

МОСКОВСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ ТЕХНИЧЕСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ
имени Н.Э.БАУМАНА



ЧЕЛОВЕК ВЧЕРА-СЕГОДНЯ-ЗАВТРА

Кто он? В чём его предназначение?

Цель его существования?

*Почему «человек виртуальный» потеснил
«человека разумного»?*

*В память о советском и российском физике,
математике, философе, богослове
СЕРГЕЕ СЕРГЕЕВИЧЕ ХОРУЖЕМ*

*У нас в гостях выпускник МГТУ им. Н.Э. Баумана, кандидат философских наук,
священник Павел Сержантов*

Приглашаем на встречу!

Четверг в 17.30



zharov_a@inbox.ru

30 сентября

Конференц-зал каф. Э4
МГТУ им. Н. Э. Баумана
Лефортовская набережная, дом 1, 3 этаж справа,
дверь номер 312, по коридору до конца.

Просим соблюдать масочный режим и
безопасную дистанцию



Сергей Сергеевич Хоружий – наш современник, доктор физико-математических наук, академик РАН, профессор философии Института философии РАН, профессор кафедры сравнительных исследований религиозных традиций при ЮНЕСКО, основатель и директор Института Синергической Антропологии, который уже на протяжении многих лет в рамках православного мировоззрения занимается развитием философских и богословских представлений о человеческой личности и ее энергиях.

ЧЕТЫРЕ ПУТИ САМОРЕАЛИЗАЦИИ

Меняются эпохи, появляются и исчезают крупные влиятельные идеи, судьбоносные мировоззренческие установки. Проходит полоса забвения, они вновь появляются, обретают вторую жизнь. В этом потоке живет человек. Впитывает в себя новые знания, работает и отдыхает, задумывается о своей судьбе. Что я могу? В чем мое предназначение? Как мне его реализовать? Если не ставить эти вопросы, то вся жизнь растратится на бестолковую суету. Выйдет не жизнь, а просто вынужденная поддержка довольно бессмысленного существования.

Люди разных возрастов, культур и психологических типов задавались вопросами о направлении всей своей жизни, сопротивлялись погружению в трясину мелких повседневных дел и делишек. Так было во все эпохи. Впрочем, каждая из эпох предлагала свой весьма специфический ответ по поводу призвания человека.



[Павел Рьженко "И душа успокоится..."](#)

От античных времен нам остался христианский ответ. Это больше, чем идея – это откровение свыше. О чем говорит откровение? Человек сотворен по образу Божию и призвание его – уподобиться Самому Богу, стать причастником божественной жизни (см. 2 Петр. 1:4). Христос для того и пришел. По словам св. Ириния Лионского: Бог стал человеком, чтобы человек стал богом. И вот в русле православной духовной традиции человек мог стать *человеком обоженным*. От человека, который искал христианского совершенства, требовалось много – подвижнический образ жизни. Однако своими силами обожения достичь нельзя. На пути к духовному совершенству человеку нужна помощь Божия, благодать.

Какие основные шаги на пути к обожению наметили православные подвижники? Вчитываясь в средневековые труды святых Отцов, становится ясно, что этот путь начинается с покаяния. Следующим шагом идет борьба со страстями. Затем начинается священнобезмолвие (исихастский опыт). Особым шагом в жизни подвижника становится сведение ума в сердце. Непрестанная молитва приводит исихаста к духовной ступени бесстрастия – это уже дар совершенства. Еще более высокие ступени принадлежат к области мистики и представляют собой тот самый невообразимый и неизъяснимый опыт обожения.

* * *

За истекшие столетия многие люди вдохновлялись «идеалом» человека обоженного, продвигались по православному пути духовного восхождения. И до сих пор

есть подвижники, которые идут этим путем и на нем обретают высший смысл всей своей жизни.

Ренессанс и Новое время открыли иной путь, иной идеал – *человека разумного*. Вспомним из школьной программы рассуждения о homo sapiens. Постепенно опыт христианской жизни стал восприниматься человеком разумным как предрассудок. Он де предшествовал научно-обоснованным исследованиям о человеке, и эти исследования в свое время начисто опровергли церковные предрассудки. Религиозный опыт объявили мифом и стали критиковать и громить. Новый передовой человек должен был ориентироваться на науку, а не на религию (отсюда и разговоры о противоречии науки и религии).

Человек разумный верил, что сила знания сообщит ему неограниченные возможности, сделает его практически всемогущим. Серьезные успехи в науке и технике, казалось, подтверждали эти ожидания. И сторонники Просвещения предлагали свои программы самосовершенствования человека. Как понимать самосовершенствование? Так, что путь к совершенству для человека открывает наука и его собственные методичные усилия, а благодатная помощь ему не нужна. Отдельный человек и даже все человечество достигнут совершенства без благословения небес.

XX век заставил пересмотреть амбициозные программы самосовершенствования.

* * *

В XIX столетии образованные люди думали, что научная картина мира в главных чертах состоялась. Остается только выяснить ее детали, мировоззренческие нюансы, просвещать народ и строить жизнь общества по науке. XX век совершил несколько научных революций и заставил скорректировать теоретические основы естествознания. А социальные катастрофы – две Мировые войны, тоталитарные режимы – побудили заново задуматься об основаниях социальных наук и всего гуманитарного знания.

150 лет назад разум представлялся твердой незыблемой почвой под ногами человека: твердыня разума простирается в бесконечность. Основываясь на последовательных рассуждениях, человек может продвигаться в любую сторону сколько угодно, территория иррационального на его пути составляет как бы небольшие озера, они вполне проходимы. Ими можно пренебречь, скоро они исчезнут под действием мощных лучей разума.

В прошлом веке возник новый образ: разум и вообще сознание человека – это лишь небольшой остров в океане бессознательного. Климат на острове зависит от океана. Исключительно трудно понять, как бессознательные стремления руководят мыслью человека. Можно лишь аккуратно проанализировать пограничную территорию – между разумом и бессознательным. Эту территорию составляет подсознательное, по которому гадают о том, что творится в бессознательной глубине человека. Сам человек, движимый импульсами бессознательного, – это уже не человек разумный, а напротив *человек безумный*.

Конечно, я употребляю понятие «человек безумный» не в смысле психической болезни. Точно также «человек разумный» в этой статье не означает человека, наделенного недюжинным умом.

У человека безумного возникают свои программы самореализации. Они делают ставку на экстатические состояния, транс, измененное сознание, возникает культ «творческого жизнеутверждающего безумия».

* * *

Со второй половины XX века миру предъявлен еще один путь самореализации. *К человеку виртуальному*. Этот путь особый. Чем виртуальность отличается от реальности? Она в своих свойствах почти такая же как реальность. Однако виртуальность нельзя приравнять к реальности. Виртуальность – это реальность за вычетом какого-то свойства реальности, такого свойства, которое имеет основополагающее значение. То, чего не бывает в реальности, вполне допустимо для виртуального существования.

Отсюда ясно, что программы виртуальной самореализации бывают, какие угодно. Что это значит? Жизненные пути человека разумного и человека безумного нельзя соединить, они принципиально расходятся между собой. Пути человека обоженного для человека разумного представляются пустым времяпровождением, уходом в тупик. А вот человек виртуальный запросто совмещает несовместимое. Так он соединяет элементы жизненных стратегий, взятых от человека обоженного, от человека разумного и человека безумного.

Проиллюстрируем это примером. Человек виртуальный практикует Иисусову молитву (путь человека обоженного), при этом отбросив учение о бесах как предрассудок (путь человека разумного) и прибавив к православной молитве культивирование экстатических состояний (путь человека безумного). Из этих трех компонентов можно собрать неслыханную программу получения религиозного опыта, быстро дающую виртуальные мистические переживания. И эти переживания будут напоминать религиозный опыт православных подвижников. Но только напоминать. По сути своей виртуальная программа дает человеку не подлинный религиозный опыт, а ложный (опыт прелести).

* * *

Смена жизненных ориентиров в обществе оказывает влияние на все, на религию и на культуру в том числе. Наибольшее влияние заметно у тех, кто безоговорочно принимает новые идеалы и напрочь расстается со старыми. Заметно влияние и в тех случаях, когда люди ищут компромиссные решения, пытаются хоть как-то «сочетать новое и старое».

Посмотрим на область религиозную. Человек разумный своим появлением вызвал у христиан реакцию – программы реформ в богословии и даже духовной жизни. На протестантской почве возникла либеральная теология, которая безудержно критиковала Священное Писание и Предание Церкви, догматы и богослужение. У протестантов возникла и замена аскезы – нравственными предписаниями. В наиболее радикальных вариантах всю ценность христианства сводили исключительно к морализму. Эти идеи со временем нашли себе некоторое место и в православной среде.

В старых российских учебниках сектоведения секты подразделялись на рационалистические и мистические. Человек безумный, само собой, настроен отнюдь не рационалистически. Этот человек и поддержал в начале XX века пятидесятническое движение. Движущей силой пятидесятничества был общедоступный опыт мистического экстаза – глоссолалия. Человек виртуальный перенял у пятидесятников опыт глоссолалии и смешал его с религиозными практиками разных христианских исповеданий – так началось харизматическое движение (неопятидесятничество). Среди неопятидесятников есть и те, практикует глоссолалию и молитву Иисусову. Они считают себя православными и любят поговорить об обожении.

Итак, мы видим, смена жизненных ориентиров в обществе оказывает влияние на религию. А что с культурой? Возьмем часть культуры – изобразительное искусство. Человек обоженный оставил свой след в церковном искусстве, в иконописи. Достаточно вспомнить св. Андрея Рублева. Человек разумный подверг иконопись сокрушительной

критике за отсутствие прямой перспективы, за пренебрежение к светотеням и многое другое. То, что икону всегда писали для молитвы, а не для красоты – в расчет не принималось... В качестве компромиссного варианта возникла академическая школа иконописи: сюжет остался традиционным религиозным, а на доске его начали передавать по законам возрожденческой живописи.

Человек безумный в приступе негодования сбросил с корабля истории великие картины Рафаэля и предложил взамен «авангардное искусство». Человек виртуальный занимается contemporary art (в пер. «современное искусство») и может выставлять, например, ремейки с авангардистских полотен, прибавляя к ним элементы куртуазного портрета, древнерусской иконы, используя аудио-визуальные технические устройства. Между тем грубое смешение иконописного лика с чем-то сугубо посторонним естественным образом воспринимается как профанация.

Даже если человек виртуальный этого не понимает, то чуткий к святыне христианин замечает в «карнавальном» смешении высокого и низкого кощунственную уравниловку. И не только кощунство. Он видит, что с виртуальным автором искусства *как с человеком* произошло какое-то злокачественное изменение, раз он создал такое «произведение искусства». Знаменитый столетней давности лозунг «Бог умер!» сменился лозунгом «Человек умер!». Это закономерно, потеряв Бога, человек неизбежно теряет себя.

Так на каком пути мы сегодня можем обрести себя? Борцы с религиозными предрассудками, воспевая разум и науку, не смогли упразднить путь человека обоженного. Точно также идеал человека виртуального своим навязчивым присутствием и воздействием на массы не отменяет возможность иных путей самореализации.

Сейчас все четыре описанных здесь пути открыты перед нами, и мы вольны избрать один из них. Господь даровал нам свободу.

Диакон Павел Сержантов

16 мая 2012 г.

<https://pravoslavie.ru/53558.html>

Глава 11. Синергия и личность в антропологии академика С. С. Хоружего

*Учитывая первую отличительную черту синергии, ее укорененность в личном бытии, мы должны полагать синергию как таковую, в ее полной форме, специфически христианской парадигмой.*¹⁷⁵³

Сергей Сергеевич Хоружий – наш современник, доктор физико-математических наук, академик РАЕН, профессор философии Института философии РАН, профессор кафедры сравнительных исследований религиозных традиций при ЮНЕСКО, основатель и директор Института Синергийной Антропологии, который уже на протяжении многих лет в рамках православного мировоззрения занимается развитием философских и богословских представлений о человеческой личности и ее энергиях.

Понятие личности, согласно мысли Хоружего, «определяется строгим следованием христианской догматике. Личный характер, обладание личностью присуще Богу, и понятие личности отождествляется с понятием Божией Ипостаси, Лица Пресвятой Троицы».¹⁷⁵⁴ «Всякий образ бытия имеет своими главными характеристиками сущность и энергию; христианская онтология, будучи онтологией личностной, присоединяет к ним также и ипостась».¹⁷⁵⁵ Тождество перихоресиса, любви (понятой как онтологический принцип) и личного общения Ипостасей в Троице может рассматриваться как «философское определение Личности».¹⁷⁵⁶

Богословие личности: патристические истоки и необходимость развития

Хоружий говорит о «патристических» истоках «богословия личности»,¹⁷⁵⁷ об «открытии Личности»¹⁷⁵⁸ христианским богословием как в Боге, так и в человеке. По его мнению, «в трудах греческих отцов строилась конституция личного бытия как особого онтологического горизонта».¹⁷⁵⁹ Среди современных богословов встречается позиция, что якобы «никогда в православной патристике образ Бога в человеке не интерпретировался как личность».¹⁷⁶⁰ Однако, согласно Хоружему, если в классической западной «статической имперсональной парадигме»¹⁷⁶¹ или «эссенциалистской модели» человек есть Субъект, Индивид, Личность (впрочем, два последних понятия сливаются),¹⁷⁶² поскольку «семантическое гнездо личности» здесь «выражает основоустройство индивидуального человеческого бытия»,¹⁷⁶³ то «в православной персонологии понятие личности отождествляется с Божественной Ипостасью».¹⁷⁶⁴ По убеждению академика, «богословская мысль Каппадокийцев произвела *коренную* перемену в философском употреблении терминов Усия и Ипостась... Само «бытие» Бога отождествляется с Личностью... Понятие же Сущности, Усии, определено лишается роли верховного и производящего начала дискурса».¹⁷⁶⁵ «Личность идентифицируется с горизонтом Божественного бытия... Если не существует

Бога, то нет и личности»,¹⁷⁶⁶ понятию личности принадлежит «онтологическая выделенность».¹⁷⁶⁷

Однако Хоружий подчеркивает, что даже в православном богословии «принцип личности в течение долгих периодов пребывал плохо понимаемым и отодвинутым на задний план». Учитывая этот факт и то, что «классическая антропология Аристотеля-Декарта-Канта» должна быть «признана несостоятельной в своих концептуальных основах»,¹⁷⁶⁸ необходимо «новое углубленное *продумывание принципа личности* и утверждение его заново в качестве верховного принципа православного Богоучения».¹⁷⁶⁹ Хоружий, признавая заслуги предшественников в этом направлении, в частности [В. Н. Лосского](#),¹⁷⁷⁰ прот. [Г. Флоровского](#), прот. [И. Мейендорфа](#) и других богословов двадцатого века, полагает, что актуальнейшей задачей современного богословия является «активное развитие христианской антропологии, богословия человеческой личности, идентичности, субъектности», «антропологизация богословия»,¹⁷⁷¹ развитие «теоцентрической персонологической парадигмы».¹⁷⁷²

Динамика личности и энергийные структуры в антропологии Хоружего

Согласно видению Хоружего, человек есть личность в становлении и имеет задачу «возведения себя к Личности, Ипостаси».¹⁷⁷³ Хоружий говорит о «зерне личности-ипостаси в человеке» и о «вращивании начал личности в каждом человеке». Причем возможны как «рост», так и «обеднение личности» человека в зависимости от принятой им стратегии жизни.¹⁷⁷⁴ Опыт жизни может быть или «деструктивный», или «созидательный для личности».¹⁷⁷⁵

Ключевыми понятиями в антропологической динамике становления личности у Хоружего оказываются энергийные «структура», «строй» человеческой личности и «синергия» человека и Бога. «Конкретная личность, индивид, в каждый момент *обладает* определенным множеством разнородных энергий».¹⁷⁷⁶ Признавая принадлежность личности ее энергий и природы, под «структурами», «строем»,¹⁷⁷⁷ «уникальным рисунком личности»¹⁷⁷⁸ или «конституцией личности»¹⁷⁷⁹ можно понимать структуры ее природы и энергии.¹⁷⁸⁰ Именно поэтому становится возможным для Хоружего сказать, что, «быть может, подобно лицу, личностные содержания несет», например, «и рука человека».¹⁷⁸¹ То есть можно говорить о «духовно-телесной тварной личности»¹⁷⁸² в плане ее сложной природно-энергийной картины. Человек, согласно Хоружему, есть личностный самостоятельный «центр», «энергии – разнонаправленные и взаимосвязанные, взаимодействующие выступления, «ростки деятельности» этого центра, в совокупности образующие подвижную систему, меняющуюся конфигурацию».¹⁷⁸³

Синергийная антропология и категория общения

«Энергийный дискурс» Хоружего позволяет говорить о выводе понятия энергии с исключительно служебно-подчиненного положения по отношению к сущности, характерного для «эссенциализированного Аристотелева дискурса западной мысли»,¹⁷⁸⁴ на комплементарный ей уровень. «Энергия теперь концентрирует в себе все существенное содержание события»¹⁷⁸⁵ и составляет средство «диалогического процесса» с Богом, «онтодиалога».¹⁷⁸⁶ «Паламитское богословие энергий», согласно мнению Хоружего, «может рассматриваться как завершение патристического богословия личности, поскольку таинственное домостроительство Пресвятой Троицы, Божественный перихоресис въявь представляется в нем как домостроительство Лиц, не сущностная, но личностная икономия».¹⁷⁸⁷

Когда Хоружий говорит о «*возрастании* человеческой индивидуальности, личного начала в ней», то всегда подразумевает, что «энергии человека, не подавляясь, усваивают себе новый строй, согласный, сообразованный с действием благодати. Это согласное действие, соработничество энергий человека и благодати, нетварной Божественной энергии носит название *синергии* и представляет собою центральную парадигму Богочеловеческого отношения».¹⁷⁸⁸ «Феномен синергии», согласно Хоружему, «принадлежит к основоустройству личного бытия, это – феномен встречи и соработничества двух *личностных* формаций».¹⁷⁸⁹ «Вбираясь в икономию Богообщения, личное общение ориентируется, тем самым, на представления о Божественных Лицах и их совершенном общении».¹⁷⁹⁰ Это общение личностей человека и Бога непосредственно связано с обожением, прежде всего, самого человека как целостной личности,¹⁷⁹¹ но также и всего «здешнего бытия».¹⁷⁹²

Хоружий говорит о христианской концепции бытия как «личного бытия-общения», бытия Святой Троицы,¹⁷⁹³ личном перихоресисе как о «(совершенном) взаимопроникновении, сочетаемом с (совершенным) сохранением собственной идентичности – (совершенной) взаимопрозрачности, взаимооткрытости», и признает это «специфической особенностью и способностью личного бытия». Причем важно, что подобное «общение, предполагает» не только «сохранение индивидуально-личной идентичности»,¹⁷⁹⁴ но и ее благоприятное развитие. Раскрываясь, «размыкаясь» к «личному общению»,¹⁷⁹⁵ личность человека, «нуждающаяся в других, в социуме»,¹⁷⁹⁶ способна проходить созидательное общение, которое «формирует структуры личности и идентичности» так, что в итоге «сами участники общения существенно изменяются»,¹⁷⁹⁷ происходит «артикуляция структур идентичности».¹⁷⁹⁸

Согласно Хоружему, человеческое общение становится содержательным, событийным, если диалог разворачивается «в определенном событийном горизонте, который полагается лишь из онтодиалога, из отношения каждого из участников к Внеположному Истоку». «Горизонт

всякого событийного диалога полагается онтодиалогом».¹⁷⁹⁹ Адекватным языком для выражения опыта православной церковности является «дискурс личного общения».¹⁸⁰⁰ «Совершенные общение, любовь, жертва – эти фундаментальные реальности новой жизни во Христе – определяют, в философском дискурсе, новый онтологический горизонт, «план личного бытия-общения», бытие личности».¹⁸⁰¹ Хоружий подчеркивает, что общение есть «сугубо личностный, неформализуемый и неисповедимый процесс, несводимый к трансляции сущностных содержаний»,¹⁸⁰² т. е. не механический. И опыт «мистического созерцания» святых Церкви, основанный на опыте синергии, «оказывается личным общением, а духовный путь строится как диалогический процесс, расширяющееся и углубляющееся взаимодействие двух личностных центров».¹⁸⁰³

«Как не получается состоятельной социальной философии на базе одного принципа синергии, так не получается ее и на базе одного принципа всеединства».¹⁸⁰⁴ При односторонности в сторону всеединства возникает, например, «насильственное осуществление искаженного всеединства», характерное для сектантского, революционного, авторитарного и тоталитарного мышлений.¹⁸⁰⁵

Другие свойства личности по Хоружему

Свобода

У разумной твари «есть актуальная возможность бытийного самоопределения: выбора себя замкнутою в модусе смертности либо устремляющейся к бессмертию (преодолению смерти)».¹⁸⁰⁶ Цитируя [В. Н. Лосского](#), Хоружий подчеркивает наделенность человеческих личностей «свободой самоопределения»,¹⁸⁰⁷ «в которой отцы Церкви и видят изначальную особенность существ, созданных по образу Божию».¹⁸⁰⁸ Хоружий говорит о свободе как «строгую онтологическую понятию, черте бытийного статуса».¹⁸⁰⁹ В синергии нет механичности, «соединение с благодатью незакрепляемо».¹⁸¹⁰ В «постепенно складывающемся согласном сообразовании свободной человеческой энергии с Божественной энергией»¹⁸¹¹ «все шире делается размах человеческой свободы, все глубже бездна ответственности – и это именно значит, что человек все более возрастает в личность, лицетворится».¹⁸¹²

Уникальность личности

Хоружий говорит о нашей «личностной уникальности» как «существенном элементе нашей идентичности, нашей «человечности»».¹⁸¹³ Каждый человек рассматривается как потенциальная личность, «что предстоит Богу собственным уникальным образом».¹⁸¹⁴ «Определенно-особливая», «индивидуальная отличность»¹⁸¹⁵ «личная идентичность человека, присущая ему и осознаваемая им его уникальность, несводимость ни к какому другому человеку» в синергии не утрачивается. Напротив, «лишь здесь эта уникальность раскрывается и удостоверяется в своем онтологическом содержании».¹⁸¹⁶

Несводимость личностного плана бытия

Согласно Хоружему, необходимо учитывать и изучать «несводимость» «личного бытия» к природному плану.¹⁸¹⁷ Он настаивает, что «все феномены, относящиеся к личному бытию, имеют специфические измерения и аспекты, отсутствующие на других уровнях реальности и несводимые к характеристикам этих уровней».¹⁸¹⁸

Сознание личности

Также Хоружий считает, что личность неразрывно связана с сознанием в человеке: «личность (лицо) = сознание».¹⁸¹⁹ Если в пантеистических духовных практиках, «ярким примером которых является классическая йога, описывающая продвижение к телосу», как к состоянию, в котором самосознание «проявляется лишь как форма созерцаемого»,¹⁸²⁰ а в «финале процесса личная идентичность и самосознание целиком исчезают, растворяясь», «самосознание лишается всякой собственной формы и целиком растворяется в сущности созерцаемого, где Бытие и Небытие неразличимы»,¹⁸²¹ то в христианской практике духовный путь неразрывно связан как с развитием и становлением личности, так и с ростом «отчетливости самосознания».¹⁸²²

Критические замечания: «конституирование в личность» и «субъектная перспектива»

На наш взгляд, тезис С. С. Хоружего о «*претворении человека*» «*личное бытие*», «*конституировании в личность*»¹⁸²³ в процессе синергии ставит вопрос о моменте возникновения личности. Хоружий говорит, что «эмпирический человек не рассматривается как личность. Однако он может приобщаться к личности и претворяться в личность в своем общении с Богом»¹⁸²⁴ и только в этом общении.¹⁸²⁵ Категория личности, хотя и «выступает в антропологии ключевой и центральной, однако принадлежащей горизонту не здешнего (тварного), а совершенного (Божественного) бытия и составляющей для человека *не данность, а задание*, предмет стремления».¹⁸²⁶ Здесь Хоружий цитирует Карсавина, используя его термин «*лицетворение*».¹⁸²⁷ Карсавин трактовал человеческую личность, «как конституируемую в причастии Ипостаси Логоса»,¹⁸²⁸ и отрицал в строгом смысле личность в человеке, считая ее онтологически Божественным началом в нас.¹⁸²⁹ И хотя сам Хоружий понимает недостатки системы Карсавина, у которого «человек рассматривается как качественное проявление, если угодно – функция высших коллективных личностей и оказывается подчиненным, производным по отношению к ним»,¹⁸³⁰ однако, возможно, под влиянием последнего речь идет лишь о *субъектной перспективе*, но не о *субъекте* в строгом смысле слова, ибо «субъект не рождался».¹⁸³¹

Отметим также, что тезис о том, что «инобытие» в синергии общения с человеком выступает «как высший источник идентичности: единственный

держатель и гарант начал, производящих и полагающих идентичность», «которая из самой себя конституирует и делегирует идентичность»,¹⁸³² вызывает опасения потери подлинной свободы личности. Представляется, что энергийная антропология имеет опасность привести «к представлению о человеке как о пассивном объекте внешних воздействий»¹⁸³³ со стороны Творца именно в случае принятия идеи отсутствия изначальной личности в человеке. «Конституирование личности» можно, на наш взгляд, принять только в относительном смысле оформления «структур человеческой личности и идентичности»,¹⁸³⁴ но не формирования с нуля. Под «структурами личности» допустимо понимать принадлежащую ей природно-энергийную организацию. Но человек существует как личность со своей «структурой», пусть и малоразвитой, и до начала процесса осознанной синергии.¹⁸³⁵

Понятия «воипостазирование» и связь «по энергии» или «по ипостаси»

Также мы не можем согласиться с применением термина «воипостазирование» для описания становления человека личностью в процессе синергии. По Хоружему, человек «становится Личностью», т. е. «воипостазируется, по богословской терминологии».¹⁸³⁶ «Воипостазирование» – «приобщение Ипостаси Христа».¹⁸³⁷ То есть «воипостазирование» понимается Хоружим как приобретение ипостасности, личности человеком в процессе синергии, тогда как в строгом богословском смысле этот термин призван отражать включение в ипостась, в личность природ(ы). Так, «человеческая природа воипостазирована вторым Лицом Троицы, что является залогом нашего обожения».¹⁸³⁸ Человеческая личность, в свою очередь, воипостазирует нетварную Божественную энергию, позволяющую человеку сделать ее «своей» по тому же ипостасному принципу единства. Синергический процесс усвоения Божественных энергий, несомненно, ведет за собой становление и рост личности его участника. Однако возможен и обратный ход развития событий, когда человек уменьшает «объем» и меру присутствия нетварной энергии в своей личности и жизни. Тогда может иметь место «асимптотическое» стремление к нулю субъектности, самоидентичности человека, бесконечная «деконструкция всех персонологических структур»,¹⁸³⁹ но отнюдь не достигается полное вырождение их.

Хоружий же полагает, что субъектность может отсутствовать в человеке: «Телос Практики, ее «высшее духовное состояние», несет вполне определенную позицию в проблеме идентичности – но, как мы убедились, эта позиция может быть двоякой: телос имеет природу либо личного бытия, обладающего самоидентичностью по определению, либо имперсонального бескачественного бытия, неотличимого от небытия, Ничто – и тогда самоидентичности не имеет», и можно говорить о растворении

««субъектности» вместе с ее начатками идентичности – в Ничто», о «растворении» человеческого «Я».¹⁸⁴⁰

Верно было бы видеть в синергическом воипостазировании человеком Божественных энергий реализацию принципа связи и единства по ипостаси, который не рассматривает Хоружий в своем синергическом дискурсе. Так, сравнивая и противопоставляя связь Божественного и тварного «образов бытия... по сущности или же по энергии»,¹⁸⁴¹ Хоружий не считает необходимым «затрагивать» понятие «соединение по ипостаси», которое, как он сам признает, играет «важную роль в Христологии и в церковном учении о таинствах».¹⁸⁴² Однако «вертикальный» синергический процесс вне ипостасного принципа не может быть богословски строго объяснен, поскольку энергии Бога так же качественно инородны твари, как и Его Сущность. Поэтому вне ипостасного принципа связи неясно, как может происходить «общение» абсолютно разнородных энергий – тварной и нетварной: «в случае энергийной связи, два способа бытия соединяются своими энергиями».¹⁸⁴³ И тут возникает соблазн говорить об «изменении природы» тварной в нетварную вместо их единения по ипостасному принципу.

Онтотрансцензус и онтологическая динамика

Речь о *превосхождении, претворении*,¹⁸⁴⁴ «актуальной возможности выбора собственной природы» в «*онтотрансцензусе*»¹⁸⁴⁵ своей природы человеком таит опасность отхода от самой человечности, от логоса человечности. Но если и говорится у отцов Церкви о чем-то похожем на «онтологическое» изменение человека,¹⁸⁴⁶ то это, скорее, указание на качественное изменение бытия при включении в личное бытие человека нетварных энергий Бога, а отнюдь не «превращение» природы в «иное себе».

Согласно Хоружему, «в своих проявлениях, отвечающих разным репрезентациям антропологического размыкания, человек оказывается до такой степени различен, что можно с достаточным основанием считать эти репрезентации порождающими не только разные типы личности, но *разные существа*»,¹⁸⁴⁷ а «субъекта, наделенного субстанциальной самоидентичностью, не может быть с самого начала».¹⁸⁴⁸ Но все же «говорить о радикальном плюрализме человеческой природы нельзя».¹⁸⁴⁹ И когда Хоружий говорит о «синергической онтологической динамике»,¹⁸⁵⁰ то возникает соблазн забыть и об «онтологической» статике¹⁸⁵¹ и вовсе отказаться от понятия «сущность человека», как от «отвлеченного понятия», в то время как энергия, связанная с «проявлением» человека,¹⁸⁵² рассматривается Хоружим как понятие конкретное, практическое.

Можно даже поставить под вопрос адекватность понятия «онтологической динамики» человека, поскольку нетварная энергия в некотором смысле «неотъемлема» от человека в принципе. Онтологической «новости» или «сущностной трансформации», превращения «в иное себе»,¹⁸⁵³ строго говоря, нет в динамике обожения человека (другое дело, в

таинстве Евхаристии). Можно принять выражение о синергии как об «онтологическом размыкании навстречу личному бытию»¹⁸⁵⁴ Бога лишь в свете того, что это размыкание затрагивает сущность и энергии человека, входящие в ипостасное единство с энергией Бога, но не в плане изменения собственно природы человека самой по себе. Человечность навсегда сохраняет, согласно Халкидонскому оросу, свои свойства, в том числе ограниченность и другие.¹⁸⁵⁵ Динамический аспект бытия не должен превозноситься над статическим,¹⁸⁵⁶ более гармоничным представляется антиномический баланс статики и динамики. Кроме того, принцип синергии может быть расширен не только на отношения человека с Богом, т. е. отнесен к «вертикальному плану»,¹⁸⁵⁷ но и на отношения в горизонтальном плане: между Лицами Троицы и между личностями тварными. Однако мы нашли у Хоружего только мысль о горизонтальных отношениях с бессознательным.¹⁸⁵⁸

Свобода и примат энергии

Хоружий увязывает понятие «свободы» в основном с энергией, а не с сущностью.¹⁸⁵⁹ На наш взгляд, свобода состоит в синергии единосущных Ипостасей Троицы или синергии Их с сообразной Им человеческой личностью. Размышляя о внутритроичных отношениях, Хоружий говорит, что «любовь не эманация или «свойство» Сущности Бога..., но то, что конституирует Его Сущность... Аналогичную дефиницию доставляет понятие общения: *Бытие Бога тождественно акту общения...* Это общение – акт свободы, исходящий не от сущности, но от личности: от Отца... Отец как Личность *свободно волит этого общения*».¹⁸⁶⁰ В подобном подходе возникает крен в сторону энергии. Любовь, как энергия общения Лиц, конституирует Сущность Бога. Но энергия, пусть даже личная, ипостасная, не «конституирует» Сущность Троицы, а скорее реализуется посредством Сущности, единой для Лиц. Отец «волит» общение как Личность, но также и другие Лица – Сын и Дух «свободно» волят, а общение, хоть и составляет суть вечного бытия Бога, но не тождественно Его Сущности.¹⁸⁶¹

Нам представляется, что хотя энергийная связь, возможно, и «менее жесткий и тесный вид соединения»,¹⁸⁶² чем связь по сущности, однако Божественная энергия могла бы вполне «поработить», властно охватить тварные энергии человека. И сам Хоружий говорит о наличии парадигм динамики, подобных структурным парадигмам: «существуют статические структурные парадигмы», но «существуют и динамические структурные парадигмы, элементарные блоки динамики, воспроизводящиеся на разных уровнях и в разных (часто глубоко разных) процессах».¹⁸⁶³ Значит, принцип свободы может быть нарушен и энергийными парадигмами. Сам Хоружий размышляет о «степени заданности, детерминированности онтологической динамики».¹⁸⁶⁴ Поэтому принцип свободы как во внутритроичных отношениях Лиц, так и в отношениях человека и Бога состоит именно в личностном принципе отношений. Именно ипостаси-личности должны отвечать за «ход»

согласования синергийного процесса, который происходит в свободном диалоге¹⁸⁶⁵ личностей.¹⁸⁶⁶

«Примат энергии» и «энергийных принципов» над сущностью и ее принципами¹⁸⁶⁷ и «деэссенциализованная трактовка последней»¹⁸⁶⁸ представляют опасность возникновения «антропологии без сущности».¹⁸⁶⁹ Хоружий говорит о «радикальной «отвязке» энергии от сущности»¹⁸⁷⁰ и вновь увязывает свободу события именно с энергией. Он говорит о «свободной энергии»,¹⁸⁷¹ «энергийной динамике свободной актуализации, не заключенной в сеть предсуществующих целей, причин и форм, допускающую множественность сценариев и вариантов».¹⁸⁷² Но невозможно отрывать энергию от сущности и полагать в ней свободу, необходимо видеть принцип свободы в ипостасном начале, объединяющем в себе сущностно-энергийное бытие. Нам представляется, что С. С. Хоружий увлекается энергийным дискурсом, возможно, отталкиваясь от научно-эмпирического представления о материи как энергии, развивавшегося последовательно, начиная с конца девятнадцатого – начала двадцатого веков. Так, академик Бехтерев еще в 1918 году утверждал, что науке приходится «признать полное разложение материи в энергию без всякого в ней остатка самой материи».¹⁸⁷³ Хоружий в том же духе говорит о том, что энергия не допускает «никакой субстанциализации или гипостазирования»,¹⁸⁷⁴ хотя в другом месте он признает принадлежность энергии личности.¹⁸⁷⁵

Заключение

Завершая анализ представлений С. С. Хоружего об антропологическом «треугольнике»¹⁸⁷⁶ «личность – сущность – энергия», мы можем сказать, что его модель могла бы быть названа энергийно-личностной. При определенном, правильно выбранном устройении энергий человек оформляется как личность, существующая по Божественному образу.¹⁸⁷⁷ Положительными составляющими взглядов Хоружего мы считаем признание и развитие понятия человеческой личности как богословского концепта, уделение пристального внимания богословию энергий и разработку личностно-энергийной взаимосвязи и синергийного описания общения личностей Бога и человека. «Персонализм православного мышления» Хоружего «повсюду сочетается с энергетизмом».¹⁸⁷⁸

Однако если, с одной стороны, в экзистенциалистском изводе богословской антропологии наблюдается примат личности над природой с ее энергиями¹⁸⁷⁹, а с другой стороны, встречается «эссенциальный» крен в сторону сущности, когда утверждается, например, что «в Церкви и в жизни будущего века принципиальная реальность для человека состоит не в различии ипостасей или личностей, но... в их единстве в обоженной природе Христа»¹⁸⁸⁰, то в синергийной антропологии Хоружего мы склонны видеть некий третий крен в сторону примата энергий, которые рассматриваются в отличие от сущности как «не отвлеченные» и «конституирующие» личность в человеке.

Признавая актуальность разработок С. С. Хоружего, хочется повторить цитируемую самим Хоружим мысль о Павла Флоренского о том, что «долг творческого созидания православной науки по-прежнему стоит перед нами»¹⁸⁸¹. При этом перспективным направлением нам видится именно тот путь, который сможет позволить точно выдержать антиномический баланс между столь трудно уловимыми для строгой мысли понятиями сущности, энергии и личности.

Термин «Ἐνυπόστατον» и его богословское значение¹⁸⁸²

«Ἀλλ' ἐνούσιον μὲν, τὴν ὑπόστασιν, ἐνυπόστατον δὲ, τὴν οὐσίαν»¹⁸⁸³.

Рассмотрев подробно представления о богословском понятии личности, начиная с русскоязычных богословов XIX – начала XX вв. и заканчивая выдающимися мыслителями современности, обратимся теперь более внимательно к тому терминологическому аппарату, который активно использовался в богословии отцов Церкви, с целью проанализировать – что мы, действительно, можем почерпнуть из содержания тех богословских категорий, которыми мыслили церковные авторы¹⁸⁸⁴.

Неоспорима роль терминологии в истории человеческой мысли вообще и в развитии богословия в особенности. Еще до творческого богословско-филологического синтеза отцов-каппадокийцев стало очевидно – насколько важно точно формулировать и передавать смысл тех терминов, которые могут послужить усвоению Божественного откровения сознанием христианина и защите православного богословия от всевозможных еретических искажений. Первый существенный терминологический анализ «вселенских учителей» был посвящен собственно ядру богословия – триадологии. Впоследствии, когда триадологические споры утихли, исторический фокус богословского внимания сместился, как и следовало ожидать, в сферу христологии, которая занимает связующее положение между богословием *par excellence* – триадологией и различными сферами икономии – эkkлeзиологией, сакраментологией и антропологией. Несмотря на уже готовую к тому времени фундаментальную триадологическую терминологическую базу, потребовалось достаточно много усилий и времени для упорядочивания христологических терминов. Разрешению споров и противоречий в этой области способствовало, на наш взгляд, постепенно выкристаллизовавшееся новое значение уже известного, но по-другому ранее употреблявшегося термина «Ἐνυπόστατον» – воипостасный.

В богословской литературе последние 30 лет все более активно стал обсуждаться вопрос об историческом употреблении и динамике смысловой нагрузки термина «Ἐνυπόστατον». Более того, на самом деле этим термином пристально занимались исследователи уже с конца XIX в. И хотя среди современных богословов высказывались и продолжают высказываться различные, порой противоречивые мнения как об исторической стороне использования термина «воипостасный» различными отцами Церкви и

позднейшими богословами, так и о значении его в христологии и богословии в целом, однако нам представляется важным сделать собственную оценку смысловой нагрузки термина. И уже через призму его богословского осмысления мы попытаемся вновь рассмотреть вопросы богословия личности.

Значение приставки «ἐν»

Частица «ἐν» в самостоятельном значении может нести полноценное значение русского «в» в смысле нахождения в чем-то: например, вино *в* чаше («οἶνος ἐν κρατῆρι»). Она может также употребляться взаимнообратно, обозначая одновременно как целое *в* частях, так и часть *в* целом. Например: «Сократ весь *в* его членах: – голове, руках, ногах» («ὡς ὅλον ἐν μέρεσιν, ὡς Σωκράτης ἐν τοῖς οἰκείοις μέλεσι, κεφαλῇ τε καὶ χερσὶ»). Впрочем, целое здесь находится не *в* другом, а *в* других. Но также и часть *в* целом: например, голова, рука *в* Сократе («ὡς τὸ μέρος ἐν ὅλῳ, ὡς κεφαλῇ, χεὶρ ἐν Σωκράτει») ¹⁸⁸⁵. Мозг может обозначаться как буквально то, что находится в голове – «ὀγκέφαλος» ¹⁸⁸⁶.

Применяется частица «ἐν» и с глаголами, сохраняя зачастую смысл включенности. Например: «ἐμ-ποιέω» – *в*-дельвать, *в*-ставлять, *в*-селять кого-то; «ἐν-οικέω» – жить *в* чем-то, населять что-то; «ἐν-ιδρύω» – помещать «на» или «в» чем-то ¹⁸⁸⁷. В образуемых прилагательных и причастных оборотах наблюдаем то же самое. Так, свт. [Григорий Богослов](#) рассуждает о стремлении к Богу или страхе, *в*-сажденном («ἐν-ίδρυσας») в человека ¹⁸⁸⁸, а преп. Дамаскин – о *в*-сеянной в душу или *в*-рожденной ей силе («ἐν-έσπαρται δύναμις») ¹⁸⁸⁹. Пребывание Сына Божия *в* человеческой плоти описывается св. Дамаскиным как *во*-площенное («ἐν-σώματος») состояние в противовес бесплотному («ἀ-σώματος») пребыванию Логоса по Божеству ¹⁸⁹⁰. Преп. [Максим Исповедник](#) говорит о Боге как причине всего сущего, присутствующей разнообразно *во* всех («ἐν-υπάρχων») творениях ¹⁸⁹¹, а св. Дамаскин говорит о естественном свойстве, которое неизменно присуще («ἐν-υπάρχει») человеку, т. е. присутствует *в* целом виде, например, о неотъемлемой, принадлежащей человеку желательной способности ¹⁸⁹².

Возможные значения термина «ἐνυπόστατον» и употребление его богословами II–IV вв.

В отличие от многих других, усвоенных христианским богословием терминов термин «ἐνυπόστατον» является сугубо христианским по происхождению и начинает употребляться в богословских текстах со времени свт. [Иринея Лионского](#) и [Оригена](#) ¹⁸⁹³, встречается в сочинениях свт. [Григория Нисского](#), свт. [Епифания Кипрского](#), свт. [Василия Великого](#), [Дидима Слепца](#), свт. [Иоанна Златоуста](#), преп. [Макария Египетского](#). В эту эпоху слово «ἐνυπόστατον» применялось как к лицам Святой Троицы, так и к человеку.

С учетом рассмотренных особенностей лингвистического значения приставки «ἐν» термин «ἐνυπόστατον» может быть буквально переведен как –

«обладающий ипостасью» и даже – «пребывающий в ипостаси»¹⁸⁹⁴. Однако очевидно, что толкование богословского значения термина непосредственно зависит от смыслового содержания, вкладываемого в понятие «ипостась». В истории философии и богословия, а также в Св. Писании понятию «ипостась» придавались различные значения, которым должно быть посвящено отдельное внимание. Мы остановимся пока лишь на следующих возможных богословских значениях термина «ипостась»: 1) реальное бытие или существование, обладающее определенной степенью постоянства, 2) индивидуальное или самостоятельное бытие, обладающее определенной степенью целостности, 3) личное, персональное бытие, – в рамках терминологии, отождествляющей понятия «ὀψτάσις» и «πρόσωπον» в Троице и во Христе;

Исходя из этих возможных значений «ἐνυπόστατον» может означать: 1) состояние реального, устойчивого бытия, 2) состояние индивидуального бытия или бытия «самого по себе»¹⁸⁹⁵, 3) состояние личного бытия. Эти три уровня понимания отражают богословское развитие понятия «ипостась», и каждый новый уровень предполагает и включает в себя предыдущие.

У ранних отцов понятие «ἐνυπόστατον» употреблялось как богословское в первых двух из приведенных возможных смыслов. Так, в тексте, приписываемом свт. [Василию Великому](#)¹⁸⁹⁶, говорится, что «ἐνυπόστατον – воипостасный противоположно ἀνυπόστατον – неипостасный, как ἐνοῦσιος – восущностный противоположно ἀνοῦσιος – несущностный»¹⁸⁹⁷. Оба слова, начинающиеся с приставки «ἐν» – «в», указывают на природы, которые существуют, в противоположность иллюзорному бытию¹⁸⁹⁸, а те, что начинаются с отрицательного префикса «ἀν» – «не», указывают на то, что не обладает подлинным бытием¹⁸⁹⁹.

У отцов-каппадокийцев встречается выражение «ἐν ὑποστάσει», которое, очевидно, лингвистически близко к прилагательному «ἐνυπόστατον». В словосочетании «ἐν ὑποστάσει θεωρουμένων»¹⁹⁰⁰ это выражение можно перевести как – «созерцаемый в реальном бытии», не мысленно только представляемый, или «созерцаемый в индивидуальном бытии». Так, свт. [Григорий Нисский](#) применяет «ἐν ὑποστάσει» к Логосу в плане его реального живого существования в Боге, а свт. [Василий Великий](#) говорит о существовании Сына в собственной ипостаси – «ἐν ὑποστάσει ἰδίᾳ»¹⁹⁰¹ в противовес Саввелию, утверждавшему, что лица Троицы являются неипостасными (ἀνυπόστατον). И свт. [Григорий Богослов](#) говорит, что «три Лица Троицы не неипостасны («οὐ γὰρ ἀνυπόστατα»), потому не одна ипостась в Боге..., и наше богатство¹⁹⁰² состоит не в именах только, но на деле»¹⁹⁰³.

У свв. [Григория Нисского](#), [Кирилла Иерусалимского](#), [Епифания Кипрского](#) термин «ἐνυπόστατον» чаще используется во втором смысле применительно к лицам Святой Троицы, т. е. с целью подчеркнуть, что Сын и Дух обладают полнотой Божества самобытно наряду с Отцом¹⁹⁰⁴. [Дидим](#)

[Слепец](#) называет Сына неложным и во-ипостасным образом ипостаси Отца, подчеркивая, что неправо мыслят те, которые считают и Дух неипостасной (ἀνυπόστατον) силой, ибо Дух, как и Сын, во-ипостасно (ἐνυποστάτως) воссиял от общего им с Сыном источника – Отца¹⁹⁰⁵.

И свт. [Иоанн Златоуст](#), оспаривая мнение еретиков о невоипостасности Сына, говорит, что если обычное сияние и невоипостасно, поскольку в другом имеет бытие, а именно – в своем источнике, то в Троице, хотя Сын и называется сиянием ипостаси Отца, но как воипостасен (ἐνυπόστατος) Отец, не имея недостатка в ипостаси, так и Сын есть «в ипостаси» сам по себе¹⁹⁰⁶.

Кроме того, например, присущая или во-сущая Духу Святому теплота могла быть описана с помощью термина «ἐνυπόστατον»¹⁹⁰⁷. Здесь смысл термина приближен к первому из упомянутых нами, но с акцентом именно на устойчивость, постоянство этого признака. Аналогично свт. [Григорий Нисский](#) может назвать «всякое благо» присущим и во-ипостасным вечной природе Бога¹⁹⁰⁸. Эта же устойчивость может быть описана с помощью термина «ἐνυπόστατον» и в тварных предметах и явлениях – «ἐνυπόστατον πρᾶγμα, ἀρετήν» и т. д.¹⁹⁰⁹.

В противоположность такому значению «ἐνυπόστατον», термин «ἀνυπόστατον» зачастую может означать нечто непостоянное, неосновательное, скоропреходящее¹⁹¹⁰, но также, ввиду гибкости древнегреческого языка, может описывать и нечто неустойчивое, невыносимое, против которого невозможно устоять. Например, неприступная, «непостоятельная» сущность огня в купине может быть названа «ἀνυπόστατος»¹⁹¹¹.

В целом, можно утверждать, что в до-христологическую эпоху термин «ἐνυπόστατον» употреблялся не часто и в соответствии с первыми двумя из выше указанных трех возможных значений. Нужно также отметить, что, будучи использован для описания составной человеческой природы, термин, несомненно, имел дополнительный оттенок «включенности в бытие» целостного человеческого существа. Так, например, свт. [Григорий Нисский](#) рассуждает о составляющих души как о «ἐνυποστάτων πρᾶγματων»¹⁹¹², которые есть образ троичности в нас, а свт. [Епифаний Кипрский](#) говорит о «ἐνυπόστατος ψυχή καὶ τὸ σῶμα»¹⁹¹³, составляющих человеческую ипостась.

Термин «ἐνυπόστατον» в эпоху христологических споров

С началом христологических споров наш термин начинает обретать в богословском смысле новую жизнь, соответствующую третьему из его возможных значений. Так, понятие «ἐνυπόστατον» в учении Иоанна Грамматика¹⁹¹⁴ может быть переведено как – «имеющее ипостась» (Логоса) или даже «существующее в ипостаси» (Логоса). Грамматик действительно применял термин к обеим природам Христа, и, несмотря на филологические

тонкости буквального смыслового перевода «ἐνυπόστατον», эти природы мыслятся им как со-существующие в единой ипостаси воипостасные сущности¹⁹¹⁵. Так, например, в сочинении *Apologia Consilii Chalcedonsensis* Грамматику прибегает к антропологической аналогии, указывая на то, что как человек имеет две сущности («δύο οὐσίαις»), душевную и телесную, в единой ипостаси созерцаемые, так и во Христе исповедуются две сущности и одна ипостась. Ибо ему принадлежит Божество, и ему же посредством во-ипостасного соединения («ἐνυπόστατον ἑνωσιν») принадлежит человечество¹⁹¹⁶. Согласно Грамматику: «В одном из Лиц Пресвятой Троицы, которое есть Лицо Бога-Слова, Он через соединение устанавливает спасение всех людей. В двух природах, или в двух сущностях, познается воплотившийся Бог-Слово: ведь Он обладает сущностью Божества, а также обладает теперь и сущностью человечества»¹⁹¹⁷. В этих словах обе природы (сущности) прямо относятся к лицу Логоса.

Одной из ключевых фигур в христологических исследованиях и спорах стал [Леонтий Византийский](#) (VI в.), о самой личности и богословском наследии которого до сих пор тоже идут дебаты. В литературе упоминаются несколько исторически важных фигур той эпохи с именем Леонтий: [Леонтий Византийский](#), Леонтий Схоластик (или Псевдо-Леонтий), Леонтий монах Иерусалимский, Леонтий пресвитер Константинопольский и Леонтий пресвитер Иерусалимский¹⁹¹⁸. Ряд современных исследователей особенно фокусирует внимание на [Леонтии Иерусалимском](#) как фигуре, отличной от [Леонтия Византийского](#)¹⁹¹⁹. При этом [Леонтия Византийского](#) порой считают последователем партии «оригенистов» или даже «крипто-оригенистов», а уже [Леонтию Иерусалимскому](#) усваивают богословское новаторство в плане использования термина «ἐνυπόστατον». Другие исследователи считают, что писатель Леонтий, живший в VI в., – одно лицо, и он-то и есть [Леонтий Византийский](#)¹⁹²⁰.

Этой точки зрения вслед за немецким исследователем Ф. Лоофсом¹⁹²¹ придерживались многие западные ученые¹⁹²². Ряд исследователей считает, что «установить окончательное тождество или различие между двумя Леонтиями невозможно»¹⁹²³. Также нет и полного единодушия по вопросу об аутентичности всех дошедших до нас сочинений, озаглавленных именем Леонтия, в том числе – ключевых из них, касающихся термина «ἐνυπόστατον»: *Против Несториан и Евтихиан, Против аргументов Севира (Эпилисис)*.

Однако основная обсуждаемая проблема состоит в истолковании смысла термина «ἐνυπόστατον», примененного Леонтием. Согласно мнению Лоофса, закрепившемуся надолго среди западных исследователей¹⁹²⁴, Леонтий привнес новый христологический смысл в значение термина, что помогло богословски правильно истолковать и утвердить Халкидонский орос. Другие современные западные исследователи¹⁹²⁵ увидели филологические ошибки и

богословско-философские натяжки в присвоении именно Леонтию новаторства в христологической терминологии. При этом, однако, многие из них готовы признать возможность употребления термина «ἐνυπόστατον» в новом положительном богословском смысле, впрочем, с некоторыми оговорками. Среди русскоязычных мыслителей находятся и даже более крайние сторонники отказа от перевода термина «ἐνυπόστατον» как «воипостасный», аргументирующие филологически, что приставка «ἐν» не несет смыслового оттенка включенности в бытие некоторой ипостаси, а лишь подчеркивает самобытность предмета¹⁹²⁶.

Многие из современных исследователей¹⁹²⁷ согласны с тем, что, хотя Леонтий, вероятно, не вкладывал в понятие «ἐνυπόστατον» качественно нового для своего времени смысла, но, тем не менее, он и другие богословы (даже дохалкидонские, такие, как свт. [Кирилл Александрийский](#)¹⁹²⁸), и особенно богословы VI в. (например, Иоанн Грамматик), постепенно подготовили почву для выработки нового (хотя и вполне в русле Халкидона) понимания взаимоотношения ипостаси и природы в христологии, и, соответственно, создали условия для развития новой смысловой нагрузки для термина «ἐνυπόστατον»¹⁹²⁹. Это же позволило со временем ввести в адекватное употребление и производные термины: «воипостазирование» и «воипостазировать». Несмотря на то, что с филологической точки зрения можно усмотреть тавтологию в выражении «воипостазировать в ипостась», использование подобного словосочетания подчеркивает онтологическую инициативу ипостаси Сына Божия в восприятии человеческой природы в воплощении¹⁹³⁰.

Преп. Анастасий Синайский в своем *Путеводителе* говорит о двух возможных значениях термина «ἐνυπόστατον». Во-первых, последний может означать реальность существования («τὸ κατ' ἀλήθειαν ὑπάρχον»), а во-вторых – относиться к ипостасным идиомам («τὸ ἐν τῇ ὑποστάσει ἰδίωμα»). Здесь же преп. Анастасий поясняет второе возможное значение термина на примере ипостасных свойств трех лиц Троицы¹⁹³¹. Таким образом, воипостасными («ἐνυπόστατον») могут называться ипостасные свойства: для Бога Отца – нерожденность, для Бога Сына – рождение, а для Св. Духа – исхождение.

Смысловая нагрузка термина «ἐνυπόστατον» в христологии преп. [Максима Исповедника](#) вписывается в ту же богословскую картину. Преподобный говорит о двух природах как о «воипостасных» Богу Слову, являющихся «собственными» Логосу «посредством» его ипостаси¹⁹³². «Воипостазирование, свойственное Воплощению», согласно преп. Максиму, «представляет единство бытия Творца и творения в смысле Одного существующего»¹⁹³³ – Сына Божия. В рамках учения о «сложной ипостаси» Христа, сложность (сложен-ность) которой проистекает из воипостасности человеческой природы, преп. Максим учит об «усвоении человеческой природы ипостасью Логоса»¹⁹³⁴.

Св. Исповедник определяет воипостасное двояко: 1) воипостасна общая природа или вид, реализуемые в своих индивидуумах, 2) воипостасна частная природа, существующая не сама по себе («καθ' αὐτὸ»), но в ипостаси¹⁹³⁵.

Универсальное употребление термина «ἐνυπόστατον» преп. Иоанном Дамаскиным

В творениях преп. [Иоанна Дамаскина](#), как систематизатора православной богословской мысли, мы найдем все из рассмотренных выше вариантов понимания термина «ἐνυπόστατον». Он использует термин универсально как в триадологии, так и в христологии и антропологии. Давая определение термину, преп. Иоанн, прежде всего, неоднократно отмечает различие понятий «ипостась» и «воипостасное». Так, например, в сочинении *Против яковитов* он пишет: «Воипостасное (ἐνυπόστατον) же не есть ипостась (ὑπόστασις), но рассматриваемое во ипостаси»¹⁹³⁶, а также уточняет что «мы не отождествляем воипостасное с ипостасью» так же, как и «восуществленное – с сущностью», но понимаем их отношение таким образом, что «быть восуществленной свойственно ипостаси, а воипостасной – сущности»¹⁹³⁷. Таким образом, по определению св. Иоанна, понятие «ἐνυπόστατον» «иногда означает Сущность, как созерцаемую в Ипостаси и самостоятельно существующую, а иногда – каждое из входящих в состав одной Ипостаси, как в случае души и тела. Стало быть, Божество и человечество Христа воипостасны – ведь и то, и другое имеет одну общую Ипостась: Божество – предвечно и вовеки, одушевленная же и мыслящая плоть, будучи воспринята Им в последние времена, в Нем получает существование и Его обретает Ипостасью»¹⁹³⁸.

В христологическом контексте св. Иоанн употребляет понятие «ἐνυπόστατον» несколько раз, в том числе – в своем знаменитом *Точном изложении православной веры*, когда говорит, что плоть Бога Слова была воспринята, стала «ἐνυπόστατος» для ипостаси Бога Слова¹⁹³⁹. В частности, систематизатор православной мысли сравнивает огонь в светильнике и плоть Господа в его безначальной ипостаси. Если же говорить полнее, то воипостасными для ипостаси Логоса являются обе природы или сущности Христа – и Божественная и человеческая¹⁹⁴⁰.

Термин «ἐνυπόστατον» у преп. Иоанна может носить и смысл – «обладающий реальным существованием», либо – «обладающий индивидуальным существованием». В соответствии с определением термина в *Философских главах*¹⁹⁴¹ и согласно с двумя первыми из возможных значений понятия «ипостась», «τὸ ἐνυπόστατον» означает либо – «просто реальная сущность», либо – «реальная сущность с ее предикатами», т. е. «индивидуальная сущность». Согласно этому, св. Иоанн говорит, например, что зло не обладает реальной сущностью¹⁹⁴². Преп. Дамаскин также называет воипостасными акциденции («τὸ συμβεβηκὸς ἐνυπόστατον καλοῦμεν»), как

просто существующие, и одновременно их же называет не воипостасными, как существующие не по себе, а в сущности¹⁹⁴³.

Однако, признавая возможность иных значений термина, св. Дамаскин считает, что воипостасным в собственном смысле называется нечто включенное и созерцаемое в ипостаси. Так, согласно св. Дамаскину, душа и тело, будучи «ἐνυπόστατον» человеческой ипостаси, составляют единую «сложную ипостась». Причем каждая из составляющих человеческую ипостась воипостасных сущностей, т. е. как душа, так и тело, не могут именоваться ипостасями, будучи рассмотрены в отдельности, сами по себе¹⁹⁴⁴! Это означает уже строгое концептуальное различие понятий «частной сущности» и «ипостаси».

Преподобный также неоднократно применяет термин «ἐνυπόστατος» или «ἐνυπόστατον» для характеристики каждого из лиц Святой Троицы. В этих случаях термин обычно может переводиться как – «обладающий самобытностью», что соответствует второму из рассматриваемых нами возможных значений. Однако иногда переводчики пользуются другим вариантом передачи смысла термина, употребляя слово «ипостасный» вместо дословного «во-ипостасный». Ввиду многозначности термина «ипостась», подобный перевод нуждается в пояснении. В рамках тринитарного богословия «ипостасный» может быть синонимом термина «самобытный», но порой можно было бы передать смысл термина в контексте как – «обладающий личным бытием»¹⁹⁴⁵. Вполне адекватно переводить «ἐνυπόστατον» в подобных тринитарных текстах св. Дамаскина как – «обладающий ипостасью»¹⁹⁴⁶. В случае же применения термина к сущности Троицы, когда сущность признается воипостасной трем ипостасям, можно переводить его даже как – «принадлежащая ипостасям»¹⁹⁴⁷.

Важно также отметить, что начатое отцами-каппадокийцами в триадологии сближение понятий «ὕποστασις» и «πρόσωπον» было продолжено святыми отцами-богословами в христологии в эпоху споров об образе соединения двух природ в Господе Иисусе Христе. Преп. Иоанн не раз указывает на различие смысловой нагрузки термина «ὕποστασις» в творениях отцов Церкви, отмечая, что «многие из наших безразлично говорят, что (во Христе) произошло соединение природ, или же ипостасей»¹⁹⁴⁸. При таком употреблении термина, как объясняет здесь же преп. Иоанн, под «ипостасью» отцы понимали «обособленную природу». Указание на наличие такого значения мы находим и в его *Философских главах*¹⁹⁴⁹. Уже в процессе полемики с Несторием и его последователями выкристаллизовалось иное христологическое понимание термина «ὕποστασις». А именно, произошло его отождествление с термином «πρόσωπον»: «мы говорим, что Лицо Христа едино», употребляя слово «лицо» взаимозаменяемо с «ипостасью», «как о единой ипостаси человека, например Петра или Павла»¹⁹⁵⁰. Важно подчеркнуть,

что в этой последней цитате термины «ипостась» и «лицо» синонимично употреблены св. Иоанном как для Христа, так и для человека.

Термин «ἐνυπόστατον» у свв. Григория Паламы и Филофея Коккина

Согласно свт. [Григорию Паламе](#), Акиндин ошибочно считал Фаворский свет неипостасным («ἀνυπόστατον») и тварным. Однако, поскольку св. Палама применял термин «ἐνυπόστατον» для обозначения самоипостасного бытия (обладающего собственной ипостасью), поэтому он отрицал возможность применения его к нетварным энергиям¹⁹⁵¹. О человеке защитник нетварности Божественных энергий говорит, что он существует ипостасно (в ипостаси), т. е. человек не без-ипостасен¹⁹⁵². Другой выдающийся паламит свт. Филофей Коккин учил о человечестве Христа, что оно воипостасно Логосу, а о нетварном свете считал возможным сказать как о воипостасно возсиявавшем в тварных ипостасях, имея в виду усвоение нетварных энергий тварными ипостасями «в себя»¹⁹⁵³.

Термин «ἐνυπόστατον» в русском богословии конца XIX–XX вв.

В связи с затронутой терминологической проблемой, необходимо обратить внимание на труды незаурядных русских мыслителей конца XIX и начала XX вв. – И. А. Орлова, [В. В. Болотова](#) и [А. И. Бриллиантова](#), а также богословов русского зарубежья XX в. – [В. Н. Лосского](#) и прот. [Г. Флоровского](#). Так, И. А. Орлов еще в XIX в. писал, что «самостоятельность и реальность бытия всякая природа получает в индивидууме, а человеческая природа – в ипостаси или в лице, отличительную особенность которого составляет независимое, самостоятельное бытие («τὸ καθ' ἑαυτὸ εἶναι»). Отсюда природа человека называется «ἐνυπόστατος» – существующей в ипостаси»¹⁹⁵⁴. [В. В. Болотов](#) подчеркивал, что нельзя говорить о «неипостасности («ἀνυποστασία») человечества Христова». «В строгом смысле, оно ἐνυπόστατον, потому что озаряется самосознанием, центр которого лежит в Божестве Логоса». Человечество Христово не есть ипостась, ибо «никогда не было ἰδιόστατον»¹⁹⁵⁵. [А. И. Бриллиантов](#) в своей неизданной пока рукописи пишет о возможных смысловых значениях терминов «ἐνυπόστατον» и «ἀνυπόστατον». «Ἀνυπόστατον есть либо 1) несуществующее, либо 2) относящееся к акциденциям, существующее не само по себе (как цвет предмета). А ἐνυπόστατον есть либо А) сущность со своими свойствами, либо Б) 1) в ипостаси созерцаемое, 2) другому соединенное (пример – душа и тело, составляющие единую ипостась), 3) в иной ипостаси существующая природа»¹⁹⁵⁶.

При этом [А. И. Бриллиантов](#) полагал, что именно Леонтий, а вслед за ним св. [Иоанн Дамаскин](#), заканчивают разработку понятия личности, утверждая ипостась как начало и принцип индивидуальности, которая «не

может быть частью другого»¹⁹⁵⁷. Поэтому «ἐνυπόστατον» – то, что входит в ипостась Логоса, но не человеческая ипостась как «часть» ипостаси Логоса.

[В. Н. Лосский](#) в своей выдающейся работе *Богословское понятие человеческой личности* находит возможным очень корректно и точно использовать термин «воипостазировать» для описания взаимоотношения как ипостаси Бога-Слова и человеческой природы, воспринятой им в воплощении, так и человеческой ипостаси и соответствующей ей человеческой природы, которой она обладает. В свою очередь прот. [Г. Флоровский](#) считает возможным говорить о предвосхищении нового богословского смысла термина «ἐνυπόστατον» задолго до его реального оформления уже в богословии свт. [Кирилла Александрийского](#)¹⁹⁵⁸. По сути дела, подобного явления и должно было бы ожидать, исходя из принципа действия Св. Предания Церкви, если термин «ἐνυπόστατον» действительно лежит в его русле. Именно тогда мы можем говорить о естественном ходе развития богословской интерпретации термина, а не о богословских смысловых натяжках.

Универсальность термина и возможность его применения в разных сферах богословия

Учитывая постепенное развитие понятия «ипостась» в христологии и антропологии, отметим, что термин «ἐνυπόστατον» мог использоваться и действительно употреблялся для описания отношений между ипостасью (личностью) и природой в тринитарных и христологических, а также и в антропологических текстах¹⁹⁵⁹.

Уникальное событие Боговоплощения, хранимое в Церкви как «тайна благочестия» (1 Тим. 3 16), воспринятое святыми отцами и осмысленное в их творениях как «обожение нашей природы»¹⁹⁶⁰, защищалось ими как исключительное и сотериологически неповторимое по своей сути и важности. Именно неповторимое ипостасное соединение в лице Господа Иисуса Христа двух природ – Божественной и человеческой, стало основанием нашего спасения. Не случайно в своей богословской полемике преп. [Иоанн Дамаскин](#) ставит богооткровенный факт того, что человеческая плоть стала «ἐνυπόστατος» для Бога Слова, условием совершения домостроительства спасения человеческого рода. Если бы этого не произошло, то, по слову преподобного, «напрасно хвалимся мы, что воплощением Бога Слова совершилось обожение нашей природы, – ведь если вселение одного в другое есть воплощение, то множество воплощений пережил Бог»¹⁹⁶¹. «Воплощение по благодати», по мысли преп. Иоанна, не есть подлинное и не может быть основанием спасения человека.

На основании проведенного анализа можно утверждать, что термин «воипостасный» позволяет, оставаясь в рамках православного богословия, описывать как реальное бытие одной или нескольких разных природ в одной ипостаси, так и одной природы в нескольких ипостасях. Таким образом,

можно говорить об универсальности термина «воипостасный», который может быть эффективно применен практически во всех сферах богословия¹⁹⁶². Во-первых, он применим для описания бытия в ипостаси Логоса индивидуальной человеческой природы, воспринятой им в воплощении, и для богословского анализа общения свойств двух природ во Христе (в частности, сюда входит и тема теопасхизма). Во-вторых – термин «ἐνυπόστατον» оказывается пригоден для описания бытия двух или более природ в, так сказать, «естественной» для них ипостаси, например, сосуществование, со-«бытие» души и тела в одной, естественной для них человеческой ипостаси. Отсюда вытекает возможность употребления термина и для описания обожения человеческой природы нетварными Божественными энергиями. Наконец, в-третьих – понятие «ἐνυπόστατον» может быть применено и к описанию триадологической тайны бытия трех лиц в единой сущности, т. е. тайны «воипостасного» обладания единой сущностью тремя лицами Святой Троицы.

Однако «воипостазирование» возможно по отношению не ко всякой природе, а лишь к той, которая способна, по замыслу Творца, составлять единую онтологическую пару с личным бытием. И здесь имеет смысл вспомнить первичное смысловое содержание термина «воипостасный» как – «реально существующий». Не случайно это содержание термина никогда не утрачивало своего значения, будучи включено как составляющее в новые уровни интерпретации! Отцы Церкви понимали, что ипостась и природа составляют единую живую реальность, и, различая их, не разделяли. Они «укореняли личность в бытии и персонализировали онтологию»¹⁹⁶³, когда богословски характеризовали личное бытие Бога и человека, созданного по Божественному образу и подобию. Поэтому очевидно, что термин «воипостазировать», как и «воипостасный», не предполагает искусственных, нереальных, выдуманных конструкций пар «ипостась» – «природа» наподобие: «ипостась Сына Божьего» – «природа хлеба», или «ипостась человека» – «Божественная сущность». Подобные конструкты носят чисто умозрительный характер, могут теоретически быть составлены в нашем уме, но они никогда не обладали и не будут обладать реальным бытием, и потому – не имеют права на богословское употребление в описании реально существующих явлений и объектов.

Определение образа Божия как ипостасно-природного единства человека

Уникальность Бога и уникальность человека как образа Божия во вселенной составляют основу христианского мировоззрения. Пантеистическое размывание грани между Богом-Творцом и созданной вселенной всегда было чуждо христианскому богословию. Однако, воплощение Бога Слова и воипостазирование им человеческой природы, так сказать, увековечило человеческую уникальность. В святоотеческом наследии

существуют разные толкования и уровни понимания понятия «образ Божий». Согласно Св. Писанию и Преданию очевидна исключительность образа Божия в человеке по отношению ко всей тварной вселенной. На наш взгляд, результаты исследования истории термина «ἐνυπόστατος» дают основание утверждать, что ключевой особенностью человеческой «со-образности» Богу является именно ипостасно-природное единство бытия человека. Такое понимание образа Божия в человеке, безусловно, имеет святоотеческие корни, но до сих пор нигде не было ясно сформулировано. Это бытийное единство ипостаси и природы, выражаемое словами преп. [Максима Исповедника](#) о том, что «состояние бытия в сущности и ипостаси созерцается»¹⁹⁶⁴, наиболее ярко описывается именно термином «ἐνυπόστατος», согласно которому ипостась являет себя через воипостазируемую ей природу, а природа существует в воипостазирующей ее ипостаси.

Евхаристическое применение термина «ἐνυπόστατος»

Возможность универсального употребления термина «ἐνυπόστατος» не дает богословам права произвольно манипулировать им. Например, в современной богословско-церковной периодике появилась попытка использовать термин «воипостасный» для описания происходящего в таинстве Евхаристии «воипостаживания» евхаристических хлеба и вина ипостасью Бога-Сына, однако якобы без фактического изменения природы самих хлеба и вина в человеческие плоть и кровь Христа. Мнение об отсутствии перемены в природе евхаристических даров встречалось у ряда богословов и ранее. Новшеством явилась попытка привлечь термин «ἐνυπόστατος» и его производные в качестве доказательства верности, «православности» подобного взгляда. В рамках проведенного анализа значения и смысловой нагрузки термина «ἐνυπόστατος» мы можем и должны не только опровергнуть подобное неадекватное использование самого термина и его производных в евхаристологии, но подвергнуть критике и саму богословскую позицию о неизменности природы евхаристических хлеба и вина.

Дело в том, что термин «ἐνυπόστατος» не позволяет искусственного применения к любым, произвольно взятым комбинациям пар «ипостась» и «природа», но только к реально существующим. В противном случае мы придем к очевидным нонсенсам, таким, как, например, – человеческая ипостась, «воипостазирующая» трансцендентную сущность Бога! Такой абсурдной пары не может допустить разумное богословское мышление, осознающее невозможность воипостаживания человеческой ипостасью не просто нетварных энергий Бога в процессе обожения, а самой Божественной сущности.

Более тонко обстоит дело в вышеуказанной евхаристической паре – ипостась Бога-Слова действительно «воипостазирует» евхаристические дары, но природа их не может при этом не стать человеческой природой Христа,

потому что из всей тварной природы именно человек создан по образу Божию. Только человеческая природа предусматривает возможность ипостасного соединения либо с тварной человеческой ипостасью, созданной по образу Божественной ипостаси, либо с самой Божественной ипостасью, что и произошло в Боговоплощении и актуализируется вновь и вновь в таинстве Евхаристии. Именно человеческая природа воипостазируется вторым лицом Троицы, обеспечивая средство нашего обожения¹⁹⁶⁵. А о хлебе и вине, пусть даже сугубо «освященных», подобного сказать ни в коем случае нельзя! Даже в перспективе обожения всего творения, когда, по слову апостола Павла, Бог будет «всяческая во всех», мы должны различать обожение всего творения «по благодати», «по энергии» от обожения посредством ипостасного соединения. В противном случае мы придем к ложному утверждению о конечном ипостасном соединении с Логосом всего творения, включая одушевленную и неодушевленную природу: улиток, червячков, камней, песка и т. д.! Очевидно, что православное богословие, держась различения (но не разделения) в Боге трех ипостасей от единой сущности и единой сущности – от нетварных энергий, должно также отличать природу тварную, которая может быть и была введена в лично-ипостасное бытие, от природы, которая в принципе не может существовать в Божественной или человеческой ипостаси.

Очевидно, что никогда бездушная природа не будет сама по себе включена в ипостасное бытие ни человеческих личностей, ни, тем более, Божественных лиц. Принятие подобного умозрения означало бы отход от христианского мировоззрения к фактически пантеистическому. А именно к такому пантеистическому мнению об обожении всего творения приходят современные сторонники неадекватного использования термина «ἐνυπόστατον». И хотя они и ссылаются на авторитетных православных богословов, пользовавшихся производным от «ἐνυπόστατον» термином – «воипостазировать» в контексте евхаристологии¹⁹⁶⁶, но, однако, понимают его по-своему. Мы находим у сторонников подобных интерпретаций буквально следующие высказывания: «плоть Бога Слова умножается, охватывая постепенно все тварное бытие»¹⁹⁶⁷!!! И это естественный вывод, до которого не может не прийти последовательная богословская мысль, сбившаяся с верного пути, в момент, когда она восприняла мнение о возможности буквального воипостазирования, «восприятия хлеба и вина в ипостась Бога Слова» без изменения их сущности. Согласно сторонникам нового евхаристологического направления: «евхаристический Хлеб, будучи соединен с Божеством, не утрачивает своей природы, но обретает новое начало существования, становится Хлебом Небесным, Телом Самого Бога»¹⁹⁶⁸, а также: «святые Дары, халкидонски воспринимаемые Богом Словом в то же самое единство с собой, как и плоть от Девы Марии, изменяют не свою материальную сущность, а характер своего существования в этом мире»¹⁹⁶⁹. Мы можем совершенно

уверенно классифицировать такую позицию как учение о буквальном «воипостазировании» природы хлеба и вина Богом Словом.

Неадекватным в контексте данной полемики является также аргумент о том, что, поскольку человек зачастую называется в святоотеческой литературе микрокосмосом, и его природа включает в себя все элементы вселенной, то якобы именно поэтому обожение человеческой природы предусматривает такое же по характеру и степени обожение всех составляющих тварного мира. Отсюда делается вывод о том, что воипостазирование в ипостась Сына Божьего евхаристических хлеба и вина – это лишь начало процесса воипостаживания Логосом всех тварных элементов: «В воплощении Бог Слово соединяется не просто с отдельно взятой человеческой природой, но через нее и в ней со всякой тварью, со всем творением в целом», «со всей тварью, которая в человеческой природе изначально сосредоточена»¹⁹⁷⁰.

В противовес идее о постепенном «становлении» всего творения в процессе обожения телом Христа как нельзя более уместны слова св. [Иоанна Дамаскина](#), который подчеркивает, что Логос лишь по Божеству остается неограниченным, тогда как по своей плоти умалывается и ограничивается, так как плоть его не распространилась в меру беспредельности Божества его¹⁹⁷¹. А у преп. [Максима Исповедника](#) находим глагол «ἐνυλοτήσας», выражающий мысль святого о во-ипостазировании как утверждении в полноценном само-ипостасном бытии всякой твари благодатью Бога в жизни будущего века¹⁹⁷². Все исполняя собою, Бог одновременно не сливается с творением, не воипостазирует все в свое божественное ипостасное бытие, но утверждает ипостасность всего сотворенного им.

Богословская ошибка сторонников превращения всего творения в тело Христа коренится вновь в неразличении двух типов обожения – по энергии (благодати) и по ипостасному соединению. Правильное богословское понимание термина «ἐνυλόστατον» и его производных должно стать основой богословских рассуждений и в антропологическом плане. Человек как ипостасно-природное единство, качественно отличающийся от всей твари тем, что был создан «по образу Божию», никогда не сможет быть по своей составной природе приравнен к составляющим его природу элементам. Как ипостась человека не мыслится вне человеческой природы, так и природа человека не мыслится самостоятельно, т. е. вне или без соответствующей ей ипостаси. Элементы человеческой природы, даже в их совокупности, не составляют еще человека как индивидуальность, как ипостасное бытие. Другими словами, наша природа не равна сумме составляющих ее элементов, не сводима к таковой сумме. Человеческая ипостась, «воипостазируя» свою природу, придает ей особый образ существования, отличный от невоипостазированного бытия составляющих ее элементов. И это различие образа бытия тварной природы, принятой в ипостасное человеческое бытие и

не принятой, никогда не будет и не должно быть преодолено, по аналогии с тем, как никогда, несмотря на процесс обожения, не будет преодолено расстояние между Богом и его творением. Поэтому необходимо, с богословской точки зрения, четко различать обожение природы, «воипостазированной» в человеческое ипостасное бытие, от обожения всего остального творения по энергии, или по благодати.

Заключение

Завершая наш анализ смысловой нагрузки и богословского употребления термина «ἐνυπόστατον», мы можем подытожить, что во многом именно этот термин позволяет нам провести различие между понятиями ипостаси-личности, с одной стороны, и общей и частной природ – с другой, не вводя, однако, дробления в единую онтологию. Подробный анализ того, как употреблялся термин в святоотеческой мысли, позволяет указать, что следует, не отделяя личность от природы и признавая погруженность друг в друга этих двух аспектов бытия, одновременно не смешивать в тварном бытии ипостась с частной природой индивидуума и признавать неотъемлемость лично-природной двойственности единой онтологической структуры бытия.

* * *

[1753](#)

Хоружий С. С. Что такое *SYNERGEIA*? С. 25.

[1754](#)

Хоружий С. С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 267.

[1755](#)

Хоружий С. С. Здешнее бытие как история (локальное описание). С. 434–435.

[1756](#)

Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

[1757](#)

Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности. <http://lib.rus.ec/b/234887/read>

[1758](#)

Хоружий С. С. Фонарь Диогена. Критическая ретроспектива европейской антропологии. С. 644.

[1759](#)

Хоружий С. С. Вещь в работе. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

[1760](#)

Sopko A. J. For A Culture of Co-Suffering Love. The Theo-Anthropology of Archbishop Lazar Puhalo. P. 27.

[1761](#)

Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

[1762](#)

Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 134.

[1763](#)

Хоружий С. С. Вещь в работе. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

[1764](#)

Хоружий С. С. Что такое *SYNERGEIA*? С. 24.

[1765](#)

Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности. <http://lib.rus.ec/b/234887/read>

[1766](#)

Там же.

[1767](#)

Хоружий С. С. Фонарь Диогена. С. 657.

[1768](#)

Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии. С. 146.

[1769](#)

Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности. <http://lib.rus.ec/b/234887/read>

[1770](#)

Хоружий С. С. Богословие – Исихазм – Антропология. http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#Н

[1771](#)

Хоружий С. С. Антропологические следствия энергийной онтологии Православия. http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/019_Horuzhy_Antr_Sled.doc

[1772](#)

Хоружий С. С. Личность и энергия в богословии Мейендорфа и в современной философии. http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_person_meiendorf.pdf

[1773](#)

Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 120.

[1774](#)

Хоружий С. С. Афонская аскеза как школа личности и стратегия социализации. http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/09/hor_talk_veimar2012.pdf

[1775](#)

Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии. С. 142.

[1776](#)

Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии. <http://www.xpa-spb.ru/lib/Horuzhij/koncersiya-cheloveka.html>

[1777](#)

Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии. С. 145.

[1778](#)

Хоружий С. С. Афонская аскеза как школа личности и стратегия социализации. http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/09/hor_talk_veimar2012.pdf

[1779](#)

Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергической антропологии. С. 26; *Хоружий С. С.* Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

[1780](#)

Так, Хоружий рассуждает об «энергичных конфигурациях человеческой личности», *Хоружий С. С.* Что такое SYNERGEIA? С. 23.

[1781](#)

Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергической антропологии. С. 29.

[1782](#)

Хоружий С. С. Герменевтика телесности в современных традициях и духовных практиках себя. <http://www.antropolog.ru/doc/persons/Horujy/Horujy3>

[1783](#)

Хоружий С. С. Аналитический словарь синергической антропологии. Энергии твари. С. 54.

[1784](#)

***Хоружий С. С.* Что такое SYNERGEIA? С. 21.**

[1785](#)

Хоружий С. С. Род или недород. С. 323–324.

[1786](#)

Там же. С. 343–344.

[1787](#)

Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности. <http://lib.rus.ec/b/234887/read>

[1788](#)

Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии. <http://www.xpa-spb.ru/lib/Horuzhij/koncersiya-cheloveka.html>

[1789](#)

Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? С. 23–24.

[1790](#)

Хоружий С. С. Естественный нравственный закон, аскетическая антропология и пути обновления христианской этики. <http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/thes150607.htm>

[1791](#)

Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности. <http://lib.rus.ec/b/234887/read>

[1792](#)

Хоружий С. С. К проблеме глобальной динамики. С. 413–414.

[1793](#)

Хоружий С. С. Антропология Православия. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

[1794](#)

Там же.

[1795](#)

Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии. С. 28.

[1796](#)

Хоружий С. С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 269–270.

[1797](#)

Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии. С. 144.

[1798](#)

Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

[1799](#)

Хоружий С. С. Род или недород. С. 343–344.

[1800](#)

Хоружий С. С. Опыт преобразования у преп. [Силуана Афонского](#). С. 161.

[1801](#)

Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии. <http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/konceptsiya-cheloveka.html>

[1802](#)

Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии. С. 147.

[1803](#)

Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии. <http://www.xpa-spb.ru/libr/Horuzhij/konceptsiya-cheloveka.html>

[1804](#)

Хоружий С. С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 270.

[1805](#)

Там же. С. 271–274.

[1806](#)

Хоружий С. С. Аналитический словарь синергийной антропологии. С. 52–53.

[1807](#)

αὐτεξούσια.

[1808](#)

Лосский В. Н. Господство и царство. Эсхатологический этюд. С. 583–584.

[1809](#)

Хоружий С. С. Аналитический словарь синергийной антропологии. Свобода твари. С. 53.

[1810](#)

Хоружий С. С. Здешнее бытие как история (локальное описание). С. 438.

[1811](#)

Хоружий С. С. Антропология Православия. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

[1812](#)

Хоружий С. С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 275.

[1813](#)

Хоружий С. С. Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии. С. 26.

[1814](#)

Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии. С. 145.

[1815](#)

Хоружий С. С. Антропология Православия. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

[1816](#)

Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии. <http://www.xpa-spb.ru/lib/Horzuhij/konceptsiya-cheloveka.html>

[1817](#)

Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? С. 35.

[1818](#)

Там же. С. 34.

[1819](#)

Хоружий С. С. «Братья Карамазовы» в призме исихастской антропологии. http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#Н; *Хоружий С. С.* Проблема постчеловека, или трансформативная антропология глазами синергийной антропологии. С. 27–28.

[1820](#)

Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? С. 27.

[1821](#)

Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

[1822](#)

Там же.

[1823](#)

Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? С. 24.

[1824](#)

Там же.

[1825](#)

Хоружий С. С. Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека. http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf

[1826](#)

Хоружий С. С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 267.

[1827](#)

Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности. <http://lib.rus.ec/b/234887/read>

[1828](#)

Хоружий С. С. Концепт личности у Л. П. Карсавина: идейное и семантическое поле . <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

[1829](#)

Хоружий С. С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 267.

[1830](#)

Там же. С. 272–273.

[1831](#)

Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 134. Сравнительный анализ методологии субъектной перспективы в Духовной практике и в феноменологии Гуссерля проделан в книге *К феноменологии аскезы*.

[1832](#)

Хоружий С. С. Конституция личности и идентичности в перспективе опыта древних и современных практик себя. <http://synergia-isa.ru/lib/lib.htm>

[1833](#)

Васильев С. Ф. Критический анализ концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего. С. 65.

[1834](#)

Хоружий С. С. Что такое SYNERGEIA? С. 31.

[1835](#)

Васильев С. Ф. Критический анализ концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего. С. 65.

[1836](#)

Хоружий С. С. Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека. http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf

[1837](#)

Хоружий С. С. Богословие – Исихазм – Антропология. http://synergia-isa.ru/?page_id=4301#H

[1838](#)

Sopko A. J. For A Culture of Co-Suffering Love. The Theo-Anthropology of Archbishop Lazar Puhalo. P. 25.

[1839](#)

Хоружий С. С. Что такое *SYNERGEIA*? С. 26.

[1840](#)

Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 135–136.

[1841](#)

Хоружий С. С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 264.

[1842](#)

Хоружий С. С. Здешнее бытие как история (локальное описание). С. 434–435.

[1843](#)

Хоружий С. С. Здешнее бытие как история (локальное описание). С. 435.

[1844](#)

Хоружий С. С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 264.

[1845](#)

Хоружий С. С. Аналитический словарь синергийной антропологии. Свобода твари. С. 53.

[1846](#)

«Представляется, что ряд отцов Церкви говорит об онтологическом изменении всей человеческой личности... в процессе ее слияния с личными и нетварными энергиями Троицы», *Sánchez-Escobar A. F.* Theosis: Fusion of Man / Woman and God? P. 18.

[1847](#)

Хоружий С. С. Синергийная антропология как звено традиции русской мысли. <http://antropolog.ru/doc/persons/Нору́жy/Нору́жy8>

[1848](#)

Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 134.

[1849](#)

Васильев С. Ф. Критический анализ концепции синергической антропологии С. С. Хоружего. С. 68.

[1850](#)

Хоружий С. С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 266.

[1851](#)

Там же. С. 263–264.

[1852](#)

Хоружий С. С. Кризис европейского человека и ресурсы христианской антропологии. С. 146–147.

[1853](#)

Хоружий С. С. К проблеме глобальной динамики. С. 413.

[1854](#)

Хоружий С. С. Что такое *SYNERGEIA*? С. 24.

[1855](#)

Однако Хоружий говорит, например, об обожении как «преодолении конечности», что строго говоря, не так. См.: *Хоружий С. С.* К проблеме глобальной динамики. С. 413–414.

[1856](#)

Хоружий говорит о «предпочтении динамической картины бытия статической: в конечном итоге, это предпочтение зиждется на единственном, однако весомом факте – на неприятии человеком смерти и стремлении к ее *актуальному* преодолению», там же.

[1857](#)

Хоружий С. С. Проблема личности в православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 274.

[1858](#)

Хоружий С. С. Что такое *SYNERGEIA*? С. 27.

[1859](#)

«Важнейшее отличие энергийного соединения от сущностного составляет его свобода», *Хоружий С. С.* Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 266.

[1860](#)

Хоружий С. С. Богословие соборности и богословие личности.
<http://lib.rus.ec/b/234887/read>

[1861](#)

Так, например, митр. [Иоанн Зизиулас](#) в своих сочинениях высказывает ошибочную мысль о том, что общение есть собственно Сущность Бога.

[1862](#)

Хоружий С. С. Проблема личности в Православии: мистика исихазма и метафизика всеединства. С. 264.

[1863](#)

Хоружий С. С. К проблеме глобальной динамики. С. 412.

[1864](#)

Там же. С. 414.

[1865](#)

Хоружий С. С. К антропологической модели третьего тысячелетия. С. 117–118.

[1866](#)

«суть синергии как согласованного действия Божественного и человеческого начал», *Хоружий С. С.* Здешнее бытие как история (локальное описание). С. 437.

[1867](#)

Хоружий С. С. Естественный нравственный закон, аскетическая антропология и пути обновления христианской этики. <http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/thes150607.htm>

[1868](#)

Хоружий С. С. Род или недород. С. 324.

[1869](#)

Васильев С. Ф. Критический анализ концепции синергийной антропологии С. С. Хоружего. С. 59.

[1870](#)

Хоружий С. С. Род или недород. С. 321.

[1871](#)

Там же. С. 327–328.

[1872](#)

Там же. С. 323–324.

[1873](#)

Бехтерев В. М. Бессмертие человеческой личности как научная проблема. <http://philosophy.ru/library/ivanov/behterev.html>

[1874](#)

Хоружий С. С. Род или недород. С. 324.

[1875](#)

Хоружий С. С. Концепция совершенного человека в перспективе исихастской психологии. <http://www.xpa-spb.ru/lib/Horuzhij/konceptsiya-cheloveka.html>

[1876](#)

Хоружий С. С. Личность и энергия в богословии Мейендорфа и в современной философии. http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_person_meiendorf.pdf

[1877](#)

«Опытная исихастская антропология несет в себе описание определенного способа, которым человек формируется, конституируется как личность», благодаря «строительству новых энергийных структур, которые продвигают

и приближают его к личному бытию, – начинается в собственном смысле конституция человека как личности», *Хоружий С. С.* Афонский исихазм в его значении для современного понимания человека. С. 3. http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2011/07/hor_aphos2011_doklad_last.pdf

1878

Хоружий С. С. Личность и энергия в богословии Мейендорфа и в современной философии. http://synergia-isa.ru/wp-content/uploads/2012/08/hor_person_meiendorf.pdf

1879

Например, из взглядов современного греческого богослова митр. [И. Зизиуласа](#) вытекает, что Божественные Персоны «имеют главенствующее положение по сравнению с единым бытием Бога», *Latham R.* The Holy Trinity in Scripture, History, Theology and Worship. P. 463.

1880

Sopko A. J. For A Culture of Co-Suffering Love. The Theo-Anthropology of Archbishop Lazar Puhalo. P. 25.

1881

Хоружий С. С. Антропологические следствия энергийной онтологии Православия. http://synergia-isa.ru/lib/download/lib/019_Horuzhy_Antr_Sled.doc

1882

За основу главы взят доклад, представленный автором на XVI-ой международной патристической конференции, Великобритания, Оксфорд, 8–13 августа 2011 г.

См.: *Methody (Zinkovsky), hieromonk, Kirill (Zinkovsky), hieromonk.* The Term ἐνυπόστατον and its Theological Meaning.

1883

«Но поистине во-сущностна ипостась, воипостасна же сущность», [Иоанн Дамаскин](#), *преп.* Contra Jacobitas 12. PG 94. 1441 D.

1884

В этой главе, больше посвященной анализу терминологии, ради удобства восприятия термины «Ипостась», «Сущность», «Лицо» и т. п. даются с маленькой буквы.

1885

[Иоанн Дамаскин](#), *преп.* Dialectica. PG 94. 605 A.

1886

[Григорий Палама](#), *свт.* Homilia XII. PG 151. 148 C.

1887

См.: *Вейсман А. Д.* Греческо-русский словарь. С. 424, 437, 440, 622.

1888

Oratio XXXII. De Moderatione In Disputando. PG 36. 185 A; «ἐν-ίδρυσας τοῖς ἀρχομένοις τὸν φόβον», Epistola CXCIX. PG 37. 324 C.

1889

«τῇ ψυχῇ ἐν-έσπαρται φυσικῶς δύναμις», De Fide Orthodoxa. Lib. II. PG 94. 944 A B.

1890

«ἄ-σώματος ὡς Θεός, καὶ ἐν-σώματος, ὡς ἐπ' ἐσχάτων γενόμεως ἄνθρωπος», De Natura Composita. PG 95. 125 A.

1891

«τῆς τῶν ὄντων συνεκτικῆς αἰτίας ποικίλως πᾶσιν ἐν-υπάρχων», Mystagogia. PG 91. 685 B.

1892

«φυσικὸν ἰδίωμα, ὅπερ παντὶ τῷ εἶδει ἐν-υπάρχει ἀπαραλλάκτως», De Fide Orthodoxa. Lib III. PG 94. 573 D; «ἄνθρωποις ἐν-υπάρχει τὸ θέλειν», *ibid.* 1040 A, 1081 B.

1893

[Иринеѝ Лионскиѝ](#), *свт.* Fragmenta. PG 7B. 1240 C; *Ориген.* Supplementum ad Origenis Exegetica. PG 17. 28 B, 185 B, 309 D. Существует мнение, что термин «ἐνυπόστατος» первым ввел в употребление именно [Ориген](#), см.: [Gleede B.](#) The Development of the Term ἐνυπόστατος from Origen to John of Damascus. P. 15.

1894

См., например, значение «ἐνυπόστατον» в издании: *Μπαμπινιώτη Γ.* Λεξικὸ τῆς Νέας Ἑλληνικῆς Γλώσσας. Некоторые исследователи утверждают, что в ранних текстах, использующих наш термин, нет никакого намека на значение включенности или направленности, передаваемое приставкой «ἐν» и аналогичное английскому «in». Однако это мнение нельзя признать бесспорным. Так, при внимательном рассмотрении даже в текстах Аристотеля приставка «ἐν» в «ἐνυπόστατον» оказывается имеющей смысловую нагрузку «локализации»; см.: *Lang U. M.* Anhypostatos – Enhypostatos: Church Fathers, Protestant Orthodoxy and Karl Barth. P. 633, 654; см. также о возможных значениях греческой приставки «ἐν»: [Gleede B.](#) The Development of the Term ἐνυπόστατος... P. 11.

1895

См. также значение «ἐνυπόστατον» в: *Ἀντιλεξικὸν ἢ Ὀνομαστικόν.* Αθήνα, 2004.

1896

Автором 4 и 5 книг *Против Евномия* современными патрологами принято считать [Дидима Слепца](#).

1897

PG 29. 749 B.

1898

Говорун С., диакон. К истории термина ἐνυπόστατον «воипостасное». С. 656.

1899

См. также, например, выражения свт. [Иоанна Златоуста](#): «ἀληθῆ καὶ ἐνυπόστατον ἀνάστασιν» («истинное и подлинное воскресение», *Nomiliae XXV in quaedam loca Novi Testamenti*. PG 51. 107), и свт. [Епифания Кипрского](#): «οὐτε ἐνυπόστατον τὸ κακὸν ἐστίν» («зло не обладает подлинным бытием», *Adversus hereses*. PG 41. 316 A).

¹⁹⁰⁰

Например: [Григорий Нисский](#), свт. *Contra Eunomium*. Lib. XII. PG 45. 1001 C; также: 852 B, 152 C.

¹⁹⁰¹

Называя Сына и Духа «ἐνυπόστατον», Саввелий имел в виду, конечно, не то, чтобы они не существовали вовсе, но – что они не обладают никакой самостоятельностью, [Василий Великий](#), свт. *Epistolarum Classis II*. Epistola CCX. PG 32. 776 C. Нисский же святитель говорит, что если от жизни отделено (Слово), то и, конечно, не в ипостаси (оно), «εἰ δὲ τοῦ ζῆν κεχώρισται, οὐδὲ ἐν ὑποστάσει πάντως ἐστίν», [Григорий Нисский](#), свт. *Oratio Catechetica*. PG 45. 13 C; «ἐν ὑποστάσει ἰδίᾳ», [Василий Великий](#), свт. *Commentarius in Isaiam prophetam*. Cap. XIV. PG 30. 625 A.

¹⁹⁰²

«πλοῦτος» – богатство, обилие, множественность; а значит, подразумевается и различие образующих это богатство.

¹⁹⁰³

Едина Троица не ипостасью, но Божеством, «Ἐν γὰρ οὐχ ὑποστάσει, ἀλλὰ θεότητι», [Григорий Богослов](#), свт. *Oratio VI*. De Pace I. PG 35. 749 C.

¹⁹⁰⁴

Например: «ἀλλ' ἐνυπόστατον, λαλοῦν αὐτὸ, καὶ ἐνεργοῦν», [Кирилл Иерусалимский](#), свт. *Catechesis XVII*. De Spiritu Sancto II. PG 33. 976 A; см. также: 464 A; «βασιλεία δὲ ζῶσα καὶ οὐσιώδης καὶ ἐνυπόστατος τὸ Πνεῦμα τὸ ἅγιον», [Григорий Нисский](#), свт. *Adversus Macedonianos*. PG 45. 1321 A; см. также: PG 43. 25; PG 42. 21 D, 28 C; PG 45. 13 C, 17 B.

¹⁹⁰⁵

«συνάναρχον, ἀπαύγασμα εἶναι δόξης, καὶ χαρακτῆρα ὑποστάσεως ἐνυπόστατον καὶ ἀψεудέστατον», [Дидим Александрийский](#). De Trinitate. Liber Primus. PG 39. 337 B; «οἱ ἑτερόδοξοι, τοῦ Πνεύματος σὺν τῷ Πατρὶ μνημονευομένου, φασὶν ἐνυπόστατον δύναμιν», *ibid.* 356 C; «ἐκ τῆς πατρικῆς ἐνυποστάτως ἐκλάμψαν πηγῆς», *ibid.* Liber Secundus. 452 A.

¹⁹⁰⁶

Маркелл, Фотин и Софроний говорили, что Слово не есть существо воипостасное, но лишь сила Божия, обитавшая в одном из потомков Давида. «Λόγον ἐνέργειαν εἶναι φασι, τὴν δὲ ἐνέργειαν ταύτην ἐνοικῆσαι τῷ ἐκ σπέρματος Δαυὶδ, οὐκ οὐσίαν ἐνυπόστατον», [Иоанн Златоуст](#), свт. *In Epistola ad Philippenses*. Cap. II. Nomilia VI. PG 62. 219; «Τὸ γὰρ ἀπαύγασμα, φασὶν, ἐνυπόστατον οὐκ ἔστιν, ἀλλ' ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι»; «ὅτι ὡσπερ ἐστὶν ὁ Πατὴρ

ἐνυπόστατος, καὶ πρὸς ὑπόστασιν οὐδενὸς δεόμενος· οὕτω καὶ ὁ Υἱὸς... ἐν ὑποστάσει ἐστὶ καθ' ἑαυτόν», In Epistola ad Hebraeos. Cap. I. Homilia II. PG 63. 20; также: PG 63. 22.

¹⁹⁰⁷

«Τὸ ἐνυπόστατον τοῦ ἁγίου Πνεύματος θάλποντος», *Γριγορίου Νισσκή*, *свт. Testimonia adversus Judaeos*. PG 46. 196 B.

¹⁹⁰⁸

В том числе воипостасна и вечна созерцаемая в Боге воля. «Πάντα γὰρ ἐνεργὸν καὶ ἐνούσιον, καὶ ἐνυπόστατον τῇ αἰ>δίῳ φύσει τὸ ἀγαθὸν τε καὶ τὸ αἴδιον ἐνθεωρεῖται θέλημα», *Contra Eunomium*. Lib. VIII. PG 45. 776 A.

¹⁹⁰⁹

«πρᾶγμα ἐστὶν ἐνεργὸν τε καὶ ἐνυπόστατον», PG 44. 680 D; «ὅτι μόνη ἢ κατ' ἀρετὴν ἡμῖν ἐγγινομένη σπουδὴ πάγιόν τί ἐστι καὶ ἐνυπόστατον», 1244 C.

¹⁹¹⁰

неосновательные доказательства – «τῶν δὲ τὴν ἀνυπόστατον ἐξελέγχει», PG 36. 1124 B; также: 820 C; необоснованная ложь – «ἀνυπόστατον ψεῦδος», PG 44. 537 D; необоснованные надежды – «ἀνυποστάτοις ἐλπίσιν», 1176 C; неосуществимый замысел – «ἡ βουλὴ ἀνυπόστατος», 621 A.

¹⁹¹¹

«ὑπόστασιν τοῦ ἀνυποστάτου πυρὸς», PG 18. 364 C; неудержимый порыв – «ἀνυπόστατος τὴν ὀρμὴν», PG 32. 1264 C; также: PG 95. 1120 A; невыносимый гнев – «ἀνυπόστατος μὲν ἢ ὀργή», PG 44. 464 B.

¹⁹¹²

Quid sit, ad imaginem Dei, etc. PG 44. 1340 C.

¹⁹¹³

Ancoratus. PG 43. 161 C.

¹⁹¹⁴

Иоанн Грамматик – православный оппонент Севира, около 490–570 гг. (не путать с Иоанном VII Грамматиком, патриархом Константинопольским, IX в.).

¹⁹¹⁵

«Ἐνυποστάτους οὐσίας» – «воипостасные сущности» (*Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt*. P. 55); «Τῶν δύο οὐσιῶν εἰς μίαν ὑπόστασιν καὶ ἐν πρόσωπον» – во Христе совершилось «соединение двух сущностей в единую ипостась и единое лицо» (*ibid.* P. 54); см. также об этом: *Давыденков О., прот.* Воипостасная сущность в богословии Иоанна Грамматика. С. 12; *Lang U. M.* Anhypostatos – Enhypostatos... P. 639–640.

¹⁹¹⁶

Iohannis Caesariensis presbyteri et grammatici opera quae supersunt. P. 55.

¹⁹¹⁷

Сефир Антиохийский. Oratio 2. 26 // *Severi Antiocheni liber contra impium Grammaticum*. P. 169.

1918

См.: *Фокин А. Р.* Предисловие. С. 6.

1919

Например, М. Ришар, (1944 г.), и ряд современных патрологов – А. Грильмайер, М. Даулинг и др.

1920

Ф. Лоофс (1887 г.), свящ. [Василий Соколов](#) (1916 г.), диак. Илия Фрача (1984 г.).

1921

См.: *Loofs F.* Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. Leipzig, 1887.

1922

См., например: *Rugamer W.* Leontius von Byzanz. Ein Polemiker aus dem Zeitalter Justinians. Wurzburg, 1894; *Junglas J. P.* Leontius von Byzanz. Studien zu seinen Schriften, Quellen und Anschauungen. Breslau, 1905; *Grumel V.* La soteriologie de Leonce de Byzance // *Echos d'Orient*, 40 (1937).

1923

Говорун С., диакон. К истории термина воипостасное. С. 662.

1924

A. V. Harnack, J. P. Junglas, H. Relton, P. Schoonenberg, G. W. Lampe, S. Otto и др.

1925

См.: *Daley B.* Leontius of Byzantium: A Critical Edition of his Works. Oxford, 1978; *Dowling M. J.* The Christology of Leontius of Byzantium. The Queen's University of Belfast, 1982; *Shults F.* A Dubious Christological Formula: From Leontius Of Byzantium To Karl Barth // *The Journal of Theological Studies*. Princeton Theological Seminary, 1996. № 57 и др.

1926

См., например: Заседания научно-методологического семинара «Богословие в системе научного знания: традиции – современность – перспективы» на Богословском факультете ПСТГУ. С. 139–144.

1927

См.: *Grillmeier A.* Christ in the Christian Tradition. London, 1975; *Cross R.* Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // *Journal of Theological Studies*. Oxford University Press, № 27 (1976). P. 333–369; *Говорун С., диак.* К истории термина воипостасное; *Frascia I.* Λέοντος Βύζαντος. Βίος καὶ Συγγράμματα (Κριτικὴ Θεώρηση). Ἀθήνα, 1984 и др.

1928

Так, например, в известной статье Марселя Ричарда (*Richard M.* L' introduction du mot 'hypostase' dans la théologie de l' incarnation. P. 252) автор подчеркивает, что христологическое выражение свт. Кирилла

«единство по ипостаси» предвосхищало Халкидонскую доктрину, хотя и было официально одобрено лишь в 553 г. на V-м Вселенском Соборе (II-м Константинопольском).

¹⁹²⁹

См., например: *Dell' Osso C. Still on the Concept of Enhypostaton*. P. 69, где автор, критикуя позицию Шульца (F. L. Shults), выраженную в статье *A Dubious Christological Formula*, убедительно аргументирует свое мнение, что термин «ἐνυπόστατον» значил у [Леонтия Византийского](#) не только – «тот, что существует», но и – «обладающий присущими качествами». Кроме того, в *Contra Nestorianos* II. 13 говорится, что «воипостасная» природа не обязательно существует в собственной ипостаси (*ibid.* P. 66). Б. Глид аргументирует, что именно начиная с [Леонтия Византийского](#) возникает новое понимание нашего термина, которое наиболее адекватно может переводиться как – «воипостазированный» (*Gleede B. The Development of the Term ἐνυπόστατος...* P. 185).

¹⁹³⁰

Можно сказать, что ипостась дает воипостазированной природе бытие или «реализует себя» в ней.

¹⁹³¹

«τὸ ἐνυπόστατον, κατὰ δύο τρόπους λέγεται· ἢ τὸ κατ' ἀλήθειαν ὑπάρχον, ἢ τὸ ἐν τῇ ὑποστάσει ἰδίωμα, ὡς ἐν τῷ Θεῷ, καὶ Πατρὶ, τὸ ἀγέννητον. Ἐν δὲ τῷ Υἱῷ, τὸ γεννητόν. Ἐν δὲ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι, τὸ ἐκπορευτόν», *Viae Dux*. PG 89. 61 B.

¹⁹³²

Epistolae 15. PG 91. 557 D, 560 B C.

¹⁹³³

Madden N. Composite Hypostasis in Maximus Confessor. P. 190.

¹⁹³⁴

Dell' Osso C. Still on the Concept of Enhypostaton. P. 73.

¹⁹³⁵

Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 149 B C; также: «ἐνυπόστατον δὲ, αὐτὸ τὸ ἐν ὑποστάσει ὄν», «ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι», *ibid.* 261 A, B.

¹⁹³⁶

PG 94. 1441 B; [Иоанн Дамаскин](#), *преп.* Творения. Христологические и полемические трактаты. С. 158.

¹⁹³⁷

PG 94. 1441 C D.

¹⁹³⁸

[Иоанн Дамаскин](#), *преп.* О сложной природе против акефаллов. С. 198; PG 95. 120 C D.

¹⁹³⁹

De Faid Orthodoxa. Lib. III. 9. PG 94. 1017 B.

¹⁹⁴⁰

«ἐν ἑτέρῳ δὲ, ὡς πῦρ ἐν θρυαλλίδι, καὶ ὡς ἡ σὰρξ τοῦ Κυρίου ἐν τῇ ἀνάρχῳ αὐτοῦ ὑποστάσει... ὁ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὴν ὑπαρξιν», *Contra Jacobitas*. PG 94. 1441 B, C; «ἐνυπόστατον δὲ ἐκάστην τῶν οὐσιῶν αὐτοῦ· ἔχουσι γὰρ κοινὴν τὴν μίαν αὐτοῦ ὑπόστασιν», *ibid.* 1441 D; «ἡ θεότης τοίνυν καὶ ἡ ἀνθρωπότης τοῦ Χριστοῦ ἐνυπόστασις ἐστίν», *De Natura Composita*. PG 95. 120 C D.

¹⁹⁴¹

Dialectica. Глава XXIX. Об ипостаси, ипостасном и неипостасном. PG 94. 589 B C.

¹⁹⁴²

«Οὔτε ἐνυπόστατον φύσει τὸ κακόν», PG 96. 460.

¹⁹⁴³

Dialectica. PG 94. 589 B C, 617 A.

¹⁹⁴⁴

Ibid. 616 A B.

¹⁹⁴⁵

«Бог же как присно сущий и совершенный и Слово будет иметь также совершенное и самобытное (ἐνυπόστατος)», PG 94. 804 A; «Сын Божий, самобытная (ἐνυπόστατον) премудрость и сила Всевышнего Бога», 985 B; «Веруем во единого Духа Святаго... самобытного (ἐνυπόστατον), существующего в своей собственной ипостаси», 821 C; «Πατήρ ὁ ἀληθινὸς ἐνυπόστατος, καὶ Υἱὸς ἀληθινὸς ἐνυπόστατος, καὶ Πνεῦμα ἀληθινὸν ἐνυπόστατον, τρία ὄντα μία θεότης, μία οὐσία», PG 95. 1076 B; также: PG 94. 1057 B; см. также о тринитарном употреблении термина у преп. Дамаскина: *Lang U. M. Anhypostatos – Enhypostatos... P. 653.*

¹⁹⁴⁶

Св. Дамаскин о Духе говорит как о во-ипостасном и тут же поясняет, что это означает, что Дух существует в собственной ипостаси, «ἐνυπόστατον, ἐν ἰδίᾳ ὑποστάσει ὑπάρχον», PG 94. 821 C; также: «во-ипостасное Слово – т. е. созерцаемое в своей собственной ипостаси», 857 A.

¹⁹⁴⁷

«οὐσίαν τῆς ἀγίας θεότητος ἐνυπόστατον ἴσμεν· ἐν ταῖς τρισὶ γὰρ ἐστὶν ὑποστάσεσι», PG 94. 1441 D.

¹⁹⁴⁸

[Иоанн Дамаскин](#), *преп.* О ста ересеях вкратце. С. 144; PG 94. 749 A.

¹⁹⁴⁹

«Слово «ипостась» имеет два значения. Взятое в общем смысле, оно означает субстанцию вообще. В собственном же смысле «ипостась» означает индивид, а также всякое отдельное лицо», [Иоанн Дамаскин](#), *преп.* Диалектика или Философские главы. С. 81; PG 94. 589 B.

¹⁹⁵⁰

[Иоанн Дамаскин](#), *преп.* De Haeresibus Liber. PG 94. 752 A.

¹⁹⁵¹

«τοῦ Κυρίου φωτὸς, ἀνυπόστατόν τι φάσμα καὶ κτιστὸν», [Γριγορίου Παλάμα](#), *свт. Opera Argumenta*. PG 150. 822; «οὐδεμία γὰρ τῶν τοιούτων ἐνεργειῶν ἐνυπόστατος, τουτέστιν ἀνυπόστατος», Theophanes. PG 150. 929 A.

1952

«ἐν ὑποστάσει ἐστὶ, καὶ οὐκ ἀνυπόστατός ἐστιν ὁ ἄνθρωπος», *Capita Physica, Theologica, Etc.* PG 150. 1217 A.

1953

«αὐτὴ καὶ γὰρ ἐστὶν ἡ ἐνυπόστατος τοῦ μονογενοῦς Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ θεότης», [Φιλοφείη Κωνσταντινοπολῆσκυϊ](#), *πατρ. Contra Gregoram Antirrheticorum X*. PG 151. 1039 A; «ὑποστατικὸν γὰρ φῶς καὶ κατ' εἶδος ἐνυπόστατον ἔλλαμψιν», *ibid.* 1037 A B.

1954

[Орлов И. А.](#) Труды св. [Максима Исповедника](#)... С. 88, ссылка 190.

1955

[Болотов В. В.](#) Лекции по истории древней церкви. Т. IV. С. 296.

1956

[Бриллиантов А. И.](#) *Varia*. Л. 101, 91.

1957

Там же. Л. 39.

1958

Например, выражение свт. Кирилла «ἐν προσώπῳ Χριστοῦ», в котором «πρόσωπον» соответствует онтологическому понятию личности, может быть рассмотрено как предтеча позднейшего употребления «ἐνυπόστατον»; см., например: [Hans von Loon](#). *The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria*. P. 277–278.

1959

«Ἐνυπόστατον δέ φαμεν... ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑπάρξασαν», [Иоанн Дамаскин](#), *преп. Contra Jacobitas*. PG 94. 1476 C.

1960

[Иоанн Дамаскин](#), *преп.* Против яковитов. С. 179; PG 94. 1477.

1961

Ibidem.

1962

Так, например, современные исследователи считают, что преп. Максим «свободно развивает согласованную тринитарно-христологическую терминологическую систему, в которой термину «ἐνυπόστατος» усваивается одна и та же функция в обоих богословских контекстах». См.: [Gleede B.](#) *The Development of the Term ἐνυπόστατος*... P. 155.

1963

[Лосский В. Н.](#) *Догматическое богословие*. С. 213.

1964

«τῶν ὄντων σύστασις ἐν οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει θεωρεῖται», [Максим Исповедник](#), *prep.* Opuscula Theologica et Polemica. PG 91. 272 B.

1965

Sopko A. J. For A Culture of Co-Suffering Love... P. 25.

1966

Например: «Хлеб Евхаристии, доступный человеку как пища, есть плоть Христова, преображенная, но по-прежнему единосущная человеческому телу, воипостазированная в Логосе и пронизанная божественными энергиями», *S. Nicephorus Constantinopolitani. Contra Eusebium.* P. 440; см. также: *Мейендорф И.*, прот. Византийское богословие. С. 287.

1967

Фокин А. Р. Преложение Святых Даров в таинстве Евхаристии по учению свт. [Иоанна Златоуста](#). С. 358.

1968

Зайцев А. А. Евхаристическое преложение. См.: http://www.mpda.ru/site_pub/82304.html; *Зайцев А. А.* Тело Христово в Таинстве Евхаристии. См.: <http://www.psevdo.net/index.php?go=Pages&in=view&id=44>

1969

Осинов А. И. Евхаристия и священство. См.: http://orthtexts.narod.ru/17_Evhar_svyasch.htm

1970

Зайцев А. А. Тело Христово... См.: <http://www.psevdo.net/index.php?go=Pages&in=view&id=44>

1971

«οὐ συμπαρεκτεινομένης τῆς σαρκὸς αὐτοῦ τῆ ἀπεριγράπτῳ αὐτοῦ θεότητι», *De Fide Orthodoxa. Lib III.* PG 94.1012 B.

1972

«γένηται τὰ πάντα ἐν πᾶσιν αὐτὸς ὁ Θεὸς, πάντα περιλαβὼν καὶ ἐνυποστήσας ἑαυτῷ», *Ambiguorum liber.* PG 91. 1092 C.

Источник: Богословие личности в XIX-XX вв. Том 1 / Иеромонах Мефодий (Зинковский). Диссертация на соискание ученой степени доктора богословия. Москва – Санкт-Петербург — 2014
https://azbyka.ru/otechnik/Kirill_I_Mefodij_Zinkovskie/bogoslovie-lichnosti-v-19-20-vv/12

ПОЛЕЗНЫЕ ССЫЛКИ:

- АНАЛИТИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ ИСИХАСТСКОЙ АНТРОПОЛОГИИ Сергея Сергеевича Хоружего: <https://arhivinfo.ru/2-81346.html>

2021_09_30 42 МВТУ. ЧЕЛОВЕК. К ГОДОВЩИНЕ УПОКОЕНИЯ
РУССКОГО ФИЗИКА, МАТЕМАТИКА, ПЕРЕВОДЧИКА,
ФИЛОСОФА И БОГОСЛОВА СЕРГЕЯ СЕРГЕЕВИЧА
ХОРУЖЕГО. ДОКЛАДЧИК – ВЫПУСКНИК МГТУ К.Ф.Н.,
СВЯЩЕННИК ПАВЕЛ СЕРЖАНТОВ

30 сентября состоялась 42 встреча клуба "МВТУ". Говорили о ЧЕЛОВЕКЕ, целях его существования, изменениях и постоянствах, современных проблемах убегания в виртуальное пространство... Говорили не просто, возможно, кто-то не воспринял эту встречу, но разговор был серьезным, обстоятельным и за это спасибо нашему гостю, выпускнику МГТУ имени Баумана, кандидату философских наук, священнику Павлу Сержантову!! Видеозапись встречи можно увидеть на нашем канале по ссылке: <https://youtu.be/GZiNlpwbpuY>

ФОТОГРАФИИ СО ВСТРЕЧИ







**ССЫЛКА НА МАТЕРИАЛЫ ПО 42 ВСТРЕЧЕ ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОГО
КЛУБА «МВТУ»: «ЧЕЛОВЕК. К ГОДОВЩИНЕ УПОКОЕНИЯ РУССКОГО
ФИЗИКА, МАТЕМАТИКА, ПЕРЕВОДЧИКА, ФИЛОСОФА И БОГОСЛОВА
СЕРГЕЯ СЕРГЕЕВИЧА ХОРУЖЕГО»
(30.09.2021)**

- Видеозапись встречи можно увидеть на нашем youtube канале:
<https://youtu.be/GZiNlpwbpuY>