскин, прп.* О вере против несториан. С. 141.

[750] Там же. С. 144.

Дамаскин замечает, что в богословско-философской традиции слова *Бог* и *человек* означали не ипостась, а природу. Если же и применялись к ипостаси – означали не собственно ипостась – *но какой природы эта ипостась*[751]. В несторианской же христологии *Бог* и *человек* – это qnōmā во Христе, т. е. две ипостаси в Нём. Дамаскин прямо пишет о двухипостасности несторианской христологии: *Есть две ипостаси, одна Сына Божия и другая Сына Девы*[752].

Если же аргументировать наличие двух ипостасей во Христе наличием в Нём двух природ (о чём учил Несторий)[753], то необязательно, чтобы каждая из природ имела собственную самостоятельную ипостась. И наоборот, – ипостась может быть без отдельной сущности – о том нам говорит само троичное богословие[754]. Прп. Иоанн Дамаскин замечает, что плоть Христа имеет ипостась и лицо, однако эти ипостась и лицо не самой плоти, но Сына Божия[755]. Дамаскин сподвигает несториан продолжить ход рассуждений: если во Христе признавать две ипостаси, то следовало бы признавать, согласно содержанию этого термина, чтобы *каждая из них желала и действовала обособленно и отдельно, и они не были соединены* никаким образом[756]. Несториане так не веруют, и поэтому Дамаскин в таком случае делает вывод, что во Христе всё-таки одна ипостась и одно лицо[757]. Ибо под ипостасью подразумеваются конкретные самостоятельно существующие лица, Пётр и Павел, причём *Пётр не есть Павел, а Павел не есть Пётр, но один и другой, и двое, а не один, хотя и имеют общую природу*[758].

Доказательства того, что ипостась Христа одна и едина, содержатся в христологических и полемических трактатах. Само имя *Христос*,

---

[751] *Иоанн Дамаскин, прп.* О вере против несториан. С. 142.
[752] Там же. С. 145.
[753] Op.: *Nestorius.* Tractat Heraclidis. Le Livre d'Heraclide de Damas / Éd. P. Bedjan. P.; Lpz., 1910. 2 1. P. 442. Цит. по: Заболотный Е. А. История конфессионального разделения. С. 109.
[754] *Иоанн Дамаскин, прп.* О вере против несториан. С. 141.
[755] Там же. С. 144.
[756] Там же. С. 151.
[757] Там же.
[758] Там же. С. 152.

именование *Сын* указывает на единичность ипостаси, а не природы[759]: *Христос один Сын или два? – вопрошает прп. Иоанн и отвечает. – Конечно, один. А как две ипостаси, если один Сын? Если две ипостаси, один и другой, и будет или два Христа, или один Христос, а другой Слово Божие, и уже не один Сын*[760]. И ещё, в христологическом контексте: *Признавая в Господе нашем Иисусе Христе два естества и одну ипостась, сложенную из обоих естеств, – когда имеем в виду естества, называем (их) Божеством и человечеством; когда же разумеем ипостась, составившуюся из (двух) естеств, то называем Его или Христом – от обоих естеств вместе, также – Богочеловеком и Богом воплотившимся, или же – от одного из составляющих Его естеств – называем Его то Богом и Сыном Божиим только, то человеком и Сыном Человеческим только*[761].

Наличие во Христе двух ипостасей вводит четвёртую ипостась в Святую Троицу[762], – ипостась, родившуюся от Богородицы. Прп. Иоанн отмечает, что в таком случае *мы почитаем чужого Бога, нового и недавнего… и, как эллины, подпадаем под обинение в человекослужении (τῆς ἀνθρωπολατρείας)*[763]. Ведь мы *служим и поклоняемся единому Христу, сложному из Божества и человечества (ἕνα Χριστὸν σύνθετον ἐκ θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος) и совершенного в обоих сущностях, из которых и в которых он сложен… почитая Его Божество и человечество, как*

---

[759] То, что именование *Сын* указывает на ипостась, говорит, например, свт. Григорий Богослов: *Сын есть Сын в некотором высшем отношении и, кроме сего имени, никаким другим не можем означить того, что от Бога единосущно с Богом* (*Григорий Богослов, свт.* Слово 31. О богословии пятое, о Святом Духе // *Григорий Богослов, свт.* Творения. Т. 1. СПб., 1912. С. 447). Такую же мысль мы находим у свт. Василия Великого (см.: *Basilius Magnus*. Adversus Eunomium II. 16 – 24 // PG 29b. Col. 577C–580B). Сама мысль о том, что имя собственное может соответствовать только одному индивиду и что два индивида с разными именами не могут существовать в *отдельной сущности*, восходит к стоику Хрисиппу (см.: *Бирюков Д. С.* Отношение причастности. С. 113).

[760] *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 90.

[761] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 240.

[762] Ср.: *Леонтий Иерусалимский.* Против монофизитов. / Пер. и комм. Беневич Г. И. Полемические сочинения. Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Краснодар: Текст, 2011. С. 141 – 142. Подобный аргумент встречается и в анонимном трактате *Об общей природе и Троице* (см. *Щукин Т. А., Ноговицин О. Н.* Анонимный тракта *Об общей природе и Троице* в контексте христологических и триадологических споров VI века // Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки / Под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. – 2-е изд. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. – (Серия *Византийская философия*, т. 19). С. 107.

[763] В контексте полемики в несторианами в их адрес были направлены обвинения в *человекослужении* на Ефесском Соборе (451 г.) (см.: Act. I (H I. 1413A)).

неотделимо и вне всякого расчленения ипостасно соединённые и образовавшие одно лицо (ὡς ἀχωρίστως καὶ δίχα παντὸς μερισμοῦ καθ᾽ ὑπόστασιν ἡνωμένας καὶ ἓν ἀποτελεσάσας πρόσωπον)[764].

Ипостась Христа соединяет в себе две природы, божество и человечество; только через такое ипостасное соединение возможна искупительная жертва Спасителя[765]. Так, С. М. Зарин касательно этого вопроса пишет: *В Лице Христа Спасителя Божеская и человеческая природы соединились так тесно… как это только возможно, – эти природы составили в Нём одно нераздельное Лицо. Через такое соединение человеческая природа освятилась, сделалась близкой, собственной для Бога*[766].

Хотя отчасти и прав А. де Аллё в утверждении, что *христологическое понятие ипостаси не было уточнено до VI века*, однако на этом основании не *упрекать Нестория за его формулу двух Ипостасей*[767] не представляется возможным – двухсубъектная христология однозначно была отвергнута Церковью, а халкидонская христологическая терминология стала критерием Православия.

Позволим себе привести красноречивую цитату из трактата *Слово о вере против несториан*, в которой подытоживаются рассуждения прп. Иоанна относительно двухипостасности христологии Церкви Востока, отрицающей реальное единство божества и человечества во Христе: *Если одна и другая природа, и одно и другое воление, и одно и другое действие, и одна и другая ипостась, и одно и другое сыновство, и одно и другое достоинство, и одно и другое лицо, как не два сына?*[768].

---

[764] *Johannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus 9.128 – 145 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 195. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 93 – 94 См. тж.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 119.

[765] См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 105 – 106.

[766] *Зарин С. М.* Православная аскетика. Киев, 2006. С. 33.

[767] *Анре де Аллё.* Несторий. История и учение / пер. с фр. Д. Шабанов. [Электронный ресурс]. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1907332.html (дата обращения 24.01.2020).

[768] *Иоанн Дамаскин, прп.* О вере против несториан. С. 153.

Критика несторианского учения о соединении Бога с плотью

Затрагивая ключевой христологический вопрос, как во Христе, совершенном Боге и совершенном Человеке, соединены Божество и человечество, Дамаскин обозначает ошибку несториан – они называют *соединение Бога Слова с плотью относительным (σχετικὴ)*[769]. Скажем, Иоанн Грамматик Кесарийский говорил, что единение относительное (κατὰ σχέσιν) созерцается во многих индивидах, например, единство Апостолов. Этот пример нам показывает, что относительное соединение не может быть применимо к единению Божества и человечества во Христе, поскольку не является полноценным. На это указывает и прп. Иоанн Дамаскин: *...где уничижение, где воплощение, где вочеловечение?*[770]. Ведь Бог соединялся с пророками и праведниками. Получается, – доводит до абсурдности прп. Иоанн, – Он претерпевал Воплощение и Вочеловечение множество раз[771]. Да и сама Крестная смерть Христа в таком случае бессмысленна, ведь в таком случае страдает только человеческое естество, *человек от семени Давида*, а Бог страдания не усвояет. В таком случае выходит, что Отец отдал для нашего искупления обычного человека, *почтенного относительным присоединением и усыновлением*[772]. Именно Бог пострадал на Кресте, но пострадал человечеством – подобно тому, как раскалённое железо претерпевает удар – но удар вопринимается железом, но никак не исходящим от железа огнём[773]. Если соединение относительно, то Сын Божий не стал плотью, не спас человека – но *к худшему обернулось дело*, – иронизирует прп. Иоанн: *Простому человеку служат теперь вместе с земными и небесные и преклоняют колена*[774].

Несториане в качестве основы соединения двух естеств во Христе обозначают *благоволение* (εὐδοκία) Бога. В таком случае прп. Иоанн

[769] *Johannes Damascenus.* Contra Nestorianos. 15.4 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 268. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 123.
[770] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 123.
[771] Там же.
[772] Там же. С. 130.
[773] Там же. С. 131.
[774] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 132.

Дамаскин поясняет, что *соединение по благодати* (κατὰ χάριν) подразумевает многократность Воплощения, подобно тому, как Бог пребывает в христианах как в храмах (ср.: 1Кор. 6:19): *Ведь Он живёт в нас, и мы храм Его*[775]. Стоит заметить, что в V анафематизме свт. Кирилла Александрийского указано на богословскую ущербность и, вместе с тем, недопустимость употребелния в христологии термина συνάφεια: *Мы даже избегаем имени союз (συνάφεια), как не могущего достаточно выразить единение (ἕνοσις). Слово, сущее от Бога Отца, мы не называем Богом или Владыкою Христа, чтобы опять единого Христа, Сына и Господа, видимо не рассечь надвое и, делая Его Богом и Владыкою Самого Себя, не подпасть вине злохуления. Ибо Слово Божие, как мы уже прежде говорили, став едино с плотью ипостасно, есть Бог всего и владычествует над всем, а сам для Себя Он ни раб, ни Владыка*. Эти слова свт. Кирилла Александрийского были включены в деяния III Вселенского Собора[776] и таким образом являются выражением общецерковного учения.

Примечательно, что συνάφεια встречается в христологическом контексте и в текстах более поздних авторов, например, у Леонтия Византийского (размышляя о соединении природ во Христе, Леонтий указывает на некое природное восхождение (ὑψηλός) к смиренному союзу (συνάφεια)[777] этих природ), а также и у прп. Иоанна Дамаскина.

Так, в полемическом трактате *О двух волях во Христе* Дамаскин пишет следующее: *Ведь Он преуспевал не в Божественной премудрости – ибо с самого зачатия совершилось совершенное соединение (τελεία γέγονεν ἕνωσις) и высшее сочетание (ἄκρα συνάφεια), и у Него не было прибавления в какой-нибудь Божественной силе, но он преуспевал в человеческой*

[775] *Иоанн Дамаскин, прп.* О вере против несториан. С. 150
[776] Деяния Вселенских Соборов. Т. II. С. 27.
[777] *Леонтий Византийский.* Тридцать глав против Севира // PG 86. Col. 1940A.

премудрости[778]. В *Слове на Преображение Господне* мы также встречаем термин συνάφεια в христологическом контексте[779].

Преподобный Иоанн обозначает роль употребления συνάφεια в христологии: *Иное, конечно, есть соединение и другое – воплощение. Ибо соединение обозначает одну только связь (συνάφειαν); а для чего произошла эта связь, оно еще не показывает. Воплощение же, но одно и то же сказать и вочеловечение, обозначает связь (συνάφειαν) с плотью или – человеком; подобно тому, как и накаливание железа обозначает соединение (ἕνωσιν) его с огнем*[780]. Здесь прп. Иоанн употребляет συνάφεια для обозначения связи – связи Бога и человеческой природы, однако характер этой связи через указанный термин не раскрывается. Иными словами, мы можем утверждать, что термин συνάφεια у преподобного Иоанна Дамаскина не включён в христологическое поле и не несёт на себе догматической нагрузки.

Таким образом, мы можем заключить, что термин συνάφεια использовался восточными Святыми Отцами как один из основных христологических терминов до осуждения несторианства на III Вселенском Соборе. После Эфесского Собора συνάφεια стал встречаться в святоотеческой письменности значительно реже – не как термин собственно христологический, но как технический, означающий факт связи, соединения двух естеств во Христе, но не раскрывающий характера этой связи[781].

Ипостасное тождество Логоса и Христа

Важнейшее христологическое положение, которое исповедует перед несторианами прп. Иоанн – тождество Предвечного Логоса и родившегося от Девы Богочеловека: *Скажите нам, люди, Кого зачала Святая Дева?*[782] –

[778] *Johannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus 38.12 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 223.
[779] *Johannes Damascenus.* Homilia in transfigurationem domini 18. 15 – 17 // *Kotter B.* Bd. V. S. 457.
[780] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei. 55. 22 – 26 // *Kotter B.* Bd. II. S. 131 – 132.
[781] См.: *Михальцов Н., иер.* Термин συνάφεια в христологии восточных отцов IV – VIII вв. // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии / главный редактор Н. В. Воробьёва. 2020. Вып. 1 (8). С. 36 – 37.
[782] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 119.

таким вопросом начинается трактат *Против несториан*. Прп. Иоанн Дамаскин выражает учение о двойном рождении Сына Божия – от Отца – по божеству, от Девы Марии – по человечеству: *Мы знаем два рождения единородного Сына и Слова Божия: одно предвечное бестелесно и по божеству от одного лишь Отца… и другое рождение – в последние времена от Одной лишь Матери*[783].

Дамаскин небезосновательно замечает, что еретики извращают Никео-Цареградский Символ веры, где сказано о том, что Рождённый прежде веков и Единосущный Отцу есть *Тот же, Кто* воплотился, пострадал и воскрес[784]. *Бог послал Сына Своего, Который родился от жены* (Гал. 4:4): Дамаскин вопрошает, *что Он был такое и чем стал, родившись от жены?*[785] Пророк возвещает о рождении Мессии, *Которого происхождение от начала, от дней вечных* (Мих. 5:2) – прп. Иоанн задаёт риторический вопрос: *Как же происхождение Его от начала, от дней вечных, если Он же не есть и Бог предвечный?* Слова Захарии, отца Иоанна Предтечи, обращённые к собственному сыну, ясно показывают, *Кто* должен вскоре родиться: *И ты, младенец, наречёшься пророком Всевышнего, ибо предъидешь пред лицом Господа приготовить пути Ему* (Лк. 1:76). Сам Предтеча указывает на Христа как на *Сына Божия* (Ин. 1:34) – Дамаскин замечает, что в Евангелии при этом стоит артикль, *определённый член* (ὁ υἱὸς)[786], конкретизирующий это указание.

Сын Божий, Один из Святой Троицы, стал совершенным человеком, *осуществил в Себе Самом плоть… ибо не человека зачала Святая Дева, но Бога по природе, предвечного Сына и Слово Божие, Имевшего воплотиться от Неё*[787]. Таким образом, воплотилась от Марии именно ипостась Логоса, которая и именуется Сыном Божиим. Примечательно, что прп. Иоанн Дамаскин применяет здесь сравнение с зачатием человека: согласно

[783] *Иоанн Дамаскин, прп.* О вере против несториан. С. 151.
[784] Там же. С. 129 – 130.
[785] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 121.
[786] Там же. С. 134.
[787] Там же. С. 138.

Дамаскину, именно мужское семя несёт в себе ипостасное основание, *семя есть ипостась* зародыша. А в случае с моментом Благовещения вместо семени выступает *воипостасная Премудрость и Сила Бога Всевышнего, Сын Божий*[788].

Реальность Воплощения характеризуется в том числе и ипостасной тождественностью Спасителя как по отношению ко Святой Троице, так и по отношению ко всему человечеству: *Слово стало плотью, не превратившись естеством и не в воображаемом домостроительстве, но, будучи одной ипостасью из ипостасей Божества, стало также одной из ипостасей человечества*[789]. Прп. Иоанн Дамаскин здесь следует описанию ипостаси Христа, восходящему к Великим Каппадокийцам, характеризовавшим её в двух измерениях – по отношению к природе божественной, а также по отношению к другим ипостасям человеческой природы.

Учение о взаимопроникновении свойств

Именно благодаря единству ипостаси во Христе возможно взаимопроникновение свойств входящих в ипостась природ, и, как следствие, – описание свойств обеих природ через противоположные категории: *... одна*

[788] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 138; О вере против несториан. С. 145. J. Zachhuber (*Zachhuber J.* The rise of Christian theology. P. 300, 317) видит здесь новаторство Дамаскина в определении *ипостаси* как *исторической уникальности*, некоего измерения ипостаси в истории. Такое новаторство, по мысли учёного, вытекает из определения ипостаси как формы конкретного существования, имеющей *биографическую уникальность*. Однако мы не склонны видеть здесь новаторский посыл. Ведь подобная мысль прослеживается и у предшествующих Дамаскину авторов. Так, прп. Максим Исповедник пишет о взгляде святых о том, что через Духа Божия, а не через мужское семя, Христу была сообщена душа, а плоть сформировалась *из девственных кровей* Марии (*Maximus Confessor*. Opiscula theologica et polemica ad Marinum // PG 91. Col. 60A). Прп. Анастасий Синаит также придерживается подобной натурфилософской концепции (*Anastasius Sinaita*. Sermo tertius, ex edition Jos. – Mariae Bandinii, quem lege in praevio Monito // PG 89. Col. 1165 B). А если учесть, что ὑπόστασις в вышеприведённых примерах можно перевести как *основание, начало* (онтологическое начало), то выходит, что у прп. Иоанна Дамаскина речь идёт о душе как о жизненном начале зародыша. Поэтому на концептуальное понимание термина ὑπόστασις подобное словоупотребление нисколь не влияет.

Тем не менее, интересно приводимое J. Zachhuber сравнение с соответствующим аргументом Аполлинария Лаодикийского. Аполлинарий говорил о том, что Христос не был единосущен нам, поскольку Дева Мария не восприняла мужского семени, которое, по мысли еретика, является носителем человеческой природы (*Zachhuber J.* The rise of Christian theology. P. 300).

[789] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 120.

и та же ипостась несотворенная по божеству и сотворенна по человечеству, видима и невидима[790].

Как отмечает П. К. Грезин, *церковное учение об общении свойств природ в Иисусе Христе состоит в том, что Христу как Богу, по причине тождества Ипостаси, усваиваются имена, свойства и действия, принадлежащие Ему по человечеству, и как Человеку, в силу проникновения божественной природы в человеческую, усваиваются имена, свойства и действия, принадлежащие Ему по божеству*[791].

Сам концепт *общение свойств* и синонимичные с ним в православном богословии восходят к книгам Священного Писания[792]. Что же касается патристической литературы, то в ней мы можем отметить несколько семантически связанных концептов, указывающих на общение свойств во Христе. Приведём ключевые из них.

ἀντιμεθίστασις τῶν ὀνομάτων (взаимообмен имён) – термин восходит к Оригену. Введён в богословие свт. Григорием Нисским в письме в Феофилу Александрийскому. Термин использовал также блж. Феодорит Кирский.

περιχώρησις (взаимопроникновение свойств или имён) – термин использовался свт. Григорием Богословом.

ἀντίδοσις (взаимоотдача имён) – используется Леонтием Византийским.

ἰδιοποίησις (усвоение свойств), κοινοποίησις – встречаются у свт. Кирилла Александрийского[793].

В латинском языке применяется термин communicatio idiomatum (общение свойств).

Прп. Иоанн Дамаскин даёт следующее определение: *Способ взаимного*

---

[790] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 289. Однако такое нельзя сказать относительно природы: *Ибо невозможно, чтобы одна и та же природа была тварной и несотворенной, начавшейся и безначальной, страстной и бесстрастной* (*Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 89).
[791] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 131.
[792] Там же.
[793] Там же.

сообщения (ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως), когда каждое из обоих естеств передает (ἀντιδιδούσης)[794] *другому свои свойства по причине тождества ипостаси и взаимного проникновения естеств*[795].

Согласно прп. Иоанну Дамаскину, общение свойств двух естеств во Христе возможно *по причине взаимного проникновения (περιχώρησιν) и ипостасного соединения естеств*[796]. В чём конкретно состоит взаимопроникновение?

Прежде всего – в том, что *Слово усваивает*[797] *Себе человеческие свойства (οἰκειοῦται δὲ τὰ ἀνθρώπινα ὁ λόγος), ибо все, что принадлежит (ὄντα) святой Его плоти, есть вместе и принадлежность Слова*[798]. То есть воплощённая ипостась Слова заключает в Себе как свойства божественной, так и человеческой природ. Общение свойств происходит вследствие единства ипостаси Христа.

В свою очередь, человеческая природа приобщается божественной энергии, *Слово дает (μεταδιδοῖ) плоти участвовать в Своих свойствах (ἰδίων)*[799], совершает обожение[800] плоти. Именно благодаря взаимопроникновению природ при обожении человечество, приобщаясь божеству, не изменяется[801].

По причине общения свойств и возможны выражения, в которых свойства божественной природы переносятся на человеческую и наоборот. Прп. Иоанн приводит множество таковых, например: *Господь славы был распят* (1 Кор. 2:8; *хотя и не страдало Божеское Его естество*), *о Сыне*

---

[794] Заметим, что в данном случае речь идёт именно о *передаче* свойств: свойства человеческой природы не становятся свойствами природы божественной, как это имеет место быть в нехалкидонской христологии (см. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение изложение. С. 418).
[795] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei. 48.38 // *Kotter B.* Bd. II. S. 117.
[796] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei. 47.75 – 78 // *Kotter B.* Bd. II. S. 115. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 239.
[797] Т. е. делает своими собственными (см.: *Lampe G. W. H.* Op. cit. P. 938).
[798] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei. 47.75 – 77 // *Kotter B.* Bd. II. S. 117.
[799] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 47.76 // *Kotter B.* Bd. II. S. 117.
[800] О концепции *обожения* см., напр.: *Попов И. В.* Идея обожения в Древне-Восточной Церкви. М., 1909.
[801] *Каприев Г.* Византийская философия. Четыре центра синтеза / Пер. с болг. Г.В. Вдовиной. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022. С. 219.

Человеческом исповедуется, что Он до страдания был на небе[802]*, Сей Бог наш на земли явися и с человеки поживе* (Вар. 3:36,38)[803]. Причем именование по одному из входящих в ипостась естеств зачастую дополняется характерным свойством другого естества. Например, если мы называем Христа Богом, то уместно в таком случае использовать эпитеты *страждущий*, *распятый*, – как отмечает Дамаскин, – *поскольку Он же Сам есть и человек*[804]. Иными словами, в контексте домостроительства по отношению к Богу Слову следует употреблять соответствующие эпитеты, подчёркивающие факт Воплощения. И наоборот, когда мы используем слова, указывающие на человечество Христа (*младенец, человек* и т. д.), необходимо словесно подчёркивать и Его божество (добавляя, например, *предвечный, безначальный*). Причём каждый из названных эпитетов указывает на *свойства и отличия* соответствующей природы[805].

Само взаимопроникновение природ не влияет на их состояние, природы во Христе качественно не изменяются, они *хотя и соединены, но соединены неслитно; и хотя проникают (περιχωροῦσιν) одно другое, но не допускают как изменения (μεταβολὴν), так и превращения одного в другое*[806].

Взаимопроникновение естеств происходит со стороны Божества как активного в данном случае начала, *проникновение принадлежит собственно естеству Божескому, ибо оно через все проходит и проникает, как хочет, а через него ничто (не проходит и не проникает)… Природа Слова обоживает воспринятое, но не оплотняется, – ведь слабейшее получает помощь от сильнейшего*[807]. В данном случае прп. Иоанн Дамаскин использует

---

[802] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 239.
[803] Там же. С. 290.
[804] Там же. С. 241.
[805] Там же.
[806] Там же. С. 247.
[807] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 318. Мысль Дамаскина о взаимопроникновении природ во Христе, совершающемся со стороны божества, вопреки предположению Д. С. Бирюкова (*Бирюков Д. С.* Отношение причастности. С. 196), не является уникальной. Подобную концепцию мы встречаем у Немезия, который пишет, что *природа, совершенно бестелесная, проникает (χωρεῖ) беспрепятственно через все, но через нее – ничто* (*Nemesius Emesenus.* De natura hominis // PG 40. Col. 608A). Псевдо-Кирилл прилагает этот тезис к христологическому дискурсу, отмечая, что *проникновение происходит не со стороны плоти, но со стороны божества. Ибо невозможно, чтобыл плоть проникала через божество* (*Ps-Cyrillus Alexandrinus.* De sancta trinitate // PG 77 1166C). Дамаскин в данном фрагменте следует за Псевдо-Кириллом.

аристотелевскую парадигму причастности, согласно которой человечество является причастуемым божеству, а божетвенная природа причастует человеческой энергийно, но не сущностно[808].

Как было нами установлено, прп. Иоанн Дамаскин применяет два термина для выражения отношения communicatio idiomatum. Во-первых, - это ὁ τρόπος τῆς ἀντιδόσεως [809], иногда – просто ἀντίδοσις [810]. Во-вторых, и намного чаще, Дамаскин употребляет термин περιχώρησις и глагол περιχωρέω. Рассмотрим подробнее каждый из указанных терминов.

На основе данных TLG нами было установлено, что в христологическом ракурсе прп. Иоанн использует термин ἀντίδοσις 5 раз, а περιχώρησις – 48 раз.

ἀντίδοσις буквально переводится как *отдача в обмен чего-то*[811], *обмен*[812]. У Аристотеля термин означает обмен имущества[813]. В Древних Афинах ἀντίδοσις означал форму имущественных отношений, которая также выражалась в обмене имуществом[814].

В контесте христологии ἀντίδοσις мы впервые встречаем у Феодота Анкирского, известного полемиста против несториан, в его *Изъяснении Никейского символа веры*[815], где указанный термин употребляется, но его значение не разъясняется. У псевдо-Кирилла находим раскрытие смысла выражения τρόπος τῆς ἀντιδόσεως, который заключается в том, что,

---

[808] *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 95.
[809] См., напр.: *Johannes Damascenus.* Expositio fidei. 48.38 // *Kotter B.* Bd. II. S. 117.
[810] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei. 63.12 // *Kotter B.* Bd. II. S. 160.
[811] *Вейсман А. Д.* Кол. 128.
[812] *Liddell H., Scott R.* Op. cit. P. 155.
[813] *Aristotelis.* Ἀθηναίων πολιτεία. 56.3.7. / TLG Workplace 7.0.
[814] Весьма примечательна в контексте исследуемого нами вопроса процедура такого обмена. Состоятельные граждане Афин имели повинность нести литургию (то есть финансировать ряд государственных проектов, либо мероприятий). Существовал определённый имущественный ценз, обладая которым, необходимо было участвовать в литургии. Гражданин, привлечённый к литургии, имел право указать на другого человека, более состоятельного, и не вошедшего в число исполнителей литургий. Ответчик мог принять на себя расходы (литургию) или обменяться имуществом с исцом. Если же он отказывался, то начиналось судебное разбирательство. Таким образом, более богатый человек мог обменяться своим имуществом с менее состоятельным (см.: *Цымбал О. Г.* Антидосис в Афинах IV в. до н. э.: к вопросу о правовых аспектах кризиса полиса // Вестник ЯрГУ им. П. Г. Демидова. Серия Гуманитарные науки. 4/1. С. 27 – 29).
[815] *Theodotus Ancyranus.* Expositio symboli Nicaeni // PG 77. Col. 1336 D.

вследствие единства ипостаси (διά τὴν ὑποστάσεως ταὐτότητα свойства (τὰ ἴδια) природ переходят (περιχώρησιν) от одной к другой[816]. Такое же значение указанного термина мы видим в творениях Леонтия Иерусалимского[817], прп. Максима Исповедника[818]. Леонтий Византийский, кроме того, указывает на то, что вследствие общения свойств, происходит и общение имён[819].

Прп. Иоанн Дамаскин, следуя общему строю святоотеческой мысли, термином ἀντίδοσις выражает сам процесс передачи свойств от одного естества во Христе другому вследствие единства ипостаси[820].

Что касается используемого прп. Иоанном термина περιχώρησις, отметим, что глагол περιχωρέω в Античности имел значения *вращать(ся), сменять(ся) по очереди*[821]*, обходить, переходить*[822]. Термин περιχώρησις образован от существительного χώρα (*пространство, помещение*). Отсюда происходит глагол χώρειν (*содержать, освобождать место, переходить к*). περι- привносит значение взаимодействия. Таким образом, в литературе встречаются следующие определения термина περιχώρησις: *динамический процесс освобождения места для другого вокруг себя*[823]*, окружать, сменяться, взаимообмениваться*[824].

---

[816] *Ps-Cyrillus Alexandrinus.* De Trinitate // PG 77. Col. 1172 D.
[817] *Leontius Hierosolymitanus.* Contra monophysitas // PG 86. Col. 1776 D.
[818] *Maximus Confessor.* Opiscula theologica et polemica // PG 91. Col. 189 D; Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 296 D.
[819] *Leontius Byzantinus.* Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86. Col. 1289 C.
[820] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei. 48.38 // *Kotter B.* Bd. II. S. 117. Такое значение указанного термина согласуется и со смыслом антидосиса, имущественного обмена, о котором мы упомянули выше. Подобно тому, как при антидосисе, – более состоятельный гражданин должен обменяться своим имуществом с менее состоятельным, аналогично и в христологии, – совершенное божественное естество сообщает свои свойства ограниченной человеческой природе.
[821] *Liddell H., Scott R.* Op. cit. P. 1394.
[822] *Вейсман А. Д.* Указ. соч. Кол. 994.
[823] *Lawler M. G.* Perichoresis: New Theological Wine in An Old Theological Wineskin. Horizons 22. 1995. P. 49. Cit. ex.: *Manastireanu G.* Perichoresis and the early Christian doctrine of God. Archaevs. № XI-XII. 2007- 2008. P. 61.
[824] *Lampe G. W. H.* Op. cit. P. 1077.

В исследованиях по патристике мы встречаем два значения περιχώρησις: статичное – как *взаимообмен*, и динамичное – как *взаимопроникновение*[825].

Глагол περιχωρέω мы не встречаем у Платона и Аристотеля. περιχώρησις у Геродота – династическая преемственность, у стоика Анаксагора – нерушимая постоянная динамическая связь между Умом и космосом[826]. Согласно H. Wolfson, термин имеет стоическое происхождение[827]. С таким решением согласен и R. Otto[828].

На страницах Священного Писания данные термины не встречаются.

Согласно исследованию J. Stead, в святоотеческой традиции περιχωρέω (περιχώρησις) имеет следующие значения: у свт. Григория Богослова – *обмениваться, взаимно отвечать, сменять(ся) по очереди*; у прп. Макария Египетского – *окружать, заключать в себе*; у прп. Максима Исповедника: (1) *чередование, взаимообмен, взаимность действия*, (2) *соединение, бытие вместе (как результат соединения)*, но не взаимопроникновение; у Псевдо-Кирилла (De Trin. 22) – 1) *процесс объединения двух природ в нашем Господе* 2) (De Trin. 24) – обожение плоти во Христе, перихорезис со стороны божества. 3) (Trin. 27) – обмен свойствами.

περιχώρησις, согласно прп. Иоанну Дамаскину, – это следствие ипостасного соединения природ во Христе, характеризующее образ существования Его сложной ипостаси. Это взаимопроникновение природ, возникшее в результате воипостазирования индивидуальной человеческой природы в ипостась Слова.

Отсюда можно заключить, каково соотношение терминов ἀντίδοσις (τρόπος τῆς ἀντιδόσεως) и περιχώρησις в христологии Дамаскина. Исходя из вышесказанного, первый термин можно перевести как *взаимообмен (способ*

[825] *Manastireanu G.* Op. cit. P. 62; Cross R. Op. cit. P. 71 – 72. Хотя Lampe отмечает, что эти значения *обычно затруднительно отличить*.
[826] *Manastireanu G.* Op. cit. P. 62.
[827] *Wolfson H. A.* Op. cit. P. 428.
[828] *Otto R. E.* The Use and Abuse of Perichoresis in Recent Theology // Scienece Journal of Teology. 2001. № (3) 54. P. 368.

взаимообмена), а последний – *взаимопроникновение*. Иными словами, взаимообмен свойств и имен между природами во Христе является результатом взаимопроникновения этих природ. Взаимообмен – это следствие взаимопроникновения.

В исследованиях, посвящённых учению о взаимопроникновении природ, мы встречаем два взгляда на формирование указанной концепции в патристике[829]. Мы склонны согласиться с позицией, согласно которой учение о взаимопроникновении природ во Христе основано на преломлении стоической теории *смешения* сквозь призму неоплатонизма. Действительно, если сравнить перипатетическую, стоическую и неоплатоническую концепции *смешения*, то мы приходим именно к такому выводу[830].

---

[829] Согласно мнению одной группы учёных (L. Prestige (*Prestige L. G.* God in Patristic Thought. London, 1959; Περιχωρέω and Περιχώρησις in the Fathers // JTS. 1928. Vol. 29), J. Stead (*Stead J.* Perichoresis in the Christological chapters of the *De trinitate* of Pseudo-Cyril of Alexandria // Dominican Studies. 1953. Vol. 6. P. 12 – 20), C. Gunton (*Gunton C. E.* Review of B. Studer *Trinity and Incarnation. The Faith of the Early Church*. Edinburg, 1993. Pro Ecclesia 4.1995. № 2. P. 241 – 243)), до Псевдо-Кирилла и прп. Иоанна Дамаскина перихорезис представлял из себя технический термин, обозначавший взаимообмен свойств, используемый главным образом в христологии. Только после VI в. (А. Милано даже указывает на время прп. Иоанна Дамаскина (*Милано А.* Указ. соч. С. 160)) термин стал употребляться в значении взаимопроникновения и вошел в триадологию.

Другая группа исследователей (V. Harrison (*Harrison V.* Perichoresis in the Greek Fathers // St. Vladimir's Theological Quarterly 35. .1991). № 1), C. Disandro (*Disandro C. A.* Historia semantica de perikhoresis // Studia Patristica 15 (1984), № 1. P. 442 – 447), R. Cross (*Cross R.* Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus // Medieval Studies. 2000. Vol. 62. P. 69 – 124)) склонна утверждать, что περιχώρησις приобрел значение взаимопроникновения начиная с самого момента использования его в богословии. Утверждается, что это значение основано на преломлении стоической теории *смешения* сквозь призму неоплатонизма. Действительно, если сравнить перипатетическую, стоическую и неоплатоническую концепции *смешения*, то мы приходим именно к такому выводу.

[830] В античной философии мы встречаем различные типы *смешения*, т. е. соединения элементов между собой. У Аристотеля, например, таковых насчитывается три.

1. σύνθεσις – не есть в чистом виде соединение – это наложение, соприкосновение; в таком соединении нет изменения входящих в него элементов.
2. μίξις – собственно смешение; составляющие элементы уже не существуют, в соединении остаются лишь их свойства. В качестве примера Стагирит приводит соединение четырёх стихий.
3. В том случае, если один элемент господствует над другим, поглощает его. Например, капля вина в море.

Различные типы соединения использовались и в стоической философии. Например, у Ария Дидима (до 70 г. до н. э. – после 9 г. н. э.) их насчитывается пять:

1. παράθησις – соприкосновение элементов, например: куча пшеницы, ячменя, чечевицы, камней, песок на побережье.
2. σύνκχουσις – при соединении наблюдается распад начальных элементов.
3. ὕνθησις – смешение нескольких элементов, при котором сохраняются только их свойства, например, духи, лекарство.
4. μίξις – это взаимопроникновение двух тел, их свойства сохраняются в соединененении, напр., огонь и железо, душа и тело.
5. κράσις – синонимично μίξις, только в таком соединении зачастую участвуют жидкости, например, огонь и вода.

Рассмотрим некоторые тезисы, которые использует L. Prestige для критики учения о взимопроникновении природ во Христе прп. Иоанна Дамаскина.

Исследователь, среди прочего, утверждает, что в VI в. (период, начиная с которого, по мнению учёного, стал активно применяться термин περιχώρησις в значении *взаимопроникновение*) богословие пребывало в *абстрактной фазе*. Подобная характеристика применятеся L. Prestige и к употреблению Дамаскиным термина περιχώρησις как к вводящему *излишюю формализацию, которая не добавляет свежей идеи в христологию, но вводит в заблуждение*[831].

Итак, L. Prestige отмечает слеующее.

- Якобы заведомо некорректное применение прп. Иоанном сравнений из тварного мира как *ложных аналогий*[832]. При использовании образа раскалённого меча, по мнению L. Prestige, есть опасность впасть в аполлинаризм, поскольку *божественные энергии являются словно исхождениями из небесной сферы (heavenly sphere) сознания Логоса, через*

Причём R. Cross подчёркивает, что у Ария Дидима приводятся типы соединения, под которые не подпадают личности и индивиды, а также нематериальные объекты (*Cross R.* Op. cit. P. 89, 93). Иными словами, указанные типы не могут быть использованы в христологии.

Неоплатоники также выделяли несколько типов соединения. У Порфирия и Аммония есть образ соединения тела и души, объекта материального и нематериального. При этом элементы, входящие в состав соединения, сохраняют свои свойства (*Cross R.* Op. cit. P. 94).

Христианские авторы воспринимают философскую терминологию *смешения* античных мыслителей, используя её в том числе и в области христологии. В частности, применяя антропологическую парадигму, при указании на образ соединения души и тела в человеке, в христианской письменности используется термин κράσις. Так, рассматривая тексты Немезия Эмесского, H. Wolfson склонен предполагать, что Немезий заимствовал образ соединения души и тела в ипостаси человека у Аристотеля и считает, что κράσις происходит от κρατεῖν – *преобладать, господствовать*, подобно тому, как душа обладает и господствует над телом (*Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge, 1976. P. 380.). R. Cross считает иначе, утверждая, что Немезий положил в основу стоический философский материал, преломленный через призму неоплатонизма (*Cross R.* Op. cit. P. 121). Ведь у Аристотеля при соединении слабый, малочисленный компонент исчезает. Стоики же используют типы смешения только для материальных объектов. А вот Порфирий, как отмечает R. Cross, допускает соединение объектов и нематериальных, и материальных, таких как душа и тело, свет и воздух. При этом больший компонент воздействует на меньший (*Cross R.* Op. cit. P. 94). Отсюда можно полагать, что прп. Иоанн Дамаскин воспринял концепцию *смешения* и *перихорезиса* именно из неоплатонизма.

[831] *Prestige L. G.* Περιχωρέω and περιχώρησις in the Fathers. P. 244.

[832] *Prestige L. G.* God in Patristic Thought. P. 299.

человечество[833]. W. Pannenberg добавляет, что образ раскалённого меча использовал также Аполлинарий Лаодикийский[834].

Отметим, что сам подход точного поецирования аналогий на первообраз является ошибочным. Аналогии могут подчёркивать лишь некоторые аспекты описываемого явления, а не в точности раскрывать его. Кроме того, образ раскалённого железа нередко встречается у православных авторов[835].

- Размышляя о применении приведённого выше образа, L. Prestige говорит об опасности уклонения Дамаскина в монофизитство[836].

Однако этот аргумент является весьма шатким, поскольку образ раскалённого меча используется церковными писателями, равно как и самим Дамаскиным, в контексте антимонофелитской и антимонофизитской полемики (см. выше). Поэтому приписывать фразам из творений прп. Иоанна монофизитский оттенок безосновательно, это не соотвествует контексту самих творений.

- Существует неотделимое свойство Бога проникать во все вещи. Учитывая, что божество и человечество остаются раздельными при взаимопроникновении, термин περιχώρησις является по сути излишним, вводящим в заблуждение[837].

Относительно вышеприведённого аргумента стоит пояснить, что необходимо различать действие Божие вообще и действие по домостроительству. Свт. Афанасий Великий, раскрывая вопрос о вездеприсутствии Бога, говорит, что *Бог во всём пребывает Своей благостью и могуществом, и вне всего Собственным Своим естеством*[838], –

---

[833] *Prestige L. G.* Περιχωρέω and περιχώρησις in the Fathers. P. 250.
[834] *Pannenberg W.* Op. cit. P. 297.
[835] Например, у Феодорита Киррского (Er. 2. 144) свт. Кирилла Александрийского, у Леонтия Византийского (см.: *Perczel I.* Once again on Dionysius the Areopagite and Leontius of Byzantium. Tournhout: Brepols, 2000. P. 59 – 65).
[836] *Prestige L. G.* Περιχωρέω and περιχώρησις in the Fathers. P. 250 – 251.
[837] Ibid. P. 245.
[838] *Афанасий Великий, свт.* Послание о том, что Никейский собор, усмотрев коварство Евсевиевых приверженцев, определение своё против арианской ереси изложил приличным образом и благочестно, 11 // Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 1. С. 413.

то есть Бог проникает во все вещи своей энергией, а не природой. Странно было бы утверждать, что в Воплощении участвовал Бог энергийно, но не органически и существенно. Для того, чтобы выразить именно такое, природное, проникновение со стороны божества, и необходим был специальный термин, περιχώρησις[839].

Помимо прочего, в вышеприведённом контексте выявляется ошибочная позиция западного богословия, суть которой – отрицание различия в Боге сущности и энергии.

- Якобы смешивание Дамаскиным двух значений περιχώρησις. Учёному кажется странным, что прп. Иоанн при построении концепта перихорезиса в христологии опирается на триадологию[840]. Если мы посмотрим на указанный отрывок из послания *О сложной природе против акефалов*, то увидим, что Святой Отец в данном случае лишь проводит аналогию: как в Святой Троице нераздельность ипостасей обусловлена *неслиянным перехождением друг в друга*, подобным образом и во Христе природы нераздельны вследствие *неслиянного прехождения друг в друга*[841]. Опираясь на творения прп. Иоанна Дамаскина мы не можем утверждать, что он специальным образом выстраивал какую-либо концепцию перихорезиса, в триадологии или в христологии. Сопоставляя тексты христологической и триадологической тематики, становится вполне очевидным, что семантическое поле понятия περιχώρησις было заимствовано Дамаскиным у предшествующих церковных писателей.

- Глагол χωρέω, имеющий значение *содержать, хранить*, а также отглагольное περιχώρησις в христологии, по мнению L. Prestige, будет нести монофизитский оттенок, до тех пор, пока взаимопроникновение не станет

[839] *Михальцов Н., иер.* Западная критика учения прп. Иоанна Дамаскина о взаимообмене свойств. [Электронный ресурс]. URL: https://bogoslov.ru/article/5125696 (дата обращения 25.03.2020).
[840] См.: *Johannes Damascenus.* De natura composita. 4 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 413.
[841] *Иоанн Дамаскин, прп.* О сложной природе. С. 197.

носить *чисто формального отношения*[842]. Связь χωρέω и περιχώρησις является случайной.

По нашему мнению, полностью опираться на этимологическое основание какого-либо термина при выстраивании соответствующей термину богословской концепции некорректно. Как нами отмечалось выше, значение многих богословско-философских терминов (например, *ипостась, лицо*) периодически изменялось, в том числе – при их рецепции христианскими авторами.

- Невозможен сам факт взаимопроникновения – как проникновения человечества в божество.

Отметим, что человечество, по мысли Дамаскина, не является активным началом в контексте перихорезиса, проникновение происходит со стороны божества.

- Не представляется возможным, чтобы сообщенные человеческой природе силы были реально ей дарованы[843].

По этому вопросу, нам мыслится, необходимо возвратиться к дефиниции концепта *природа* (см. п. 1.1.3.), где мы установили, что, по мысли прп. Иоанна, Бог Слово воспринял именно природу индивидуальную, но никак не абстрактную или частную[844]. В таком случае мы можем говорить о преображении человеческой природы Спасителя, когда человечество восприняло столько совершенств, сколько могло вместить по природе. Это есть ни что иное, как обожение человеческой природы. Обоженное человечество Спасителя не теряет новых свойств и не изменяется.

Отметим также, что L. Prestige затрагивает проблему человеческого сознания во Христе, утверждая, что *Дамаскин не может гарантировать*

---

[842] *Prestige L. G.* Περιχωρέω and περιχώρησις in the Fathers. P. 244.
[843] Ibid. P. 251.
[844] Понятие *частной природы* в качестве христологического концепта Дамаскин полностью отвергает. Он подчёркивает, что предшествующие церковные писатели термин *частная природа* в христологии не использовали вообще: *Если вы говорите о частной и особой сущности Слова…то покажите нам кого-либо из святых отцов, говорившего о трех природах или сущностях в Святой Троице, и мы умолкнем, заградив уста рукою. Если же не можете показать, то зачем тщетно кичитесь, говоря от сердца своего, а не от Бога* (*Иоанн Дамаскин, прп.* Против яковитов. С. 176).

сохранение человеческого сознания и даже говорит, что Дамаскин вообще *не осознаёт эту психологическую проблему*[845]. Действительно, проблема сознания человечества Христа в святоотеческой письменности не получила специального освещения, хотя некоторые смежные вопросы (напр., проблема неведения; вопросы, связынные с волей) были в разной степени проработаны. К примеру, рассматривая вопрос неведения, Дамаскин утверждает, что Логос воспринял *душу разумную* (ψυχὴν νοερὰν)[846], естественно, являющуюся неотъемлемой частью человеческой природы. При рассмотрении термина *воля* мы отметили, что прп. Иоанн определяет этот концепт как *разумное стремление* и *движение ума*. Исходя из этого, мы также можем говорить о наличии человеческого сознания во Христе, являющегося онтологической причиной человеческой воли.

Помимо L. Prestige, критику концепта взаимообмена свойств прп. Иоанна Дамаскина проводят и некоторые другие богословы. Так, W. Pannenberg, немецкий протестантский богослов, в контексте критики учения Дамаскина об общении свойств отмечает, что *антиохийские богословы признают только общение свойств двух природ по отношению к общему для них лицу, но не обмен свойств между природами*[847]. То есть непосредственный обмен свойств между двумя природами якобы невозможен.

Действительно, как мы отмечали выше, стоическая концепция смешения подразумевает отнесение свойств, входящих в полученное вещество компонентов, самому полученному веществу. Однако такое философское обоснование не исчерпывает парадигму смешения в христологии Дамаскина. По поводу указаной критики можно отметить следующее. Во-первых, как нами прежде было отмечено, церковные писатели, начиная с Оригена, прямо говорили об обмене свойств именно

[845] *Prestige L. G.* Περιχωρέω and περιχώρησις in the Fathers. P. 250.
[846] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 11.41 – 42 // *Kotter B.* Bd. II. S. 34. При этом человеческое естество Спасителя само по себе не обладало всеведением (*Johannes Damascenus.* Expositio fidei 58).
[847] *Pannenberg W.* Op. cit. P. 298.

между природами. Во-вторых, помимо взгляда антиохийской школы, учение об обмене свойств имеет место у представителей школы александрийской, у коих как раз и находим концепцию общения свойств исключительно между природами. Видимо, в указанном пункте прп. Иоанн опирался именно на александрийскую богословскую мысль.

Естественно, среди исследований мы встречаем и положительный взгляд на концепцию общения свойств прп. Иоанна Дамаскина. Так, T. Deaborn небезосновательно считает, что перихорезис – это *иной путь выражения четырёх наречий Халкидона*[848]. Общение свойств иллюстрирует Халкидонский Орос, раскрывая ключевые его положения. И всё же образ взаимообмена объяснить исчерпывающе не представляется возможным, ибо, по мысли V. Harrison, мы говорим о парадоксальном соединении небесного и земного[849]. Внимая общему строю святоотеческой мысли, возможно избежать многих логических коллизий при анализе той или иной богословской концепции, в том числе концепции обмена свойств.

Перихорезис двух природ во Христе – важнейшее следствие ипостасного единства природ. Как мы обозначили выше, прп. Иоанн Дамаскин в своем построении концепции общения свойств опирался главным образом на богословие свт. Псевдо-Кирилла Александрийского[850]. Хотя идея такой концепции в христологии имела место, начиная с Великих Каппадокийцев. Философская база антидосиса – неоплатоническая интерпретация стоического учения о смешении.

Дамаскин в своих творениях всесторонне раскрыл принцип communicatio idiomatum. Важность православного понимания этого принципа заключается в том, что он непосредственно касается сотериологии. Общение свойств – неотъемлемое условие для обожения плоти Спасителя. Если плоть Христа не обожена, то и спасение человека от греха невозможно. С другой

[848] *Dearborn T. A.* God, Grace and Salvation, Christ in Our Place. The Humanity of God in Christ for the Reconciliation of the World. Exeter: Paternoster and Allison Park, Penn.: Pickwick, 1989. P. 286.
[849] *Harrison V.* Perichoresis in the Greek Fathers // St. Vladimir's Theological Quarterly îhereafter SVTQ 35.1991. № 1. P. 61 – 62.
[850] Иногда Дамаскин дословно цитирует Псевдо-Кирилла (*Cyrillus Alexandrinus*. De sancta trinitate 27 // PG 77. 1172D. Cf.: *Kotter B.* Bd. II. S. 116 – 117).

стороны, учение об образе взаимообмена – инструмент в полемике с монофизитами и монофелитами. Перихорезис объясняет, в частности, и т. н. теопасхистские выражения, которых мы коснёмся в следующей главе.

Прп. Иоанн Дамаскин замечает, что если Писание говорит о Христе то как о Боге, то как о Человеке, относя одни свойства к божеству, а другие – к человечеству, – но и то, и другое следует относить к Его ипостаси – именно ипостась является подлежащим для свойств божества и человечества[851]. Несториане же атрибутируют совокупность свойств божества и человечества не к единой ипостаси Бога Слова, а к *Лицу Единения*: признавая *две природы с их свойствами*, их единство осуществляется в *одном лице*, но *не по природе*[852]. То есть несторианская концепция говорит о том, что свойства природ фокусируются в Лице Единения, которое, в свою очередь, представляет собой некую внешнюю явлённость свойств обеих природ. *Лицо единения* не имеет персоналистического основания – оно существует на уровне свойства. При этом утверждение о том, что термин parṣōfā у несториан можно уверенно переводить как *личность*[853], выглядит совершенно необоснованно.

Прп. Иоанн Дамаскин подчёркивает, что ипостась – онтологический центр единства природ во Христе. Полемизируя с несторианами, Дамаскин утверждает, что все свойства человечества принадлежат именно ипостаси Слова – *не божественной Его природе, но поскольку плоть Его и никого другого*[854]. В том числе это относится к крестным страданиям: Христос страдал по человечеству, но поскольку Он *Один и Тот же Сын, и Христос, и Господь, то страсти плоти Его относятся к Нему же – ибо они Его и ничьи другие*[855]. Прп. Иоанн использует здесь антропологическую парадигму: как свойства души относятся к душе, а тела – к телу, но *и то и другое моё, потому что это я душой рассуждаю, а телом же рассекаем*, – так и Бог

[851] *Иоанн Дамаскин, прп.* О вере против несториан. С. 143.
[852] *Мар Баввай Великий.* О Единстве. Цит. по.: *Селезнёв Н. Н.* Несторий и Церковь Востока. М., Путь, 2005. С. 93.
[853] *Селезнёв Н. Н.* Христология ассирийской Церкви Востока. С. 161.
[854] *Иоанн Дамаскин, прп.* О вере против несториан. С. 144.
[855] Там же. С. 146.

страдает телом, и страдания принадлежат именно Ему, Слову, как единой ипостаси.

Термин *Богородица*

На учении о взаимопроникновении свойств во Христе[856], а также на учении о двойном рождении Бога Слова основывается именование Богородица (θεοτόκος), ибо Дева Мария родила *Сына Божия по природе и Бога по природе*[857], *предвечного и единородного Сына Божия и Бога по природе, воплотившегося от Нее*[858].

По мысли прп. Иоанна, мы называем Деву Марию Богородицей (θεοτόκος), поскольку Она родила не человеческое естество Христа, а родила Бога воплощённым[859], то есть родила ипостась Бога Слова по человечеству. Термин же *Христородица* не вполне точен (ибо матери царей и пророков могут именоваться так же) и скомпрометирован Несторием – этот термин мы в отношении Девы Марии употреблять не можем[860]. Богородицей мы именуем Деву Марию ещё и *из-за обожения человеческого начала*[861], совершённого через соединение божества и человечества в Её утробе.

Сам термин θεοτόκος, в свою очередь, использовался богословами антиохийской школы. Правда, в него вкладывался различный смысл. Так, Феодор Мопсуэстийский утверждал, что Дева Мария была *Богородицей* лишь в переносном смысле – в силу единения Бога и человека по расположению воли. По сути же Она – Христородица[862]. Несторий же относительно этого вопроса писал в послании Иоанну Антиохийскому следующее: *Я решил, что они [православные. – иер. Н. М.] благочестиво именуют Деву Матерью или Родительницей Бога, то есть не в соответствии с пониманием Аполлинария*

---

[856] Отрицание несторианами термина θεοτόκος, по мнению В. В. Болотова, основывается на отрицании communicatio idiomatum (*Болотов В. В.* Указ. соч. С. 156). С ним согласен и Грилльмайер (*Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). London, 1964.Vol. I. P. 374 – 379).
[857] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 119.
[858] *Иоанн Дамаскин, прп.* Трактат о правомыслии. С. 12.
[859] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 119; О вере против несториан. С. 148.
[860] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 139; О вере против несториан. С. 148.
[861] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против яковитов. С. 182.
[862] *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения. С. 105.

и Ария, не в том смысле, что Божество Единородного получило начало от Святой Девы, но в соответствии со смыслом единства, возникшего от начала слов ангела, которые он сказал о зачатии (ср.: Лк 1)[863]. Другими словами, *Святая Дева есть Богородица (…) потому что тварный храм в ней, через Духа Святого, был един с Божеством*. То есть Марию, по мысли Нестория, мы называем Богородицей не в силу Воплощения от Неё Бога Слова, но в силу сочетания рождённой плоти с Божеством.

Концепция *воипостасного*

Один из острых христологических вопросов, стоявших на повестке дня у постхалкидонских богословов, был следующий: *Как человеческая природа во Христе, пребывая совершенной, не имеет при этом собственной ипостаси?* Решение этого вопроса было поступательно раскрыто рядом православных богословов VI – VIII вв. Среди них особое место занимает прп. Иоанн Дамаскин. Ключевую роль при этом сыграло введение в богословско-философский дискурс термина *воипостасное* (ἐνυπόστατον).

Вышеозначенный термин стал одним из центральных в христологии Дамаскина. Не случайно исследователи творений этого Преподобного Отца называют его учение о *воипостасном* основой его христологии[864]. Сделаем небольшой исторический экскурс.

Как отмечает игум. Адриан (Пашин), ἐνυπόστατον в античности не употреблялся[865]. Термин *воипостасное* в христологии впервые широко стал использоваться Аполлинарием Лаодикийским[866]. Хотя мысль о том, что человечество Христа существует в силу причастности ипостаси Бога Слова встречается уже у Ипполита Римского: *Плоть не могла существовать отдельно от Слова, поскольку она имела свою ипостась в Слове*[867]. У

---

[863] *Nestorius.* Ad Iohannem Antiochenum. Nestoriana: Die Fragmente des Nestorius / Hrsg. F. Loofs. Halle, 1905. S. 183–186. Цит. по: *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения. С. 112.
[864] *Rosemond K.* Op. cit. P.18.
[865] *Адриан (Пашин), игум.* Главное христологическое произведение. С. 70.
[866] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 73.
[867] *Hippolytus.* Contra haeresin Noeti cujusdam I. 15 // PG 10. Col. 824C–825A

Оригена и последующих церковных писателей встречается выражение *воипостасное Слово*, то есть имеющее реальное самостоятельное существование, противопоставленное *призрачным словам*[868]. Каппадокийцы использовали термин ἐνυπόστατον как синоним *существующему* (ἐνούσιον, ἐνύπαρκτον)[869] и *сущностному* (οὐσιώδης)[870]. Свт. Кирилл Александрийский применял ἐνυπόστατον при описании человеческой природы Христа. Синонимичным ἐνυπόστατον у свт. Кирилла является термин ἰδιοποίησις (усвоение). Тело Христа, воспринятое от Девы Марии, является таким же собственным Слову, как наше тело нам. Поэтому тело Христа единосущно нам, – Логос в Воплощении воспринял человеческое естество. По замечанию о. Георгия Флоровского, понятие ἰδιοποίησις предваряет у свт. Кирилла учение о воипостасности человечества во Христе, развитое впоследствии Леонтием Византийским[871].

Рассмотрим концепцию *воипостасного* у Иоанна Грамматика Кесарийского. Приведём некоторые цитаты. *Если кто-либо охарактеризует сущности как воипостасные (ἐνυποστάτους), то есть существующие (ὑπαρχούσας), то мы не станем этого отрицать. Поскольку ипостась отличается от сущности не просто по бытию (τῷ εἶναι), но по бытию вообще (τῷ τὴν μὲν κοινῶς εἶναι), под которым я понимаю сущность… Мы не определяем нашу сущность во Христе как воипостасную (ἐνυπόστατον) в смысле ипостаси, существующей самостоятельно (καθ᾽ ἑαυτὴν) и образующей [отдельное] лицо (πρόσωπον οὖσαν), но в том смысле, что она есть и существует (καθὸ ὑφέστηκέ τε καὶ ἔστιν)*[872]. В данном случае у

[868] *Origenes.* Adnotationes in Deuteronomium // PG 17. Col. 28.
[869] Ср.: *Cyrillus Alexandrinus*. De sancta trinitate 95.16.36 / TLG Workplace 7.0.: ἐνού σιον, ἐνύπαρκτον, ἐνυπόστατον.
[870] *Говорун С. Н.* Воипостасное // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2005. Т. IX. С. 211.
[871] *Флоровский Г., прот.* Византийские отцы V-VIII вв. С. 79.
[872] *Iohannis Caesariensis.* Presbyteri et grammatici opera quae supersunt. Apologia concilii Chalcedonensis (excerpta Graeca) / TLG Workplace 7.0.

Иоанна Грамматика понятие *воипостасное* означает как *ипостась*, так и *сущность*.

Примечательны слова из *Апологии Халкидонского собора*, где Иоанн Грамматик употребляет выражение *две воипостасно соединённые природы* (ἐνυποστάτως ἡνωμένας δύο φύσεις)[873]. Таким образом, по Иоанну Кесарийскому, во Христе воипостасны, то есть имеют реальное существование, как природа человеческая, так и божественная.

По мысли Иоанна Грамматика, *…в двух природах или в двух сущностях познаётся воплотившийся Бог Слово: ведь он обладает сущностью Божества, а также обладает теперь и сущностью человечества*[874]. Обладание не только божественной, но и человеческой природами Грамматик относит к Логосу. Прот. Олег Давыденков небезосновательно видит в этом предвосхищение концепции *воипостасного* Леонтия Иерусалимского[875].

Понимание термина ἐνυπόστατον, которое впоследствии прочно закрепилось в богословской науке, принадлежит Леонтию Византийскому[876]. Этот церковный писатель примечателен в раскрытии положений IV Вселенского Собора о соединении во Христе божественной и человеческой природ и в утверждении тождества богословия отцов Халкидона и свт. Кирилла Александрийского[877]. Наряду с господствовавшим, в том числе и в среде православных богословов, положением, что нет природы безипостасной (οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος)[878], не было объяснено, как обе

---

[448] *Iohannis Caesariensis.* Presbyteri et grammatici opera quae supersunt. Apologia concilii Chalcedonensis 118 – 119 / TLG Workplace 7.0.

[874] *Severus Antiochenus.* Oratio 2. 26 // Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum. / L. Lebon, ed. Louvain, 1938. P. 169. Цит. по: *Давыденков О., прот. Воипостасная сущность* в богословии Иоанна Грамматика. Вестник ПСТГУ, I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 2 (22). С. 12.

[875] *Давыденков О., прот. Воипостасная сущность* в богословии Иоанна Грамматика. С. 12.

[876] Мы намеренно опускаем здесь освещение дискуссии относительно понимания исследователями концепции *воипостасное* Леонтием Византийским. Соответствующий обзор можно изучить, например, у прот. О. Давыденкова (*Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 163 – 167).

[877] *Флоровский Г., прот.* Византийские отцы V-VIII вв. С. 153.

[878] В сочинениях, собственно, Аристотеля, данного тезиса не встречается. Хотя приведённое положение согласуется с философией Стагирита (см.: *Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: сб. исслед. М., 2006. С. 296). Как замечает П. К. Грезин, *на аристотелевском языке “ипостасность” указывала преимущественно на существование. Неипостасное –*

природы во Христе остаются полноценными и, соединяясь между собой, сохраняют логос своего существования. Вследствие такого соединения природы становятся не ипостасями, а воипостасными. Это и есть воипостасное соединение. Таким образом получается, что *ипостась* и *воипостасное* – разные понятия – впервые в истории христанской мысли именно Леонтий Византийский их различает[879].

Учение о том, что человечество Христа воипостасно, то есть что оно самостоятельно не существует, а имеет основу своего бытия в ипостаси Слова, как замечает прот. О. Давыденков, Леонтию не чуждо, однако *не занимает центрального места* в его христологии и является *вспомогательным терминологическим средством*[880]. Заметим также, что при изложении этого учения Леонтий Византийский не использует термин ἐνυπόστατον[881].

Так как воипостасное не есть ипостась – оно не имеет собственного существования, и, соответственно, не может созерцаться отдельно и самостоятельно от ипостаси, в которую входит. Ипостась – это и природа, но природа – ещё и не ипостась. Ипостась в онтологическом плане имеет превосходство над природой в том, что имеет *логос бытия самой по себе*, тогда как *природа получает просто логос бытия*[882]. Приведём цитату из Леонтия (Ἐκ τῶν σχολίων Λεοντίου), помещённую в сборнике Doctrina Patrum: [τὸ ἐνυπόστατον] σημαίνει γὰρ τὸ ἁπλῶς ὄν (*воипостасное означает сущее вообще*)[883], τὰ συμβεβηκότα ἐνυπόστατα λέγομεν, κἂν ἐν

несуществующее… Всё существующее существует, т. е. ипостасно (*Грезин П. К.* Главное христологическое произведение. С. 73).

[879] *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 167.

[880] Там же. С. 174.

[881] Например, Леонтий пишет, что человеческая природа *существует в Логосе* (Epilysis // PG 86.2. Col. 1944C. См. тж.: Epilysis // PG 86.2. Col.1937AB; Contra Nestorianos et Eutichianos // PG 86.1. Lib. 1. Col. 1352C – 1353A.

[882] Как отмечает Д. С. Бирюков, понятия *логос сущности* и *логос бытия* являются, между прочим, *фундаментальными для аристотелевской философии* (*Бирюков Д. С.* Отношение причастности. С. 114).

[883] Doctrina patrum de incarnatione verbi 191.21 – 22 / TLG Workplace 7.0.

ἑτέρῳ ἔχωσι τὸ εἶναι (*привходящее свойство именуется воипостасным, подобно тому, как один в другом имеет бытие*)[884].

Автор сочинения De sectis отмечает, что *ипостась обозначает кого-то конкретно, в воипостасное – сущность*[885]. Здесь οὐσία употребляется как синоним термину φύσις. Причём φύσις усматривается только в ипостасях, в индивидах. Всё существующее ипостасно.

Учение Леонтия Иерусалимского[886] о воипостасном кардинально не отличется от того, какое мы видели у Леонтия Византийского. Применительно к воспринятому Логосом человечеству он также не использует термин ἐνυπόστατον, хотя сама концепция воипостасной природы во Христе у него присутствует[887].

Впервые среди халкидонитских авторов термин ἐνυπόστατον по отношению к воспринятому ипостасью Логоса человечеству применяется Памфилом Палестинским. Он определяет человеческую природу во Христе как *человеческую воипостасную сущность* (οὐσίαν ἀνθρωπίνην ἐνυπόστατον)[888]. Последующие церковные писатели продолжили эту традицию.

Так, например, прп. Максим Исповедник говорит о том, что воипостасное (ἐνυπόστατον) есть то, что реальным образом существует, но не самостоятельно, а в подлежащем, а именно – это вид (εἶδος)[889]. Кроме того, воипостасное – это ещё и сущность, соединяемая с другой сущностью и

---

[884] Doctrina patrum de incarnatione verbi 192.3 – 4 / TLG Workplace 7.0.
[885] *Leontius Byzantinus.* De sectis // PG 86. Col. 1240.
[886] Как полагает большинство исследователей, Леонтий Иерусалимский писал свои труды в 30-40-ее годы VI в. (см.: *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 82; *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. P. 369; *Richard M.* Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // Mélanges de Science Religieuse. 1944. Vol. 1. P. 62–63. Гипотеза Д. Краусмюллера (*Krausmüller D.* Leontius of Jerusalem, a theologian of the 7th century // Journal of Theological Studies. 2001. № 52. P. 637–657) о том, что Леонтий жил на рубеже VI –VII в. не стала в настоящее время общепринятой.
[887] *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 177 – 180.
[888] Там же. С. 183 – 184.
[889] ἐνυπόστατον δέ ἐστι τὸ καθ᾽ ἑαυτὸ μὲν ὅλως οὐχ ὑφιστάμενον, ἐν ἄλλῳ δὲ θεωρούμενον, ὡς εἶδος ἐν τοῖς ἀτόμοις (*воипостасное не есть существующее самостоятельно, но созерцаемое в другом, как вид – в индивидах*) (Doctrina patrum de incarnatione verbi 137.4-7. / TLG Workplace 7.0.).

реализуемая в ипостаси[890]. Поскольку человечество Христа не имеет самостоятельного существования – оно воипостасно.

Прп. Анастасий Синаит человечество Христа называет *воипостасным* (ἐνυπόστατον). Данный термин святой отец употребляет в трёх значениях:

1. В качестве реально существующего. Здесь ἐνυπόστατον противоположно ἀνυπόστατον (безыпостасное)[891].

2. Ипостасное, своеобразное свойство (ἰδίωμα) распознаваемое в сущности, – *нерождённость в Боге Отце, рождённость в Сыне и исхождение в Духе Святом*[892].

3. Воспринятое Словом человечество[893].

Согласно прп. Иоанну Дамаскину, термин *воипостасное* (ἐνυπόστατον) имеет пять значений[894]:

1. Сущее вообще (τὸ ἁπλῶς ὄν), простое бытие (ἁπλῶς ὕπαρξιν)[895] – сюда относится сущность (οὐσία), а также привходящий признак (τὸ συμβεβηκὸς)[896]. В этом значении ἐνυπόστατον употребляют Великие Каппадокийцы, Иоанн Грамматик Кесарийский, Леонтий Византийский, Леонтий Иерусалимский, прп. Анастасий Синаит.

2. Самостоятельная *ипостась* (τὴν καθ᾽ αὑτὸ ὑπόστασιν) или *индивидуум* (τὸ ἄτομον)[897]. Например, Дамаскин пишет о том, что в Боге *сущность воипостасна (ἐννπόστατον), ибо она в трёх ипостасях*[898].

---

[890] *Maximus Confessor*. Opiscula 14 // PG 91. Col. 149BC.
[891] *Anastasius Sinaita*. Vae Dux II, 3. P. 120-123
[892] *Anastasius Sinaita*. Vae Dux II, 3. P. 126-132. См. тж.: *Адриан (Пашин), иером. Путеводитель* преподобного Анастасия Синаита как опыт раскрытия христологического учения Церкви. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2009. С. 72 – 73.
[893] *Anastasius Sinaita*. Vae Dux II. 3. P. 37 – 38.
[894] В *Диалектике* прп. Иоанн указывает, что *воипостасное* имеет два значения (δύο σημαίνει): сущее вообще (ἁπλῶς ὄν) и ипостась, индивид (см. тж. *Johannes Damascenus.* De natura composita. 6. 3 – 4 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 413). По всей видимости, Святой Отец здесь имеет в виду два спектра значений, в соответствие с которыми можно распределить указанные нами пять.
[895] *Johannes Damascenus.* Dialectica 45.2 // *Kotter B.* Bd. I. S. 109 – 110; De natura composita 6.8 – 9.
[896] По Дамаскину, привходящее (συμβεβηκὸς) в собственном смысле не *воипостасно,* а *иноипостасно* (ἑτεροϋπόστατον, Dialectica 45.4-5 // *Kotter B.* Bd. I. S. 110).
[897] *Johannes Damascenus.* Capita philosophica 30 // *Kotter B.* Bd. I. S. 93. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 83); см. тж.: *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 8.41; 8.111; 8.184; 13.95; 46.20; 54.5; 84.33; 87.70; Contra Jacobitas 85.3; De duabus in Christo voluntatibus 3.16; ect.

В Doctrina Patrum *воипостасное* со ссылкой на Леонтия Византийского определяется как τὸ καθ᾽ ἑαυτὸ ὄν, τουτέστιν ἰδιοσυστάτως (*существующая в себе, то есть самосуществующая*)[899], а также как τὰ ἄτομα ἐνυπόστατα λέγονται, τουτέστιν ὁ Πέτρος ἢ ὁ Ἰωάννης (*индивиды, именуемые воипостасными, как Пётр и Иоанн*)[900]. Такое значение *воипостасного* мы находим также у Оригена, Иоанна Грамматика Кесарийского.

3. То, что не существует само по себе, но усматривается в ипостасях (напр., природы во Христе (ἡ θεότης τοίνυν καὶ ἡ ἀνθρωπότης τοῦ Χριστοῦ), вид, природа людей)[901]. Прп. Иоанн замечает, что это воипостасное *в собственном смысле* (κυρίως)[902]. Таким образом, Дамаскин, говоря о главном значении термина ἐνυπόστατον, различает понятия ипостась и воипостасное; последнее включает *сущности и существенные различия, и виды, и акциденции*[903]. Подобное определение указанного термина мы находим у Иоанна Грамматика Кесарийского, Леонтия Византийского, Леонтия Иерусалимского, автора сочинения *De Sectis*, прп. Максима Исповедника.

4. В *собственном смысле* воипостасным именуются также разные сущности, образующие при соединении между собой сложную ипостась (ὑπόστασιν σύνθετον). Дамаскин приводит здесь пример души и тела, которые сами по себе не являются ипостасями, но называются воипостасными (ἐνυπόστατα)[904].

---

[898] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas 12.3 // *Kotter B.* Bd. I. S. 115.
[899] Doctrina patrum de incarnatione verbi 192.6 / TLG Workplace 7.0.
[900] Ibid. 192.7-8.
[901] *Johannes Damascenus.* Dialectica 45.7 – 8 // *Kotter B.* Bd. I. S. 110: τὸ καθ᾽ ἑαυτὸ μὲν μὴ ὑφιστάμενον ἀλλ᾽ ἐν ταῖς ὑποστάσεσι θεωρούμενον; см. тж.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжееписколу Дары, яковиту. С. 158; De natura composita 6.10 – 12.
[902] Г. Металлидис (G. Metallidis) отмечает, что, по Дамаскину, *воипостасное в собственном смысле* обозначает природу, во-первых, - реально существующую, во-вторых – рассматриваемую в ипостаси (*Metallidis G.* Op. cit. P.). Иными словами, любую природу можно назвать воипостасной, поскольку она не есть ипостась, но существует в ипостаси (*Metallidis G.* Op. cit. P. 167).
[903] *Johannes Damascenus.* Capita philosophica 43 // *Kotter B.* Bd. I. S. 108.
[904] *Johannes Damascenus.* Dialectica 45. 12 – 14 // *Kotter B.* Bd. I. S. 110.

Такое понимание воипостасного присуще Иоанну Грамматику Кесарийскому. Правда, в отличие от Дамаскина, Иоанн Грамматик не привязывает концепцию воипостасного к понятию *сложной ипостаси*.

5. Природа, воспринятая другой ипостасью и в ней получившая своё существование (напр., плоть Христа - ἡ σὰρξ τοῦ κυρίου)[905]. Св. Иоанн пишет: *Воипостасной называется природа, воспринятая другой ипостасью и в ней получившая свое существование. Отсюда и плоть Господа, не существовавшая самостоятельно ни в один момент времени, есть не ипостась, а скорее воипостасное, ибо, будучи воспринята ипостасью Бога Слова, она ею была осуществлена и обрела и имеет ее своей ипостасью*[906].

В таком значении понятие *воипостасное* в христологии стало применяться, начиная с Леонтия Византийского. Памфил Иерусалимский, а также прп. Анастасий Синаит, прп. Максим Исповедник выражают это учение через использование термина ἐνυπόστατον.

Прп. Иоанн Дамаскин указывает, что применительно к учению о Христе используются концепции воипостасного, соответствующие 4-му (соединенные между собой природы, божественная и человеческая) и 5-му (человеческая природа, включённая в ипостась Слова) значениям[907]. На основании этих значений воипостасного Святой Отец выстраивает полемическую линию против монофизитской и несторианской христологических систем. В отношении нехалкидонитов *воипостасное* кореллирует с другими значимыми христологическими концепциями, – *сложная природа / сложная ипостась*[908]. Отметим, что прп. Иоанн в

---

[905] *Johannes Damascenus.* Dialectica 45. 17 – 18 // *Kotter B.* Bd. I. S. 110: ἐνυπόστατον ἡ ὑφ᾽ ἑτέρας ὑποστάσεως προσληφθεῖσα φύσις καὶ ἐν αὐτῇ ἐσχηκυῖα τὴν ὕπαρξιν.

[906] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика, 45; См. тж.: *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 53.16; Contra Jacobitas 53.9; 79.11; Contra Nestorianos 2.17.

[907] Г. Мартзелос (Μαρτζέλος Γ.) замечает, что концепия *воипостасного*, сформулированная прп. Иоанном Дамаскиным, позволяет использовать этот термин не только в христологии (в 4-м и 5-м значении), но и в триадологии (во 2-м значении, *воипостасное* как *ипостась*) (*Μαρτζέλος Γ.* Ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου. Σ.108).

[908] Прп. Иоанн Дамаскин, указывая, что Бог Слово воспринял не ипостась человека, но человеческую природу, *воипостасную плоть — не ипостась, но обретший в Нем ипостась, начаток нашей природы. И будучи вначале простой ипостасью, позже сделался сложной* (*Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. 2. С. 120). О концепциях *сложной природы* и *сложной ипостаси* речь будет идти ниже.

антинесторианских трактатах пишет о том, что после Боговоплощения образовалась сложная ипостась – но не сложная природа: *И будучи вначале простой ипостасью, позже сделался [Бог Слово. – иер. Н. М.] сложной, не природой сложной, но ипостасью*[909]. Такую полемическую ремарку Дамаскин, вероятно, использует для того, чтобы дистанцировать себя от ложных обвинений со стороны несториан в монофизитстве.

С другой стороны, в противовес несторианам, прп. Иоанн Дамаскин делает акцент на том, что *воипостасное* – это не *ипостась*: *Плоть Бога Слова… получив существование в ней [в ипостаси Бога Слова. – иер. Н. М.], она скорее стала воипостасной, нежели самостоятельной ипостасью сама по себе (ἐν αὐτῇ ὑποστᾶσα ἐνυπόστατος μᾶλλον καὶ οὐ καθ᾽ αὑτὴν ἰδιοσύστατος ὑπόστασις γέγονε)*[910]. Он утверждает, что невозможно, чтобы уже существующая ипостась Слова, *возымела другое начало (ἑτέραν ἀρχὴν) своего ипостасного существования*, т. е. стала существовать в союзе с ипостасью Иисуса, как о том учили несториане[911].

Напротив, признавая человечество Христа воипостасным, возникает ассимметричная христологическая концепция, где в ипостась Слова включается совершенная человеческая природа, не имеющая собственной ипостаси, и, таким образом, заключающая начало своего существования в ипостаси Логоса. Поэтому, с другой стороны, прп. Иоанн подчёркивает, что *воипостасное* в христологии – *это не привходящее свойство, имеющее существование в другом*, а совершенная природа[912].

Дамаскин вносит сотериологическое измерение в понятие ἐνυπόστατον. Он говорит о том, что воипостасная человеческая природа (φύσις ἐνυπόστατος) соединилась с божественной ради общего спасения (κοινῆς

[909] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 120.
[910] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei. 53.15 – 17 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. 1973. S. 128. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение изложение. С. 248.
[911] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. С. 120.
[912] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против яковитов. С. 158.

σωτηρίας), а *не ради себя самой*[913]. Таким образом, учение о *воипостасном*, которое выражает прп. Иоанн Дамаскин, напрямую связано с сотериологией.

Прп. Иоанн иллюстрирует всю совокупность значений термина *воипостасное* многочисленными примерами.

Так, Логос есть воипостасное (ἐνυπόστατον), то есть имеющее действительное существование Слово Бога, в отличие от слов человеческих, *рассеивающихся в воздухе*[914], Он *совершен и воипостасен* (τέλειον καὶ ἐνυπόστατον). Так же и Дух Святой есть *воипостасный, то есть существующий в собственной ипостаси* (ἐνυπόστατον ἤτοι ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὑπάρχον)[915], *воипостасная сила*[916].

Повествуя о чуде воскрешения Лазаря и о слезах Христа, узнавшего о смерти Своего друга, прп. Иоанн пишет, что *слеза [Христа – иер. Н. М.] – принадлежность человечества, а жизнь – воипостасной Жизни (τῆς ἐνυποστάτου ζωῆς)*[917], ипостасного источника жизни для всего тварного.

Наряду с *воипостасным*, у прп. Иоанна имеет место и понятие *безипостасное* (ἀνυπόστατον), которое определяется как *то, что никогда и никаким образом не существовало (τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν)*[918],.. *не имеет самостоятельного существования*[919]. 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*

---

[913] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas 53.9 – 11 // *Kotter B.* Bd. I. S. 128.
[914] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei. 6. 9 – 10 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. S. 15.
[915] Ibid. 8.184-185.
[916] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. Гл. XIII.
[917] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение изложение. С. 266.
[918] *Johannes Damascenus.* Dialectica 30.8 – 9 // *Kotter B.* Bd. I. S. 93.
[919] Doctrina patrum de incarnatione verbi 192.10-16 / TLG Workplace 7.0.: Ἀλλὰ καὶ τὸ ἀνυπόστατον διττῶς εὑρίσκομεν λεγόμενον. λέγεται γὰρ ἀνυπόστατον καὶ τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν, ὡς τραγέλαφος καὶ ἱπποκένταυρος. λέγεται πάλιν ἀνυπόστατον οὐ τὸ μηδαμῇ μηδαμῶς ὄν, ἀλλὰ τὸ ἐν ἑτέρῳ ἔχον τὴν ὑπόστασιν, ὥσπερ εἰσὶ τὰ συμβεβηκότα. διότι εἰ καὶ ὑφεστή κασιν ἐν ταῖς οὐσίαις, ἀλλ᾽ ἐπειδὴ καθ᾽ ἑαυτὰ μὴ ὑφεστάναι λέγεται, καὶ κατὰ τοῦτο τὸ σημαινόμενον ἀνυπόστατα.
Безипостасное – это антоним к термину *ипостасное*, который также может звучать как ἐνυπόστατον.

помимо Бога Слова — ибо чьи душа и тело, тот и есть их ипостась и лицо[920].

Учение прп. Иоанна Дамаскина о *воипостасном* отражает в своей сути ипостасное единство Богочеловека: ипостась Логоса воссоединяет в себе человеческую природу, являясь для неё онтологическим началом. Прп. Иоанн, говоря о таком соединении, указывает на то, что человеческое естество не умаляется, пребывая совершенным и полноценным. Опираясь на это положение, Дамаскин широко использует термин *воипостасное* как в полемике с несторианами, так и с монофизитами[921].

ἐνυπόστατον является одним из важнейших терминов в христологии. С помощью *воипостасного* определяется характер соединения божественной и человеческой природ во Христе. Через употребление указанного термина расширяется применение аристотелевского принципа *нет природы безипостасной*, хотя сам ἐνυπόστατον был введён в богословско-философский дискурс именно христианскими авторами. Таким образом, можно полагать, что термин *воипостасное* является попыткой интерпретации учения об универсалиях Аристотеля с позиции христианской философии.

В сравнении с вышеизложенным, весьма шаткими являются утверждения некоторых представителей западной патристики, именующие учение о *воипостасном* скрытой формой аполлинаризма[922]. Ведь воипостасная природа полноценна: она включает в себя все качества той или иной природы; единственным её отличием является существование в иной ипостаси.

Итак, рассмотрев концепцию *воипостасного*, изложенную прп. Иоанном Дамаскиным, мы увидели, что у Святого Отца значения термина *воипостасное* выражены в более широком спектре, чем у предшествующих авторов. И это не просто справочно-энциклопедическое сведЕние воедино

---

[920] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против несториан. 22. С. 125 – 126.
[921] Ор.: *Metallidis G.* Op. cit. P. 143.
[922] *Гарнак А.* Раннее христианство: в 2 т. Т. 2. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. (Б-ка *Р. Х. 2000* Сер. *Религиозная философия*). С. 316.

всего семантического спектра термина *воипостасное*. Как мы указывали, Преподобный Отец выделяет собственные (κυρίως) значения этого термина и именно в таких значениях применяет термин в христологии. Это необходимо для построения чёткой линии полемики, строгой концептуальной базы. В противном случае, если использовать сразу несколько значений *воипостасного* (главых и вторичных), то получится концептуальный диссонанс: например, привходящий признак (συμβεβηκὸς) можно будет считать как *воипостасным*, так и *безипостасным*; *воипостасное* одновременно может отождествляться с *ипостасью* и одновременно не отождествляться. Таким образом, построение чёткой структуры богословско-философской терминологии – важная и уникальная в истории догматической мысли заслуга прп. Иоанна Дамаскина. Таким обрзом, прп. Иоанн представил наиболее полную концепцию термина *воипостасное* на первую половину VIII в.

Прп. Иоанн Дамаскин уподобляет также единство двух природ в единой ипостаси Спасителя единению души и тела в ипостаси человека, используя т. н. *антропологическую парадигму*[923]. В человеческой ипостаси в соответствии с природой души происходит мышление, а природой тела – *рассечение*[924]. Однако ипостась остаётся единой и единичной. Поэтому ипостась Христа едина при сохранении двойства природ и их естественных свойств: *Христос, будучи одной ипостасью (μία ὢν ὑπόστασις), но имея две природы, божества и воплощения (τῆς σαρκώσεως), по Божеству Своему чудотворил, а по человечеству Своему страдал*[925]. Причём такое ипостасное единство не разрушается никогда, даже после смерти, поскольку *начало своего существования* душа и тело имеют именно в ипостаси. В данном случае R. Larralde видит влияние гилеморфизма Аристотеля на концепцию

[923] См., напр. *Кожухов С., диак.* Сравнительный анализ концепции *Антропологическая парадигма* в текстах Иоанна Кесарийского, свт. Кирилла Александрийского и Севира Антиохийского // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. Вып. 2 (6). С. 102 – 109.
[924] Т. е. способность быть разделённым на части.
[925] *Johannes Damascenus.* De fide contra Nestorianos 10.7 – 8 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 251. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово о вере против несториан. С. 142.

ипостаси Дамаскина[926].

Образ соединения души и тела описывает принцип единения по ипостаси, который весьма отличается от единения по природе: *Соединяющиеся суть одно в том, в чем они соединяются, так что Петр и Иоанн, поскольку они объединены природой, будучи единосущны, суть одно по природе, тогда как душа и тело, поскольку они объединены ипостасно, суть одно по этой ипостаси – ибо никто, имеющий трезвый рассудок, не сказал бы, что душа и тело суть одно по природе*[927]. Т. А. Щукин полагает, что образ соединения души и тела в контексте Боговоплощения имеет основание в космологии Порфирия – Душа воплощается в теле через свои частные проявления без какого-либо изменения одной и другой сущности[928].

K. Rosemond фиксирует три функции термина *воипостасное* в христологии прп. Иоанна Дамаскина: во-первых, термин раскрывает Орос Халкидонского Собора в отношении единства ипостаси и двойства природ во Христе; во-вторых, является одним из центральных звеньев в христологической полемике; в-третьих, является основой христологической системы Дамаскина[929]. В целом можно согласиться с указанными тезисами, отметив, однако, что *воипостасное* является одним из базовых, но не основным термином в христологии прп. Иоанна, о чём мы скажем ниже.

2.2.2. Систематизация учения о Едином Христе в контексте полемики с иконоборцами

Прп. Иоанн Дамаскин развивает полемику с иконоборцами вне пределов Византийской империи, находясь на территории Арабского халифата. На какие конкретно иконоборческие источники опирался Святой Отец при составлении главных трудов по апологии иконопочитания, трёх

[926] *Larralde R.* Op. cit. P. 58.
[927] *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово о вере против несториан. С. 161.
[928] *Щукин Т. А.* Севир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Т. 1. С. 631.
[929] *Rozemond K.* Op. cit. P. 26.

Защитительных слов против порицающих святые иконы[930], установить трудно. Как предполагает S. Gero, это могли быть как указы самого имератора Льва III, так и иконоборческие трактаты, написанные под руководством Льва[931].

Единство ипостаси Христа – основание для поклонения Ему. Ведь *один есть Христос (Εἷς τοίνυν ἐστὶν Χριστός)… Которому… мы поклоняемся единым поклонением (μιᾷ προσκυνήσει), вместе с непорочной Его плотью, не говоря, что плоть Его не заслуживает поклонения (ведь ей поклоняются в единой ипостаси Слова [ἐν τῇ μιᾷ τοῦ λόγου ὑποστάσει], которая стала для неё ипостасью)*[932]. Этот аргумент был проработан прп. Иоанном в контексте полемики с иконоборцами[933]. Ипостасное соединение природ во Христе даёт нам возможность поклонения плоти Христа. Дамаскин указывает на это учение в своём *Третьем защитительном слове против порицающих святые иконы*: *Поклоняюсь и плоти Твоей, не ради природы плоти, но ради вступившего в ипостасное соединение с нею Божества*[934].

Прп. Иоанн Дамаскин напрямую связывает возможность создания иконописных изображений с фактом Боговоплощения. Поэтому

---

[930] Греческое название в критическом издании такое: Τοῦ ἐν ἁγίοις πατρὸς ἡμῶν Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ λόγος ἀπολογητικὸς πρὸς τοὺς διαβάλλοντας τὰς ἁγίας εἰκόνας. Рукописная традиция изобилует многочисленными различающимися заглавиями. Трактаты представляют собой 3 редакции одного текста. Последовательность написания можно установить для двух *Слов*…, в одном из которых говорится, что автор написал трактат, поскольку предыдущий был непонятен для многих читателей (*Johannes Damascenus.* De imag. II 1 // *Kotter B.* Bd. III. S. 27 – 29). Вероятнее всего, трактаты были написаны в той последовательности, в которой представлены в рукописной традиции и в современных изданиях. Причём во втором *Слове*…, в отличие от первого, сокращены и упрощены теоретические выкладки, приводятся в пример современные Дамаскину события. Третье *Слово*… отличается сжатостью изложения, исторические события и личности не указываются. Согласно исследованиям, первое *Слово*… было написано в 730 г., второе – вскоре после первого. Датировку написания третьего *Слова*… определить сложно – это может быть период 30-х гг. VIII в., либо последние годы жизни прп. Иоанна (*Kotter B.* Bd. III. S. 5 – 7, 23 – 24).

[931] *Gero S.* Op. cit. P. 107.

[932] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 247 – 248; О свойствах двух природ… С. 91 (*Kotter B.* Bd. II. S. 129). Cf.: *Cyrillus Alexandrinus.* Apologeticus contra Theodoretum. 132, 16 – 21 // PG 76. Col. 392.

[933] См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Защитительное слово Первое, 4; Защитительное слово Третье, 20 // *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. СТСЛ, 1993. С. 3, 41.

[934] *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения. СТСЛ, 1993. Слово 1-е, XX. С. 11 – 12.

христологическая аргументация в полемике с иконоборцами у Дамаскина выступает в качестве основной[935]. Приведём соответствующие примеры.

По мысли прп. Иоанна, невозможно изобразить невидимое. Однако если Бог сделался видимым, принял человеческую плоть, соединился с материей, стал описуем через категории размера, формы и цвета – то мы можем не только Его изображать на иконах[936], но и поклоняться Его изображениям[937]: *Не поклоняюсь твари вместо Творца, но поклоняюсь Создателю, подобно мне сделавшемуся сотворенным*[938]. При этом на иконах мы не пытаемся изобразить божество – что невозможно, – но делаем *изображение человеческого Его вида* (τῆς ἀνθρωπίνης μορφῆς τὸ ἐκτύπωμα)[939]. Христос явил образ ипостаси Отца (Евр. 1, 3), не открытый никем прежде.

Прп. Иоанн Дамаскин говорит о том, что единство ипостаси Спасителя – непременное условие для поклонения Ему, совершенному Богу и соврешенному человеку. Святой Отец подчеркивает, что мы поклоняемся (προσκυνοῦμεν) плоти Христовой единым поклонением (μιᾷ προσκυνήσει) в силу того, что один Христос (εἷς τοίνυν ἐστὶν ὁ Χριστός), и плоть Его была соединена с божеством в *единой ипостаси Слова* в *Едином Его Лице* (ἓν πρόσωπον)[940].

По мысли Дамаскина, нужно поклоняться и *багрянице тела* Христова, потому что через соединение с божеством она стала тем, *что есть и освятившее*, причём без всякого изменения, через единение со Словом *по*

[935] См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 312; Три защитительных слова. С. 3, 4, 5, 6, 11, 15, 17, 18 и др. На аргумент *от Боговоплощения* при защите учения Дамаскина о святых иконах указывает о. Э. Лаут (A. Louth) при рассмотрении *Трёх защитительных слов*, однако особым образом этот аргумент среди прочих не выделяет (*Louth A.* Op. cit. P. 200, 201, 203).
[936] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 46.
[937] Там же. С. 117.
[938] Там же. С. 90.
[939] *Johannes Damascenus.* Orationes de imaginibus tres 3,8.44-45 // *Kotter B.* Bd. III. S. 82. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова. С. 93.
[940] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 52. 24 – 33 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. S. 127.

ипостаси (καθ᾽ ὑπόστασιν)[941]. То есть материя, человеческое естество во Христе, в силу взаимообмена свойств, стала причастной божества и достойной поклонения. Здесь богословие иконы напрямую связано с учением о взаимопроникновении свойств во Христе.

Такая аргументация имеет в себе центром Боговоплощение, а значит – имеет под собой и сотериологическую основу – обожение. Боговоплощение есть начало обожения всего материального, прежде всего – человека: Христос *представил Себя путём, образцом и примером (ὁδὸν καὶ τύπον ἑαυτὸν καὶ ὑπογραμμὸν), чтобы и мы, пойдя по Его стопам, стали по усыновлению тем, что Он есть по природе: сынами и наследниками Божиими, и сонаследниками Его*[942]. Через человека призван к обожению весь материальный мир. Эта мысль, проходящая красной нитью через богословие прп. Максима Исповедника, напоминет нам, что иконы как *осеняемые благодатью божественного Духа* (θείου πνεύματος ἐπισκιαζομένων χάριτι)[943] являются примером действия Бога через материальные предметы, являются носителями *божественной силы и благодати* (θείας ἐνεργείας καὶ χάριτος)[944].

Порицание материи со стороны иконоборцев[945] есть не что иное как пренебрежение тем фактом, что Бог, воплотившись, соединился с материей. А если такое соединение стало возможно – нет основания презирать материю, ибо достоин презрения только грех[946]. Господь воплотился по Домостроительству, а это значит, что следует воздавать почитание (προσκύνησις) и всему тому материальному, что относится к

---

[941] *Johannes Damascenus.* Orationes de imaginibus tres 1,4.77 // *Kotter B.* Bd. III. S. 78. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова. С. 4.
[942] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 86.33 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. S. 192. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 301.
[943] *Johannes Damascenus.* Orationes de imaginibus tres 1,16.31 – 32 // *Kotter B.* Bd. III. S. 90. Примечательно, что прп. Иоанн здесь прямо говорит о почитании материи, то есть в том числе – красок, досок и пр., – как о веществе, через которое отражается (ἐπισκιάζω) божественная благодать. Естественно, такой взгляд на почитание материи не может быть приравнен к идолопоклонству.
[944] *Johannes Damascenus.* Orationes de imaginibus tres 1,16.31 – 32 // *Kotter B.* Bd. III. S. 90.
[945] Ср. с надписью на воротах в Халки.
[946] *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова. С. 13.

Домостроительству – Кресту, Голгофе, Гробу Господню. Также и святым иконам, *освящаемым именем Бога* (θεοῦ ὀνόματι ἁγιαζομένων), следует воздавать почитание (τὴν προσκύνησιν). Мысль о том, что Господь может действовать через материальные предметы мы видим, например, у Леонтия Неапольского (нач. VII в.)[947], чьи слова приводит прп. Иоанн Дамаскин во флорилегии после *Первого защитительного слова…*[948].

Икона была и остаётся, по слову прп. Иоанна, *средством воспоминания* (μνήμης ἐμπύρευμα)[949] событий Священной истории, имеющей своё начало в Богоявлении, то есть в вещественном рождении ипостаси Богочеловека. Отсюда – и изображение Богородицы *как Матери Сына Божия*, и изображение святых, подражавших Христу излиянием крови за Него, пролившего *за них Свою собственную кровь*, воспоминанием *начертанных подвигов и страданий их*[950].

В *Защитительных словах…* мы видим также антитезу, – поклонение ложному и истинному, которая выражается через ветхозаветный запрет идолопоклонства, изображения несуществующих богов, поклонения творению, а не Творцу, – с одной стороны, и изображение Явившегося людям в новозаветные времена Творца – с другой[951]. Ибо Христос явился во плоти, то есть в той форме, которая доступна в том числе и художественному описанию.

Прп. Иоанн Дамаскин был не единственным церковным писателем, использовавшим аргумент *от Боговоплощения*. Такого рода аргументацию мы находим в нескольких отрывках сочинений иконопочитателей, оглашённых на VII Вселенском соборе. Например, Леонтий Неапольский (VII в.) замечает, что иконы суть средства воспоминания, прежде всего, -

---

[947] *Leontius Neapoleos.* Serm. 3 // PG 93. Col. 1597BC.
[948] *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова. С. 33 – 36.
[949] *Johannes Damascenus.* Orationes de imaginibus tres 1,22.9 // *Kotter B.* Bd. III. S. 111.
[950] *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова. С. 17. Ср. у свт. Григория Богослова, говорящего о святых мощах: *Одно воспоминание* [подвига мучеников. – иер. Н. М.] *спасает* (*Григорий Богослов, свт.* Стихотворения. 10. О добродетели // Творения: в 2 т. Т. 2. Стихотворения. Письма. Завещание. М.: Сибирская Благозвонница, 2011. С. 109.
[951] См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова. С. 47 – 48.

искупительного подвига Христа. Иконы нужны, по мысли Леонтия, чтобы *непрестанно видеть их [страдания Христа. – иер. Н. М.], помнить их, и не забывать*[952]. Леонтий среди прочего прямо говорит, что иконы являются *предметами поклонения* (προσκυνούμεναι), связывающими молящихся с событиями Искупления. Равно и иконы Богоматери и святых мы почитаем в силу сопричастности изображаемых на них лиц Христу[953].

Папа Григорий II († 11.02.731) в послании свт. Герману Константинопольскому замечает, что *если Господь не воплотился, то пусть и не изображают святого образа Его в человеческом виде*[954]. Григорий противопоставляет иконы как образы реальных людей и событий и идолы как изображения вымышленных существ.

Свт. Герман Контантинопольский († до 754) выстраивает следующую логику иконопочитания: так как Сын сделался человеком, то мы можем изображать икону *Его образа и человеческого вида Его по плоти*, показывая тем самым, *что Он не фантастично и не призрачно соединился с нашим естеством*. Через это мы приходим и *к воспоминанию… о вочеловечении Его*[955]. На таком же основании святителем Германом строится концепция почитания икон Богоматери и святых.

Указания на аргумент *от Боговоплощения* мы видим и в определении VII Вселенского Собора, где говорится, что освобождение от идольского заблуждения даровал нам *вочеловечившийся Бог*[956]. Принимать иконы Христа следует *поелику Он соделался совершенным человеком*[957].

Показательно, что последующие защитники иконопочитания, такие как прп. Феодор Студит, свт. Никифор Константинопольский использовали христологическую аргументацию в качестве центральной в полемике с

[952] *Leontius Neapoleos.* Oratio. Цит. по: Деяния Вселенских Соборов. Т. VII. Казань, 1909. С. 131.
[953] *Леонтий Неапольский.* Слово. Цит. по: *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова. С. 36.
[954] Деяния Вселенских Соборов. Т. VII. С. 155.
[955] Там же. С. 157.
[956] Там же. С. 171.
[957] Соборное послание к благочестивейшим государям Константину и матери его Ирине. Цит. по: Деяния Вселенских Соборов. Т. VII. С. 296.

иконоборцами[958]. Рамки настоящей работы не предполагают сопоставления концепций иконопочитания прп. Иоанна Дамаскина и последующих защитников священных образов. Можно лишь отметить, что прп. Иоанн Дамаскин задал ключевой богословский вектор в полемике с иконоборцами, основанный на христологии, который затем активно развивался апологетами иконопочитания[959].

Итак, относительно христологического компонента полемики с иконоборцами, проводимой прп. Иоанном Дамаскиным, мы можем заключить следующее.

Согласно прп. Иоанну, возможность почитания святых икон связана непосредственно с фактом Боговоплощения. Отсюда христологическая аргументация в защите иконопочитания у Дамаскина выступает в качестве основополагающей.

Преподобный Отец приводит следующие аргументы христологического характера в пользу иконопочитания.

- Икона Христа есть ни что иное, как изображение воплотившегося Бога. Именно Боговоплощение даёт возможность изображать Христа.

-Изображение обоженного тела Христова, причастного через ипостасное соединение божеству, достойно поклонения.

- Иконы – это не просто изображения фрагментов Священной истории, – это носители *божественной силы и благодати*; иконы энергийно причастны Богу.

- Воплощение Слова упраздняет всякое порицание материи, в том числе – иконописных изображений. Ведь Господь соединился с материальной плотью; следует также воздавать почитание всему материальному, относящемуся к домостроительству: Кресту, Голгофе, Гробу Господню и иконам, *освящаемым именем Бога*.

---

[958] *Louth A.* Op. cit. P. 221.

[959] См., напр.: *Мейендорф И., протопресв.* Христос в восточном православном богословии. М.: ПСТБИ, 2000. С. 206 – 214.

- Икона является, помимо прочего, *средством воспоминания* событий Священной истории, центром которой является Боговоплощение.

- Иконописные изображения Девы Марии и святых также необходимы, поскольку Богородица послужила орудием Боговоплощения, а святые несли подвиг ради Воплотившегося Слова.

- Иконы не суть идолы, поскольку являются изображениями реально существующего Бога, пришедшего на землю во плоти, жившего среди людей. Идолы же – изваяния несуществующих богов.

Аргумент в защиту иконопочитания *от Боговоплощения* использовался также предшествовавшими прп. Иоанну Дамаскину авторами и его современниками: Леонтием Неапольским, папой Григорием, свт. Германом Константинопольским.

Мы можем утверждать, что учение об иконах прп. Иоанна Дамаскина является неотъемлемой частью его христологии, гармонично сочетающейся с учением об обожении и взаимопроникновении свойств и вписывающейся в общий строй христологической святоотеческой мысли. Прп. Иоанн подвел некий итог развития богословия иконы и значительно дополнил содержательную часть учения об образах. Главный новаторский посыл Дамаскина здесь заключается в том, что он сразу перевел начинающиеся иконоборческие споры в плоскость христологии, тем самым выявив ключевые причины иконоборчества и построив целостную христоцентричную апологетическую систему.

§ 2.3. Выводы по главе 2

Прп. Иоанн Дамаскин выстраивает учение о единстве ипостаси Христа в контексте полемики с несторианами и иконоборцами.

На основе исследования, проведённого нами в параграфе 2.1. настоящей главы мы можем заключить, что для христологической доктрины Церкви Востока к середине VIII в. были характерны следующие черты.

- Во Христе две самобытные ипостаси, Бога Слова и человека Иисуса.

- Учение о *Лице Единения*.

- Отвержение учения о двойном рождении Слова. В этом контексте – неприятие термина θεοτόκος.

- Использование для описания единства божества и человечества во Христе термина συνάφεια. У несториан Сын Человеческий есть Сын Божий *по имени (ὀνόματι) и благодатью (χάριτι), по причастию (μετοχῇ).*

Христология Церкви Востока сформировалась на основании богословского синтеза Баввая Великого. Именно Баввай совместил традиционную антиохийскую христологию и учение Нестория.

Прп. Иоанн Дамаскин, полемизируя с несторианскими богословами, использует в рамках халкидонской христологии термин *ипостась* в качестве терминологического базиса: *ипостась* есть нечто неделимое, имеющее самостоятельное существование. Таким образом, во Христе одна ипостась, одно онтологическое начало, подлежащее для свойств божества и человечества. Утверждая во Христе двойство qnōmā, дохалкидониты, по мысли Дамаскина, фактически исповедуют учение *о двух сынах*, искажающее не только традиционную православную христологию, но и триадологию, хотя терминологически этого учения не выражают.

При анализе текстов прп. Иоанна мы определили две ключевые линии, относительно которых Преподобный Отец выстраивает полемику против несториан.

1. Терминологический инструментарий.

Прп. Иоанн Дамаскин критикует учение дохалкидонских богословов об относительном *союзе* (συνάφεια) двух природ во Христе. Такой союз обесценивает Боговоплощение и совершённое Христом искупление, ибо подобным образом Бог пребывал в единстве с пророками и праведниками. Дамаскин использует слово συνάφεια в текстах, в том числе – христологической тематики, – однако не в качестве христологического термина, а как техническую лексическую единицу, обозначающую союз.

Неизбежное следствие ипостасного единства во Христе – взаимообмен (ἀντίδοσις) свойств между божественной и человеческой природами в единой ипостаси Богочеловека, их взаимопроникновение (περιχώρησις). Взаимообмен свойств является следствием взаимопроникновения природ. Именно вследствие взаимообмена свойств и имён возможно корректно выразить учение о двойном рождении Сына Божия и, соответственно, обосновать применение именования *Богородица*. Однако в контексте несторианской христологии последнее невозможно. Кроме того, взаимопроникновение божества и человечества – неотъемлемое условие обожения плоти Спасителя. При построении концепции взаимопроникновения природ прп. Иоанн Дамаскин основывался на неоплатонической концепции *смешения* и использовал горизонтальную (аристотелевскую) парадигму причастности, опираясь на тексты Псевдо-Кирилла Александрийского.

Прп. Иоанн Дамаскин в традиционном, православном, русле решает проблему универсалий: Дамаскин соглашется с принципом *нет природы без ипостаси,* однако, отрицая двойство ипостасей во Христе, использует термин ἐνυπόστατον. Указанный термин не употреблялся в античной философии. Его применение в значении *природа, существующая в другой ипостаси* было характерно для христологии прп. Памфила Иерусалимского, прп. Анастасия Синаита и прп. Максима Исповедника. Прп. Иоанн Дамаскин, обобщая предшествующую богословскую мысль, приводит 5 значений термина ἐνυπόστατον и выделяет среди них собственные значения для более точного применения указанного термина в области учения о Христе. Человеческая природа Спасителя, будучи *воипостасной*, нисколь не умаляется, пребывая совершенной и полноценной. Термин *воипостасное* является одним из главных составляющих уникальной христологической системы прп. Иоанна Дамаскина, звенья которой можно выразить цепью *ипостась – сложная ипостась – две природы – воипостасное*.

Для того, чтобы дистанцировать себя от ложных обвинений со стороны дохалкидонитов в монофизитстве, прп. Иоанн в антинесторианских трактатах исповедует учение о *сложной ипостаси* во Христе, отрицая монофизитстскую конепцию *сложной природы*.

2. Полемические приёмы.

В полемике с несторианами прп. Иоанн Дамаскин применяет номологический аргумент (имя Христос, наименование *Сын* указывают на единичность ипостаси, а не *сущности* – о чём учил Несторий), а также триадологический (вторая ипостась во Христе приводит к добавлению четвёртой ипостаси в Троице) и сотериологический (только через соединение двух природ в ипостаси Богочеловека возможно искупление человечества от греха) аргументы.

Дамаскин подчёркивает двойное единосущие Христа, указывая на факт рождения Сына от Отца по божеству, от Девы Марии – по человечеству. Тот, Кто постадал и воскрес, является истинным Сыном Бога (здесь Дамаскин использует артикль, ὁ υἱὸς) Отца, Одним из Святой Троицы. В противном случае, при исповедании двух ипостасей во Христе, Троица становится *четверицей.*

Прп. Иоанн для пояснения единения божества и человечества использует антропологическую парадигму: при сохранении двойства природ ипостась остаётся единой и единичной. При соединении божество и человечество сохраняют свои естественные свойства.

Прп. Иоанн Дамаскин, полемизируя с иконоборцами, утверждает, что иконопочитание основано на факте Боговоплощения и приводит следующие аргументы:

- Икона Христа есть ни что иное, как изображение воплотившегося Бога. Именно Боговоплощение даёт возможность изображать Христа.

- Изображение обоженного тела Христова, причастного в ипостасном соединении божеству, достойно поклонения.

- Иконы – это не просто изображения фрагментов Священной истории, – это носители *божественной силы и благодати*; иконы энергийно причастны Богу.

- Воплощение Слова упраздняет всякое порицание материи, в том числе – иконописных изображений. Ведь Господь соединился с материальной плотью; следует также воздавать почитание всему материальному, относящемуся к домостроительству: Кресту, Голгофе, Гробу Господню и иконам, *освящаемым именем Бога*.

- Икона является, помимо прочего, *средством воспоминания* событий Священной истории, центром которой является воплощение Бога Слова.

- Иконописные изображения Девы Марии и святых также необходимы, поскольку Богородица послужила орудием Боговоплощения, а святые несли подвиг ради Воплотившегося Слова.

- Иконы не суть идолы, поскольку являются изображениями реально существующего Бога, пришедшего на землю во плоти, жившего среди людей. Идолы же – изваяния несуществующих богов.

Таким образом, прп. Иоанн Дамаскин продолжил богословскую традицию апологии иконописных изображений, основанную на христологической аргументации, опираясь на труды Леонтия Неапольского, папы Григория II, свт. Германа Константинопольского. Учение об иконах прп. Иоанна – неотъемлемая часть его христологии, учения о единой ипостаси Христа, непосредственно связанная с концепциями обожения и взаимопроникновения свойств природ в Богочеловеке. Отметим, что новаторство прп. Иоанна в контексте апологии иконописных изображений заключается в том, что он с самого начала иконоборческих споров стал применять христологический аргумент в качестве основного для обоснования иконопочитания. Тем самым Святой Отец, с одной стороны, развил уже существующую богословскую традицию иконопочитателей, с другой – заложил основание для дальнейшей аргументационной базы

защитников священных изображений, в частности – прп. Феодора Студита и свт. Никифора Константинопольского.

Итак, прп. Иоанн Дамаскин убедительно доказывает, что христологическая система дохалкидонитов (несториан) является еретической, искажающей фундаментальные положения православной христологии, используя в том числе и новаторские решения (главным образом – в отношении концепций *сложная ипостась* и *воипостасное*). Подобным же образом прп. Иоанн выстраивает апологию священных изображений, базовым элементом которой выступает учение о Боговоплощении. Иными словами, по мысли Дамаскина, с самого начала иконоборческих споров иконоборцами был проигнорирован целый ряд богословских положений, вытекающих непосредственно из факта Боговоплощения.

ГЛАВА 3. УЧЕНИЕ О ДВОЙСТВЕ ПРИРОД ВО ХРИСТЕ

§ 3.1. Краткий историко-богословский обзор монофизитской и монофелитской христологии к середине VIII в.

3.1.1. Краткий историко-богословский обзор монофизитской христологии к середине VIII в.

Монофизитская ересь имела гораздо большие масштабы, чем несторианство. Это выражалось и в значительном церковно-политическом влиянии монофизитства, и в проработанности доктринальной составляющей, и в широком ареале распространения[960]. Монофизитством были заражены многие монастыри, поскольку, как отмечает В. В. Болотов, *монофизитство било на преобладание в нём благочестия*[961], в отличие от несторианства, которое делало акцент на рассудочном познании.

Если говорить о Сирии и Палестине – местах, где жил и подвизался прп. Иоанн Дамаскин, – то там монофизитство также преобладало над несторианством. В V в. сирийское монашество (в том числе – монофизитское) было мало связано с эллинизмом[962], который воспринимался как социокультурный феномен идеологии оккупантов-греков[963].

Монофизитство доминировало среди арабских племен Сирии. Хотя представители арабской аристократии были халкидонитами[964]. В Дамаске находился яковитский храм, и, возможно, епископ[965].

Иер. Олег Давыденков отмечает, что среди сирийцев была *психологическая предрасположенность к монофизитству*: Сирия испытывала влияние персидских дуалистических религий, манихейства,

---

[960] См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. / репр. изд. 1917 г. М., 1994. С. 245.
[961] Там же. С. 243.
[962] Примечателен факт активной деятельности сирийских монахов, во главе которых стоял архимандрит Бар-Саума, на *разбойничьем* соборе 449 г.
[963] Грацианский М. В. Указ. соч. С. 8.
[964] *Nasrallah J.* Op. cit. P. 16.
[965] Ibid. P. 11.

маркионитства и аполлинарианства[966]. Кроме того, сирийцы практически не знали греческий язык. Даже приехавший из Сирии на Халкидонский собор епископ Имерийский Ураний знал только сирийский. Эллинизация практически не затронула Сирию, а имперская власть воспринималась как ненавистное иго[967].

Вытеснение несториан и распространение монофизитства в Сирии началось после смерти Ивы Эдесского при его преемнике, Нонне, монофизите. После закрытия Эдесской школы в 489 г. этот процесс значительно ускорился, – многие несториане покинули пределы империи.

Не последней причиной укрепления монофизитства в Сирии является то, что многие антихалкидонские иерархи так или иначе вели там активную деятельность. Таковым был, например, Пётр Гнафей, несколько раз (вследствие неоднократного свержения) занимавший Антиохийскую кафедру.

Кроме того, в Сирии в 506 г. против Халкидонского Собора выступил еще один яркий представитель монофизитской иерархии, Филоксен, епископ Маббугский. По всей видимости, именно вследствие активной позиции Филоксена была закрыта императором Зиноном Эдесская школа и оказано давление на несториан. Восток Империи практически полностью стал монофизитским. Кроме того, Филоксен распространял среди сирийцев идеи, согласно которым те, кто защищает Халкидон, – несториане, враги Сирии и покровители греков. Взгляды Филоксена были восприняты местными епископами, а также монахами, населявшими районы по обе стороны границы[968].

Особым фактором, способствовавшим распространению монофизитсва в Сирии, явилось возникновение параллельной монофизитской иерархии. Всё началось с антимонофизитской политики императора Юстиниана Великого. Юстиниан прекратил гонения на еретиков, – он решил бороться с

[966] *Давыденков О., иер.* Из истории сирийского монофизитства. Исторические предпосылки распространения монофизитства в Сирии // Богословский сборник. 1999. № 3. С. 25.
[967] Там же. С. 26 – 27.
[968] Там же. С. 25.

монофизитами по-другому: прервать среди них иерахическую преемственность – запретил совершать рукоположения. В свою очередь, Иоанн Телльский, монофизитский епископ, бежавший в Персию, рукоположил множество (до 17000) священников и диаконов, приходивших для хиротонии на границу[969]. Впоследствии от Севира Антиохийского Иоанн получил разрешение рукополагать и епископов; его деятельность поддерживал Александрийский патриарх Феодосий, фактический глава всех монофизитов. Как отмечает иер. О. Давыденков, параллельная монофизитская иерархия существовала в Сирии уже к 537 г.[970]

В 543 г. был посвящён в епископа Эдесского монофизит Иаков Бородей, глава т. н. *яковитов*, сирийскийх монофизитов. Он, в свою очередь, рукополагал епископов и способствовал поставлению монофизита Павла в патриархи Антиохийские[971].

Распространению монофизитства в Палестине и Сирии способствовало также персидское завоевание (611 – 629 гг.), когда яковитам была предоставлена свобода, а православные подверглись репрессиям. Хотя император Ираклий и восстановил Православие, однако его религиозная политика отнюдь не способствовала укреплению и распространению последнего. Примечателен тот факт, что яковитский Антиохийский патриарх Афанасий (Погонщик верблюдов) при Ираклии в течение нескольких лет был официальным представителем сирийских христиан[972].

С приходом в Сирию мусульман положение монофизитов улучшилось: именно нехалкидониты способстовали консолидации новой власти среди разрозненных арабских племён. По этой причине монофизитсткая церковь имела, по крайней мере – в начале исламского завоевания, определённые привилегии. Кроме того, среди местного населения халкидониты

[969] *Давыденков О., иер.* Возникновение параллельной монофизитской иерархии // Богословский сборник. М.: ПСТБИ. 2003. № 11. С. 34 – 35.
[970] Там же. С. 35.
[971] *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. С. 431 – 432.
[972] *Nasrallah J.* Op. cit. P. 51.

ассоциировались с некогда гнетущей их Византийской империей, а разного рода еретические образования – с её противниками[973].

Христиане, проживающие в Сирии, Палестине и Египте оставались лояльными к монофизитству в своём большинстве и оставляли православие[974], а *Иерусалим был центром фанатичного монофизитства*[975]. Палестинские христиане (в т. ч. – монофизиты) говорили на сирийском и арамейском – не на греческом (это касается периода, предшествующего мусульманскому завоеванию). У яковитов были епископы в Акре и Иерусалиме, и они подчинялись яковитскому патриарху в Антиохии[976].

Таким образом, прп. Иоанн Дамаскин жил в среде, где монофизитская ересь была распространена и весьма активна. Со стороны православных полемистов требовалось не только свидетельствовать о вере в виде проповеди, но и отвечать на конкретные вызовы в области догматики и философии со стороны еретических течений. Яркая иллюстрация такого ответа – полемические трактаты прп. Иоанна Дамаскина.

Монофизитские идеи не только культивировались в *традиционных* монофизитских общинах, но и распростанялись среди православных. Прп. Иоанн Дамаскин как авторитетнейший богослов своего времени, исполняя просьбы защитить Православие от натиска монофизисткой ереси, составил ряд трактатов, в которых излагается аргументация против лжеучения нехалкидонитов.

Обозначим основные составляющие монофизитской христологии, актуальной ко времени жизни прп. Иоанна Дамаскина.

Доктринальную составляющую монофизитства к VIII в. в целом можно определить как севирианство. Именно христология Севира Антиохийского (465 – 538), наиболее проработанная в сравнении с другими течениями

---

[973] *Studer B.* Op. cit. S. 8.
[974] *Gil M.* A history of Palestine, 634 – 1099 / Translated from Hebrew by Ethel Broido. Cambridge: Cambridge University Press, 1997. P. 431.
[975] Ibidem.
[976] Монофизитский епископ в Иерусалиме никогда не считался патриархом – тем более что таковой был в Антиохии (Ibid. P. 447).

монофизитства, и до настоящего времени является основой вероучения большинства нехалкидонских церквей[977].

В историографии сложилось несколько точек зрения на христологические взгляды Севира. Некоторые исследователи его прямо считают вполне православным, продолжателем христологии святителя Кирилла Александрийского[978]. В нашем исследовании наиболее объективно будет опираться на труды, отражающие *традиционный* подход к учению Севира и сторонников его христологии, т. е. определяющие монофизитов в качестве еретиков, а самого Севира – как искажающего христологию святителя Кирилла[979].

Прежде чем говорить о монофизитской христологии VI в., отметим некоторые характерные черты монофизитской ереси на раннем этапе её развития. Самым грубым вариантом монофизитства является евтихианство. Евтихий, архимандрит одного из константинопольских монастырей, учил о том, что во Христе нельзя различать две природы после их соединения, божественную и человеческую, но только одну, – божественную. До соединения различение естеств допустимо. Кроме того, Евтихий отвергал, что Христос единосущен нам по человечеству (хотя, в ходе Собора 451 г.,

---

[977] Хотя Армянская Церковь встала на сторону юлианистов в известном споре, в 726 г. собор в Манцикерте окончательно зафиксировал армянскую христологию в линии умеренного монофизитства, в единстве веры с монофизитской Сирийской церковью, юлианского и антисевирианского направления (*Ларше Ж-К.* Исторические основания антихалкидонизма и монофизитства Армянской Церкви (V-VIII вв.) / Пер. с фр. С. С. Кима под ред. иг. Дионисия (Шленова) // Богословский вестник. 2008. №7. С. 195). Вместе с тем, *Основными "отцами" монофизитской армянской христологии были, однако, по единодушному признанию историков этого периода, Филоксен Маббугский, Тимофей Элур и Юлиан Галикарнасский.* (*Ларше Ж-К.* Исторические основания антихалкидонизма и монофизитства Армянской Церкви (V-VIII вв.) С. 171).

[978] См. список исследователей: *Давыденков О., иер.* Христологическая система Севира Антиохийского: догматический анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. С. 43 – 44 ; 47 – 48; 49 – 50. Скажем, автор критического издания творений прп. Иоанна Дамаскина, Б. Коттер, не считает яковитов монофизитами и видит их отступление только в отвержении ими Халкидона и в особенностях используемой терминологии (Op.: *Kotter B.* Bd. IV. S. 101).

[979] Из отечественных авторов можно указать следующих: *Асмус В., прот.* О монофизитстве // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 1992–1996 гг. М., 1996. С. 207–210. *Василик В. В.* Севир Антиохийский // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 1992–1996 гг. М., 1996. С. 264–268. *Кураев А., диак., Лурье В.* На пороге унии. М., 1994. *Говорун С. Н.* Севир Антиохийский о единой энергии и воле Христа // Церковь и время. 2005. № 3 (32). С. 188–205. *Щукин Т. А.* Севир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 1. С. 621 – 636. В настоящей диссертации мы опирались главным образом на монографию прот. О. Давыденкова *Христологическая система умеренного монофизитства и её место в истории византийской богословской мысли* (Москва, 2020 г.) как одного из самых глубоких, на наш взгляд, исследований православного автора христологии нехалкидонитов.

пусть и с уклонениями, но всё же такое единосущие допустил)[980]. Однако евтихианство как ветвь монофизитства долго не просуществовало и было осуждено самими монофизитами. Более устойчивым оказалось т. н. умеренное монофизитство, основу которого составила севирианская христологическая система. Эта система была господствующей среди нехалкидонитов и во время жизни прп. Иоанна Дамаскина.

Как замечает известный исследователь сирийского монофизитства Ж. Лебон, *нет никакой необходимости исследовать монофизитскую христологию вне научной деятельности Севира Антиохийского… При Севире и его современниках монофизитская доктрина… была так ясно выражена и так прекрасно разработана, как никогда в последующем*[981]. А В. В. Болотов называет Севира Антиохийского *самым замечательным догматистом монофизитства*[982]. В то же время, по мнению В. В. Болотова, *ни один из монофизитов не приблизился к халкидонской догме до такой степени, как Севир*[983] – последний признаёт во Христе сотворённую и несотворённую природы, хотя и анафематствует Халкидон за неиспользование терминологии Кирилла[984].

Доктрина умеренного монофизитства, ярким богословом которого Севир и являлся, включает в себя, как на то указывает В. В. Болотов, две составляющие: количественную, обозначающую количество природ во Христе, и качественную, определяющую полноценность этих природ[985].

Количественная составляющая включает в себя то, что во Христе только одна природа. Согласно Севиру, нельзя вводить исчисление для естеств во Христе после Воплощения, поскольку исчислять можно только

---

[980] На характер заблуждений Евтихия указывает, например, св. Флавиан Константинопольский: *Прежде вочеловечения нашего Спасителя… были два естества – Божеское и человеческое, а после их соединения в Нём стало одно естество… Тело Господа, образовавшееся от Марии, не есть нашего существа и не человеческого состава* (Флавиан, архиеп. Константинопольский. Послание ко Льву, папе города старого Рима, о заблуждениях нечестивого Евтихия // Антология. Т. 1. С. 614. См. тж.: *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. – репр. изд. 1917 г. М., 1994. С. 250.

[981] *Лебон Ж.* Христология сирийского монофизитства / Под ред. Н. Заболотского. Машинопись. Б. м. С. 3.

[982] *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. С. 335.

[983] Там же. С. 337.

[984] Там же.

[985] См., напр.: там же. С. 250

нечто самобытное (ипостаси, лица), имеющее разделение (διαίρεσις). Ересиарх формально продолжает говорить о природах после соединения, но не исчисляет их[986]. Подобная тенденция намечается у Тимофея Элура и Филоксена Маббугского и находит завершение у Севира Антиохийского.

Таким образом, через устранение количественного различия между природами монофизиты пытались обосновать единство воплотившегося Слова[987] – единство на уровне природы. Причём это обоснование, как считали еретики, якобы зиждилось на христологической системе святителя Кирилла Александрийского и на используемом им псевдоэпиграфе *одна природа Бога Слова воплощенная*[988].

Прежде чем перейти к дальнейшему обзору христологии Севира, обозначим значение основных используемых им богословских терминов.

Сущность означает реальное существование. Это *единая конкретная действительность, существующая во многих индивидуальных существах, которые обладают этой действительностью, участвуя в ней*[989]. Поэтому позицию Севира по вопросу бытия универсалий можно обозначить как умеренный реализм, что соответствует александрийской неоплатонической традиции[990]. Т. А. Щукин отмечает, что вполне допустимо отождествлять *сущность* Севира со *второй сущностью* Аристотеля[991]. Применительно к Святой Троице Севир Антиохийский учил, что общая сущность Троицы – это совокупность Божественных Ипостасей, общая сущность людей, соотвественно, – совокупность всех людей[992].

---

[986] *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. 4. С. 339.
[987] *Давыденков О., иер.* Христологическая система Севира Антиохийского. С. 55.
[988] Помимо вышеозначенного, Севир также использовал христологические формулы, ранее не употребляемые в церковной традиции, а именно: *единая природа Христа*, *единая сложная природа*, *единая природа после соединения*.
[989] *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 72.
[990] Там же. С. 73 – 74. С этой позицией не согласен О. Н. Ноговицын (*Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух природ во Христе и понятие *частная природа* в структуре *Арбитра* Иоанна Филопона: богословие и методология школьной неоплатонической философии в VI веке. Часть 3. С. 83).
[991] *Щукин Т. А.* Тождество в различии: сущность и природа у Леонтия Византийского // Логика и онтология. С. 138.
[992] *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского. Ч. 3. С. 74.

Термин *ипостась* означает действительность, обладающую индивидуальными отличиями от других индивидуальных существ, с которыми она участвует в общей сущности[993]. Здесь Севир следует троичному учению Каппадокийцев[994]. Для халкидонитов ипостась – нечто самобытное, но у Севира она не всегда заключает в себе указания на самобытное, самостоятельное существование. Так, определённое новаторство ересиарх проявил в том, что произвёл разделение ипостасей на самобытные и несамобытные. Самобытные ипостаси всегда имеют особое имя собственное, они именуются также лицом. Ипостась Христа – сложная самобытная, равно как и ипостась любого человека[995], в то же время человечество Христа – несамобытная ипостась. Ипостась указывает лишь на единичную реализацию сущности. В качестве примеров ипостасей Севир приводит душу и тело.

Природа обозначает конкретную реализацию общей сущности – в этом значении термин синонимичен *ипостаси*. Природа не может быть тождественна сущности, поскольку в этом случае, по мнению Севира, следовало бы говорить о воплощении всей Троицы. Термин *природа*, кроме того, подчёркивает самобытный характер существования[996].

У Севира под термином *лицо* всегда понимается индивидуальное бытие, это синоним *ипостаси*, противопоставляется родовой реальности, *сущности*. Если в триадологии Севира термины *лицо* и *ипостась* выступают как синонимы, то в христологии – нет, они не тождественны.

Севир отрицал тождественность ипостаси и Лица Христа ипостаси и Лицу Бога Слова до Воплощения. Чем это объясняется? Свящ. О. Давыденков поясняет: *Севир… придерживатеся более архаичной терминологии, где “ипостась” и “лицо” обозначают живое существо во*

---

[993] *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского. Ч. 3. С. 65.

[994] Хотя в других аспектах Севир отходит от учения Каппадокийцев. Так, он утверждает, что сущность Троицы есть высшее начало ипостасей; ипостаси пребывают внутри божественной сущности, заключающей в себе ипостаси. Таким образом, общая сущность нетождественна с сущностью, пребывающей в каждой из ипостасей. Севир отождествляет сущность с Самой Пресвятой Троицей (см.: *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 211 – 213).

[995] Там же. С. 134 – 135.

[996] См.: там же. С. 90.

всей его психофизической целостности, то есть исключительно в значении физического лица. В рамках такой терминологической системы утверждение тождественности Ипостасей Христа и предвечного Сына Божия равнозначно отрицанию реальности боговоплощения[997]. Иными словами, *Христос не есть то же самое, что Сын Божий до воплощения*, однако Он *Тот же Самый*[998].

Собственно, акцент ипостасной тождественности в христологии Севира Антиохийского смещается в пользу доказательств единства Боогочеловека - единства Его природы. Если свт. Кирилл Александрийский говорил о *единой природе Слова*, то Севир – о *единой природе Христа*. Ересиарх вводит в христологию новые термины: *единая сложная природа*[999], *единая природа после соединения*. Что же представляла собой *сложная природа*?

По Севиру, единая природа Христа составлялась из двух природ[1000]. Еретик отрицал *слияние* (σύγχυσις) или *превращение* (τροπή) элементов, входящих в сложную природу – эти элементы при сложении просто теряют способность самостоятельного существования[1001]. Что же касается Христа, то в Нём несамобытная человеческая ипостась характеризуется пассивностью – она приводится в движение исключительно Божеством.

Иными словами, во Христе якобы один действующий (ἐνεργήσας) и одна энергия. Результаты же действия, как и сами действия, можно разделять на божественные и человеческие – однако все они относятся к единой природе-ипостаси воплотившегося Слова и, соответственно, такой ход рассуждений приводит неизбежно к моноэнергизму[1002]. Энергия – это лишь движение, порождаемое действующим, что вполне соответствует учению об энергии Аристотеля. В этом – отличие от православных, которые

---

[997] *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 70.
[998] Там же. С. 149.
[999] Термин *сложная природа* впервые встречается у ариан Евдоксия Константинопольского и Лукия Александрийского (*Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 256).
[1000] *Давыденков О., иер.* Христологическая система Севира Антиохийского. С. 106.
[1001] *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 258.
[1002] Там же. С. 153

рассматривают энергию как некое качество, являющееся проявлением сущности[1003]. Таким образом, по Севиру выходит, что наличие во Христе двух видов действий, принадлежащих божеству и принадлежащих человечеству, ещё не свидетельствует о том, что в Спасителе две природы.

Севир использует некорректый, с точки зрения православной христологии, термин *новая богомужняя энергия*, заимствованный им у Ареопагитиков[1004], с заменой *единая* на *новая*. Эта формула позволяла говорить монофизитам о различии по сущности между человечеством и божеством, а также служила как аргумент в пользу учения о единой природе. Сложность энергии в данном случае проявляется только в делах, человеческих и божественных. И, тем не менее, человеческие дела якобы совершаются не действием человеческой природы, а божественной силой Слова, действующей через человечество. Таким образом, единственный источник активности во Христе, по Севиру, – божество Слова, а источник ипостасного единства – в единстве энергии ипостаси Христа[1005].

Подобным же образом Севир рассуждал о воле во Христе: он говорил, что если допускать в Богочеловеке две воли, то их можно будет рассматривать как два желания (возможно, противоположные) в одном человеке, что недопустимо для Христа. Соответственно, во Христе одна воля. А источник двух наборов волевых актов, божественных и человеческих, Севир относил исключительно к божеству.

Севириане говорили не только о единстве во Христе, но и о различии божества и человечества. Это различие на уровне *свойства в смысле природного качества*. Как отмечает о. О. Давыденков, *двойственность соблюдается в свойстве природы. Приписывая частности свойству, Севир освобождал от них единую природу и таким образом защищал её от опасности быть разделённой частностями*[1006], т. е. ипостаси. Севириане были вынуждены искать способа различия божества и человечества в единой

[1003] *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 156.
[1004] Там же. С. 166.
[1005] Там же. С. 314.
[1006] Там же. С. 252.

природе Христа, поскольку их христология резко направлена в сторону единства. Напротив, у халкидонских авторов мы наблюдаем ясную картину ипостасного единства двух неслитно соединённых природ. Иными словами, различие божества и человечества во Христе у церковных писателей указывается на уровне субстанциальном (природном), а у нехалкидонитов – на уровне свойств[1007].

В учении о различении природ у Севира Антиохийского наблюдается ещё одно нововведение и искажение – различение природ *в умозрении* (θεωρίᾳ, φαντασίᾳ). Указанный термин, к примеру, у свт. Кирилла Александрийского и последующих ему церковных писателей, относился не к природам, а *к их разделению*[1008]. Севир же использует этот термин, прилагая его к самим природам. До Воплощения ересиарх усматривает не только две природы, но даже две ипостаси и лица, *по примышлению* (κατ᾽ ἐπίνοιαν)[1009]. Как замечает свящ. О. Давыденков, *человеческая природа во Христе оказывается для Севира столь же нереальной, как и отдельное человеческое лицо!*[1010].

Развил учение Севира Антиохийского Иоанн Филопон (ок. 490 – ок. 575 гг.). Так, перед монофизитами возник следующий вопрос. Если во Христе одна природа, то почему не произошло воплощение всей Троицы? Ответ на этот вопрос предложил Иоанн Филопон.

Александрийский грамматик Филопон, опиравшийся на взгляды Аммония Александрийского, расширил философский базис христологической системы Севира Антиохийского. Отвечая на вышеприведённый вопрос, Филопон говорил, что единение Лиц Троицы

[1007] Севир Антиохийский говорит, что *природы сохранили естественные определения* (*Севир Антиохийский.* Первое послание к комиту Экумению о свойствах и действованиях // Антология. Т. 1. С. 637.

[1008] *Cyrillus Alexandrinus.* Epistola 46 ad Succensum episcopum // Acta conciliorum oecumenicorum. 1960. T. 1. Vol.1 Pt. 6. P. 161 – 162; *Leontius Byzantinus*. Epilysis // PG 86.2. Col. 1932C.

[1009] О термине ἐπίνοια см.: *Михайлов П. Б.* Деятельность разума в богословии. Анализ понятия ἐπίνοια в древнехристианской и позднеантичной письменности // Вестник ПСТГУ. Серия I: *Богословие. Философия.* М., 2006. Вып. 15. С. 52 – 82.

[1010] *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 428.

лишь умозрительное[1011] – он ведёт речь о Троице как о совокупности *частных сущностей (природ)*[1012] – в таком случае воплощается только частная природа Сына Божия.

Концепция *частной природы* не встречается у Севира, хотя последний был близок к данной концепции[1013]. Частная природа есть ни что иное как частная реализация общей природы без ипостасных особенностей[1014]. Таким образом Филопон обосновывает и христологический тезис антихалкидонитов, согласно которому если есть две природы, то должно быть и две ипостаси. И напротив: если во Христе одна сложная природа и просто два набора естественных качеств, то эта формула позволяет уйти от несторианского разделения, сохраняя при этом различие божества и человечества и двойное единосущие Христа[1015].

Согласно Филопону, общая сущность существует в частных сущностях, которые гносеологически друг от друга не отличаются (хотя и различны онтологически[1016]). При наложении на частную сущность индивидуальных особенностей образуется ипостась[1017]. Таким образом, исследователи относят учение Филопона об универсалиях, как и учение Севира, к умеренному реализму[1018], что подчеркивается реальностью существования общности индивидов в рамках вида (логический дискурс), либо реальностью существования общей сущности в индивидах

[1011] Тритеизм Филопона был отвергут большинством монофизитов (*Беневич Г. И.* Полемика с тритеизмом / Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 2. С. 72).

[1012] *Johannes Philoponus.* In Aristotelis analytica posteriora commentaria 25.24; In Aristotelis physicorum libros commentaria 18.11; 201.12 / TLG Workplace 7.0.

[1013] *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 221.

[1014] Там же. С. 222.

[1015] Там же. С. 227.

[1016] Православные полемисты настаивали на том, что общая сущность в индивидах онтологически никак не различается (см. ниже).

[1017] *Бирюков Д. С.* Отношение причастности. С. 172. Например, одинаковые заготовки кукол – это частные природы. А после раскраски куклы приобретают индивидуальные свойства и становятся ипостасями.

[1018] Как отмечает Д. С. Бирюков, у Иоанна Филопона в учении об универсалиях различимы два дискурса: логический и онтологический. Оба дискурса можно проиллюстрировать на примере триадологических воззрений Филопона. Так, с позиции онтологии, по мнению Иоанна, в Троице нет общей сущности, но есть три сущности частные, Отец, Сын и Святой Дух. Однако, исходя из логического дикурса, частные сущности в Троице принадлежат к одному логическому виду, виду Божества (*Бирюков Д. С.* Отношение причастности. С. 172). Таким образом, у Филопона происходит несовпадение онтологического и логического дискурсов в учении об универсалиях.

(онтологический дискурс). Общая природа как таковая, вне частностей, у Филопона не имеет реального существования[1019]. И здесь, как отмечает С. В. Месяц, мы наблюдаем явное противоречие с платонизмом (коего и придерживался в неоплатонической интерпретации Иоанн Филопон): *…приравнивание частного к общему было бы явным противоречием для платоника… объяснять причастность единичной вещи общему через размножение этого общего в частном просто немыслимо*[1020].

Опираясь таким образом на свою собственнную, отличную от неоплатонической, концепцию универсалий, Филопон отождествлял ипостась Христа и Его природу – природу частную. Исходя из этой логики, Христос в принципе не мог воспринять общую человеческую природу, ибо в противном случае получается, что Христос воплотился бы во всех людей.

3.1.2. Краткий историко-богословский обзор монофелитской христологии к середине VIII в.

Противоречащей богословской святоотеческой традиции оказалась ещё одна ересь, созданная для примирения православных и монофизитов, – монофелитство. Последнее обязано своим появлением императору Ираклию (610 - 641). Формальному сближению православных и монофизитов способстовала доктринальная близость их обоих, на что указывал В. В. Болотов: *Несомненен тот факт, что в лице своих видных представителей монофизитская доктрина подошла необыкновенно близко к православному учению, и православные сами чувствовали эту близость, но, тем не менее, между ними существовала пропасть, которая мешала их соединению*[1021].

[1019] В литературе, представленной Д. С. Бирюковым, по позиции Филопона обозначен диапазон от номинализма до умеренного реализма. Мы соглашаемся с автором означенной диссертации, считая, что его аргументация в пользу умеренного реализма Иоанна Филопона является более убедительной (см.*: Бирюков Д. С.* Отношение причастности. С. 172 – 173).

[1020] *Месяц С. В.* К вопросу о *частных сущностях* у Аммония Александрийского по поводу статьи В.М. Лурье *Богословский синтез VII Века: Св. Максим Исповедник и его эпоха //* Богословский вестник. 2005 – 2006. № 5 – 6. С. 671.

[1021] *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Санкт-Петербург: Аксион Эстин, 2006. С. 438.

Монофелитская доктрина была сформулирована в VII веке патриархом Константинопольским Сергием в ответ на предложение императора Ираклия[1022]. Данное направление моноэнергитства-монофелитства обычно рассматривается как доминирующее (и наиболее распространённое). Хотя, наряду с отмеченным, существовали и другие формы монофелитства, как, например, монофелитский компонент в христологических системах Аполлинария Лаодикийского, Феодора Мопсуэстийского и Севира Антиохийского[1023]. Как замечает Г. И. Беневич, моноэнергизм и монофелитство свт. Софроний Иерусалимский и прп. Максим Исповедник возводили к христологии Ария и Аполлинария[1024].

Исторический контекст антимонофелитской полемики прп. Иоанна Дамаскина в источниках и литературе прослеживается нечётко, в этом вопросе не помогает и критическое издание его творений. Означенный факт объясняется тем, что маронитская[1025] историография практически отсутствует вплоть до XV в.[1026]. Из тех сведений, которыми мы располагаем, можем заключить, что маронитские общины существовали в Сирии и в VIII в., наряду с прочими христианскими общинами. До середины VIII века мароните находились под формальной юрисдикцией Антиохийского Патриархата, но на деле никак ему не подчинялись, не имея собственного епископа. Мароните в основном группировались возле монастыря преподобного Марона. По всей видимости, монастырь построили последователи преподобного Марона на месте его захоронения. Находился он в области Южной Сирии, между городами Хомса и Хама, в районе реки

[1022] *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Цекрви. Москва: Альфа и Омега. 1997. С. 13.
[1023] *Говорун С. Н.* Многообразие форм монофелитства в византийском богословии. С. 77 – 85.
[1024] *Беневич Г. И.* Моноэнергизм и монофелитство VII в.: Сергий, Кир, Пирр и другие / Полемика с тритеизмом // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 2. С. 130.
[1025] Эпоним *мароните* может происходить либо от аскета Марона (IV – нач. V в.), либо от монаха Марона (VI – нач. VII в.), либо от Юханна Марона (+ ок. 707 г.), монофелита, первого патриарха Маронитской церкви (*Родионов М. А. Сарабьев А. В.* Мароните: традиции, история, политика. – М.: Институт востоковедения РАН, 2013. С. 79).
[1026] *Suermann H.* Maronite Historiography and Ideology // Journal of Eastern Christian Studies. 2002. № 54.3 – 4. P. 129.

Оронт[1027]. Как видим, география распространения маронитов (например, в сравнении с монофизитами и даже несторианами) не была обширной.

VI Вселенский собор в Сирии получил признание только к VIII в., поскольку ранее встретил оппозицию со стороны яковитов. Постепенно в окружении Ливанских гор стали образовываться общины маронитов, формировалась Маронитская Церковь, существующая до сих пор в юрисдикции Римско-Католической Церкви с сохранением восточного обряда.

Сами же мароните, в ответ на обвинения их в монофелитских заблуждениях отвечают, что это является яковитской клеветой и необъективным подходом к историческим фактам[1028]. В этом отношении важным фактором является детальный анализ догматических отступлений маронитов, изложенный в трудах преподобного Иоанна Дамаскина. Будучи рожденным в Сирии, прп. Иоанн хорошо понимал и ориентировался в процессах, происходивших в христианских общинах того времени. В своем труде *Трактат о правомыслии* преподобный Иоанн Дамаскин пишет: *Я никогда не приму какой-либо веры, кроме той, которой держусь, или связанной с кем-либо, кто не исповедует эту веру, в особенности с маронитами*[1029].

В *Изложении веры* (*Экфесисе*) патриарха Сергия, одобренном императором Ираклием в 638 г., ясно говорится среди прочего о том, что во Христе нужно признавать только одну волю[1030]. При этом должно исповедовать две совершенные природы, божества и человечества. Как замечает прп. Иоанн Дамаскин, монофелиты искажали традиционную православную антропологию и учили, что *человек не имеет естественной воли… и когда человек хочет добра, у него Божия воля, а когда зла –*

[1027] *Родионов М. А., Панченко К. А.* Мароните // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2016. Т. XLIV. С. 103.
[1028] *Abraham A.J.* Lebanon at Mid-Century: Maronite-Druze Relations in Lebanon, 1840–1860: A Prelude to Arab Nationalism. Washington, 1981. С. 61–63.
[1029] *Иоанн Дамаскин, прп.* Трактат о правомыслии. Пер. с древнегреч. и прим. А. Р. Фокина // Богословские труды. 2009. № 42. С. 14.
[1030] *Поснов М. Э.* История христианской Церкви. Holy Trinity Orthodox School, 2002. С. 294.

диавольская[1031]. Сторонники моноэнергитско-монофелитского учения основывались на Оросе Халкидонского Собора, подчёркивающем наличие двух природ во Христе[1032]. Вообще монофелиты были противниками монофизитов, в частности – сирийских яковитов[1033].

В 633 г. в Александрии была провозглашена уния с феодосианами (египетскими монофизитами) на основе формулы *одно богомужное действие* во Христе[1034].

639 г. – одобрение т. н. *Экфесиса* на Константинопольском и Александрийском соборах. В этом изложении веры говорилось о единстве энергии и воли во Христе. Главная богословско-философская позиция монофелитов – это атрибутирование воли и действия не природе, а ипостаси[1035]. Они не отрицали во Христе человеческой деятельности, однако не называли её действием (ἐνέργεια) – действие в полном смысле якобы принадлежит исключительно ипостаси Слова, и оно несопоставимо с активностью человечества. Более того, человеческая природа, приводимая в действие энергией Бога, является претерпевающим, а не самостоятельно действующим началом. По всей видимости, в силу отсутствия, как учили мароните, у человеческой природы Спасителя отдельной энергии, обусловлено, согласно прп. Иоанну Дамаскину, атрибутирование Трисвятой песни монофелитами только к Сыну: *Если мы относим Трисвятую песнь только к Сыну, всякое сомнение разрешилось безусловно, и давайте тогда, подобно маронитам, прибавим к Трисвятому распятие*[1036].

Соответственно, плоть Христа лишь приобрела божественную волю, не имея своей собственной. Иначе быть и не могло: монофелиты рассматривали человеческую волю исключительно как греховную и противоборствующую

[1031] *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 108 – 109.

[1032] Монофелитство как таковое было частью христологических концепций аполлинарианства, несторианства и монофизитства (см.: *Говорун С. Н.* Многообразие форм. С. 82 – 84).

[1033] *Родионов М. А. Сарабьев А. В.* Указ. соч. С. 79.

[1034] *Феодор (Юлаев), иером.* Монофелитство // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2017. Т. XLVI. С. 674.

[1035] См.: *Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. СПб., Axioma, 2006. С. 316; 319 – 323.

[1036] *Иоанн Дамаскин, прп.* О Трисвятой песни // *Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. М., 1997. С. 208.

воли божественной. Кроме того, монофелиты в пользу своей концепции приводят также аргумент о единстве сознания (γνώμη) во Христе[1037].

§ 3.2. Систематизация учения о двух природах во Христе в творениях прп. Иоанна Дамаскина

3.2.1. Систематизация учения о двух природах во Христе в контексте антимонофизитской полемики

Важнейший сегмент христологии прп. Иоанна Дамаскина – учение о двойстве природ во Христе. Христос есть истинный Бог и истинный Человек, заключающий в Себе совершенное божество и совершенное, полноценное, человечество. И хотя это учение исповедовалось святыми отцами и церковными писателями всегда, начиная с первого века, выразить его точно, философски выверенно и исчерпывающе невозможно, вплоть до настоящего времени[1038]. Пожалуй, большинство споров в христологическом ракурсе возникало именно вокруг вопроса о двойстве природ в единой ипостаси Спасителя. В полной мере отражение становления и утверждения богословской мысли вокруг означенного вопроса мы видим в творених прп. Иоанна Дамаскина.

Проблема общего, частного и множественного в контексте антимонофизитской полемики

Учение о двойстве природ во Христе прп. Иоанн излагает, опираясь на традиционное среди церковных писателей раскрытие проблемы универсалий. Он напоминает, что соотношение сущности и ипостаси необходимо рассматривать как отношение общего и частного[1039]. Дамаскин, как мы

[1037] Один из дводов монофелитов: если во время Гефсиманского моления во Христе молилась человеческая природа, то зачем она это делала, ибо знала, что всё равно пострадает. Если же не знала, то она ещё ниже пророков, которые предрекали о стаданиях Мессии (см.: *Лурье В. М.* Указ. соч. С. 324 – 325).
[1038] Ср.: *Rosemond K.* Op. cit. P. 1.
[1039] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 77, 79.

отмечали выше, в рамках христологии использует горизонтальную (аристотелевскую) парадигму причастности и придерживается концепции умеренного реализма (существование универсалий *в вещах*). Причём, согласно предшествующей философско-богословской традиции, прп. Иоанн, описывая способ соединения природ во Христе, говорит именно об общих (κοινῶν) природах, соединённых в ипостаси Слова[1040]. Комментируя *догмат о частных сущностях* (μερικὰς δὲ δογματίζοντες οὐσίας)[1041] монофизитов, прп. Иоанн Дамаскин в принципе отвергает понятие *частная сущность*. Этот концепт разрушает православную триадологию, обозначая в Святой Троице три частные природы и одну общую, являя *четверицу сущностей*, одновременно единосущных, и разносущных[1042]. Если признавать концепцию частной природы, то, по мысли прп. Иоанна, выходит, что у Каждого Лица Святой Троицы две природы – одна общая и одна сложная (μίαν κοινὴν καὶ μίαν σύνθετον)[1043]. Подобный дисбаланс отмечается и в христологии. Поскольку общая природа может существоовать лишь в нескольких ипостасях, а в одной ипостаси может существовать одна, либо несколько природ, то монофизиты, представляя божество и человечество Христа одной природой, должны придти к выводу, что божество и человечество – две ипостаси[1044].

Собственно, ипостась именуется частным не потому что заключает в себе лишь часть природы, как о том учили нехалкидониты (ибо в каждой ипостаси сущность пребывает полноценно), а поскольку она есть *частное по числу* (μερικὸν τῷ ἀριθμῷ)[1045], т. е. различается от других ипостасей количественно.

[1040] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei. 50.55 // *Kotter B.* Bd. II. S. 120. Прп. Иоанн говорит о том, что через восприятие общей человеческой природы Сын Божий *соединился также со всем творением*, поскольку человек, в свою очередь, как духовно-телесное существо заключает в себе как мир видимый, так и нематериальный (*Иоанн Дамаскин, прп.* Слово на Рождество Пресвятой Богородицы (spuria) // *Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники. М., 1997. С. 249.

[1041] *Johannes Damascenus.* De haeresibus 83.17 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 51.

[1042] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжепископу Дары, яковиту. С. 158; Против акефалов. С. 196.

[1043] *Johannes Damascenus.* De natura composita 2.48 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 411.

[1044] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas, 40 // *Kotter B.* Bd. IV. S.122.

[1045] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 50.5 // *Kotter B.* Bd. II. S.119.

Рассмотрим теперь, в каком смысле прп. Иоанн использует термин *число* в отношении природ во Христе. Монофизиты укоряли православных в том, что те исчисляют природы во Христе, якобы превнося разделение и впадая в криптонесторианство.

Прп. Иоанн Дамаскин, размышляя над философским смыслом исчисления природ утверждает, что с точки зрения философии, число имеет два значения: во-первых, число может выступать как самостоятельное понятие (*число само по себе*); во-вторых – как то, что обозначет нечто *в отношениях и в вещах*, как, например, *белое – это и белизна и нечно побелённое*[1046]. Число во втором значении обозначает *не разделение, но как скопление или множество единиц. Так что оно скорее знаменует соединение, чем разделение. Ибо разделение единицы есть половина и половина, а двоица — это прибавление единицы. Скорее даже говорить о двух одно и "одно" — это разделение, а собрать одно и одно воедино и назвать "двумя" — сочетание и соединение. Следовательно, число сводит, а не разделяет, потому что, если двоица есть рассечение единицы, а рассекаемое рассекается надвое, то число было бы рассечением, а не прибавлением*[1047].

В данном случае прп. Иоанн излагает свою мысль в соответствие с античным представлением о числе. К примеру, Аристотель, исходя из учения о Едином, видит в последнем начало всякого числа[1048]. Стагирит указывает, что *количество как таковое познаётся через Единое, или через число, а всякое число – через Единое*[1049]. Поэтому числа по своей природе, согласно, например, перипатетикам, обозначают скорее единение, чем разделение. Подобные взгляды мы видим также и у представителей других

[1046] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против яковитов. С. 168.
[1047] Там же.
[1048] *Существо единого – в том, что оно некоторым образом начало числа* (*Аристотель.* Метафизика. 1052a 35 – 1053a3. С. 165).
[1049] *Аристотель.* Метафизика. 1052b 20. С. 165.

направлений в античной философии,[1050], а также у церковных писателей, например, у прп. Максима Исповедника[1051].

Категория числа, согласно прп. Иоанну, применяемая в отношении природ, выражает не столько их количество, сколько отличие в качестве: *И если число будет сказываться о природах, то оно будет представлять в первую очередь не количество их, но разнородность*[1052]. Дамаскин поясняет: *Ведь, скажем, говоря о двух природах быка и коня, мы обозначаем не их количественное разделение, но отличие по виду. Говоря же о трех конях или человеках, к примеру, Петре, Иакове и Иоанне, мы поясняем скорее их раздельность, не что они таковы-то, но что их столько-то*[1053]. Как отмечает R. Larralde, *ипостась – это численно познаваемая природа*[1054], само постижение природы происходит через численно явлённую ипостась.

Прп. Иоанн Дамаскин в своих творених рассматривает категорию числа[1055] в христологическом контексте. А именно, в главе 49-й *Точного изложения…*, именуемой *О числе природ* (Περὶ ἀριθμοῦ τῶν φύσεων), прп. Иоанн видит основание для исчисления природ во Христе в том, что естества были соединены *без слияния* (ἀσυγχύτως). При этом ипостась осталась единой, *без разделения* (ἀδιαιρέτως)[1056]. Ведь *исчисление само по себе не бывает причиной разделения или соединения, но означает только количество (ποσότητος) того, что исчисляется*[1057], а именно – ипостасей[1058].

Для подтверждения своих утверждений прп. Иоанн приводит образ камней: говоря о пятидесяти камнях, мы можем подразумевать, что они

[1050] Таковы, напр., пифагорейцы, платоники (см.: *Самойлов В. А.* Время и число в философии Платона и Аристотеля // АКАДНМНІА. Материалы и исследования по истории платонизма. СПб.: Издательство СПбГУ. 2005. Вып. 6. С. 81 – 104), неоплатоники (*Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. С. 784).
[1051] *Maximus Confessor.* Epistola ad Petrum illustrem // PG 91. Col. 510 – 534.
[1052] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против яковитов. С. 168.
[1053] Там же. С. 168 – 169.
[1054] *Larralde R.* Op. cit. P. 36.
[1055] Прп. Иоанн использует понятия *число* и *количество* в данном вопросе как синонимы. В современной теории числа́ эти понятия разграничиваются (см., напр.: *Лосев А. Ф.* Хаос и структура / Сост. и общ. ред. Тахо-Годи А. А. и Троицкого В. П. М.: Мысль, 1997. С. 53 – 54).
[1056] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 49.20 – 21 // *Kotter B.* Bd. II. S.118.
[1057] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 49.30 – 32 // *Kotter B.* Expositio fidei. Bd. II. S. 119. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 242. См. тж.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 256; О свойствах двух природ. С. 88 – 89; Против акефалов. С. 197.
[1058] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 247

просто лежат или что входят в состав стены. При этом число пятьдесят никоим образом не указывает на положение камней[1059]. В противном случае получается, что через соединение природ было привнесено разделение[1060]. Дамаскин замечает, что *философия определяет число не как разделение, но как скопление или множество единиц*[1061]. Число природ в контексте христологии означает *иновидность* природ, а не их раздельность. Как утверждает Дамаскин, различие божества и человечества *обязательно вводит число*[1062]. А различаться могут либо природы, либо ипостаси, либо ипостась, отличающаяся от самой себя. Ни то, ни другое, ни третье монофизиты принять не могут, уходя от исповедания истины[1063].

Прп. Иоанн использует и традиционные для православной христологии термины *иное и иное* (ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο) – Христос не есть *один и другой* (ἄλλος καὶ ἄλλος)[1064]. Здесь нехалкидониты, как замечает Дамаскин, пренебрегают законами логики, согласно которым, *"другое" есть… обозначение сущности, а "другой" – ипостаси*[1065]. Там, где имеет место различие сущностных качеств, различаются и сами сущности[1066]. Монофизиты же, избегая исчисления природ, всё же исчисляют их особенности (ἰδιοτήτων)[1067].

Таким образом, исходя из традиционного философского взгляда на число, последнее не указывает на разделение, – это касается христологии и триадологии. Двойство природ во Христе, согласно прп. Иоанну Дамаскину, свидетельствует прежде всего о различии входящих в сложную ипостась природ, указывает на разную качественность этих природ.

[1059] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 242.
[1060] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 165; См. тж.: там же. С. 176 – 177; Против акефалов. С. 197; Точное изложение. С. 242.
[1061] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 168.
[1062] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 162. См. тж.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 180; Против акефалов. С. 195; Точное изложение. С. 239.
[1063] См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 162 – 163; 165 – 166.
[1064] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas 80.1 – 2 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 137. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 179.
[1065] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 168.
[1066] Там же. С. 166, 168.
[1067] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas 51.2 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 125. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 169.

Хотя монофизиты и признают во Христе совершенство божества и человечества, что то и другое – сущности, а не привходящие свойства – однако отрицают наличие двух природ. Вместе с тем, монофизиты исповедуют Христа из Божества и человечества, что *иная природа Божества, и иная – человечества*[1068]. К таким выводам приходят еретики, поскольку признают, что *соединяющиеся суть одно*, то есть после соединения божественной и человеческой природ нельзя говорить о двух природах, но – только об одной[1069]. Абсурдность такого умозаключения прп. Иоанн доказывает на нескольких примерах, в том числе – на примере несторианства: Несторий, как и сами монофизиты, исповедовал две природы до соединения, и тогда *за что же мы порицаем Нестория?*[1070].

Соотношение терминов *природа* и *ипостась*

Одним из фундаментальных положений Халкидонского Собора было утверждение о неслитности соединённых во Христе природ. Фактически отцы Собора говорили здесь о сложной ипостаси, хотя напрямую этот термин не употребляли. Образовавшаяся при Воплощении Бога Слова *сложная ипостась* включает в себе естества, во всей полноте сохраняющие свои природные свойства.

Прп. Иоанн Дамаскин в своих полемических тарктатах, направленных против монофизитов, начинает полемику с указания на искажение последними богословско-философской терминологии. Отождествив термины *природа* и *ипостась*[1071], Диоскор, Севир и их последователи применительно ко Христу *объявили и природу единой*[1072], ввели в отношении Святой Троицы *три частные сущности и природы, и одну общую, неведомо как существующую в умозрении и лишённую*

[1068] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 160.
[1069] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 160 – 161; Против акефалов. С. 200
[1070] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 161.
[1071] На эту ошибку монофизитов указывал также император Юстиниан Великий (См.: *Грацианский М. В.* Указ. соч. С. 165).
[1072] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 155; Против акефалов. С. 196; Точное изложение. С. 238.

ипостасей[1073]. Именно в искажении *Халкидонской логики* заключается фундаментальная ошибка монофизитов[1074]: прп. Иоанн противопоставляет православное учение единства во Христе *по ипостаси* еретическому единству *по природе*[1075]. Корень подобного рода концептуальных искажений – грубое методологическое заблуждение еретиков – излишнее увлечение языческой философией, уводящее от истинного учения, искажающее не только христологию, но и неизбежно – триадологию[1076].

Следуя святоотеческой традиции[1077], прп. Иоанн обращает внимание на различие терминов *природа* и *ипостась* в триадологии. Дамаскин утверждает, что такое же различие *природы* и *ипостаси* можно проводить и в области христологии. Ведь различая Божество и *домостроительство*, монофизиты должны неизбежно прийти к выводу о двух ипостасях во Христе[1078]. В случае же отождествления терминов *природа* и *ипостась* Отец становится единосущным и Сыну, и нам, и *все ипостаси Божества и человечества будут одной ипостаси*[1079].

Дамаскин признаёт, что нет сущности без ипостаси и природы без лица – однако необязательно природе иметь свою собственную ипостась: природа может быть воипостасной, *каждая [природа во Христе. – иер. Н. М.] не есть ипостась, и не имеет отдельной и особой ипостаси, но обе они – единую и ту же самую*[1080]. Отметим, что это замечание Дамаскин излагает в антимонофизитском трактате *Против яковитов*[1081], что свидетельствует о намеренном дистанцировании прп. Иоанна от несториан перед ложными обвинениями православных со стороны монофизитов в несторианстве.

Вообще, для того чтобы верно рассуждать о принципах использования терминологии, согласно Дамаскину, необходимо чётко определять их

[1073] *Иоанн Дамаскин, прп*. К лжеепископу Дары, яковиту. С. 155.
[1074] *Louth A.* Op. cit. P. 158.
[1075] *Metallidis G.* Op. cit. P. 113.
[1076] *Studer B.* Op. cit. S. 54.
[1077] Ibid. S. 104.
[1078] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 157.
[1079] Там же. См. тж.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 176 – 178.
[1080] Там же. С. 159.
[1081] См. тж.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 171, 179; Против акефалов. С. 198.

значение, причём в том контексте, в котором они использовались Святыми Отцами[1082]. Так, святители Александрийские Афанасий и Кирилл использовали термин *природа* в выражении *одна природа Бога Слова воплощённая*[1083] в общем смысле – в смысле ипостаси, так что *подразумевается "единая воплощённая ипостась Бога Слова – воплотилась ведь не природа Бога Слова, а ипостась"*[1084]. При этом слово *воплощённая* обозначает не что иное, как *сущность плоти… как и сам себя истолковывая,* [святитель Кирилл Александрийский. – иер. Н. М.] *говорит*[1085] *в послании к Суккенсу*[1086]. Дамаскин отмечает, что термины *природа* и *ипостась* у святителя Кирилла часто бывают синонимичными, *ведь ипостась есть также и природа*[1087]. А слово *воплощённая* указывает на природу человеческую[1088]. Таким образом, монофизиты заботятся более о формальном следовании долхалкидонской формуле, нежели о смысловой её сути[1089].

Сущностное определение и божества, и человечества сохраняется и после соединения – с этим согласны монофизиты. Соответственно, *две вещи, не подпадающие под одно и то же определение*, не могут быть одной, но двумя природами[1090] – в одной сложной ипостаси. Термин *примышление* (ἐπίνοια), который использовали монофизиты в отношении природ во Христе после Воплощения мы не можем применять в христологии по отношению к

[1082] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 157. См. подробнее о терминологии монофизитов отрывки из Иоанна Филопона в тарктате о *Ста ересях*: *Иоанн Дамаскин, прп.* О ста ересях. С. 141 – 144.

[1083] Заметим, что прп. Иоанн Дамаскин цитирует эту догматическую формулу, принципиально не затрагивая вопрос её происхождения и подлинности, хотя автор сочинения *De sectis*, которому Дамаскин зачастую следует, отвергает авторство формулы за святитетем Афанасием Великим (De sectis VIII. 4 // PG 86. Col. 1255).

[1084] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 170.

[1085] Таким образом, Севир Антиохийский, преследуя свои цели, избирательно использует сочинения свт. Кирилла Александрийского. На такое лукавство Севира указывал ещё император Юстиниан Великий (см.: *Грацианский М. В.* Указ. соч. С. 163).

[1086] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против акефалов. С. 196.

[1087] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 171.

[1088] Там же. С. 175.

[1089] *Metallidis G.* Op. cit. P. 213.

[1090] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против акефалов. С. 195.

Воплощённому Слову. Церковные писатели[1091] применяли этот термин не по отношению к природам, а по отношению к их разделению. В отношении природ *по примышлению* охватываются либо существующие вещи – и тогда нужно признать исчисление природ обоснованным, либо то, что не существует, – в этом случае *таинство Домостроительства – обман и выдумка*[1092]. В этом ракурсе монофизиты, признавая существование божества и человечества *по примышлению*, тем не менее, не признают реальности и не хотят исчислять природы[1093]. Поэтому вполне оправдано прп. Иоанн называет еретиков *схематиками*[1094] (Σχηματικοί, от σχῆμα – наружный вид, образ, форма), подчёркивая тем самым докетическую составляющую севирианской христологии.

Сложная ипостась как системообразующий термин христологии прп. Иоанна Дамаскина

Почему мы можем говорить только об образовании сложной ипостаси, а не сложной природы? Прп. Иоанн Дамаскин неоднократно касался этой проблемы.

Прежде чем мы перейдём к богословскому анализу термина *сложная ипостась*, попытаемся установить, что из себя представляет сам процесс *сложения,* каковы богословские и философские корни у понятия *сложная ипостась*.

Прп. Иоанн Дамаскин в *Диалектике* приводит классификацию видов соединения (ἕνωσις)[1095]. Мы не будем на них подробно останавливаться, - укажем лишь те термины, которые применяются в области христологии – κράσις σύγχυσις σύνθεσις.

[1091] *Leontius Byzantinus*. Epilysis // PG 86. 2. Col. 1937C; *Eustathius Monachus*. Epistula de duabus naturis 27. / J. H. Decklerck, ed. Turnout. 1989 (CCSG; 19). P. 429, 506 – 430, 528; *Maximus Confessor.* Opuscula theologica et polemica 2 // PG 91. Col. 41B.
[1092] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. Там же. С. 164.
[1093] Там же.
[1094] *Johannes Damascenus.* De haeresibus 83.1 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 49.
[1095] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 116 – 117.

В творениях прп. Иоанна Дамаскина мы встречаем формулу κατὰ σύνθεσιν ἕνωσις – тип соединения, который образуется при взаимопроникновении частей без их уничтожения, – это ипостасное содинение. Прп. Иоанн указывает, что такое соединение *некоторые называли смешением (σύγκρασιν)*[1096] *или сращением (συμφυΐαν)*[1097]*... некторорые из отцов не принимали термина "смешение"... тогда как термин соединение через сочетание (κατὰ σύνθεσιν) принимали все*[1098].

Термин σύνθεσις в отношении человечества Христа применял Ориген, а также его последователь, Малхион Софист[1099]. Свт. Григорий Нисский использует σύνθεσις при описании тела человека, указывая, что *естество плоти сложное, твёрдое и упругое (ἡ τῆς σαρκὸς φύσις λέγεται, ἡ σύνθετος καὶ στερρὰ καὶ ἀντίτυπος)*[1100]. Свт. Василий Великий также употребляет σύνθεσις по отношению к человеку: Человек составлен (Σύνθετος ὁ ἄνθρωπος) из души и тела; плоть взята из земли, душа же небесна[1101]. У свт. Кирилла Александрийского σύνθεσις является синонимичным термину ἕνωσις[1102].

Опираясь на исследование Р. Кросса (R. Cross), мы можем отождествить σύνθεσις, используемый прп. Иоанном Дамаскиным, с κράσις, стоическим по своему происхождению термином, воспринятым христианскими авторами у неоплатоников[1103]. Отсюда можно заключить, что прп. Иоанн опирался в указанном аспекте на христианских авторов,

---

[1096] Ср., напр., у свт. Григория Богослова (In sanctum pascha 36.633.51 / TLG Workplace 7.0.).
[1097] Встречаем термин, напр. у свт. Григория Нисского (Antirrheticus adversus Apollinarium 3,1.154.28; 3,1.158.13 / TLG Workplace 7.0.); Григоря Богослова (Epistulae theologicae 101.31.6 / TLG Workplace 7.0.).
[1098] *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. 117.
[1099] См.: *Давыденков О., прот.* Концепции *сложная ипостась* и *сложная природа* в контексте христологических споров VI в. // Вестник ПСТГУ, 2009. Вып. 1. С. 7.
[1100] *Григорий Нисский, свт.* Опровержение мнений Аполлинария / Творения Святых Отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Т. 37. М., 1865. С. 93
[1101] *Василий Великий, свт.* Толкование на книгу пророка Исайи // Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийския. Новый исправленный перевод Московской духовной академии. Т. 2. СПб., 1911. С. 7.
[1102] *Давыденков О., прот.* Концепции *сложная ипостась* и *сложная природа*. С. 8.
[1103] *Cross R.* Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus. P. 95 – 104.

заимствовавших соответствующие идеи у неоплатоников, в частности – на труды Немезия Эмесского, а также Леонтия Иерусалимского.

Перейдем к рассмотрению термина *сложная ипостась* (ὑπόστασις σύνθετος). Означенный термин мы встречаем у Епифания Кипрского, Леонтия Иерусалимского, позднее – у свт. Софрония Иерусалимского[1104]. Свт. Василий Великий, например, использует его по отношению к человеку, свт. Григорий Нисский – к человеческой природе Спасителя. Выражение *сложная ипостась* встречается у гностиков[1105].

В христологических спорах концепт *сложная ипостась* впервые стал применять Иоанн Грамматик Кесарийский. По мысли Грамматика, сложная ипостась Христа единосущна и Богу, и человеческому роду[1106]. Император Юстиниан Великий связал понятие *сложная ипостась* с формулой *в двух природах*. Прп. Максим Исповедник ὑπόστασις σύνθετος понимал как результат Боговоплощения – вечная ипостась Бога Слова сделалась ипостасью для воспринятого человечества[1107].

Прп. Иоанн приводит пример соединения двух полных природ, души и тела, в сложной ипостаси человека. Подобно тому, как душа и тело не имеют собственных ипостасей, но существуют в ипостаси человека, так и человеческая природа Христа не имеет собственной ипостаси, кроме ипостаси Бога Слова[1108]. Причём свойства конкретной души отличают эту душу от других душ, подобным же образом и свойства тела – от других тел. Однако душа от тела этими свойствами нисколько не обособляется. Совокупность же свойств природ, входящих в ипостась, отличают одну

[1104] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 163.

[1105] Свмч. Ириней Лионский указывает, что гностики исповедуют *сложное (σύνθετος) и сборное устроение второго Христа, которого называют также Спасителем* (*Ириней Лионский, свмч.* Против Ересей. Кн. 1. Гл. III, 1 // Творения / Библиотека отцов и учителей Церкви. М.: Паломник – Благовест, 1996. С. 26.

[1106] *Iohannis Caesariensis.* Contra Monophysitas // CCSG. Turnhout: Brepols. 1977. Vol. 1. P. 63. Цит. по: *Давыденков О., прот.* Концепции *сложная ипостась* и *сложная природа*. С. 18.

[1107] *Maximus Confessor.* Epistola 15 ad Cosmam diaconum Alexandrinum // PG 91. Col. 556 CD.

[1108] Прп. Иоанн поясняет: *Ибо о всякой плоти и всякой душе говорится, что она чья-то, и она принадлежит кому-то и его имеет ипостасью, ведь плоть и душа Петровы имеют ипостасью Петра, и не имеет одну ипостась душа Петрова, а другую — плоть его. Ибо одну природу имеет душа, и другую плоть, душа бестелесную и невещественную, а тело вещественную, но поскольку они принадлежат одному, они имеют одну ипостась*. (*Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С . 91; см. тж.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О вере против несториан. С. 149).

ипостась данного вида от другой. Ипостасно соединённые природы остаются навсегда неотделимыми друг от друга. Например, со смертью ипостась человека остаётся той же самой, поскольку *ипостась есть изначальное образование самостоятельного существования каждого* (ὑπόστασις ἐστιν ἡ ἐν τῇ ἀρχῇ τῆς ἑκάστου ὑπάρξεως κατ᾽ αὐτὸ σύμπηξις). Душа и тело умершего *удерживают одно и то же начало своего существования и ипостаси* (μίαν τὴν ἀρχὴν τῆς ἑαυτῶν ἔχοντα ὑπάρξεώς τε καὶ ὑποστάσεως)[1109].

Глава 51-я *Точного изложения православной веры* посвящена раскрытию термина *сложная ипостась* в контексте христологии. Прп. Иоанн отмечает, что ипостась Слова до воплощения была *простой и несложной* (ἁπλῆν καὶ ἀσύνθετον)[1110]. Но после пришествия во плоти ипостась Логоса стала *ипостасью для плоти* (τῇ σαρκὶ ὑπόστασιν), *сделалась сложной (σύνθετον)… из двух совершенных природ (ἐκ δύο τελείων φύσεων), божества и человечества*[1111]. Христос как ипостась имеет отличительные свойства: как божества, отличающее Его от Отца и Духа, так и человечества, отличающие Его от Матери и прочих людей. Вместе с тем, у сложной ипостаси Спасителя сохраняются в полном объёме и свойства божества, и свойства человечества. Единственное отличительное свойство Христа по отношению к Другим Лицам Святой Троицы и к людям – что *Один и Тот же есть вместе и Бог, и человек...* Это, по выражению Дамаскина, *наиболее особенное свойство (ἰδιαίτατον ἰδίωμα) ипостаси Христовой*[1112]. Поскольку после воплощения образовалась сложная ипостась, мы исповедуем Христа и

[1109] *Johannes Damascenus.* Dialectica 67.21 – 23 // *Kotter B.* Bd. I. S. 139. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика. С. С. 119 – 120.

[1110] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 51.3 // *Kotter B.* Bd. II. S. 123. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 245.

[1111] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 51.15 – 18 // *Kotter B.* Bd. II. S. 123. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 245. Ср. у Памфила Иерусалимского: ипостась, изначально бывшая *простой* (ἁπλῆ), сделалась *сложной* (σύνθετος) (*Pamphilus Theologus*. Diversorum capitum seu difficultatum solutio VII. P. 176. Ср.: *Maximus Confessor*. Ep. 1 // PG 91. Col. 517C).

[1112] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 51.27 // *Kotter B.* Bd. II. S. 124. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 246. См. тж.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ, 8. Cf.: *Clemens Alexandrinus.* Protrepticus 10.99.3.4 / TLG Workplace 7.0.

после Воплощения единым. Господь пребывает *в одной сложной ипостаси (μιᾷ δὲ συνθέτῳ ὑποστάσει)*[1113]. Единство природ во Христе сохраняется в Его ипостаси, поскольку мы *признаем их взаимно соединенными в одной сложной ипостаси (ἀλλ᾽ ἡνωμένας ἀλλήλαις ἐν τῇ μιᾷ συνθέτῳ ὑποστάσει)*[1114]. Все свойства входящих в сложную ипостась природ сохраняются неизменными, а Христос – достойным поклонения и служения в двух природах: *Служим и поклоняемся единому Христу, сложному из Божества и человечества (σύνθετον ἐκ θεότητός τε καὶ ἀνθρωπότητος) и совершенному в обеих сущностях, из которых и в которых Он сложен*[1115].

Мы приведём одну из многочисленных цитат, касающихся проблемы *сложения* в христологии, по *Точному изложению православной веры*. Прп. Иоанн пишет: *...сложное естество (σύνθετος φύσις), сделавшись иным, как сложенное из разных естеств, уже не может быть единосущным ни которому из тех естеств, из каких оно сложилось*[1116]. В этом заключается принципиальное отличие сложной природы от сложной ипостаси. Прп. Иоанн поясняет примерами: *Тело, сложенное (συντεθειμένον) из четырех стихий, не называется ни единосущным огню, ни огнем, ни воздухом, ни водою, ни землею, и не единосущно ни с какой из этих стихий*[1117], либо мул, который происходит от лошади и осла, не является ни тем, ни другим[1118]. При этом применение ко Христу термина *сложная природа* характерно для монофизитов. В таком случае выходит, что Христос не был единосущен ни Богу Отцу, ни одному из людей. Поэтому искупление человечества от греха просто становится невозможным, ибо *что не воспринято – не уврачёвано*

[1113] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 2.27 – 28 // *Kotter B.* Bd. II. S. 9. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 158. См. тж.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ, 9.
[1114] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 47.65 – 66 // *Kotter B.* Bd. II. S. 114. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 239.
[1115] *Johannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus 9.134, 140 // *Kotter B.* IV. S. 195. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 94.
[1116] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 237.
[1117] Там же.
[1118] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против яковитов. С. 163.

(ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον)[1119]. Дамаскин отмечает, что в случае оперирования термином *сложная природа* возникает проблема именования Сына. Прп. Иоанн поясняет: *В таком случае и Христос не обладал бы ни Божеством, ни человечеством и не мог бы называться ни Богом, ни человеком, а только Христом, да и самое имя – Христос – согласно их мнению – было бы именем не Лица, а одного естества*[1120] – природы бы просто слились и ни одна из них не была бы полноценной[1121].

Воспринятие воипостасной плоти и является тем моментом, согласно прп. Иоанну, когда образуется сложная ипостась. Это случай, когда ипостась образуется присоединением к существующей ипостаси безипостасной природы (см. § 1.2.).

Преподобный Отец называет сложную ипостась *восуществлённой* (ἐνούσιον), т. е. *пребывающей в сущностях, из которых она составлена*[1122]. Причём каждая из природ, входящих в сложную ипостась Богочеловека, именуется воипостасной, поскольку у каждой из них *есть общая единая Его ипостась*[1123]. Относительно же выражения истин Боговоплощения необходимо, по мысли прп. Иоанна, корректно использовать богословскую терминологию. Если речь идёт о факте Воплощения в отношении человеческой природы, необходимо использовать термин ἕνωσις как *сошествие и сочетание (σύνοδος καὶ συνέλευσις) каких-либо двух вещей в одну и ту же*[1124]. Плоть, *восполняющая (συμπληρωτικὴ) сложную ипостась Христову*,[1125] соединилась с Богом Словом, не становясь самостоятельной ипостасью, но пребывая воипостасной природой. По отношению же к

[1119] *Григорий Богослов, свт.* Послание 3. К пресвитеру Кледонию, против Аполлинария // Творения свт. Григория Богослова. Ч. 4. М., 1889. С. 161–162.
[1120] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 237.
[1121] Op.: *Metallidis G.* Op. cit. P. 113.
[1122] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против яковитов. С. 159.
[1123] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas. 12.7,9 – 10 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 115. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 159. В данном случае прп. Иоанн использует терминологию Леонтия Византийского.
[1124] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas. 12.7,9 – 10 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 115. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 159. Там же. С. 171 (Ibid. 53.14). На наш взгляд, более корректен перевод: *соединение и сочетание* (cf.: *Liddell H., Scott R.* P. 1707).
[1125] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas. 53.9 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 128. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 171.

ипостаси Логоса мы используем термин воплотилась (σεσαρκῶσθαι), то есть приняла плоть[1126]. В русле богословия Халкидона прп. Иоанн подчёркивает, что соединение (ἕνωσις) божества и человечества во Христе неслитно и нераздельно (ἄτρεπτα καὶ ἀμετάβλητα)[1127].

Сложная природа Христа, провозглашаемая монофизитами, должна как-то именоваться, отлично как от божества, так и от человечества. Однако у Святых Отцов такого именования не встречается. *Разносущное ставится единым посредством соединения, а не по природе,* – поясняет прп. Иоанн Дамаскин. – *Разносущное становится всегда ипостасью*[1128]. Сложная природа не может быть составлена из нескольких сущностей. В противном случае элементами такой сложной природы будут не сущности, а сущностные различия[1129]. Хотя, в свою очередь, сущностные различия сами по себе не существуют – они образуют соответствующие сущности. Т. е., по мысли Дамаскина, если признавать существование во Христе сущностных различий божества и человечества – нужно признавать и две природы, божественную и человеческую.

Монофизиты лукавят, не признавая превращения, исчезновения и слияния во Христе, ибо при простом соединении (ἕνωσιν) природы, соединяясь, не исчезают[1130]. Хотя и произошло обожение человеческой природы – но оно не привнесло превращения и изменения[1131]. Как отмечает K. Rosemond, именно наличие учения об обожении подчеркивает реальность двух природ[1132].

Когда соединяются вино с водой или воск со смолой – каждое из этих веществ сохраняется и после их соединения. В случае же сложной природы нужно признать либо две природы во Христе, либо их уничтожение.

[1126] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas. 53.12 / Kotter B. Bd. IV. S. 128. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжееписколу Дары, яковиту. С. 171.
[1127] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas. 79.17,20 / Kotter B. Bd. IV. S. 136. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжееписколу Дары, яковиту. С. 179.
[1128] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжееписколу Дары, яковиту. С. 175.
[1129] Там же. С. 165.
[1130] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжееписколу Дары, яковиту. С. 180; Против акефалов. С. 199.
[1131] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжееписколу Дары, яковиту. С. 182.
[1132] *Rozemond K.* Op. cit. P. 27.

Монофизиты при этом отступают от христологии свт. Кирилла Александрийского, который говорил о двух природах и *в соединении*, и *по соединении*[1133]. Также святители Кирилл Александрийский и Григорий Богослов утверждают, что не может возникнуть новая природа из тварного и нетварного, причастная обоим этим качествам или чуждая им[1134] – однако одновременное обладание этими качествами возможно в ипостасном соединении[1135]. То, что, принадлежит одной природе, должно иметь и одинаковые сущностные отличия. Получается, что у божества и человечества – те же отличия[1136]. Мы не можем говорить об одной природе во Христе, *ведь и отцы об одной не говорили*, не могут монофизиты говорить и о сложной – поскольку у них под простой и сложной мыслится то же самое[1137]. Христос действительно *из двух природ*, однако – *в одной сложной ипостаси*[1138]. Таким образом, единство во Христе божества и человечества возможно только на основании единства ипостаси, но не природы[1139].

Дамаскин подчёркивает особое значение использования указанного термина в христологии. Говоря о природах, образующих ипостась Спасителя, он отмечает, что они *остались непревратны и неизменны, но сошлись неслитно и нераздельно в одну сложную ипостась (*ὑπόστασιν σύνθετον*)... Ипостасное же соединение сохраняет различие (*διαφορὰν*) сочетавшихся сущностей и соблюдает единство (*ἑνότητα*) лица. Ведь если Слово не единосущно плоти, но и не отдельно от соипостасного Ему [начала], то непозволительно говорить ни об одной Его природе, ни о двух ипостасях —*

[1133] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 167.
[1134] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 173.
[1135] *Μαρτζέλος Γ.* Ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου. Σ 112.
[1136] *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 174.
[1137] Там же. С. 174.
[1138] Там же. С. 178.
[1139] *Ипостась — это такой-то и такой-то, Петр и Павел, И Петр не есть Павел, а Павел не есть Петр, но один и другой, и двое, а не один, хотя и имеют общую природу, и Петр и Андрей не один, но двое, хоть и имеют общую природу, и одного отца, и одну мать, и одни и те же благодать и достоинство - ибо ничто не может сотворить Одного Сына, кроме тождества ипостаси* (*Johannes Damascenus.* De fide contra Nestorianos. 51.1 – 6 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 252).

ибо это приводит к множественности ипостасей[1140]. Иными словами, соглсно прп. Иоанну Дамаскину, тот, кто отрицает применение понятия *сложная ипостась* в христологии, впадёт либо в монофизитство, либо в несторианство. Таким образом, принятие термина *сложная ипостась*, по мысли прп. Иоанна Дамаскина, является выжнейшим критерием исповедания православного учения о Лице Спасителя[1141]. Иными словами, *сложная ипостась* является ключевым системообразующим термином в христологической системе Дамаскина. На это есть также указания в историографии.

Так, о. Эндрю Лаут (A. Louth) говорит о том, что термин *ипостась* занимает центральное место в богословии этого Святого Отца[1142]. Георгий Мартзелос (Μαρτζέλος Γ.) добавляет, что концепция ипостасного соединения в христологии, применяемая прп. Иоанном Дамаскиным, была сформирована в результате полемики V – VI вв[1143]. Очевидно, что речь идёт о концепции *сложной ипостаси*.

Прп. Иоанн Дамаскин как неохалкидонит

Контекст полемики с монофизитами обуславливает широкое использование прп. Иоанном дохалкидонской терминологии. В трактате *Против яковитов* он пишет: *Христос, будучи из Божества и человечества, — из двух природ (ἐκ δύο φύσεων)*[1144].

Причём выражения *из двух природ* (ἐκ δύο φύσεων) и *в двух природах* (ἐν δύο φύσεσιν) Дамаскин использует как синонимы, принципиально

[1140] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas. 79.17 – 24 / Kotter B. Bd. IV. S. 136 – 137. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжеепископу Дары, яковиту. С. 179.

[1141] Примечательно, что K. Rosemond указывает подобные посылы в отношении употребления Дамаскиным термина *воипостасное*: *Воипостасное делает возможным защиту христологического учения…, исключая несторианство… и монофизитство* (*Rosemond K.* Op. cit. P. 25). Такое утверждение имеет право на существование, поскольку в христологической системе прп. Иоанна Дамаскина понятия *сложная ипостась* и *воипостасное* являются смежными и взаимозависимыми: *сложная ипостась* образуется из двух *воипостасных природ* (либо *воипостасного* человечества и божества, в зависимости от значения термина *воипостасное*).

[1142] *Louth. A.* Op. cit. P. 47.

[1143] *Μαρτζέλος Γ.* Ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου. Σ. 103.

[1144] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против яковитов. С. 160.

располагая их в тексте как синонимичные пары: *Христос окажется двумя природами, которые не суть одна природа, но одна сложная ипостась из двух природ, в двух природах и две природы (ὑπόστασις μία σύνθετος ἐκ δύο φύσεων καὶ ἐν δυσὶ φύσεσι καὶ δύο φύσεις)*[1145].

Примечательно, что при анализе употребления выражений *из двух природ* и *в двух природах* по отношению ко Христу в творениях прп. Иоанна Дамаскина нами установлено, что первое из них встречается намного чаще, чем второе. Так, на основе данных TLG, *из двух природ* использовано в текстах 23 раза, тогда как *в двух природах* – всего в 5-ти случаях. Дамаскин, применяя халкидонскую догматическую формулу *в двух природах*, также широко использует дохалкидонскую *из двух природ*, причём последнюю – значительно чаще. Этот факт, наряду с прочими, позволяет отнести прп. Иоанна Дамаскина к приверженцам т. н. *неохалкидонизма*[1146].

О *прибавлении к Трисвятому*

Дамаскин называет т. н. *прибавление к Трисвятому*[1147] богохульным, поскольку оно *привносит четвёртое лицо в Троицу, мнит страстной Святую*

[1145] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas. 43.10 – 11 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 123. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжееписколу Дары, яковиту. С. 167. См. тж.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 88; Против яковитов. С. 163, 173, 176; Против акефалов. С. 195.

[1146] А. Грилльмайер (A. Grillmeier) определяет неохалкидонизм как *добавление к строго-халкидонской терминологии языковых элементов, основанных на двенадцати анафематизмах свт. Кирилла Александрийского*. Главнейшими характеристиками неохалкидонской христологии, по мнению учёного, являются следующие: разделение природ в *умозрении* (θεωρίᾳ), использование выражений *из двух природ – в двух природах*, *один сложный Христос*, *единство по ипостаси*, *Один из Святой Троицы пострадал*. С последней формулы, собственно, и начинается неохалкидонское богословие (*Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. II. P. 2. P. 435 – 436). Схожую позицию занимает К. Делль Осco (Dell'Osso C.). По мнению Ш. Мёлле (Moeller Ch.), неохалкидонские богословы соединили в своей христологии александрийскую и антиохийскую традиции, а именно, – сделали акцент на единстве Логоса и плоти, – с одной стороны, и на совершенство божественной и человеческой природ – с другой. М. Ришар (Richard M.) видит неохалкидонизм в принятии полного корпуса сочинений свт. Кирилла Александрийского, 12 его анафематизмов, а также теопасхистской формулы; неохалкидонизм возник, по его мнению, ещё до Халкидонского Собора. Таким образом, неохалкидонизм представляет собой христологический дискурс, направленный на понимание IV Вселенского Собора сквозь призму христологии свт. Кирилла Александрийского (см., напр.: *Кожухов С., диак. Неохалкидонизм* и мнения современных учёных о нём на примере Иоанна Кесарийского Грамматика // Богословский вестник. № 24 – 25. 2017. Вып. 1 – 2. С. 148 – 172). Все означенные элементы неохалкидонского богословия, как показано в настоящей диссертации, присутствуют в христологии прп. Иоанна Дамаскина. Впрочем, как замечает о. Э. Лаут (A. Louth) Дамаскин в своих христологических построениях опирается не только на неохалкидонитов, яркий тому пример – Леонтий Византийский (*Louth A.* Op. cit. P. 152).

[1147] Речь идёт о прибавлении к Трисвятой песни монофизитского *распныйся за ны*, которое сделал монофизит Пётр Кнафей во второй половине V века. В сложившейся к VIII в. православной традиции слова

Троицу, сораспиная Сыну Отца[1148]. Ведь сама Трисвятая песнь относится ко всей Святой Троице[1149], поскольку указывает на сущностные свойства трёх ипостасей, а не на *общность сущности (κοινοῦ τῆς οὐσίας)*[1150]. Таким образом, еретики нарушают баланс между общим и частным в Троице и, тем самам, искажают православное понимание Трисвятой песни[1151].

Прп. Иоанн Дамаскин *для удостоверения сказанного* приводит многочисленные цитаты из творений церковных писателей, убедительно доказывающие следование прп. Иоанна святоотеческой христологической мысли. Отметим особо обширную цитацию Дамаскина из творений свт. Кирилла Александрийского, где последний отвергает *исчезновение природ*, исповедуя *особо и отдельно* обе природы после соединения[1152].

Прп. Иоанн Дамаскин справедливо обвиняет монофизитов в теопасхизме, ибо Христос, по их мнению, пострадал сложной природой – соответственно, божестовом и человечеством[1153]. Действительно, все состояния, которые испытывает Христос, по мнению монофизитов, не только порождаются действием божества, но и являются ему причастными в составе единой природы[1154]. Вообще, понятие страстности нельзя отнести к природе, сложенной из стастного и бесстрастного начал[1155]. Поэтому мысль прп. Иоанна о теопасхизме монофизитов вполне логична и закономерна.

Трисвятого относятся ко всей Святой Троицы, а добавление же Кнафея – только к Сыну. Тем самым монофизиты подчёркивали, что Сын пострадал на Кресте единой природой.

[1148] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против яковитов. С. 183; Точное изложение. С. 249 – 250.

[1149] *Иоанн Дамаскин, прп.* Трактат о правомыслии. С. 13.

[1150] *Johannes Damascenus.* Epistula de hymno trisagio 4.28 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 311. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О Трисвятой песни. С. 205.

[1151] В историографии означенного вопроса приводятся данные о том, что обращение в Трисвятой песни понималось в рамках православной традиции по-разному. Так, в Иерусалиме, Константинополе и на Западе считалось, что Трисвятое обращено ко Святой Троице, а в Сирии, Малой Азии и отчасти в Египте считалось, что оно обращено к Сыну (см., напр.: *Metallidis G.* Op. cit. P. 264).

[1152] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против яковитов. С. 189 – 191.

[1153] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas. 41 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 122.

[1154] *Давыденков О., прот.* Христологическая система умеренного монофизитства. С. 452.

[1155] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против яковитов. С. 166; Против акефалов. С. 199.

3.2.2. Систематизация учения о двух природах во Христе в контексте антимонофелитской полемики

По мысли прп. Иоанна, если Бог Слово стал совершенным Человеком, то Он будет иметь и все свойства человеческой природы, в том числе – действие, страдание и волю[1156]. А причина того, что монофелиты, исповедуя две природы, не признают двух воль во Христе – это незнание разницы между природной и ипостасной, то есть гномической, волей и, как следствие, – утверждение об одной воле во Христе[1157]. Монофелиты также смешивают разные значения термина *воля*, о которых мы говорили выше (воля как волевая способность, природное желание, предмет желания, способ употребления желания)[1158].

Два природных действия во Христе

Прп. Иоанн Дамаскин, расставляя акценты в отношении значений термина *действие*, подчёркивает, что во Христе два природных действия, поскольку Он есть совршенный Бог и совершенный человек. Вместе с тем, *един Деятель…потому что одна ипостась*[1159].

Итак, согласно Дамаскину, под категорию *действие* подпадают деяния (αἱ πράξεις) (напр., говорить, гулять, есть), естественные претерпевания (τὰ πάθη) (напр., голод, жажда), сама жизнь (ζωὴ), рассматриваемая как *первое, и единственное, и истинное действие природы (Ἐνέργεια φύσεω πρώτη καὶ μόνη καὶ ἀληθης ἡ αὐθαίρετος), являющаяся разумной и самовластной (λογικὴ καὶ αὐτεξούσιος)*[1160].

[1156] *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 95.
[1157] Там же. С. 100.
[1158] Там же. С. 106 – 107.
[1159] Там же. С. 111.
[1160] *Johannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus 18. 35 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 201; См. тж. *Maximus Confessor*. Opusc. // PG 91. Col. 280C – 281B.

Полемизируя с монофелитами, прп. Иоанн утверждает, что о сложении двух действий говорить некорректно, ибо сложение может применяться к объектам самосуществующим. Кроме того, поскольку действие является свойством природы, если заниматься сложением действий двух природ в *единое богомужное* во Христе – неизбежно нужно будет говорить и о сложении противоположных качеств этих природ, таких, как несотворённости и сотворённости, невидимости и видимости и т. д.[1161], что явно абсурдно. Подобно тому, как природы во Христе соединены неслитно и неизменно – то же самое мы можем говорить и о действиях (волях) Спасителя[1162].

Дамаскин замечает, что действие как свойство природы в христологии участвует во взаимообмене свойств: мы признаём сопряжение действий двух природ, замечаем различие и исчисляем, но не вводим разделения[1163].

Богомужное действие

Непосредственно связанным с communicatio idiomatum является учение о богомужном действии. Прежде чем очертить, в каком виде это учение представлено у прп. Иоанна Дамаскина, сделаем обзор предшествущей богословской мысли.

Термин *богомужное действие* (ἡ θεανδρικὴ ἐνέργεια) в христологии использовался еретиками Павлом Самосатским и Аполлинарием Лаодикийским[1164].

Севир Антиохийский перенял указанный термин из текста Ареопагитского корпуса с добавлением *единое* (см. п. 3.1.1.). Термин *богомужное действие* использовался в полемике во время монофелитских споров. Монофелиты утверждали, что действия, относящиеся к божеству, и относящиеся к человечеству Спасителя – все являют одно действие Божие.

[1161] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 260.
[1162] *Μαρτζέλος Γ.* Ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου. 119.
[1163] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. Там же. С. 263.
[1164] *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона. С. 138.

При этом монофелиты также ссылались на Дионисия Ареопагита и употребляли термин *богомужное действие*: Господь *совершал действия, принадлежащие как Богу, так и человеку, одним богомужным действием*[1165]. На Латеранском соборе (649 г.) выражение *единое богомужное действие* было обозначено как недопустимое.

Аргументационную базу для использования выражения *богомужное действие* в рамках православного богословия заложил свт. Софроний Иерусалимский. Святитель поясняет, что речь идет именно о новом богомужном действии, которое *по существу своему не одно, но разнородно и разнолично, т. к. заключает в себе и приличное Богу, и человеческое, и обозначает всякое действие того и другого существа и естества*[1166].

В православном ключе термин *богомужная энергия* понимают также прп. Максим Исповедник в *Догматическом послании к Марину диакону, на о. Кипр*[1167] и прп. Анастасий Синаит[1168]. К примеру, в *Путеводителе* прп. Анастасий пишет, что под богомужным действием *мы понимаем…[все] то, что совершается Христом подобающе обеим природам и созерцаемое [в качестве таковом]*[1169], в то время как *Божество Его действовало иногда богомужне, а иногда действовало и по–Божески на небе до восприятия тела, будучи неописуемым и неограничиваемым телом*[1170]. Таким образом, согласно прп. Анастасию, богомужное действие является видимым проявлением божественной и человеческой энергий, и оно стало возможно только после Боговоплощения.

Прп. Иоанн Дамаскин посвящает главу[1171] *Точного изложения…* анализу понятия *богомужное действие*. Он ссылается на Ареопагитский корпус и говорит, что Дионисий не отрицал во Христе двух естественных

[1165] *Робертсон Д.* История Христианской Церкви. Т. 1. С. 565. Цит. по: Грезин П. К. Опыт краткого догматического лексикона. С. 140.
[1166] *Софроний Иерусалимский, свт.* Соборное послание. Цит. по: Деяния Вселенских Соборов. Т. VI. С. 154.
[1167] *Maximus Confessor*. Opiscula theological et polemica ad Marinum // PG 91. Col. 69 – 89.
[1168] *Anastasius Sinaita.* Adversus Acephalos // PG 89. Col. 45D.
[1169] *Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель / Пер. и комм. игум. Адриана (Пашина). СПб., 2018. С. 154.
[1170] *Анастасий Синаит, прп.* Слово против монофелитов, 3. [Электронный ресурс]. URL: https://www.rulit.me/books/izbrannye-tvoreniya-read-232900-13.html (дата обращения 27.01.2018).
[1171] Περὶ τῆς θεανδρικῆς ἐνεργείας (*Johannes Damascenus*. Expositio fidei 63 // *Kotter B.* Bd. II. S. 160 – 162.

действий[1172]. По мысли Дамаскина, Ареопагит использует выражение *богомужное действие, желая показать новый и неизъяснимый образ (τὸν καινὸν καὶ ἀπόρρητον τρόπον) проявления естественных действований Христовых*[1173], новый – то есть необычный[1174]. При этом такое проявление основывается на:

- взаимном проникновении естеств (φύσεων περιχωρήσεως);
- образе взаимного общения свойств (τὸν τρόπον τῆς ἀντιδόσεως), являющегося результатом ипостасного соединения;
- исключительности природного состава ипостаси Спасителя[1175].

Действования Христа не являются раздельными, мы признаём их соединение и вместе с тем – естественное различие. Сам термин *богомужное* как раз подчёркивает нераздельность действий во Христе: *В действовании Богочеловека они нераздельны друг от друга*[1176]. По мысли прп. Иоанна, как взаимозаменяемы в отношении Христа выражения *две природы* и *одно лицо*, – подобным же образом можно говорить и о действиях[1177].

По мысли прп. Иоанна, богомужное действие – это когда *каждое из обоих действований созерцалось (θεωρουμένη) вместе с другим*, то есть божественное действие участвовало в человеческом и наоборот. Дамаскин отмечает, что такой образ выражения называется περίφρασις, когда посредством одного слова выражается два понятия. Автором *Точного изложения…* приводится в качестве примера образ раскалённого меча, где жжение огня и сечение железа выступают как единое *двойственное*

[1172] В оригинальном тексте буквально: κατὰ τοὺς ἁγίους πατέρας (*Johannes Damascenus.* Expositio fidei 63.7 // *Kotter B.* Bd. II. S. 160).
[1173] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 63.7 – 8 // *Kotter B.* Bd. II. S. 160.
[1174] При этом самое понятие *указывает не на число, но на необычный способ* (*Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 117).
[1175] Ср: *Один был Тот, Кто действовал, и так, как свойственно Богу, и вместе так, как свойственно человеку.* См. тж.: *Rosemond K.* Op. cit. P. 39.
[1176] *Johannes Damascenus.*Expositio fidei 59.117 – 118 // *Kotter B.* Bd. II. S. 148. Так звучит цитата в переводе А. Бронзова. В оригинале буквально: καὶ ἀλλήλων ἀχώριστοι ὑπάρχουσιν ἐν τῇ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ, т. е. *нераздельное существование двух энергий во Христе реализуется в богомужном действии*.
[1177] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 263.

природное действие: во Христе природные действия различаются, хотя и не отделимы друг от друга[1178].

В полемическом трактате *О свойствах двух природ во едином Христе* прп. Иоанн Дамаскин отмечает, что именно *через новое и необычайное Богомужное действие* и возможно было спасение человечества – чего не представлялось бы осуществить только посредством божественного, либо только посредством человеческого действия[1179].

Воля как движение разумной природы

Как нами было отмечено выше (см. п. 1.3.3.), прп. Иоанн Дамаскин определяет действие как движение природы. Характерным движением разумной природы является воля. Поэтому учение о двух волях во Христе является продолжением учения о двух действиях: для того, чтобы мы могли утверждать, что Христос есть истинный Человек, необходимо исповедовать во Христе две энергии и две воли, божественную и человеческую[1180]. Причём человеческая воля не противоположна божественной, поскольку первая есть творение последней – Господь Сам сотворил человеческую природу со всеми включенными в неё свойствами. Человеческая воля свободно, ненасильственно, подчиняется воли божественной. Христос желал и как Бог, и как Человек *не из-за противоречия выбора, но вследствие особенности природ*[1181]. Именно человеческой волей Христос повиновался Отцу, подчинился закону, исполнил всякую правду. Если Господь не воспринял человеческую волю, то не исцелил её от греха[1182]. Хотя именно ипостась (ἡ ὑπόστασις) есть выразитель желания[1183], но, с другой стороны, прп. Иоанн Дамскин развивает учение о воле как об атрибуте природы, а не ипостаси.

[1178] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 265.
[1179] *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 116.
[1180] Там же. С. 103.
[1181] Там же. С. 104.
[1182] Там же. С. 105.
[1183] *Хотящий (θελητικὸν) же есть тот, кто пользуется хотением, то есть ипостась, как, например, Петр* (*Johannes Damascenus.* Expositio fidei 58.40 – 42 // *Kotter B.* Bd. II. S. 139. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 257).

Поскольку во Христе одна ипостась, мы можем называть Его *единым волящим (εἷς ὁ θέλων) по обеим природам*[1184], нисколь не упраздняя двойство естественных воль. Грубейшей, по мнению Дамаскина, ошибкой монофелитов, равно как и других еретиков, является *смешение имён*, – *незнание разницы между природной и ипостасной, то есть гномической, волей*[1185]. Исходя из этого утверждения, прп. Иоанн доказывает, что воля (*воление, волевая способность*) – атрибут природы, а не ипостаси; наоборот, *желаемое* – то, по отношению к чему воля направлена, – ипостасно.

Различение сущностей по воле и действию было характерно для святоотеческой традиции[1186]. Так как во Христе две природы, то у Него и две воли, поскольку Он *желает и действует природным образом* (θέλοντά τε καὶ ἐνεργοῦντα φυσικῶς κατ᾽ ἄμφω)[1187]. Человеческая воля во Христе обожилась, *сделалась волей вочеловечившегося Бога*, при этом сохранив своё естественное движение[1188]. При этом прп. Иоанн делает ссылку на свт. Григория Богослова, который, указывая на двойство природ во Христе, поясняет, что *одна* [природа. – иер. Н. М.] *обожествила, а другая обожествлена*[1189]. Добровольным подчинением человеческой воли воле божественнной было восстановлено то, что утрачено в грехопадении[1190]. В данном контексте божественная воля, по выражению K. Rosemond, является *приоритетной* (priorité) по отношению к воле человеческой[1191].

[1184] *Johannes Damascenus.* De duabus in Christo Voluntatibus 27.10 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 209. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* О двух волях во Христе. С. 104.
[1185] *Иоанн Дамаскин, прп.* О двух волях во Христе. С. 100.
[1186] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 58 // *Kotter B.* Bd. II. S. 137 – 144. Ср.: *Leonis Magni.* Epistola 28 ad Flavianum episcopum // PL 54. Col. 768. *Basilius Magnus.* Epistola 189 // PG 32. Col. 692 – 696.
[1187] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 58.5 // *Kotter B.* Bd. II. S. 137. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 255.
[1188] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 272. Ср.: *Gregorius. Nazianzenus.* Oratio 35 / TLG Workplace 7.0.
[1189] *Gregorius. Nazianzenus.* Oratio 42 / TLG Workplace 7.0.
[1190] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 114.
[1191] *Rozemond K.* Op. cit. P. 37.

Естественная человеческая воля во Христе имела свою *немощь* (τὸ ἀσθενὲς)[1192], однако эта *немощь* не мешала божественной воле общаться с человеческой. Причем прп. Иоанн Дамаскин, созвучно с мыслью свт. Григория Богослова, отмечает, что *обожествление и естества, и воли является самым ясным и убедительным доказательством как двух естеств, так и двух воль*[1193].

Соединение и различение воль нужно мыслить подобно соединению и одновременно различению природ[1194]. *Ибо, как в отношении естества мы признаем и соединение, и природное различие, точно также - и в отношении естественных воль и действований*[1195].

Две воли и Один Изволяющий

Прп. Иоанн отмечает, что хотя *Христос один и ипостась Его также одна (εἷς μέν ἐστιν ὁ Χριστὸς καὶ μία αὐτοῦ ἡ ὑπόστασις), Один и тот же Самый есть Желающий как божеским образом, так и человеческим (θεϊκῶς τε καὶ ἀνθρωπίνω)*[1196]. Здесь прп. Иоанн следует за прп. Максимом Исповедником, утверждавшим, что *Христос желал как Бог и человек… будучи единым, желал двойственным, а не единственным образом*[1197]. Подобно этому, *когда страдал один Христос (ἑνὸς Χριστοῦ), сложенный из божества и человечества и сущий в божестве и человечестве, страстное [начало] страдало как от природы предназначенное страдать, но бесстрастное не страдало вместе с ним*[1198]. В послании *Против яковитов* читаем следующее: *Ибо хотя и страдания терпит, и чудеса творит Один,*

[1192] Букв.: *потребность в поддержке, слабость, бессилие*. В патристической литературе термин используется в отношении к воплощенному Слову (ор.: *Origenes.* Homilia 8.9 in Jeremiam // PG 13. Col. 348A; *Leontius Byzantinus.* Libri tres contra Eutychianos et Nestorianos // PG 86. Col. 1344C).

[1193] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 272. Ср.: *Gregorius Nazianzenus.* Oratio 29, 30 / TLG Workplace 7.0.

[1194] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 276.

[1195] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. Гл. 19.

[1196] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 58.43 – 44 // *Kotter B.* Bd. II. S. 139. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 257.

[1197] *Maximus Confessor.* Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 289 AB.

[1198] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 70.4 – 7 // *Kotter B.* Bd. II. S. 169. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 282.

так что и то, и другое есть общее достояние Одного (κοινὰ τοῦ ἑνὸς ὑπῆρχεν ἀμφότερα), однако же то [начало], от которого общими становятся оскорбления, есть иное, нежели то, от которого – славные деяния[1199]. И ещё: *Следует высокое относить к Божеству Его, низкое же – к человечеству Его, но и то, и другое – к одной ипостаси*[1200].

Таким образом, по мысли прп. Иоанна Дамаскина, все свойства и претерпевания, которые принадлежат божественной и человеческой природам во Христе, в своей целокупности относятся к ипостаси Спасителя.

Если воля ипостасна, как утверждают монофелиты, то у Отца и Сына будет разная воля[1201]. Поскольку Христос – сложная ипостась – она будет иметь свойства входящих в неё природ, в том числе – и человеческую волю[1202]. Еретики же утверждают, что человек не имеет естественной воли – в нём действует либо благая воля Божия, либо воля диавольская. Это грубое заблуждение, посколько человек по природе не может воспринять того, что ему несвойственно[1203].

Акцент прп. Иоанна Дамаскина на утверждении, что воля – атрибут природы, а не ипостаси, сделал возможным не вводить в христологию концепцию общей и частной воли, характерную для богословия прп. Максима Исповедника[1204]. Это позволило упростить и сделать более ясной христологическую терминологию, тем более что само понятие частной воли для прп. Максима представляло собой осуществление общей (природной) воли и отдельно от общей не существовало.

Проблема *гномической воли*

Хотя понятие частной воли у прп. Иоанна Дамаскина не встречается, однако Святой Отец использует эквивалентное понятие – гномическая воля.

[1199] *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas. 81.28 – 30 // *Kotter B.* Bd. IV. S. 139. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* К лжепископу Дары, яковиту. С. 180 – 181.
[1200] *Иоанн Дамаскин, прп.* О вере против несториан. С. 143.
[1201] *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 107.
[1202] Там же. С. 108.
[1203] Там же. С. 109.
[1204] Op.: *Maximus Confessor.* Opiscula theological et polemica ad Marinum // PG 91. Col. 48.

Дело в том, что в разумных существах желание может быть и по природе (θέλειν φύσεως) и *неким образом* (πῶς θέλει) – вопреки природе. Последнее есть *свойство нашего намерения* (τῆς ἡμετέρας γνώμης), а не *свойство природы*[1205]. Это *способ использования воли*. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, разумная сущность *обладает возможностью либо последовать желанию природы (φυσικῇ ὀρέξει), либо отказаться от этого*[1206]. *Желание природы* обеспечивает поддержание жизненных функций того или иного существа. Объектом же воли у человека является т. н. гномическая воля (θελήματα γνωμικά). Ум к ней обращается, *пребывая при этом независимым (αὐτεξούσιος)*[1207]. Сам же окончательный выбор того, что находится в нашей власти (*есть или не есть, пить или не пить, пойти или не пойти, жениться или не жениться*) мы делаем сами. У прп. Иоанна Дамаскина термин *гномическая воля* (θέλημα γνωμικόν) (в переводе А. Бронзова *воля, выражаемая намерением*[1208]) обозначет *то, что является объектом воли* (*τῇ θελήσει ὑποκείμενα), и на что она распространяется. А само это решение, например, есть или не есть, пить или не пить… а также все тому подобное, находящееся в нашей власти, мы можем сделать, причем как одно, так и противоположное*[1209].

Прп. Иоанн поясняет, что γνώμη имеет 28 значений, среди прочих приводя значение *образа мыслей* и *мнения*[1210]. Некоторые патрологи используют собственные поясняющие термины-эквиваленты термина *гномическая воля*: *избирательная воля*, *греховная и эгоистическая воля*[1211].

[1205] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 58.30 – 31 // *Kotter B.* Bd. II. S. 138. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 256. Cf. *Maximus Confessor*. Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 292 D 9 – 293 A.

[1206] *Johannes Damascenus.* Institutio Elementaris. 10.17 // *Kotter B.* Bd. I. S. 26.

[1207] *Johannes Damascenus.* Institutio Elementaris. 10.18 – 19 // *Kotter B.* Bd. I. S. 26. О гномической воле см. п. 2.2.6.

[1208] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 58.40 // *Kotter B.* Bd. II. S. 139. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 256.

[1209] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. 40.

[1210] Там же. С. 261.

[1211] Напр., прот. Г. Флоровский, С. Л. Епифанович. См.: *Дионисий (Шленов), игум.* Гефсиманское моление. С. 356.

Прп. Иоанн пишет, указывая на различие природ во Христе, что *две воли Господа различались друг от друга не намерением (οὐ γνώμῃ), но скорее природной силой (φυσικῇ δὲ μᾶλλον δυνάμει)*[1212]. Способность разумных существ действовать тем или иным образом – арибут ипостаси, но нисколь не природы. Нравственный выбор, *желать и действовать по-разному, хорошо или плохо, — от ипостаси*[1213].

По мысли прп. Иоанна Дамаскина, намерение (γνώμη) есть одобрение какого-либо решения. Решение же является результатом *совещания* – анализа и (или) сомнения в тех или иных вещах[1214]. В отношении Христа мы не можем говорить, что у Него возникало какое-либо сомнение, что Он совершал анализ той или иной ситуации, отражающий неполноценность знания и мысли, – *у Него не было неведения* (οὐ γὰρ εἶχεν ἄγνοιαν)[1215]. Поэтому в отношении Спасителя мы не утверждаем, что в этом смысле Он совершал свободный выбор или принимал свободное решение (γνώμην δὲ καὶ προαίρεσιν)[1216], выбирая из нескольких вариантов. Прп. Иоанн Дамаскин, как и предшествующие ему церковные писатели, отрицал наличие у Богочеловека гномической воли. И здесь Дамаскин строит аргументацию на утверждении, что воля – атрибут природы, а не ипостаси. Отсутствие во Христе гномической воли, согласно прп. Иоанну, обусловлено тем, что Бог Слово воспринял не ипостась человека, но индивидуализированную человеческую природу. В противном случае человеческая ипостась имела бы свою собственную гномическую волю, в отличие от человеческой природы как таковой, которой присуща воля природная[1217]. Для сравнения отметим, что в ранних произведениях прп. Максим Исповедник допускал наличие

[1212] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 62.75 – 76 // *Kotter B.* Bd. II. S. 160.
[1213] *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 87.
[1214] См.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 220.
[1215] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 36.100 – 101 // *Kotter B.* Bd. II. S. 91. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 221.
[1216] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 58.155 // *Kotter B.* Bd. II. S. 143. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 260. Такую мысль мы находим у прп. Максима Исповедника. Если же Святые Отцы говорят о выборе в отношении Христа, то означают тем самым ὀρεκτικὴν δύναμιν – естественную силу желания или естественную волю духа (см. прим. Д. Е. Афиногенова к Точному изложению. С. 387).
[1217] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 114.

бесстрастного γνώμη у Христа, согласного с Его божественной природой[1218]. И только с середины 640-х годов прп. Максим исключает этот термин из употребления[1219]. В этом смысле терминология Дамаскина отличается большей выверенностью и однозначностью.

Дамаскин пишет, что доброе желание есть желание по природе и, наоборот, дурное желание – против природы. Отсюда понятно, почему воля человеческая во Христе добровольно следует воле Божией: человеческое естество Спасителя проявляло свои природные свойства, являющиеся для него естественными. Напротив, грех, по мысли прп. Иоанна противоестественен сам по себе и является чуждым человеческой природе[1220]. А победа Спасителя над грехом основана на восприятии человеческой воли: *Если он не воспринял человеческую волю, Он не уврачевал первострадавшее в нас*[1221].

Западная критика православного учения о *гномической воле*

В литературе встречаются разного рода критические замечания относительно использования прп. Иоанном Дамаскиным и прп. Максимом Исповедником термина γνώμη.

Так, по мнению Пола Блауэрса (P. Blowers), прп. Максим Исповедник якобы необоснованно отказывается от атрибутирования γνώμη Христу при описании Гефсиманского борения. Если страдания и смерть Спасителя были добровольными, были частью бытия Его человеческого естества, а смерть у человечества Христа вызывала отвращение, – Он мог наверняка обойтись без опыта колебания, подчёркивающего стремление к жизни и выражающего страх смерти[1222].

При рассмотрении указанного тезиса обратимся к творениям прп. Иоанна Дамаскина. Согласно с дефиницией Святого Отца, γνώμη

[1218] Op.: *Maximus Confessor*. Orationis dominicae exposition // PG 90. Col. 877.
[1219] *Blowers P. M.* Op. cit. P. 47.
[1220] *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 104.
[1221] Там же. С. 105.
[1222] *Blowers P. M.* Op. cit. P. 48.

подразумевает среди прочего неполноценность знания, основанную на отсутствии всеведения (см. выше). γνώμη имеет ментальную основу. Можем ли мы утверждать, что Христос во время Гефсиманского моления колебался в выборе между жизнью и смертью, испытывал страх по причине незнания того, что Его ожидает, перенесет ли Он страдания и т. д.?[1223] Ответ очевиден. Вместе с тем, Воплотившийся Господь, по мысли Дамаскина, воспринял *способность свободного хотения природы* (ἡ αὐτεξούσιος τῆς φύσεως)[1224], которая как раз и проявляет себя в Гефсимании, поскольку смерть противна человеческой природе. В этом смысле мы можем говорить не столько о некоем *колебании* воли, сколько о добровольном, самовластном избрании страданий и смерти[1225]. Христос, по словам Дамаскина, *испытывает естественную робость*[1226] перед смертью. Здесь мы видим и проявление немощи человеческого естества, и движение человеческой воли Спасителя.

Возникает вопрос, как объяснить, что Христос, не восприняв гномической воли, мог исцелить гномическую волю людей и согласовать γνώμη человечества с волей Божией? Л. Танберг (L. Thunberg), пытаясь ответить на этот вопрос в контексте творений прп. Максима Исповедника, отмечает, что гномическая воля в ранних трудах Исповедника – это приблизительно то же, что и природная воля в антимонофелитских творениях. Раймунд Швагер (Raymund Schwager) называет отказ прп. Максима от γνώμη во Христе *опасным трагичным изъяном во всей сотериологии Максима*[1227].

Наряду с этим, исследователи и в отношении прп. Иоанна Дамаскина, следующего концепции воли прп. Максима, отмечают, что *Иоанн*

[1223] *Rosemond K.* Op. cit. P. 40.

[1224] Или *самовластия природы* (*Johannes Damascenus.* Expositio fidei 58.137 // *Kotter B.* Bd. II. S. 142).

[1225] Иером. Дионисий (Шлёнов) так определяет добровольность принятия страданий Богочеловеком: *… это свобода от всего того, что выпало в удел людям, начиная от рождения, сопряжённого со страстью, и кончая невольной смертью* (*Дионисий (Шлёнов), иером.* Гефсиманское моление. С. 362).

[1226] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. Гл 67. При этом Дамаскин поясняет, что это не робость, *образующаяся от ошибочности размышлений и недоверия, и незнания часа смерти, подобно тому как, когда ночью приходим в ужас, если происходит какой-либо шум; каковая робость происходит вопреки природе… Этой робости Господь не допустил к Себе* (*Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 280).

[1227] *Schwager R.* Der wunderbare Tausch: Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. Munich: Kösel, 1986. P. 141 – 147.

констатирует семантическую неопределённость в понимании учения о воле Христа, а также то, что Дамаскин *в конечном счёте заблуждается, став на сторону Максима*[1228], т. е. прп. Иоанн якобы безосновательно отвергает наличие гномической воли у Христа (см. выше). Здесь, по мнению Пола Блоуэрса (P. M. Blowers) Дамаскин якобы не даёт объяснения тому, что у Христа нет гномической воли, свойственной человеческому бытию в состоянии после грехопадения.

Здесь следует отметить, что сам термин *гномическая воля* не обозначает отдельный вид волевого акта – она является *направлением* воли природной. γνώμη – это опытный путь реализации воли, выбор из нескольких возможностей. Для исцеления человечества от греха не нужно было Богу совершать греховное действие – Господь воспринял падшее человеческое естество и исцелил его. Равным образом, для исцеления поражённой грехом воли не требовалось практически реализовать все последствия поврежденной грехом воли – необходимо было воспринять саму эту волю и исцелить её. Ведь исцеление человечества от греха произошло, по мысли прп. Иоанна, именно через восприятие Словом человеческой воли[1229], а не через реализацию воли гномической.

Термин *самовластие* в христологии

Если перед Христом не стоял выбор между добродетелью и грехом – это не значит, что Он был несовершенен как человек, например, в отношении реализации свободы. Прп. Иоанн Дамаскин учит, что объект желания у божественной и человеческой воли во Христе был один, душа Спасителя *самовластно (αὐτεξουσίως)* [т. е. свободно. – иер. Н. М.] *хотела того, чего божественная его воля желала*[1230]. Христос *самовластно желает и*

[1228] *Blowers P. M.* Op. cit. P. 48 – 49.
[1229] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei. 58.134 – 135 / Kotter B. Expositio fidei. Bd. II. S. 142.
[1230] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 62.71 // *Kotter B.* Bd. II. S. 160. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 274; *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 106, 116.

действует как Бог (θέλει καὶ ἐνεργεῖ ὡς θεός) … и как человек (ὡς ἄνθρωπος)[1231].

В этом контексте рассмотрим один из ключевых терминов, характеризующий отношение божественной и человеческой воли во Христе – αὐτεξούσιος (самовластный).

Самовластный в античной литературе – тот, кто имеет *автономное поведение*, самое лучшее из благ, то, что выше свободы; антипод природной необходимости, наряду с понятием *добровольное*[1232]. Самовластным назывался пленник, освобождённый без всяких условий[1233]. Самовластие – это свобода выбора[1234].

Согласно Леонтию Византийскому, самовластие божественной природы во Христе проявляется, например, при исцелении слепорождённого. Самовластие здесь выступает как управление законами природы, когда божественные силы Христа самовластно себя проявляют[1235].

Прп. Иоанн Дамаскин называет самовластным Бога[1236], Ангелов[1237] и человека[1238] – в отличие от животных, у которых нет самовластия, ибо движением их воли управляет природа[1239]. Самовластие есть атрибут разумной воли, *ибо всё разумное самовластно*[1240]. Согласно Дамаскину, даже диавол был *создан от Творца добрым*, однако, *самовластно сделался изобретателем порока*[1241].

[1231] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 57.10 – 11 // *Kotter B.* Bd. II. S. 137. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 255.
[1232] *Дионисий (Шлёнов), иером.* Свобода как преддверие созерцания по прп. Максиму Исповеднику. [Электронный ресурс]. URL: http://www.bogoslov.ru/text/2960765.html#_ftn18 (дата обращения 6.11.2016).
[1233] *Liddell H., Scott R.* P. 279. *Diodorus Siculus Historicus.* 14, 105 / Ed. I. Bekker, L. Dindorf, F. Vigel (C. Th. Fischer). Leipzig, 1888.
[1234] *Proclus Philosophus.* In Platonis Alcibiadem / Ed. by F. Creuzer. Frankfurt, 1820. P. 143.
[1235] *Leontius Byzantinus.* Mesopent // PG 86. Col. 1984C.
[1236] *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ. С. 95
[1237] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. 41
[1238] *Иоанн Дамаскин, прп.* О двух волях во Христе. С. 67.
[1239] Тамже. С. 58.
[1240] Там же. С. 65.
[1241] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 41.

Таким образом, поступать самовластно – значит поступать по желанию (κατὰ θέλησιν)[1242], значит быть свободным (ἐξουσίαν) и быть ответственным за свой нравственный выбор[1243]. В этом смысле понятие свободы раскрывается не только как свобода выбора, но прежде всего – как непринуждённое желание поступать так, а не иначе. Не обладать самовластием – значит поступать принуждённо.

В контексте христологии прп. Иоанн Дамаскин говорит о самовластии как божественной, так и человеческой природ во Христе: Сын Божий воспринял *две свободы (αὐτεξούσιά τε δύο), божественную и человеческую*[1244]. Человечество Спасителя не по принуждению со стороны божества и не по природной необходимости подчиняется божественной воле (как раз природная необходимость проявляла естественную боязнь страданий и смерти), – а полностью самовластно, добровольно. В этом контексте логически первично самовластное движение человечества подчиниться божеству, а вторично – действие божества. Поэтому никакой борьбы и даже колебания между божественным желанием и человеческой волей во Христе быть не может. Мы говорим в данном случае о *неукоризненном страхе смерти* как о свидетельстве полноты воспринятой Спасителем человеческой природы[1245].

Поскольку Бог Слово облёкся в совершенную человеческую природу, естественные хотения в Нем не были вынужденными, но имели место в соответствие с естественными движениями природы[1246]. В то же время, в отличие от нас, претерпевающих естественные страсти по необходимости, Господь их принимал добровольно[1247].

Учение прп. Иоанна Дамаскина о страданиях Христа

[1242] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 58.
[1243] *Иоанн Дамаскин, прп.* Против манихеев. С. 65.
[1244] *Johannes Damascenus.* Sermo de dorminione I. 3. 42 – 43 // *Kotter B.* Bd. V. S. 486.
[1245] *Дионисий (Шлёнов), иером.* Гефсиманское моление. С. 374.
[1246] *Иоанн Дамаскин, прп*. Точное изложение. Гл. 20.
[1247] Там же. С. 280.

Неотъемлемым разделом христологии прп. Иоанна является учение о страстях (страдании). Грех, по мысли Дамаскина, есть добровольное страдание, в отличие от страдания природного, не зависящего от воли человека. В этом смысле Христос был чужд состояния греховной страстности, но вместе с тем испытывал непредосудительные, безукоризненные страсти, характерные для человеческой природы: *Боязнь, страх и борение – относятся к страстям естественным, безупречным и не подлежащим греху*[1248]. Для прп. Иоанна Дамаскина понятие πάθος, употребляемое в отношении Христа, есть свидетельство полноты Боговоплощения. Эта мысль прослеживается среди предшествовавших прп. Иоанну святых отцов, начиная с Каппадокийцев (см. § 1.3.).

Совокупность страдательных состояний, воспринятых Спасителем, Дамаскин также именует тленностью (φθορά)[1249], Боговоплощение же имело своей целью освобождение человеческой природы от тления (τῆς φθορᾶς ἐλευθερωθῃ)[1250]. В данном случае термин φθορά используется в значении разложения, распада, истления и подразуевает под собой разложение духовное, подверженность греху.

Во Христе, *когда позволяла божеская воля, она* [воля. – иер. Н. Михальцов] *терпела свойственное ей естественным образом. Ибо когда Он отказывался от смерти, Он отказывался от смерти и томился и страшился естественным образом, при желании и позволении божественной Его воли. И когда божественная Его воля хотела, чтобы человеческая Его воля избрала себе смерть, то страдание для той сделалось добровольным*[1251].

И ещё: *Разумеется, наши природные страсти (τὰ φυσικὰ ἡμῶν πάθη) были во Христе и сообразно с природой (κατὰ φύσιν), и сверхъестественно (ὑπὲρ φύσιν). Сообразно с природой они возбуждались в Нем тогда, когда*

[1248] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 280.
[1249] См.: там же. С. 336.
[1250] *Johannes Damascenus.* Expositio fidei 56.17 // *Kotter B.* Bd. II. S. 134.
[1251] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 273.

Он позволял плоти претерпевать то, что ей свойственно (τὰ ἴδια); а сверхъестественно потому, что в Господе то, что было природно, не предшествовало Его воле (οὐ γὰρ προηγεῖτο ἐν τῷ κυρίῳ τῆς θελήσεως τὰ φυσικά), ибо в Нем не усматривается ничего вынужденного, но все — добровольное. Ибо Он волею (θέλων) алкал, волею жаждал, волею боялся, волею умер[1252]. В этом состоит отличие движения человеческой воли во Христе и в любом обычном человеке. Естественность страдательных состояний Спасителя была предварена его добровольным согласием эти страдания воспринять. В любом же человеке страдательные состояния возникают не после согласия воли, но по необходимости, как присущие телу вследствие греховной повреждённости.

§ 3.3. Выводы по главе 3

Прп. Иоанн Дамаскин выстраивает учение о двойстве природ во Христе в контексте полемики с монофизитами и монофелитами.

Опираясь на материал исследования, изложенный в настоящей главе, мы можем заключить, что христологическая система монофизитов к середине VIII века включала следующие элементы:

- Во Христе только одна природа, единая сложная. Какое-либо исчисление природ после Боговоплощения недопустимо.
- Ипостась Христа – сложная самобытная, состоящая из божества и несамобытной ипостаси человечества.
- При этом человечеству присуща пассивность – оно приводится в движение божеством.
- Во Христе один действующий и одна энергия – божественная, также – одна воля.

[1252] *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение. С. 277.

- Энергия – это не свойство природы (сущности), но лишь движение, порождаемое действующим, – *единая богомужная энергия*.
- Единство во Христе существует лишь на уровне единства энергии Его ипостаси.
- Божество и человечество различаются *в умозрении*, на уровне свойств.
- Божество и человечество во Христе представляют собой две частные сущности. Изложенная Иоанном Филопоном концепция *частных сущностей* является новаторским элементом его философии и не встречается в предшествующей философской мысли.
- Философскую доктрину монофизитства можно охарактеризовать как умеренный реализм.

Прп. Иоанн Дамаскин, основываясь на трудах предшествующих церковных писателей, в частности, – свт. Григория Богослова, свт. Григория Нисского, свт. Кирилла Александрийского, Леонтия Византийского, прп. Максима Исповедника, раскрывает учение о двойстве природ во Христе с опорой на термин *сложная ипостась*, корни происхождения которого восходят к неоплатонизму. Указанный термин является центральным, системообразующим, в христологии прп. Иоанна. По мысли Святого Отца, православным может быть только тот, кто принимает упомянутый термин. *Сложная ипостась* и *воипостасное* – два смежных, взаимосвязанных христологических понятия, используя которые прп. Иоанн, с одной стороны – подвергает критике концепцию *сложной природы* севириан, с другой – дистанцируется от ложных обвинений в несторианстве.

При раскрытии учения о двойстве природ во Христе прп. Иоанн Дамаскин использует горизонтальную (аристотелевскую) парадигму причастности в контексте концепции умеренного реализма. Придерживаясь предшествующей богословской и философской мысли, прп. Иоанн отвергает концепцию *частной природы* нехалкидонитов как искажающую православную христологию и триадологию. Согласно Дамаскину, подход, при котором *ипостась* заключает в себе лишь часть *общей природы*, является

некорректным – ипостась есть *частное – но частное по числу*. Само понятие *числа* природ в христологии означает их различную качественность и неслитность, а не их разделённость.

Прп. Иоанн замечает, что христологическая система монофизитов близка несторианской: и те, и другие исповедуют две природы до Боговоплощения. Причём корень отступления монофизитов от православия – неприятие Халкидонского вероопределения. Отсюда – возникновение у нехалкидонитов искажённой богословско-философской системы. Так, при использовании термина *сложная природа*, как о том пишет Дамаскин, уже невозможно говорить о двух совершенных природах во Христе, поскольку оба составляющих эту природу элемента сливаются друг с другом. В таком случае Христос не может быть единосущным ни Отцу, ни Матери, ни людям, и монофизитов можно обвинить в арианстве, ибо Христос и у тех, и у других *иносущен Отцу*. Входящие в соединение элементы сохраняют свои свойства могут только в рамках концепции *сложной ипостаси*. Как раз в рамках последней Христос обладает двойным единосущием: Богу Отцу по божеству и нам по человечеству. Хотя прп. Иоанн и пишет о том, что монофизиты в остальном, помимо неприятия Халкидонского вероопределения, являются православными (ὀρθόδοξοι ὑπάρχοντες)[1253] – здесь мы видим скорее риторический приём, указывающий на корень вероучительных заблуждений нехалкидонитов, чем на действительное признание близости православной и монофизитской христологий[1254].

Прп. Иоанн неоднократно подчеркивает важность следования православной богословско-философской традиции. Необходимо использовать существующие в традиции термины, причем в общепринятом

[1253] *Johannes Damascenus*. De haeresibus 83.5 // Kotter B. Bd. IV. S. 49.

[1254] О такой близости двух христологических систем говорит, в частности, Г. Металлидис (*Metallidis G.* Op. cit. P. 16 – 17), основывая свой вывод на существовании общего для православных и монофизитов александрийского богословия и формулы *Одна природа Бога Слова воплощённая*. Английский исследователь указывает на якобы занимаемую Дамаскиным позицию, согласно которой *монофизитство разделяет ту же веру, что и диофизитство. Различие касается лишь значения термина фисис* (P. 275). Как показано в нашей диссертации, принятие одной общей христологической формулы без православного её понимания не позволяет выразить церковное учение о Лице Спасителя. Поэтому различие православных и монофизитов – не только в разном понимании богословско-философской терминологии.

Святыми Отцами контексте. Например, важно правильно определять значение терминов *природа* и *ипостась,* а также принимать положение, что они синонимичны не только в триадологии, но и в христологии. Иначе можно прийти к абсурдным выводам о наличии двух ипостасей во Христе или о единосущии Бога Отца всем людям. В качестве ещё одного примера некорректного использования терминологии прп. Иоанн приводит применение термина *примышление* (ἐπίνοια): монофизиты его неверно употребляют в тношении существования божества и человечества во Христе, в то время как православные – в отношении к разделению природ.

Прп. Иоанна Дамаскина мы можем отнести к представителям неохакидонского богословия – он активно использует дохалкидонскую формулу *из двух природ (*применяется в текстах в 4,6 раз чаще, чем формула *в двух природах)*, а также формулы *сложная ипостась*, *единство по ипостаси*, теопасхистские формулы.

Итак, прп. Иоанн Дамаскин относит монофизитов к еретикам, а не к последователям христологии свт. Кирилла Александрийского, поскольку они:

- вводят чуждую православной христологической традиции терминологическую базу, а именно – концепты *сложной природы* и *частной природы*, признают наличие природ во Христе лишь *в умозрении*, а также двух природ *до соединения*.
- отрицают принцип двойного единосущия Христа, исповедуют теопасхизм (в частности – в искажённом понимании Трисвятой песни), наличие двух ипостасей как *до соединения*, так и после Боговоплощения.
- придерживаются учения о единстве энергии во Христе.

Монофелитсткая христологическая доктрина к середине VIII в. включала в себя следующие положения:

- Признание во Христе двух природ, а также одной энергии и воли – божественной.

- Воля является атрибутом ипостаси, а не природы.

- Человечество Христа не лишено присущей ему активности – однако эта активность является не действием, а, наоборот, – претерпеванием.

Прп. Иоанн Дамаскин, выстраивая полемическую линию в отношении монофелитской христологии на основании богословия Халкидона утверждает, что во Христе двум совершенным природам соответствуют два действия и две воли. Никакая природа в принципе не может существовать без присущих ей свойств, природа энергийно, через действие, себя проявляет; природа разумная проявляет себя через разумное действие, т. е. через волю. Таким образом, во Христе два природных действия и две воли, однако Он есть Один Деятель, одна ипостась. Причём два действия, осуществляемые в одной ипостаси Спасителя, не сочетаются между собой в *одно богомужное*: вопреки позиции монофелитов, Дамаскин утверждает, что складывать можно только нечто самосуществующее, к чему не относятся природные энергии. Взаимодействие энергий во Христе происходит иным образом – через взаимообмен свойств между природами. Следствием такого взаимобмена является *новое богомужное действие*, то есть образ реализации действий в Богочеловеке, возникший как раз в момент Воплощения и потому именуемый как *новый*. *Богомужным* действие является потому, что оно нераздельно и неслитно. Прп. Иоанн приводит пример раскалённого меча: меч одновременно и режет, и жжёт. Спасение человека стало возможным именно через *новое богомужное действие*: не только через божественное и не только через человеческое. Иными словами, учение прп. Иоанна Дамаскина о *новом богомужном действии* сопряжено с концепцией взаимообмена свойств и взаимопроникновения природ.

Помимо действий как таковых, во Христе были и страдания, претерпевания – Он страдал человеческой природой, однако все страдания относились к Его ипостаси.

Утверждение монофелитов о противлении воли божественной волей человеческой прп. Иоанн отвергает, ибо и та, и другая воли Спасителя имеют один объект выбора (γνώμη) и различаются как *особенности природ*,

природной силой. Согласно Дамаскину, коренное заблуждение монофелитов заключено в неразличении воли природной и воли гномической. Во Христе отсутствует *гномическая воля*, поскольку Он не воспринял человеческую ипостась – в Нём не было сомнения, колебания, Он никогда не стоял перед каким бы то ни было выбором (γνώμη). Итак, воля как способность есть атрибут природы, а *желаемое*, объект воли (гномическая воля) – ипостасен, во Христе субъект желания один, а источников желания (природ) – два. Прп. Иоанн приводит параллель: как в отношении природ во Христе мы говорим и о соединении, и о различении – так же необходимо мыслить и о волях.

Восприятие человеческой воли Сыном Божиим имеет важнейшее сотериологическое значение. Человеческая воля во Христе обожилась, однако сохранила своё *естественное движение*. Послушание Богу в Лице Богочеловека было восстановлено через самовластное, свободное от природной необходмости, следование человеческой воли воле божественной. Причём Господь добровольно избирает путь искупления человечества от греха, ибо грех чужд человеческой природе; следование же воли Божией, как о том говорит Дамаскин, естестенно для человека. А проявляемые во Христе непредосудительные страсти свидетельствуют о полноте Боговоплощения.

Прп. Иоанн Дамаскин в учении о воле Спасителя в целом следует прп. Максиму Исповеднику, однако у Дамаскина присутствует и новаторский элемент: он избегает концепции общей и частной воли, характерной для христологии прп. Максима. Кроме того, прп. Максим Исповедник в своих ранних произведениях допускал наличие бесстрастной гномической человеческой воли во Христе, чего мы не наблюдаем у Дамаскина. Прп. Иоанн также избегает разделения единой воли разумной природы на множество *вторичных* воль, характерного для прп. Анастасия Синаита.

Итак, прп. Иоанн Дамаскин аргументированно доказывает, что христологические системы нехалкидонитов и монофелитов (маронитов) являются еретическими, искажающими фундаментальные положения православной христологии. Используя базовые, системообразующие

концепции *сложной ипостаси* и *воипостасного*, прп. Иоанн применяет новаторский подход к решению актуальных для его времени проблем христологического дискурса. Причём основная терминологическая база, применяемая Дамаскиным в контексте описанной в этой главе полемики (термины *сложная ипостась*, *энергия, воля, страдание*) сформирована на фундаменте неоплатонических и перипатетических концепций.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

На основании исследования, проведённого в рамках настоящей диссертации, мы можем заключить следующее.

Прп. Иоанн Дамаскин является уникальным полемистом, воспринявшим творчески предшествующую православную богословскую мысль и адаптировавшим её применительно к нуждам своего времени. Так, в христологии прп. Иоанна центральным системообразующим понятием является *сложная ипостась*. Согласно Дамаскину, православным может быть только тот, принимает указанный термин в отношении ипостаси воплотившегося Слова. Вообще термин *ипостась* является центральным в онтологии Преподобного Отца. Два определения ипостаси, приводимые прп. Иоанном Дамаскиным, не восходят к античной философии.

Однако философский базис понятия *ипостаси* у прп. Иоанна Дамаскина неоплатонический. Так, принцип различения ипостасей по индивидуальным особенностям восходит к онтологии Порфирия. Применение термина ὑπόστασις в отношении Первоначала впервые мы видим у Прокла. ὑπόστασις у Дамаскина не несёт персоналистической основы, однако зачастую означает духовно-разумные сущности.

Термин *ипостась* в значении частного, самостоятельно существующего формируется прп. Иоанном с опорой на каппадокийскую традицию, а также труды Иоанна Грамматика Кесарийского, Леонтия Византийского и прп. Максима Исповедника. Значение *ипостаси* как *природы*, наделённой индивидуальными свойствами, Дамаскиным было заимствовано у Леонтия Иерусалимского и пресвитера Феодора Раифского. Таким образом, прп. Иоанн Дамаскин включил в свою терминологическую систему две линии определений термина ὑπόστασις, основываясь, по всей видимости, на произведении *De sectis*.

Ипостаси свойственно заключать сущность с привходящими признаками, через которые она энергийно созерцается, существуя сама по себе, что мы можем наблюдать на примере ипостаси Христа.

В качестве синонимов *ипостаси* могут использоваться термины *лицо* и *индивид*.

Термин *лицо* восходит к неоплатонической философской традиции. Прп. Иоанн Дамаскин воспроизводит определение термина πρόσωπον из сборника Doctrina Patrum, где в качестве характеристик того или иного лица приводятся *действия* и *свойства*. Прп. Иоанн Дамаскин несколько отличается в определении термина лицо от некоторых предшествующих церковных писателей, в частности, Леонтия Византийского (*лицо* как самостоятельно существующая *ипостась*), пресв. Феодора Раифского (как субъекта разумной природы), а также прп. Максима Исповедника (как субъекта разумной природы, тождественного *индивиду*).

По Дамаскину, *лицо* тождественно *ипостаси* – и тем, и другим термином обозначатся нечто самостоятельно существующее и имеющее отдельные *волю, действие* и *движение*. Различаются же означенные термины тем, что *ипостась* несёт на себе онтологическую нагрузку, обозначая самостоятельное существование, а *лицо* – нагрузку идиоматическую, подчёркивающую наличие отличительных свойств той или иной ипостаси.

Термин *идвидид* в христологии прежде всего актуален при использовании концепта *природа в индивиде (неделимом)*. Прп. Иоанн Дамаскин представляет две группы значений указанного термина: онтологические (неделимое, трудноразделяемое и несохраняющее вида после разделения) и логическое (единица самого низшего вида). В данном случае прп. Иоанн опирался на неоплатоническую традицию определений термина ἄτομον и, по всей видимости, обращался к трудам Порфирия, либо Давида Анахта.

Прп. Иоанн Дамаскин приводит собственное, уникальное, определение *индивида*, указывая на его характерные черты: самостоятельное существование, образование из сущности и привходящих признаков, отличие числом от других индивидов, этот термин, согласно Преподобному Отцу, следует применять исключительно к одушевлённой сущности.

Факт отождествления терминов ἄτομον, ὑπόστασις и πρόσωπον свидетельствует о том, что Христос как индивид есть неделимая ипостась Богочеловека, тождественная по божеству Отцу и Духу – с одной стороны и прочим людям по человечеству – с другой.

Итак, *сложная ипостась* Христа была образована через восприятие Богом Словом человеческой природы при Боговоплощении. В данном контексте мы переходим от рассмотрения терминологии, обозначающей частное бытие (*ипостась, лицо, индивид*) к обозначению бытия общего (*сущность, природа, вид*).

Термин *сущность* у прп. Иоанна Дамаскина может обозначать как понятие онтологическое, самосуществующую вещь, так и понятие логическое, обозначающее *вид*. Первое из указанных значений встречается в трудах пресв. Феодора Раифского и прп. Максима Исповедника и соответствует неоплатонической традиции и пониманию *сущности* Аристотелем. *Сущность* как категория логическая представлена у прп. Иоанна как универсалия, существующая во множестве индивидов. В данном случае Святой Отец придерживается концепции умеренного реализма, нахождения сущности в частностях, используя аристотелевскую, *горизонтальную систему причастности.* В качестве философского базиса в описании термина οὐσία выступают труды неоплатоников-комментаторов Аристотеля (Порфирия, Плотина), либо выдержки из этих трудов, содержащиеся в христианских логических руководствах (сборник Doctrina Patrum, 2-я глава *Путеводителя* прп. Анастасия Синаита, *Предуготовление* пресв. Феодора Раифского).

Итак, общее (*сущность, природа, вид*) выражается в частном (*ипостась, лицо, индивид*). Причём в христологии прп. Иоанна, идущей от Иоанна Грамматика Кесарийского, происходит отождествление концептов триадологических, выражающих общее и частное, с христологическими.

В христологии, по мысли прп. Иоанна Дамаскина, термин *сущность* тождественен термину *природа*. Определение последнего Дамаскин

заимствует у Аристотеля, понимая под *природой начало движения и покоя*. Указанное определение воспринимается патристической традицией и воспроизводится, например, пресв. Феодором Раифским и прп. Максимом Исповедником. Под *природой* прп. Иоанн понимает энергийно проявляющую себя *сущность* – причём не только материальную (термин *природа* в перипатетической и смежных с ней философских традициях применялся только к миру материальному), но и нематериальную, в т. ч. – божественную.

Природа может существовать либо в умозрении, либо как видовое понятие, либо реализовываться в конкретном индивиде. Следуя Леонтию Византийскому, Дамаскин говорит о восприятии Христом именно индивидуализированной человеческой природы, что говорит об использовании в данном случае Преподобным Отцом горизонтальной (аристотелевской) парадигмы причастности. Так, следуя свт. Кириллу Александрийскому, прп. Иоанн пишет, что Сын Божий, восприняв совершенное человеческое естество, сделал его Своим Собственным, стал Единосущным всему человечеству. Таким образом, Христос пребывает в двух общих совершенных природах, но не в двух ипостасях. В противном случае, следуя неоплатонической традиции, Дамаскин замечает: если исчезают свойства природы – исчезает и сама природа. И наоборот – при наличии полноты природных свойств существует и природа. Означенные тезисы прп. Иоанн активно использовал в полемике с нехалкидонитами и моноэнергистами.

Ещё одним понятием, применяемым прп. Иоанном Дамаскиным в христологии для обозначения общего, является *вид*. Прп. Иоанн придерживается схемы родо-видовой классификации, разработанной Порфирием. Вид, как и прочие универсалии, существует только в индивидах. Для возникновения какой-либо природы (вида) необходимо некоторое количество индивидов, что делает, в свою очередь, абсурдным утверждение об одной природе (читай: виде) Христа, ибо нет *вида Христов* (на что

указывали свт. Кирилл Александрийский, имп. Юстиниан Великий, Леонтий Византийский).

Таким образом, прп. Иоанн Дамаскин, опираясь на сложившуюся философскую (неоплатоническую) и патристическую традиции, решает проблему универсалий в ключе умеренного реализма, утверждая, что во Христе две общие природы, – Воплотившееся Слово пребывает в совершенном божестве и совершенном человечестве. При этом воплощается не вся Троица, а ипостась Сына Божия. С другой стороны, человеческая природа Христа, будучи полноценной, не образует отдельной ипостаси, но пребывает *воипостасной*. *Сложная ипостась* Спасистеля была образована чрез включение в ипостась Сына Божия *воипостасного* человечества. Отсюда понятие *воипостасной природы* непосредственно связано с концептом сложной ипостаси и включено в звенья христологической системы *ипостась – сложная ипостась – две природы – воипостасное*.

Вообще, термин ἐνυπόστατον не употреблялся в античной философии и был использован в христологическом дискурсе Леонтием Византийским, Леонтием Иерусалимским, прп. Памфилом Иерусалимским, прп. Анастасием Синаитом и прп. Максимом Исповедником. Прп. Иоанн Дамаскин, опираясь на вышеприведённых церковных писателей, обобщает и систематизирует концепцию *воипостасного,* указывая 5 значений термина ἐνυπόστατον и выделяя среди них собственные (κυρίως) значения для более точного применения этого термина в христологии. Прп. Иоанн Дамаскин указывает, что в контексте учения о Христе используются концепции воипостасного, соответствующие 4-му (соединенные между собой природы, божественная и человеческая) и 5-му (человеческая природа, включённая в ипостась Слова) значениям. Через употребление указанного термина расширяется применение аристотелевского принципа *нет природы безипостасной* и, таким образом, введение в христологический дискурс понятия *воипостасное* является попыткой интерпретации учения об универсалиях Аристотеля с позиции христианской философии.

Итак, согласно прп. Иоанну Дамаскину, человеческая природа Спасителя, пребывая воипостасной, не умаляется, но является совершенной. Совершенство человечества во Христе заключается в том, что человеческая природа Спасителя обладает всей полнотой соответствующих ей свойств, в том числе – отдельными действием (энергией) и волей. Прп. Иоанн, следуя предшествующей богословско-философской традиции (свт. Григорию Нисскому, прп. Максиму Исповеднику), относит *энергию* к категории *качества*, свойства природы: наличие энергии говорит о существовании природы – и наоборот: любая совершенная природа обладает действием. В данном вопросе святоотеческая мысль основывается на философских посылах неоплатонизма, в частности – Порфирия и Плотина. Дамаскин следует Аристотелю, определяя термин ἐνέργεια *как деятельное движение природы*, а также как результат этого движения. Понимание же энергии как разновидности движения восходит к Галену.

Ещё одним видом движения является страдание (претерпевание, πάθος). Дамаскин дословно цитирует Немезия Эмесского, определяя страдание как действие, совершаемое вопреки природе. Указанное определение восходит к Стобею и Галену, опиравшимся в данном случае на Аристотеля и Плотина. Понятие *непорочных страстей*, применяемое в христологии, – стоического происхождения. Ключевые положения о роли и действии страстей (в том числе – страданий) восприняты прп. Иоанном Дамаскиным из предшествующей патристической мысли и не основаны на представлениях античных мыслителей. Так, по Дамаскину, страдания Христа являются неотъемлемой составляющей нашего спасения – Господь воплотился именно для того, чтобы добровольно пострадать, по человеческой природе.

Добровольность страданий Спасителя, согласно прп. Иоанну, заключается в том, что человечество Христа добровольно подчиняется воле божественной. Сложная ипостась Воплотившегося Слова обладает волей человеческой, ибо воля есть ни что иное, как движение (κίνησις), стремление

мыслящей сущности (ὄρεξις), через которое реализуется свобода субъекта как самодвижное начало разумной природы. Прп. Иоанн Дамаскин при определении термина воля (θέλησις) следует за прп. Максимом Исповедником и Аристотелем. Прп. Иоанн выделяет следующие составляющие волевого акта: βούλησις (хотение, объективизированная воля), θελητὸν (предмет хотения, желаемое), θελητικὸν (способный хотеть, субъект хотения, тот, кому по природе свойственно хотеть), θέλων (пользущийся волей в данный момент). Восприятие человеческой воли Сыном Божиим имеет важнейшее сотериологическое значение. Человеческая воля во Христе обожилась, однако сохранила своё *естественное движение*. Послушание Богу в Лице Богочеловека было восстановлено через самовластное, свободное от природной необходмости, следование человеческой воли воле божественной. Причём Господь добровольно избирает путь искупления человечества от греха, ибо грех чужд человеческой природе; следование же воли Божией, как о том говорит Дамаскин, естестенно для человека. А проявляемые во Христе непредосудительные страсти свидетельствуют о полноте Боговоплощения.

Прп. Иоанн Дамаскин в учении о воле Спасителя в целом следует прп. Максиму Исповеднику, однако у Дамаскина присутствует и новаторский элемент: он избегает концепции общей и частной воли, характерной для христологии прп. Максима. Кроме того, прп. Максим Исповедник в своих ранних произведениях допускал наличие бесстрастной гномической человеческой воли во Христе, чего мы не наблюдаем у Дамаскина. Прп. Иоанн также избегает разделения единой воли разумной природы на множество *вторичных* воль, характерное для прп. Анастасия Синаита.

Следствием ипостасного соединения двух природ в сложной ипостаси Богочеловека является взаимопроникновение (περιχώρησις) этих природ, между природами происходит взаимообмен (ἀντίδοσις) свойств и имён. Именно вследствие взаимообмена свойств и имён возможно корректно

выразить учение о двойном рождении Сына Божия. Взаимопроникновение божества и человечества – неотъемлемое условие обожения плоти Спасителя. При построении концепции взаимопроникновения природ прп. Иоанн Дамаскин основывался на неоплатонической концепции *смешения* и использовал горизонтальную (аристотелевскую) парадигму причастности, опираясь на тексты Псевдо-Кирилла Александрийского.

Итак, как нами было показано в настоящей диссертации, прп. Иоанн Дамаскин, полагая в основание концепцию *сложной ипостаси*, выстраивает христологическую систему, позволяющую вести аргументированную полемику с еретиками, в том числе – с несторианами, иконоборцами, монофизитами и монофелитами.

Так, в полемике с несторианами прп. Иоанн представляет термин *ипостась* в качестве терминологического базиса. *Ипостась* есть нечто неделимое, имеющее самостоятельное существование. Таким образом, во Христе одна ипостась, одно онтологическое начало, подлежащее для свойств божества и человечества. Дамаскин обличает несториан в учении *о двух сынах,* ибо дохалкидониты исповедуют учение о двух qnōmā во Христе – хотя на словах учение *о двух сынах* отвергают.

Дамаскин выстраивает полемику с несторианами в двух направлениях.

Во-первых, он использует терминологический инструментарий. Так, он критикует учение дохалкидонских богословов об относительном *союзе* (συνάφεια) двух природ во Христе (хотя сам иногда использует слово συνάφεια в качестве технической лексической единицы в значении *союза*). Применяя учение о взаимообмене свойств, Преподобный Отец обосновывает употребелние православными именования *Богородица*. Кроме того, дистанцируя себя от ложных обвинений со стороны дохалкидонитов в монофизитстве, прп. Иоанн в антинесторианских трактатах исповедует учение о *сложной ипостаси* во Христе, отрицая монофизитстскую конепцию *сложной природы*. Дамаскин также объясняет отсутствие во Христе

отдельной человеческой ипостаси применением в христологии концепции *воипостасного*.

Во-вторых, прп. Иоанн Дамаскин в полемике с несторианами использует полемические приёмы, например, номологический, триадологический и сотериологический аргументы, антропологическую парадигму, а также исповедует учение о двойном единосущии Христа.

Иконоборчество, как мы можем видеть из соответствующей полемической линии в трудах прп. Иоанна Дамаскина, относится к христологическим лжеучениям. Дамаскин основывает свою полемику с иконоборцами, опираясь на факт Боговоплощения. Святой Отец говорит о том, что именно воплощение Сына Божия дало возможность создавать священные изображения. Образ обоженного тела Христова, воипостасного божеству, достоен поклонения. Иконы, помимо того, что они иллюстрируют события Священной истории и главное из них – воплощение Слова, согласно св. Иоанну, энергийно причастны Богу. Поскольку Господь соединился с материей – всё материальное, причастное домостроительству, достойно почитания: это и иконы, и Крест, и Голгофа, Гроб Господень. Достойны почитания и изображения Божией Матери, послужившей орудием Боговоплощения, а также святых, которые понесли подвиг ради Воплотившегося Слова. Иконы не являются идолами, изображениями кого-то несуществующего, ибо запечатлевают образ Бога, прешедшего в мир.

Таким образом, прп. Иоанн Дамаскин продолжил богословскую традицию апологии иконописных изображений, основанную на христологической аргументации, опираясь на труды Леонтия Неапольского, папы Григория II, свт. Германа Константинопольского. Учение об иконах прп. Иоанна – неотъемлемая часть его христологии, учения о единой ипостаси Христа, непосредственно связанная с концепциями обожения и взаимопроникновения свойств природ в Богочеловеке. Святой Отец, с одной стороны, развил уже существующую богословскую традицию иконопочитателей, с другой – заложил основание для дальнейшей

аргументационной базы защитников священных изображений, в частности – прп. Феодора Студита и свт. Никифора Константинопольского.

Прп. Иоанн Дамаскин, полемизируя с монофизитами, противопоставляет концепт *сложная ипостась* используемому нехалкидонитами *сложной природе*. При употребелнии в отношении Богочеловека понятия *сложная природа*, как о том пишет Дамаскин, уже невозможно говорить о двух совершенных природах во Христе, поскольку оба составляющих эту природу элемента сливаются друг с другом. В таком случае Христос не может быть единосущным ни Отцу, ни Матери, ни людям, и монофизитов можно обвинить в арианстве, ибо Христос и у тех, и у других *иносущен Отцу*. Входящие в соединение элементы сохранять свои свойства могут только в рамках концепции *сложной ипостаси*. Как раз в контексте последней Христос сохраняет двойное единосущие: Богу Отцу по божеству и нам по человечеству.

Дамаскин отвергает концепцию частной природы как искажающую и богословскую, и философскую традиции: только ипостась может быть частным по числу. Иными словами, полная индивидуация *общей природы* в *ипостаси* возможна лишь в контексте православного подхода: проблема универсалий у нехалкидонитов допускает существование *общей природы* лишь во множестве *частных сущностей*.

Само понятие *числа* природ, согласно Святому Отцу, в христологии означает их различную качественность и неслитность, а не их разделённость, как утверждали монофизиты.

Прп. Иоанн отмечает сходство несторианской и монофизитской христологических систем: и в той, и в другой говорится о двух природах *до соединения*.

По мысли Преподобного Отца, заблуждения монофизитов коренятся в отступлении от Халкидонского Ороса, в том числе – в отличном от халкидонского использовании значений терминов *природа* и *ипостась*: термины являются синонимами не только в триадологии, но и в христологии.

Прп. Иоанн указывает на неверное применение нехалкидонитами в христологии термина *примышление* (ἐπίνοια): монофизиты его неверно используют в отношении существования божества и человечества во Христе, в то время как православные – в отношении к разделению природ.

Дамаскин доказывает, что монофизиты – не последователи христологии свт. Кирилла Александрийского, а еретики, искажающие православное учение о Христе вплоть до теопасхизма. Сам же прп. Иоанн, следуя православной традиции понимания христологии свт. Кирилла, будучи неохалкидонитом, активно использует дохалкидонскую формулу *из двух природ,* а также формулы *сложная ипостась*, *единство по ипостаси*, теопасхистские выражения.

Монофизитов, как показывает прп. Иоанн Дамаскин, можно также отнести к моноэнергистам, исповедающим учение о единстве энергии во Христе. Вместе с тем, в творениях Дамаскина прослеживается отдельная линия полемики с маронитами (монофелитами), признающими две природы в единой ипостаси Спасистеля, но одну энергию и одну волю. Прп. Иоанн в данном случае также отталкивается от Халкидонской христологии и говорит о том, что две совершенные природы должы обладать и двумя природными действиями и волями. Вместе с тем, во Христе Один Деятель, поскольку одна ипостась. Причём два действия Спасистеля не сливаются в одно богомужное, как о том учили монофелиты. По мысли прп. Иоанна, сочетаться между собой могут только самосуществующие объекты, к коим не относятся энергии. Между природами Христа происходит взаимообмен действий, и таким образом появлятеся *новое богомужное действие*, то есть образ реализации действий в Богочеловеке, возникший как раз в момент Воплощения и потому именуемый как *новый*. *Богомужным* действие является потому, что оно нераздельно и неслитно. Прп. Иоанн приводит пример раскалённого меча: меч одновременно и режет, и жжёт. Спасение человека стало возможным именно через *новое богомужное действие*: не только через божественное и не только через человеческое. Иными словами,

учение прп. Иоанна Дамаскина о *новом богомужном действии* сопряжено с концепцией взаимообмена свойств и взаимопроникновения природ.

Подобным же образом Христос воспринимал страдания и претерпевания: Он страдал человеческой природой, однако все страдания относились к Его ипостаси.

Две воли Христа, вопреки возражениям монофелитов, не противоборствовали между собой, ибо у них был один объект выбора (γνώμη), и различались они природной силой. Согласно Дамаскину, коренное заблуждение монофелитов заключено в неразличении воли природной и воли гномической. Во Христе отсутствует *гномическая воля*, поскольку Он не воспринял человеческую ипостась – в Нём не было сомнения, колебания, Он никогда не стоял перед каким бы то ни было выбором (γνώμη). Итак, воля как способность есть атрибут природы, а *желаемое*, объект воли (гномическая воля) – ипостасен, во Христе субъект желания один, а источников желания (природ) – два. Прп. Иоанн приводит параллель: как в отношении природ во Христе мы говорим и о соединении, и о различении – так же необходимо мыслить и о волях.

Восприятие человеческой воли Сыном Божиим имеет важнейшее сотериологическое значение. Человеческая воля во Христе обожилась, однако сохранила своё *естественное движение*. Послушание Богу в Лице Богочеловека было восстановлено через самовластное, свободное от природной необходмости, следование человеческой воли воле божественной. Причём Господь добровольно избирает путь искупления человечества от греха, ибо грех чужд человеческой природе; следование же воли Божией, как о том говорит Дамаскин, естественно для человека. А проявляемые во Христе непредосудительные страсти свидетельствуют о полноте Боговоплощения.

Итак, прп. Иоанн Дамаскин считает несториан, иконоборцев, монофизитов и монофелитов еретиками, подрывающими фундаментальные основы православной христологии. Основываясь на вышеизложенном, мы

также можем заключить, что термин сложная ипостась (ὑπόστασις σύνθετος) является центральным системообразующим термином в христологии прп. Иоанна Дамаскина. Философская составляющая христологической системы прп. Иоанна основана на неоплатонической терминологической модели, производной от философии Аристотеля.

Прп. Иоанн Дамаскин является не только выдающимся систематизатором православной христологии, но и новатором в её изложении. Как мы указали в настоящей диссертации, оригинальность в изложении учения о Христе у Святого Отца выражалась в следующем:

- в беспрецедентном объёме освещения богословско-философской терминологии;
- в применении концепции *сложная ипостась* как основополагающей при построении христологической системы;
- в оригинальном освещении терминов ὑπόστασις, ἄτομον, θέλησις, περιχώρησις, ἐνυπόστατον;
- в применении христологического аргумента в качестве основного в полемике с иконоборцами.

Таким образом, подтверждается рабочая гипотеза, обозначенная нами во введении диссертационного исследования.

Поднимаемая в настоящей диссертации проблематика требует дальнейшего исследования. Неразработанным на настоящий момент полем исследований является изучение христологии прп. Иоанна Дамаскина на основе его гомилетического и литургического наследия. Остаётся неразрешёнными множество вопросов, связанных с рецепцией Дамаскиным богословских и философских текстов. Также в настоящее время нет работ, опирающихся на критическое издание творений прп. Иоанна Дамаскина, посвящённых рассмотрению смежных с христологией областей богословия Преподобного Отца, например, его триадологического и антропологического учения.

СПИСОК ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Священное Писание

1. Библия. Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. [В русском переводе с приложениями. Четвёртое издание]. Брюссель: Жизнь с Богом, 1989.

Святоотеческие творения

2. *Анастасий Синаит, прп.* Путеводитель / Пер. и комм. игум. Адриана (Пашина). СПб.: Издательство Санкт-Петербургской Православной Духовной Академии, 2018.

3. *Анастасий Синаит, прп.* Слово против монофелитов // Анастасий Синаит, прп. Избранные творения / Вступ. ст., пер. и коммент. А.И. Сидорова. М.: Паломникъ: Сибирская благозвонница, 2003.

4. *Афанасий Великий, свт.* Послание о том, что Никейский собор, усмотрев коварство Евсевиевых приверженцев, определение своё против арианской ереси изложил приличным образом и благочестно. 11 // Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 1. / Репр. изд. Сергиев Посад: Издательство Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1902. С. 399 – 444.

5. *Василий Великий, свт.* Творения. Письма. СПб., 1911.

6. *Василий Великий, свт.* Творения. Т. III. СПб., 1903.

7. *Василий Великий, свт.* Толкование на Книгу пророка Исайи. М., 2002.

8. *Григорий Богослов, свт.* Послания // Творения свт. Григория Богослова. Ч. 4. М., 1889.

9. *Григорий Богослов, свт.* Стихотворения // *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 т. Т. 2. Стихотворения. Письма. Завещание. М.: Сибирская Благозвонница, 2011.

10. *Григорий Богослов, свт.* Слова // *Григорий Богослов, свт.* Творения: в 2 т. Т. 1. СПб., 1912.

11. *Григорий Нисский, свт.* Большое огласительное слово / Ред. перевода, план-конспект, примеч. и послеслов. Ю. А. Вестеля. Казань: Пролог, 2003.

12. *Григорий Нисский, свт.* Творения. Т. 7. М., 1865. (Творения Святых Отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. Т. 37).

13. *Иоанн Дамаскин, прп.* Диалектика // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5). С. 53 – 123.

14. *Иоанн Дамаскин, прп.* О свойствах двух природ во Едином Христе Господе нашем, а попутно и о двух волях и действиях и одной ипостаси // *Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 82 – 119.

15. *Иоанн Дамаскин, прп.* О сложной природе против акефалов // *Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 194 – 202.

16. *Иоанн Дамаскин, прп.* О ста ересях вкратце // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5). С. 123 – 156.

17. *Иоанн Дамаскин, прп.* О Трисвятой песни // *Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 202 – 223.

18. *Иоанн Дамаскин, прп.* Послание как бы от лица святейшего Петра, епископа Дамасского, к лжеепископу Дары, яковиту // *Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 154 – 194.

19. *Иоанн Дамаскин, прп.* Против манихеев // *Иоанн Дамаскин. прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 30 – 75.

20. *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово о вере против несториан // *Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 140 – 154.

21. *Иоанн Дамаскин, прп.* Слово против несториан // *Иоанн Дамаскин, прп.* Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 119 – 140.

22. *Иоанн Дамаскин, прп.* Точное изложение православной веры // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания / Пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5). С. 156 – 338.

23. *Иоанн Дамаскин, прп.* Трактат о правомыслии / Пер. с древнегреч. и примеч. А. Р. Фокина // Богословские труды. № 42. 2009. С. 10 – 11.

24. *Иоанн Дамаскин, прп.* Три защитительных слова против порицающих святые иконы или изображения / Репринт 1893 г. Сергиев Посад: СТСЛ, 1993.

25. *Иоанн Дамаскин, прп.* Элементарное введение / пер. Д. Чепеля // Богословский сборник. 2002. Вып. 9. С. 124 – 139.

26. *Ириней Лионский, свмч.* Против Ересей // *Ириней Лионский, свмч.* Творения / Библиотека отцов и учителей Церкви. М.: Паломник – Благовест, 1996.

27. *Кирилл Александрийский, свт.* Послание к Иоанну Антиохийскому и к собору, собравшемуся в Антиохии // Деяния Вселенских Соборов. Т. II. Казань, 1892. С. 189 – 191.

28. *Кирилл Иерусалимский, свт.* Поучения огласительные и тайноводственные. М.: Синодальная библиотека, 1991.

29. *Климент Александрийский.* Строматы. Т. 1 – 3. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2003. – (Серия *Библиотека христианской мысли. Источники*).

30. *Максим Исповедник, прп.* Мистагогия // Максим Исповедник. Творения. Кн. 1: Богословские и аскетические трактаты. М., 1993.

31. *Софроний Иерусалимский, свт.* Соборное послание // Деяния Вселенских Соборов. Т. VI. С. 140 – 163.

32. *Флавиан, архиеп. Константинопольский.* Послание ко Льву, папе города старого Рима, о заблуждениях нечестивого Евтихия // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 1. С. 614.

33. *Anastasius Sinaita.* Hodigos. Dux Viae, adversus Acephalos // PG 89. Col. 35 – 327.

34. *Athanasius Alexandrinus.* Dialogus I. De Trinitate // PG 28. Col. 1115 – 1157.

35. *Athanasius Alexandrinus.* Epistolae ad Serapionem // PG 26. Col. 525 – 681.

36. *Athanasius Alexandrinus.* Liber de Definitionibus // PG 28. Col. 533 – 553.

37. *Athanasius Alexandrinus.* Oratio de Incarnatione Verbi // PG 25. Col. 95 – 197.

38. *Basilius Magnus.* Adversus Eunomium / TLG Workplace 7.0.

39. *Basilius Magnus.* Enarratio in prophetam Isaiam / TLG Workplace 7.0.

40. *Basilius Magnus*. Epistola 125 // PG 32. Col. 545 – 552.

41. *Basilius Magnus.* Epistola 189 // PG 32. Col. 692 – 696.

42. *Basilius Magnus.* Epistola 260 // PG 32. Col. 965 B.

43. *Basilius Magnus.* Epistola 261 ad Sozopolitanis. PG 32. Col. 967 – 972.

44. *Basilius Magnus.* Epistula 234 ad Amphilochium // PG 32. Col. 833 – 872.

45. *Basilius Magnus.* Homilia in Sanctam Christi Generationem // PG 31. Col.1472 – 1473.

46. *Clemens Alexandrinus.* Les Stromateis: Stromate II, introd. et notes de Ph.-Th. Camelot, texte et trad. de C. Mondésert (SC 38). Paris, 1954; Stromate V, tome I, introd., texte et index de Alain Le Boulluec, trad. de P. Voulet (SC 278). Paris, 1981; Stromate VII, introduction, texte critique, traduction et notes par Alain Le Boulluec (SC 428). Paris, 1997.

47. *Clemens Alexandrinus.* Protrepticus / TLG Workplace 7.0.

48. Corpus Areopagiticum. Liber de divinis nominibus // PG 4. Col. 185 – 416.

49. *Cyrillus Alexandrinus.* Apologeticus contra Theodoretum // PG 76. Col. 386 – 454.

50. *Cyrillus Alexandrinus.* Commentarius in Lucam // PG 72. Col. 475 – 950.

51. *Cyrillus Alexandrinus.* Oratio 2 / TLG Workplace 7.0.

52. *Cyrillus Alexandrinus*. Oratio ad Arcadiam et Marinam augustas de fide (CPG 5219).

53. *Cyrillus Hierosolymitanus.* Catecheses // CPG, N 3585.

54. *Diekamp F.* Doctrina Patrum de IncarnationeVerbi. Eingriechisches Florilegium aus der Wende des siebenten und achten Jahrhunderts. Münsteri. W., 1907.

55. Encomium in sanctum Joannem Chrysostomum / TLG Workplace 7.0.

56. *Eustathius Antiochenus.* Fragmenta varia / TLG Workplace 7.0.

57. *Gregorius Nazeanzenus.* Epistula 61 // PG 37. Col. 119 – 122.

58. *Gregorius Nazeanzenus.* Orationes theologicae / A. G. Mason. Cambridge, 1899.

59. *Gregorius Nazianzenus.* Epistula 1 / TLG Workplace 7.0.

60. *Gregorius Nazianzenus.* Epistulae theologicae / TLG Workplace 7.0.

61. *Gregorius Nazianzenus.* In sanctum pascha / TLG Workplace 7.0.

62. *Gregorius Nazianzenus.* Oratio 1, 13, 29, 30, 35, 38, 39 32, 51 / TLG Workplace 7.0.

63. *Gregorius Nazianzenus.* Oratio 34 // PG 36. Col. 241 – 256.

64. *Gregorius Nyssenus*. Ad Graecos ex communibus notionibus // Gregorii Nysseni opera. Brill, 1958. Vol. 3 (1).

65. *Gregorius Nyssenus.* Antirrheticus adversus Apollinarium / TLG Workplace 7.0.

66. *Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium // PG 45. Col. 243 – 1123.

67. *Gregorius Nyssenus.* In Ecclesiasten (homiliae 8) // Gregorii Nysseni opera. Leiden: Brill, 1962. Bd. 5. S. 277 – 442.

68. *Gregorius Nyssenus.* Opera dogmatica minora. Vol. 4. Oratio catechetica / ed. by E. Mühlenberg. Leiden, 1996.

69. *Hippolytus Portuensis Episcopus.* Contra Haeresin Noeti // PG 10. Col. 803 – 850.

70. *Ignatius Martyr.* Epistola ad Ephesisns / TLG Workplace 7.0.

71. *Irenaeus Lugdunensis.* Adversus haereses / TLG Workplace 7.0.

72. *Johannes Damascenus*, Contra Manichaeos // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 351 – 399.

73. *Johannes Damascenus.* Contra Jacobitas // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 109 – 155.

74. *Johannes Damascenus.* Contra Nestorianos // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 263 – 289.

75. *Johannes Damascenus.* De duabus in Christo voluntatibus // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 173 – 233.

76. *Johannes Damascenus.* De fide contra Nestorianos // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 238 – 255.

77. *Johannes Damascenus.* De haeresibus // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 109 – 155.

78. *Johannes Damascenus.* De natura composita contra Acephalos // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 409 – 419.

79. *Johannes Damascenus*. Dialectica // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica). Bd. I. Berlin, 1969. S. 47 – 147.

80. *Johannes Damascenus.* Epistula de hymno trisagio // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. Berlin, New York, 1981. S. 304 – 333.

81. *Johannes Damascenus.* Expositio fidei // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Expositio fidei. Bd. II. Berlin, New York, 1973.

82. *Johannes Damascenus.* Homilia in ficum arefactam // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Opera homiletica et hagiographica. Bd. V. Berlin, New York, 1988. S. 102 – 111.

83. *Johannes Damascenus.* Homilia in sabbatum sanctum // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Opera homiletica et hagiographica. Bd. V. Berlin, New York, 1988. S. 121 – 147.

84. *Johannes Damascenus.* Homilia in transfigurationem domini // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Opera homiletica et hagiographica. Bd. V. Berlin, New York, 1988. S. 436 – 461.

85. *Johannes Damascenus.* Institutio elementaris // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica). Bd. I. Berlin, 1969. S. 19 – 27.

86. *Johannes Damascenus.* Libellus De Recta Sententia // PG. 94. Col. 1421–1432.

87. *Johannes Damascenus*. Orationes de imaginibus tres // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Contra imaginum calumniators orations tres. Bd. III. Berlin, New York, 1975.

88. *Johannes Damascenus*. Sacra parallela / TLG Workplace 7.0.

89. *Johannes Damascenus.* Sermo de dorminione prima // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Opera homiletica et hagiographica. Bd. V. Berlin, New York, 1988. S. 483 – 501.

90. *Justinus Martyr*. Dialogus cum Tryphone / TLG Workplace 7.0.

91. *Maximus Confessor*. Capita theologica et oeconomica // PG 90. Col. 1083 – 1176.

92. *Maximus Confessor*. Disputatio Bizyae // PG 90. Col. 135 – 172.

93. *Maximus Confessor*. Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 287 – 254.

94. *Maximus Confessor*. Epistolae // PG 91. Col. 362 – 650.

95. *Maximus Confessor*. Opiscula theologica et polemica // PG 91. Col. 9 – 287.

96. *Maximus Confessor*. Orationis dominicae expositio // PG 90. Col. 871 – 911.

97. *Maximus Confessor*. Quaestiones ad Thalassium / TLG Workplace 7.0.

98. *Nicephorus*, santo, patriaica di Constantinopoli. Opuscula historica // Nicephori archiepiscopi Constantinopolitani opuscula historica // Bibliotheca scriptorum Graecorum et Romanorum Teubneriana / Ed. Carolvs de Boor. Lipsiae, 1880.

99. *Sophronius Hierosolymitanus Patriarcha*. Episrula synodica ad Sergium CP., ex Conciliis // PG 87. Col. 3147 – 3201.

100. *Theodori Studitae*. Refutatio et subversion impiorum poematum // PG 99. Col. 435 – 477.

Другие источники

101. *Аристотель.* Категории / Пер. А. В. Кубицкого. Ред., вступ. статья и прим. Г. Ф. Александрова. М., 1939.

102. *Аристотель.* Метафизика / Пер. с др.-греч., предисл., примеч. А. В. Кубицкого. М. – Л.: Государственное социально-экономическое издательство, 1934.

103. Деяния Вселенских Соборов. Т. II. Казань, 1892.

104. Деяния Вселенских Соборов. Т. V. Казань, 1913.

105. Деяния Вселенских Соборов. Т. VI. Казань, 1908.

106. Деяния Вселенских Соборов. Т. VII. Казань, 1909.

107. Журналы Священного Синода Русской Православной Церкви. [Электронный ресурс]. – URL: http://www.patriarchia.ru/db/text/6167692.html (дата обращения 19.11.2024).

108. *Леонтий Иерусалимский.* Против монофизитов / Пер. и комм. Беневич Г. И. // Полемические сочинения. Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Краснодар: Текст, 2011. С. 25 – 66.

109. *Мар Бабай Великий.* Книга Единения / Тамразов А. В. Новонайденные фрагменты *Книги единения* мар Бабая Великого // Библия и христианская древность. 2022: № 3 (15). С. 141 – 157.

110. *Несторий.* Послание к Кириллу, не одобренное всеми отцами, бывшими на Святом Соборе // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 1. С. 546 – 549.

111. *Несторий.* Учение и анафемы, направленные против анафем Кирилла // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 1. С. 549 – 550.

112. *Ориген.* О началах // *Ориген.* О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008.

113. *Платон.* Собрание сочинений. Т. 2. М., 1994.

114. *Порфирий.* Введение к категориям Аристотеля // Аристотель. Категории / Пер. А. В. Кубицкого. Ред., вступ. статья и прим. Г. Ф. Александрова. М., 1939. С. 51 – 77.

115. *Протагор.* Истина. М., 1998.

116. *Севир Антиохийский.* Первое послание к комиту Экумению о свойствах и действованиях // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 1. С. 637 – 639.

117. *Феодор Раифский.* Предуготовление / Пер. А.И. Сидорова // Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. М.: Паломник, 2003.

118. *Чичуров И. С.* Византийские исторические сочинения (*Хронография* Феофана, *Бревиарий* Никифора). М.: Наука, 1980.

119. *Ammonius.* In Aristotelis categorias commentaries / TLG Workplace 7.0.

120. *Ammonius.* In Porphyrii isagogen sive quinque voces / TLG Workplace 7.0.

121. *Ammonius.* On Aristotle's Categories. Translated by S. Marc Cohen & Gareth B. Matthews. Cornell University Press: Ithaca, New York, 1991.

122. *Anastasius I Antiochenus Patriarcha.* Sermones quator, interprete Francisco Turriano // PG 89. Col. 1361 – 1409.

123. *Aristoteles.* De anima / TLG Workplace 7.0.

124. *Aristoteles.* De generatione animalium/ TLG Workplace 7.0.

125. *Aristoteles.* Ethica Nicomachea / TLG Workplace 7.0.

126. *Aristoteles.* Metaphysica / TLG Workplace 7.0.

127. *Aristoteles.* Physica / TLG Workplace 7.0.

128. *Aristoteles.* Ἀθηναίων πολιτεία / TLG Workplace 7.0.

129. Aristotelis categoriae et liber de interpretatione. Oxford: Clarendon Press, 1949.

130. *Clemens Alexandrinus.* Paedagogus // PG 8. Col. 247 – 685.

131. *Clemens Romanus.* Epistola I ad Corinthios // PG 1. Col. 199 – 329.

132. Concilium universale Chalcedonense anno 2,1,2.129.30 – 33. / TLG Workplace 7.0.

133. *Damascius*. De principiis / TLG Workplace 7.0.

134. *David.* In Porphyrii Isagogen Commentarium / Ed. A. Busse // Commentaria in Aristotelem Graeca. Berlin., 1904.

135. Der Commentar des Anonimus Vaticanus in A. Baumstark, Syrisch-arabiche Biographieen des Aristoteles – Syriache Commentare zur Isag. des Porphyrios. Leipzig, 1900.

136. *Diodorus Siculus Historicus* / Ed. I. Bekker, L. Dindorf, F. Vigel (C. Th. Fischer). Leipzig, 1888.

137. *Diogenes Laertius.* Vitae philosophorum / TLG Workplace 7.0.

138. *Elias.* In Aristotelis categorias commentarium / TLG Workplace 7.0.

139. *Elias.* In Porphyrii isagogen et Aristotelis categorias commentaria / TLG Workplace 7.0.

140. *Eulogius Alexandrinus.* Fragmenta dogmatica // PG 86. Col. 2953BC.

141. *Eustratius.* In Aristotelis ethica Nicomachea vi commentaria. / TLG Workplace 7.0.

142. *Galenus.* De placitis Hippocratis et Platonis / TLG Workplace 7.0.

143. *Iohannis Caesariensis.* Presbyteri et grammatici opera quae supersunt. Apologia concilii Chalcedonensis (excerpta Graeca) / TLG Workplace 7.0.

144. *Johannes Philoponus.* In Aristotelis analytica posteriora commentaria / TLG Workplace 7.0.

145. *Johannes Philoponus.* In Aristotelis physicorum libros commentaria / TLG Workplace 7.0.

146. Le Livre de la Chasteté, composé par Jésusdenah, évêque de Baçrah / publ. et trad. par J.-B. Chabot. Rome, 1896.

147. *Leontius Byzantinus.* Fragmenta // PG 86. Col. 2003 – 2017.

148. *Leontius Byzantinus.* De rebus sacris // PG 86. Col. 2017 – 2103.

149. *Leontius Byzantinus.* Solutio arumentorum Severi // PG 86. Col. 1915 – 1947.

150. *Leontius Byzantinus.* Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86. Col. 1267 – 1399.

151. *Leontius Hierosotymitanus.* Contra monophysitas // PG 86. Col. 1769 – 1901.

152. *Leontius Byzantinus seu Hierosolymitanus.* De sectis // PG 86. Col. 1123 – 1267.

153. *Leontis Magni*. Epistola 28 ad Flavianum episcopum // PL 54. Col. 755 – 782.

154. *Leontius Neapoleos.* Sermones // PG 93. Col. 1566 – 1613.

155. *Nemesius Emesenus.* De natura hominis / TLG Workplace 7.0.

156. *Olimpiodorus.* In Aristotelis categorias commentarium / TLG Workplace 7.0.

157. *Oregenes.* Commentariis in evangelium Joannis / TLG Workplace 7.0.

158. *Oregenes.* Commentariis in Genesim. T. II // PG 12. Col. 48 – 50.

159. *Oregenes.* Contra Celsum // PG 11. Col. 641 – 1651.

160. *Origène.* Traité des principes / Intr., trad. par H. Crousel et M. Simonetti. 1978.

161. *Plato.* Phaedrus. / TLG Workplace 7.0.

162. *Plato.* Respublica / TLG Workplace 7.0.

163. *Plato.* Theaetetus / TLG Workplace 7.0.

164. *Plotinus Philosophus.* Enneades / TLG Workplace 7.0.

165. *Porphyrius.* In Aristotelis Categorias Expositio per interrogationem et responsionem / ed. A. Busse. Berlin,1887.

166. *Porphyrius.* Isagoge sive quinque voces / TLG Workplace 7.0.

167. *Proclus.* In Platonis Alcibiadem / Ed. F. Creuzer. Frankfurt, 1820.

168. *Proclus.* In Platonis Cratylum commentaria / TLG Workplace 7.0.

169. *Proclus.* In Platonis Timaeum commentaria / TLG Workplace 7.0.

170. *Proclus.* Institutio theologica / TLG Workplace 7.0.

171. *Proclus.* Theologia Platonica / TLG Workplace 7.0.

172. *Ps-Athanasius Alexandrinus.* Liber de definitionibus // PG 28. Col. 533 – 553.

173. *Ps-Cyrillus Alexandrinus*. De sancta trinitate / TLG Workplace 7.0.

174. *Ps-Justinus Martyr*. De resurrectione // CPG, N 1081.

175. *Stephanus Alexandrinus*. In librum Aristotelis de Interpretatione commentarium. Berolini,1885.

176. *Stobaeus.* Anthologium / TLG Workplace 7.0.

177. Stoicorum Veterum Fragmenta / ed. H. von Arnim. Vol. 2. Stuttgart, 1903.

178. *Theodoretus Cyrrhensis Episcopus*. Compendium haereticarum fabularum // PG 83. Col. 336–556.

179. *Theodoretus Cyrrhensis Episcopus*. Eranistes (dialogus) // PG 83. Col. 27 – 318.

180. *Theodorus von Raithu.* Praeparatio / Ed. Fr. Diekamp // Orientalia Christiana Analecta. Roma. 1938. Vol. 117.

181. *Theodotus Ancyranus.* Expositio symboli Nicaeni // PG 77. Col. 1314 – 1330.

182. *Theophanus*. Chronographia / ed. Carl G. De Boor // Textum Graecum continens. Vol. 1. Teubner, 1883.

Литература

183. *Аверинцев С. С.* Христианский аристотелизм как внутренняя форма западной традиции и проблемы современной России. Риторика и истоки европейской культурной традиции. М., 1996.

184. *Адриан (Пашин), игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита *Путеводитель*: монография. СПб.: Изд-во СПбДА, 2018.

185. *Адриан (Пашин), иером. Путеводитель* преподобного Анастасия Синаита как опыт раскрытия христологического учения Церкви. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2009.

186. *Анре де Аллё.* Несторий. История и учение / пер. с фр. Д. Шабанов. [Электронный ресурс]. URL: http://www.bogoslov.ru/text/1907332.html (дата обращения 24.01.2020).

187. *Асмолов А. Г., Леонтьев Д. А.* Личность. // Новая философская энциклопедия в 4-х т. Т.2. М.: Мысль, 2001. С. 401 – 404.

188. *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1976.

189. *Афиногенов Д. Е.* Предисловие // *Иоанн Дамаскин, прп.* Творения: Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники / Пер. и коммент.: свящ. М. Козлов, Д. Е. Афиногенов. М., 1997.

190. *Афиногенов Д. Е., Бронзов А. А.* Примечания и комментарии // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. / Пер.и комм. Д. Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. С. 338 – 408 ;

191. *Бадер А. Н., Гаибов В. А., Кошеленко Г. А.* Мервская митрополия // Традиции и наследие христианского Востока. Ответственные редакторы Д. Е.

Афиногенов, А. В. Муравьев. М.: Индрик, 1996. - (Институт всеобщей истории РАН, Центр по сравнительному изучению древних цивилизаций). С. 85 – 94.

192. *Баранов В. А.* Богословская интерпретация иконоборческой надписи в Халки. [Электронный ресурс]. URL: http://padabum.com/x.php?id=40203 (дата обращения 30.08.2017).

193. *Баранов В. А.* Иконоборчество // Православная Энциклопедия. Т. XXII. М., 2009. С. 31 – 44.

194. *Баранов В. А.* Формообразующая и посредническая роль души Христа в позднем оригенизме // Schole. Философское антиковедение и классическая традиция. 2012. Т. 6. С. 259 – 282.

195. *Беневич Г. И.* Иоанн Филопон // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х т. / Под науч. ред. Г. И. Беневича и Д. С. Бирюкова; сост. Г. И. Беневич. М. – СПб.: Никея – РХГАб 2009. Т. 2. (Smaragdos Philocalias; Византийская философия: т. 5) С. 49 – 50.

196. *Беневич Г. И.* Леонтий Схоластик // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2015. Т. XL. С. 560 – 563.

197. *Беневич Г. И.* Моноэнергизм и монофелитство VII в.: Сергий, Кир, Пирр и другие / Полемика с тритеизмом // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 2. С.130 – 143.

198. *Беневич Г. И.* Несторий // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 1. С. 531 – 543.

199. *Беневич Г. И.* Полемика с тритеизмом // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 2. С. 71 – 88.

200. *Беневич Г. И.* Св. Кирилл Александрийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия: в 2-х т. СПб., 2009. Т. 1. С. 551 – 562.

201. *Берестов И. В.* Сущность и существование у Плотина // Вестник НГУ. Т. 3, вып.1. 2005. С. 89 – 101.

202. *Бирюков Д. С.* К вопросу о философских течениях в средней Византии: Николай Мефонский и его полемика с учением Прокла в контексте проблемы универсалий. [Электронный ресурс]. URL: https://bogoslov.ru/article/1845648 (дата обращения 04.07.2024).

203. *Бирюков Д. С.* Отношение причастности: концепты общего и особенного в восточно-христианской философской традиции: античный и византийский периоды. Диссертация на соискание ученой степени доктора философских наук. М., 2016.

204. *Бирюков Д. С.* Универсалии и индивидуация в раннехристианской и византийской мысли // Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки / Под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. – 2-е изд. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. – (Серия *Византийская философия*, т. 19). С. 15 – 99.

205. Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое – настоящее – будущее): вклад Святой Горы Афон. Часть 1 / пер. с новогр. М. А. Вишняка. – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. – (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу *Библия и христианская древность*; т. 1/1. Современные переводы и исследования. т. 1/1).

206. *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Санкт-Петербург: Аксион Эстин, 2006.

207. *Болотов В. В.* Учение Оригена о Святой Троице. СПб., 1879.

208. *Бронзов А. А.* Предисловие переводчика // *Иоанн Дамаскин, прп.* Источник знания. / Пер.и комм. Д. Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Православный Свято-Тихоновский Богословский институт. Святоотеческое наследие. Т. 5).

209. *Брэдшоу Д.* Аристотель на Востоке и Западе: метафизика и разделение христианского мира. М., 2012.

210. *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. Изд. 5-е. СПб., 1899.

211. *Гарнак А.* Раннее христианство: в 2 т. Т. 2. М.: АСТ; Харьков: Фолио, 2001. (Б-ка *Р. Х. 2000* Сер. *Религиозная философия*).

212. *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность. М., 1890.

213. *Говорун С. Н.* Воипостасное // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2005. Т. IX. С. 211 – 213.

214. *Говорун С. Н.* Воля // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2005. Т. IX. С. 293 – 297.

215. *Говорун С. Н.* Леонтий Византийский и его трактат против Нестория и Евтихия // Церковь и время. 2001. № 15. С. 204 – 230.

216. *Говорун С. Н.* Многообразие форм монофелитства в византийском богословии // Церковь и время. 2005. № 30. С. 77 – 85.

217. *Грацианский М. В.* Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М.: Издательство Московского университета, 2016. (Труды исторического факультета МГУ: Вып. 86; Сер. II, Исторические исследования: 42).

218. *Грезин П. К.* Богословский термин *ипостась* в контексте позднего эллинизма // Богословский вестник. 2005-2006. № 5 – 6. С. 191 – 228.

219. *Грезин П. К.* Опыт краткого догматического лексикона святоотеческого богословия. Христология. Диссертация на соискание учёной степени кандидата богословия. Сергиев Посад, 2005.

220. *Давыденков О., иер.* Возникновение параллельной монофизитской иерархии // Богословский сборник. М.: ПСТБИ, 2003. № 11. С. 34 – 38.

221. *Давыденков О., иер.* Из истории сирийского монофизитства. Исторические предпосылки распространения монофизитства в Сирии // Богословский сборник. 1999. № 3. С. 24 – 41.

222. *Давыденков О., иер.* Традиционная христология *нехалкидонитов* с точки зрения святых Отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М.: ПСТБИ, 1997.

223. *Давыденков О., иер.* Христологическая система Севира Антиохийского: догматический анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007.

224. *Давыденков О., прот. Воипостасная сущность* в богословии Иоанна Грамматика // Вестник ПСТГУ, I: Богословие. Философия. 2008. Вып. 2 (22). С. 7 – 13.

225. *Давыденков О., прот.* Догматическое богословие. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет; науч. ред. П. Ю. Малков. М.: Издательство ПСТГУ, 2013.

226. *Давыденков О., прот.* Концепции *сложная ипостась* и *сложная природа* в контексте христологических споров VI в. / Вестник ПСТГУ. 2009. Вып. 1 (25). С. 7 – 21.

227. *Давыденков О., прот.*, *Емельянов Н., прот., Чурсанов С. А.* Богословская терминология: Основные понятия: Учебное пособие. М.: Изд-во ПСТГУ, 2023.

228. Дворецкий И. Х. Древнегреческо-русский словарь. Т. I. М., 1958.

229. *Дворкин А. Л.* Очерки по истории Вселенской Православной Цекрви. Москва: Альфа и Омега. 1997.

230. *Дельфино Р. А.* Наука и неустранимость метафизики. URL: http://www.bogoslov.ru/text/435018.html (дата обращения 11.02.2014).

231. *Дионисий (Шлёнов), иером.* Гефсиманское моление в свете христологии прп. Максима Исповедника // Диспут с Пирром. Прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия. М., 2004.

232. *Дионисий (Шлёнов), иером.* Свобода как преддверие созерцания по прп. Максиму Исповеднику. [Электронный ресурс]. URL: http://www.bogoslov.ru/text/2960765.html#_ftn18 (дата обращения 6.11.2016).

233. *Доброцветов П. К.* Блаженный Феодорит Кирский как богослов-догматист в *Сокращённом изложении Божественных догматов* //

Блаженный Феодорит, епископ Кирский. Сокращённое изложение Божественных догматов. М.: Сибирская Благозвонница, 2014.

234. *Епифанович С. Л.* Максим Исповедник и византийское богословие. М.: Мартис, 2003.

235. *Заболотный Е. А.* История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV – VIII веках. Диссертация на соискание учёной степени кандидата исторических наук. М, 2016.

236. *Заболотный Е. А.* Христология Церкви Востока: основные направления развития в V – нач. VII в. // Вестник ПСТГУ III: Филология. 2014. Вып. 5 (40). С. 33 – 44.

237. *Зарин С. М.* Православная аскетика. Киев, 2006.

238. *Иларион (Алфеев), иером.* Ассирийская Церковь Востока: взгляд на историю и современное положение. [Электронный ресурс] http://www.mitropolia-spb.ru/rus/conf/bolotov2000/dokladi/ilarion.html (дата обращения 15.03.2020).

239. *Иннокентий (Борисов), архиеп. Херсонский и Таврический.* Иисус Христос – искупитель человеческого рода [Электронный ресурс]. URL: https://azbyka.ru/otechnik/Innokentij_Hersonskij/iisus-khristos-iskupitel-chelovecheskogo-roda/ (дата обращения 23.01.2021).

240. *Казарян А. Т.* Воля. Понятие воли в философии. // Православная энциклопедия. Т. IX. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2005. С. 307 – 319.

241. *Каприев Г.* Византийская философия. Четыре центра синтеза / Пер. с болг. Г.В. Вдовиной. СПб.: Изд-во СПбДА, 2022.

242. *Карпов К. В.* Гилеморфизм в современной аналитической философии // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 6 (68). С. 78 – 93.

243. *Киприан (Керн), архим.* Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.

244. *Кирилл (Говорун), архим.* Ипостась // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2011. С. 186 – 190.

245. *Кожухов С., диак.* *Неохалкидонизм* и мнения современных учёных о нём на примере Иоанна Кесарийского Грамматика // Богословский вестник. № 24 – 25. 2017. Вып. 1 – 2. С. 148 – 172.

246. *Кожухов С., диак.* Сравнительный анализ концепции *Антропологическая парадигма* в текстах Иоанна Кесарийского, свт. Кирилла Александрийского и Севира Антиохийского // Вестник Екатеринбургской духовной семинарии. 2013. Вып. 2 (6). С. 98 – 123.

247. *Ларше Ж-К.* Исторические основания антихалкидонизма и монофизитства Армянской Церкви (V-VIII вв.) / Пер. с фр. С. С. Кима под ред. иг. Дионисия (Шленова) // Богословский вестник. 2008. №7. С. 144 – 199.

248. *Лаут Э., свящ.* Иоанн Дамаскин // Православная энциклопедия. Т. XXIV. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2010. С. 27 – 58.

249. *Лебон Ж.* Христология сирийского монофизитства / Под ред. Н. Заболотского. Машинопись. Б. м.

250. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. В 8 т. Т. 3. Высокая классика. М., 1974.

251. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. В 8 т. Т. 1. М.: Высшая школа, 1963.

252. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. В 8 т. Т. 2. М.: Высшая школа, 1963.

253. *Лосев А. Ф.* История античной эстетики. В 8 т. Т. 4. Аристотель и поздняя классика. М.: Искусство, 1975.

254. *Лосев А. Ф.* Миф. Число. Сущность. М.: Мысль, 1994.

255. *Лосев А. Ф.* Хаос и структура. / Сост. и общ. ред. Тахо-Годи А. А. и Троицкого В. П. М.: Мысль, 1997.

256. *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие / Пер. с фр. В. А. Рещиковой. СТСЛ, 2010.

257. *Лурье В. М.* История византийской философии. Формативный период. СПб.: Axioma, 2006.

258. *Макаров Д. И.* Концепт частной сущности в эпоху догматических споров и в поздневизантийской мысли // Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки / Под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. – 2-е изд. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. – (Серия *Византийская философия*, т. 19). С. 159 – 169.

259. *Мейендорф И., прот.* Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. свящ. Олега Давыденкова, при уч. Л. А.Успенской, примеч. А. И. Сидорова. М: ПСТБИ, 2000.

260. *Месяц С. В.* Есть ли испостась у Первоначала? К истории понятия *ипостась* в платоновской традиции и христианском богословии // Исследования по истории платонизма. С. 318 – 337.

261. *Месяц С. В.* К вопросу о *частных сущностях* у Аммония Александрийского по поводу статьи В. М. Лурье *богословский синтез VIII века: св. Максим Исповедник и его эпоха* // Богословский вестник. 2005 – 2006. Т. 5 – 6. № 5 – 6. С. 670 – 680.

262. *Месяц С. В.* О согласии Аристотеля с Платоном // Прокл. Начала физики. М., 2001.

263. *Месяц С. В.* Проблема трансцендентного начала в неоплатонизме и учение о генадах // Историко-философский ежегодник. 2010. № 2009. С. 33–60.

264. *Мефодий (Зиньковский), иером.* Святоотеческие категории и богословие личности. СПб.: Издательство Олега Абышко, 2014.

265. *Милано А.* Ипостась, Лицо, Личность: генеалогия понятия в богословии Древней Церкви. Пер. с ит. Ю. Ивановой. СПб: Алетейя, 2019.

266. *Михайлов П. Б.* Деятельность разума в богословии. Анализ понятия ἐπίνοια в древнехристианской и позднеантичной письменности // Вестник ПСТГУ. Серия I: *Богословие. Философия.* М., 2006. Вып. 15. С. 52 – 82.

267. *Михальцов Н. Н.* Философско-богословская терминология преподобного Иоанна Дамаскина: традиции и новации. Магистерская диссертация. Сергиев Посад, 2012.

268. *Михальцов Н. Н.* Христологическая аргументация прп. Иоанна Дамаскина в контексте философии иконопочитания // NOMOTHETIKA: Философия. Социология. Право. 2020. Т. 45, № 1. С. 81 – 87. DOI

269. *Михальцов Н. Н., иер.* Христологическая аргументация прп. Иоанна Дамаскина в полемике с иконоборцами // Материалы Международного молодёжного форума *ЛОМОНОСОВ-2017* / Отв. ред. И. А. Алешковский, А. В. Андриянов, Е. А. Антипов. [Электронный ресурс]. М.: МАКС Пресс, 2017. – 1 электрон. опт. диск (DVD-ROM); 12 см. – Систем. требования: ПК с процессором 486+; Windows 95; дисковод DVD-ROM; Adobe Acrobat Reader. – 1186 Мб. – 9000 экз. ISBN 978-5-317-05504-2.

270. *Михальцов Н. Н., иер.* Христология преподобного Иоанна Дамаскина и богословие Церкви Востока: анализ полемики / Материалы Международного молодёжного форума *ЛОМОНОСОВ-2018* / Отв. ред. И. А. Алешковский, А. В. Андриянов, Е. А. Антипов. [Электронный ресурс]. М.: МАКС Пресс, 2018. – 1 электрон. опт. диск (DVD-ROM); 12 см. – Систем. требования: ПК с процессором 486+; Windows 95; дисковод DVD-ROM; Adobe Acrobat Reader. – 1450 Мб. – 10000 экз. ISBN 978-5-317-05800-5.

271. *Михальцов Н., иер.* Западная критика учения прп. Иоанна Дамаскина о взаимообмене свойств. [Электронный ресурс]. URL: https://bogoslov.ru/article/5125696 (дата обращения 25.03.2020).

272. *Михальцов Н., иер.* Концепция ипостаси в христологии прп. Иоанна Дамаскина. [Электронный ресурс]. URL: https://bogoslov.ru/article/4353913 (дата обращения 25.03.2020).

273. *Михальцов Н., иер.* Подвиг веры преподобного Иоанна Дамаскина. Актовая речь на XX Выпускном акте Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленностью) // Труды Белгородской Православной Духовной семинарии (с миссионерской направленостью). Выпуск X: Сборник научных трудов / по благословению Высокопресвященнейшего Иоанна, митрополита Белгородского и Старооскольского. – Белгород: ЛитКараВан, 2019. – Вып. X.

274. *Михальцов Н., иер.* Термин συνάφεια в христологии восточных отцов IV – VIII вв. // Вестник Омской Православной Духовной Семинарии / главный редактор Н. В. Воробьёва. 2020. Вып. 1 (8). С. 34 – 38.

275. *Муравьёв А. В.* Ишоднах // Православная энциклопедия. Т. 28. С. 652.

276. *Муравьёв А. В.* Отзыв официального оппонента на диссертацию Заболотного Евгения Анатольевича на тему *История конфессионального разделения сирийского христианства и развитие христологии в IV-VIII веках*, представленной на соискание учёной степени кандидата исторических наук по специальности 07.00.03 – Всеобщая история (Средние века). [Электронный ресурс]. URL: http://www.hist.msu.ru/Science/Disser/Zabolotniy_o2.pdf (дата обращения: 07.02.2021).

277. *Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисского. Казань, 1887.

278. *Николай (Сахаров), иерод.* О причинах иконоборческих споров согласно трактату преподобного Иоанна Дамаскина *Первое защитительное слово против отвергающих святые иконы* // Альфа и омега. 2001. № 4 (30). С. 68 – 72.

279. *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух природ во Христе и понятие *частная природа* в структуре *Арбитра* Иоанна Филопона: богословие и методология школьной неоплатонической философии в VI веке. Часть 1 // ΣΗΟΛΗ. 2023. Vol. 17.1. С. 177 – 216.

280. *Ноговицин О. Н.* Аргумент Севира Антиохийского об абсурдности исповедания двух природ во Христе и понятие *частная природа* в структуре *Арбитра* Иоанна Филопона: богословие и методология школьной неоплатонической философии в VI веке. Часть 3 // Библия и христианкая древность. 2022. № 3 (15). С. 69 – 103. DOI: 10/31802/BCA.2022.15.3.003.

281. *Орлов А. П.* К характеристике христологии Оригена // Богословский вестник. 1909. II, № 7. С. 370 – 394.

282. *Орлов А. П.* Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908.

283. *Орлов И. А.* Труды святого Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. Краснодар: Текст, 2010.

284. *Острогорский Г. А.* История Византийского государства. М., 2011.

285. *Острогорский Г. А.* Соединение вопроса о святых иконах с христологической догматикой в сочинениях православных апологетов раннего периода иконоборчества // Seminarium Kondakovianum. Prague. 1927.

286. *Острогорский Г. А.* Сочинения православных апологетов // Seminarium Kondakovianum. Prague. 1927.

287. *Панайотис К. Христу.* Преподобный Максим Исповедник о бесконечности человека. [Электронный ресурс] URL: https://azbyka.ru/otechnik/Maksim_Ispovednik/prepodobnyi_Maksim_Ispovednik_o_beskonechnosti_cheloveka/ (дата обращения 18.06.2019).

288. *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.

289. *Петров В. В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М., 2007.

290. *Попов И. В.* Идея обожения в Древне-Восточной Церкви. М., 1909.

291. *Поснов М. Э.* История христианской Церкви. Holy Trinity Orthodox School, 2002.

292. *Ринекер Ф., Майер Г.* Ефремова гора // Библейская энциклопедия Брокгауза. М.: Российское Библейское Общество, 1999. С. 519.

293. *Родионов М. А. Сарабьев А. В.* Мароните: традиции, история, политика. – М.: Институт востоковедения РАН, 2013.

294. *Родионов М. А., Панченко К. А.* Мароните // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2016. Т. XLIV. С. 103 – 105.

295. *Самойлов В. А.* Время и число в философии Платона и Аристотеля // АКАДНМНІА. Материалы и исследования по истории платонизма. СПб.: Издательство СПбГУ. 2005. Вып. 6. С. 81 – 104.

296. *Селезнёв Н. Н.* Несторий и Церковь Востока. М.: Путь, 2005.

297. *Селезнёв Н. Н.* Христология ассирийской Церкви Востока. Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., Euroasiatica, 2002.

298. *Сидоров А. И. Главы о любви* прп. Максима Исповедника как шедевр древнецерковной святоотеческой письменности // Преподобный Максим Исповедник. Главы о любви. М.: Сибирская Благозвонница, 2013.

299. *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.). // Византийский временник. Т. 49. М.: Наука, 1988. С. 93 – 94.

300. *Сидоров А. И.* Послание Евсевия Кесарийского к Констанции (к вопросу об идейных истоках иконоборчества) // Византийский временник, 1991. Т. 51. С. 58 – 73.

301. *Сидоров А. И.* Пресвитер Феодор Раифский и его сочинение // Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. М.: Паломник, 2003.

302. *Сидоров А. И.* Святой Ефрем, Патриарх Антиохийский. Его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского Собора // Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. М.: Паломник, 2003.

303. *Сидоров А. И.* Святоотеческое наследие и церковные древности. Т. 3: Александрия и Антиохия в истории церковной письменности и богословия. М.: Сибирская благозвонница, 2013.

304. *Смирнов Д. В.* Индивид // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2009. Т. XXII. С. 526 – 547.

305. *Смирнов Д. В.* Проповедь нестория *Против еретиков, о Божественной Троице* CPG 5691 // Библия и христианская древность. 2021. Т. 2. № 10. С. 28 – 71

306. *Смирнова О. Ю.* Основные философско-исторические этапы в изучении воли // Вестник Московского государственного областного университета. Серия: философские науки. 2018. №1. С.108 – 120.

307. *Снегирёв В. А.* Учение о Лице Господа Иисуса Христа в трёх первых веках христианства / Начало христианской науки и учение о Лице Господа Иисуса Христа у представителей Александрийской школы. Ориген. Его ученики и противники. С. 261 – 296.

308. *Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский: его жизнь и литературные труды // Леонтий Византийский: сб. исслед. Ч. 1. М., 2006.

309. Сочинение Оригена *О началах*. Историко-критический очерк // Ориген. О началах. Против Цельса. СПб.: Библиополис, 2008.

310. *Спасский А. А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов. Сергиев Посад, 1914. – репр. изд. – М., Новая книга, 1995.

311. *Тьерри А.* Несторий и Евтихий, ересиархи V века. Киев, типография Г. Т. Корчак-Новицкого, 1880.

312. *Угланова И. А.* Рассуждения о системе категорий Аристотеля. [Электронный ресурс]. URL: http://psychsocling.narod.ru/uglanova_Aristotel.htm (дата обращения 22. 04. 2011).

313. *Уильямс Р.* Философские основы паламизма / Пер. с англ. диак. Георгия Завершинского // Церковь и время. М., 2001. №2 (15). С. 246 – 276.

314. *Феодор (Юлаев), иером.* Защита свт. Кириллом Александрийским выражения *одна природа Бога Слова воплощенная* с точки зрения православных полемистов V-VIII вв. // Богословский вестник. 2010. №10. С. 256 – 264.

315. *Феодор (Юлаев), иером.* Монофелитство // Православная энциклопедия. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2017. Т. XLVI. С. 672 – 679.

316. *Флоровский Г., прот.* Византийские отцы V-VIII вв. Минск, 2006.

317. *Фокин А. Р.* Григорий Нисский // Православная энциклопедия. Т. XII. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2011. С. 480 – 522.

318. *Фокин А. Р.* Доктрина божественной простоты: исторические формы и современные дискуссии // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии. 2018. № 1(2). С. 60 – 96.

319. *Фокин А. Р.* Ипостась. Понятие *ипостась* в латинской патристике // Православная энциклопедия. Т. XXVI. М.: Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*, 2011. С. 190 – 192.

320. *Фокин А. Р.* Трактат о правомыслии. Прп. Иоанн Дамаскин. Вступительная статья // *Прп. Иоанн Дамаскин.* Трактат о правомыслии. / Богословские труды. 2009. № 42. С. 8 – 14.

321. *Фокин А. Р.* Учение о логосах в метафизике и космологии прп. Максима Исповедника: опыт систематизации // Богословский вестник. № 22 – 23. Вып. 3 – 4. 2016. С. 100 – 128.

322. *Цымбал О. Г.* Антидосис в Афинах IV в. до н. э.: к вопросу о правовых аспектах кризиса полиса // Вестник ЯрГУ им. П. Г. Демидова. Серия Гуманитарные науки. 4/1. С. 27 – 29.

323. *Чурсанов С. А.* Основные богословские понятия в сотериологической перспективе православной триадологии IV века // Основная богословская терминология: учеб. пособие / прот. О. Давыденков, прот. Н. Емельянов, С. А. Чурсанов. М.: Изд-во ПСТГУ, 2010. С. 89 – 144.

324. *Чурсанов С. А.* Учение о монархии Отца и тринитарное понятие общения в современной богословской антропологии // Ежегодная богословская конференция ПСТГУ. 2008. Т. 1. № 18. С. 172 – 177.

325. *Шичалин Ю. А.* Ипостась // Античная философия: Энциклопедический словарь. М.: Прогресс-Традиция, 2008. С. 400.

326. *Щукин Т. А.* Леонтий Византийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 1. С. 645 – 658.

327. *Щукин Т. А.* Севир Антиохийский / Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 1. С. 624 – 636.

328. *Щукин Т. А.* Тождество в различии: сущность и природа у Леонтия Византийского // Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки / Под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. – 2-е изд. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. – (Серия *Византийская философия*, т. 19). С. 134 – 146.

329. *Щукин Т. А., Беневич Г. И. Леонтий Византийский* // Церковно-научный центр РПЦ *Православная энциклопедия*. М., 2015. Т. XL. С. 534 – 545.

330. *Щукин Т. А., Ноговицин О. Н.* Анонимный трактат *Об общей природе и Троице* в контексте христологических и триадологических споров VI века // Логика и онтология в византийской догматической полемике. Очерки / Под ред. Д. С. Бирюкова и В. М. Лурье. – 2-е изд. СПб.: Изд-во РХГА, 2020. – (Серия *Византийская философия*, т. 19). С. 99 – 125.

331. A Patristic Greek Lexicon / Ed. by G.W.H. Lampe. Oxford: The Clarendon Press, 1968.

332. *Abraham A. J.* Lebanon at Mid-Century: Maronite-Druze Relations in Lebanon, 1840–1860: A Prelude to Arab Nationalism. Washington, 1981.

333. *Alexander P. J.* The Patriarch Nicephorus of Constantinople Ecclesiastical Policy and Image Worship in the Byzantine Empire. Oxford, 1958.

334. *Anastos M. V.* Leo III’s Edict against the images in the year 726-27 and Italo-Byzantine relations between 726 and 730 // Studies in Byzantine Intellectual History. – (Collected studies series; CS88). London: Variorum Reprints, 1979. VIII. P. 5 – 41.

335. *Anastos M. V.* Nestorius Was Orthodox // Dumbarton Oaks Papers. Vol. 16. 1962. P. 117 – 140.

336. *Barnard L.* The Theology of Images. Iconoclasm / Ed. by A. Bryer and J. Herrin. Centre for Byzantine Studies University of Birmingham. Birmangham, 1977.

337. *Baum W., Winkler D. W.* The Church of the East. A concise history. London – New York, Routledge Curzon, 2003.

338. *Beck H.* Kirche und theologische Literatur im Byzantinischen Reich (Byzantinisches Handbuch II.1 Handbuch der Altertumswissenschaft XII.2.1). München, 1959.

339. *Bryer A., Haldon J.* Byzantium in the Iconiclast Era (680-850). The Sources: Annotated Survey // Birmingham Byzantine and Ottoman monographs. Bodmin. 2001. Vol. 7.

340. *Cayre F.* Patrologia e storia della teologia. Vol. 2. Roma: Societa di S. Giovanni Evangelista, 1938. P. 350 – 365.

341. *Chase M.* Neoplatonic Logic in Theodore of Raithu: A preliminary study. [Электронный ресурс]. URL: https://www.academia.edu/5501780/Neoplatonic_Logic_in_Theodore_of_Raithu_A_preliminary_study (дата обращения 30.11.2022).

342. *Chiaradonna R.* La teoria dell'individuo in Porfirio e ἰδίως ποιόν stoico // Elenchos. Bobliopolis. 2000. Vol. XXI. P. 303 – 331.

343. *Cross R.* Perichoresis, Deification, and Christological Predication in John of Damascus // Medieval Studies. 2000. Vol. 62. P. 69 – 124.

344. *Dearborn T. A.* God, Grace and Salvation, Christ in Our Place. The Humanity of God in Christ for the Reconciliation of the World. Exeter: Paternoster and Allison Park, Penn.: Pickwick, 1989.

345. *Disandro C. A.* Historia semantica de perikhoresis // Studia Patristica. 1984. № 1. P. 442 – 447.

346. *Erismann C.* A World of Hypostases John of Damascus' Rethinking of Aristotle's Categorical Ontology // Studia Patristica. Vol. L. Leuven-Paris-Walpole, MA, 2011.

347. *Gero S.* Byzantine Iconoclasm during the Reign of Leo III with Particular Attention to the Oriental Sources // Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium Editum Consilio. Universitatis Catholicae Americae et Universitatis Cathilicae Lovaniensis. Vol. 346. T. 41. Louvain, 1973.

348. *Gil M.* A history of Palestine, 634 – 1099. Translated from Hebrew by Ethel Broido. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

349. *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). London, 1964.

350. *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. II. Part 1. From the Council of Chalcedon (451) to Gregory the Great (560-604); Mowbray, 1995.

351. *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition. Vol. II. Part 2. The Church of Constantinople in the sixth century. Mowbray, 1987.

352. *Gunton C. E.* Review of B. Studer *Trinity and Incarnation. The Faith of the Early Church*. Edinburg, 1993 // Pro Ecclesia 4.1995. № 2. P. 241 – 243.

353. *Harrison V.* Perichoresis in the Greek Fathers. St. Vladimir's Theological Quarterly îhereafter SVTQ 35.1991.

354. *Keith Z.* M. John of Damascus: Rewriting the Division of Heresy and Schism // Vox Patrum. 2017. Vol. 37. T. 68. P. 501 – 512.

355. *Kotter B.* Contra imaginum calumniators orations tres // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Contra imaginum calumniators orations tres. Bd. III. Berlin, New York, 1975. S. 1 – 62.

356. *Kotter B.* Contra Jacobitas. Einleitung // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Berlin – New-York, 1981. Bd. IV. S. 100 – 108.

357. *Kotter B.* Dialectica. Einleitung // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica). Bd. I. Berlin, 1969. S. 29 – 46.

358. *Kotter B.* Die Überlieferung der Pege gnoseos des hl. Johannes von Damaskos // Studia patrist. er byz. 5. Ettal, 1959.

359. *Kotter B.* Epistula de hymno trisagio. Einleitung // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Berlin – New-York, 1981. Bd. IV. S. 290 – 303.

360. *Kotter B.* Expositio fidei. Einleitung // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Expositio fidei. Bd. II. 1973. (Patristische texte und studien. Bd. 12). S. XXII – LIX.

361. *Kotter B.* Institutio elementaris ad dogmata. Einleitung // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Institutio elementaris. Capita philosophica (Dialectica). Bd. I. Berlin, 1969. S. 3 – 18.

362. *Kotter B.* Liber de haeresibus. Einleitung // *Kotter B.* Johannes von Damaskos. Liber de haeresibus. Opera polemica. Bd. IV. B. – NY, 1981. (Patristische texte und studien. Bd. 22). S. 2 – 18.

363. *Krausmüller D.* Leontius of Jerusalem, a theologian of the 7th century // JTS. 2001. № 52. P. 637–657

364. *Kucharczyk J.* Antient Greeks and suffering // Scripta Classica. 2012. Vol 9. P. 17 – 39.

365. *Ladner G. B.* Origin and Significance of the Byzantine Iconoclastic Controversy // Medieval Studies. N. Y. 1940. № 2. P. 127 – 149.

366. *Larralde R.* El Concepto de Hipostasis en San Juan Damasceno. México: Typographia Lazalde, 1958.

367. *Liddell H., Scott R.* A Greek-English Lexicon. Oxford, Clarendon Press, 1996.

368. *Liebaert J.* La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951. P. 147–153.

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

370. *Lynch J. J.* Prosopon and the Dogma of the Trinity: A Study of the Background of Conciliar Use of the Word in the writings of Cyril of Alexandria and Leontius of Byzantium. Fordham University. N. Y., 1974.

371. *Manastireanu G.* Perichoresis and the early Christian doctrine of God. Archaevs. № XI-XII. 2007- 2008. P. 61 – 93.

372. *Mango C.* Historical Introduction. Iconoclasm / Ed. by A. Bryer and J. Herrin. Centre for Byzantine Studies University of Birmingham. Birmangham, 1977.

373. *Manning G.* The History of *Hylomorphism* // Journal of the History of Ideas. 2013. Vol. 74. No. 2. P. 173–187.

374. *Μαρτζέλος Γ.* Ἡ ἐνανθρώπηση τοῦ Θεοῦ Λόγου κατὰ τὸν ἅγιο Ιωάννη τὸ Δαμασκηνό καὶ ἡ σημασία της γιὰ τὴ θεολογία του // Θεολογία. 2007. Τόμος 78. Σ. 97 – 143.

375. *Martin E. J.* A History of the Iconoclastic Controversy. London, 1930.

376. *MCGuckin J.* Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. Crestwood, New-York, 2004.

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

378. *Nasrallah P. J.* Saint Jean de Damas: son époque, sa vie, son oeuvre. Harissa, 1930.

379. *Otto R. E.* The Use and Abuse of Perichoresis in Recent Theology. SJT. 2001. № (3) 54. P. 366 – 384.

380. *Perczel I.* Once again on Dionysius the Areopagite and Leontius of Byzantium. Tournhout: Brepols, 2000.

381. *Prestige L. G.* God in Patristic Thought. London, 1959.

382. *Prestige L. G.* Περιχωρέω and περιχώρησις in the Fathers. JTS 29. 1928. P. 242 – 252.

383. *Quasten J.* Patrology. Vol. III. The Golden Age of Greek Patristic Literature. Westminster, Maryland, 1986.

384. *Richard M.* Le Neo-Chalcedonisme // Opera Minora. Brepols. 1977.

385. *Richard M.* Léonce de Jérusalem et Léonce de Byzance // Mélanges de Science Religieuse. 1944. Vol. 1. P. 35 – 88.

386. *Richter G.* Die Dialektik des Johannes von Damaskus: Eine Untersuch. des Textes nach seinen Quellen und seiner Bedeutung. Ettal, 1964.

387. *Rozemond K.* Kurbsky's Translation of the Works of St. John of Damascus // International Conference on Patristic Studies. Akademie-Verlag, 1966. Vol. 9. P. 587 – 595.

388. *Rozemond K.* La Christologie de Saint Jean Damascène. Ettal: Buch-Kunstverlag, 1959.

389. *Schwager R.* Der wunderbare Tausch: Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre. Munich: Kösel, 1986.

390. *Schwartz E.* Iustinians Schreiben an alexandrinische Monche // Drei dogmatische Schrift en Iustinians // Abhandlungen der bayerischen Akademie der Wissenschaft en. Philosophisch-historische Abteilung. Neue Folge. Heft 18. Munchen, 1939. S. 5–43.

391. *Sellers R. V.* Two Ancient Christologies. A Study of the Christological Thought of the Schools of Alexandria and Antioch in the Early History of Christian Doctrine. London, 1940.

392. *Stead J.* Perichoresis in the Christological chapters of the *De trinitate* of Pseudo-Cyril of Alexandria // Dominican Studies. 1953. Vol. 6. P. 12 – 20.

393. *Studer B.* Die theologische Arbeitsweise des Johannes von Damascus. Ettal, 1956.

394. *Suermann H.* Maronite Historiography and Ideology // Journal of Eastern Christian Studies. 2002. № 54.3-4. P. 129 – 148.

395. *Wolfson H. A.* The Philosophy of the Church Fathers: Faith, Trinity, Incarnation. Cambridge, 1976.

396. *Zachhuber Z.* Individuality And The Theological Debate About ‘Hypostasis’ // Individuality In Late Antiquity. Burlington, Vt: Ashgate, 2014. P. 91 – 109.
397. *Zachhuber J.* John of Damascus’ view of universals and particulars in light of the Christological debate // John of Damascus: More than a Compiler. Texts and Studies in Eastern Christianity / ed. by S. Ables. 2023. Vol. 26. P. 223 – 239.
398. *Zizioulas J. D.* Being as Communion. Studies in Personhood and the Church. New York, 1985.
399. *Zhyrkova A.* The Eminence Grice of Christology: Porphyry’s Logical Teaching as a Cornerstone of Argumentation in Christological Debates of the Fifth ans Sixth Centuries // Journal of Applied Logics. 2019. Vol. 6. P. 1109 – 1124.