

Иеромонах Мефодий (Зинковский)

К ВОПРОСУ О ТОЛКОВАНИИ ПОНЯТИЯ «ИПОСТАСЬ» (НЕКОТОРЫЕ АСПЕКТЫ РАЗВИТИЯ СОВРЕМЕННОЙ ПРАВОСЛАВНОЙ ХРИСТОЛОГИИ ПО МАТЕРИАЛАМ СТАТЬИ ДИАКОНА А. ЮРЧЕНКО)

В статье показана бесосновательность и противоречивость богословской концепции «ипостаси» у диакона А. Юрченко, в основе которой лежат его нежелание и неспособность качественного различения ипостаси и природы.

Выявлены значительные тенденциозность и неточности в понимании о. Андреем святоотеческого наследия. Природа и ипостась в его видении соотносятся в мысли св. отцов лишь как общее и частное. Диакон А. Юрченко отрицает какую-либо новизну византийской мысли в богословско-философской интерпретации понятия «ипостась» и считает ипостась тождественной индивидуализированной природе с ее особенностями. Представления об ипостаси как непроемной от понятия природы он склонен возводить исключительно к следствиям влияния на богословие немецкой персоналистической философии.

Отмечена несостоятельность критики по отношению к христологии свт. Кирилла Александрийского, прп. Иоанна Дамаскина и православных богословов XIX–XX вв.

Нежелание видеть ипостасно-личное начало стоящим наравне и в единстве с природным при описании онтологии как Бога, так и человека, отрицание того факта, что ипостась выражает не характеризующий принцип или способ существования природы, но ее носителя, приводит о. Андрея к сближению понятий «субъект» и «образ существования», к ложным утверждениям о двусубъектности во Христе, о различии субъектов в Логосе и во Христе и к искаженному толкованию святоотеческого понятия «сложная ипостась».

Диакон Андрей считает единственно возможным противопоставить своему пониманию ипостаси как первой аристотелевской сущности истолкование ее как особой онтологической реальности, сосуществующей наряду с природой в некотором условном единстве. Подобный

подход, экзистенциально отрывающий ипостась от природы, действительно свойственен ряду современных православных персоналистов, таких, как митр. И. Зизиулас и Х. Яннарас. Однако он не является единственной альтернативой в интерпретации соотношения богословских понятий «ипостась» и «природа».

Следуя сбалансированному византийскому богословию, позволившему создать совершенно новую философию «субъекта»-ипостаси, следует и не отождествлять понятие субъекта с разумом или тропосом существования природы, и не выводить ипостась в отличную от природы онтологическую плоскость. Подобаает говорить о единстве ипостасно-природной онтологии, в которой разнообразные энергии движения соответствуют понятию образа существования, но не отождествляются с действующим субъектом-ипостасью, определяющим «как» этого движения.

Ключевые слова: *ипостась, природа, Христос, Логос, двусубъектность во Христе, сложная ипостась, образ существования, святоотеческое богословие.*

Автор весьма объемной и содержательной статьи «К вопросу о некоторых аспектах развития современного православного христологического богословия», опубликованной в его же сборнике «Философические и теологические опыты», диакон Андрей Юрченко уже изначально достаточно безапелляционно утверждает, что в понимании термина «ипостась» существуют якобы только два качественно различных богословских подхода. В соответствии с первым, — по убеждению автора, единственно верным и якобы исповедуемым большинством отцов Церкви, — ипостась «означает определенный индивид и представляет собой совокупность природы (общего) и случайных особенностей. То есть ипостась определяется через природу: ипостась есть природа с особенностями. Природа и ипостась соотносятся как общее и частное»¹. Второй же подход, согласно диак. А. Юрченко, состоит в том, что ипостась понимается как «*особая реальность, онтологически отличная от природы*» (курсив наш. — иером. М.), «но имеющая существование в нераздельном единстве с ней. Совокупность ипостаси и

¹ Юрченко А., диак. К вопросу о некоторых аспектах развития современного православного христологического богословия // Он же. Философические и теологические опыты. М.: Книга, 1991. С. 143–212, здесь: с. 144.

природы образует индивид, разумную особь»². Эту вторую систему автор склонен возводить исключительно к следствиям влияния на богословие «развития немецкой идеалистической персоналистической философии и антропологии»³.

Однако уже на этом этапе наш мыслитель неаккуратен в своих исходных посылах, поскольку слова об «онтологической отличности» личного или ипостасного начала от природного, которые он приводит, якобы цитируя протопр. Иоанна Мейендорфа, во-первых, являются не буквальным цитированием, а вольной перефразировкой. Во-вторых, мысль о. Иоанна об отличии ипостаси от природы должна быть прочитана в контексте его целостной богословской системы, чего автор не трудится сделать, как, впрочем, он поступает на протяжении всей статьи, по-своему толкуя различные цитаты из древних и новейших богословов. В-третьих, даже если признать неудачность некоторых формулировок у о. И. Мейендорфа, тем не менее, мнение об «особой реальности» ипостасного начала является не единственным в рамках различения понятий «ипостась» и «природа». Различие вовсе не обязательно предполагает онтологический разрыв на две «реальности»⁴. Как отмечает в своей богословски взвешенной статье Георгий Каприев, личное, ипостасное начало имеет в христианской философии приоритет «по наблюдению, вниманию» или «сотериологический». Ипостась «является основой, “ради которой” начинается философствование», но она «имманентна сущности, всуществлена»⁵.

Сам о. Андрей Юрченко придерживается первого из обозначенных им подходов и на протяжении своей работы, неоднократно склоняясь даже к богословской позиции Фомы Аквинского, современных лютеран и несториан, считая их более близкими к древней и адекватной церковной христологии, критикуя свт. Кирилла Александрийского

² Юрченко А., *диак.* К вопросу о некоторых аспектах... С. 144.

³ Там же. С. 147.

⁴ О. Иоанн также говорил об ошибочности онтологического дуализма, свойственного манихейству и гностицизму, а в размышлении об отличии ипостаси от природы подчеркивал, что ипостась в христианском богословии не может быть лишь «производным» от природы. Выражения о. И. Мейендорфа об «отличии» ипостаси от природы не подразумевают разрыва онтологии и введения «особой» ипостасной «реальности», но призваны обозначить ипостасно-природную двойственность единой онтологии.

⁵ Каприев Г. Ипостась и энергии // Труды Киевской духовной академии. 2014. №20. С. 113–136, здесь: с. 116.

и прп. Иоанна Дамаскина, а также проф. В. В. Болотова, В. Н. Лосского и многих других, последовательно настаивает на идее «двойного субъекта» во Христе, отличая «ипостась Логоса» от «Ипостаси Христа».

Однако, если согласиться с убеждением о. А. Юрченко о том, что понятие «ипостась» не составляет в мысли церковно-богословской, начиная от великих каппадокийцев, ничего более, нежели индивидуализированную природу с ее особенностями⁶ (в чем он соглашается с прот. С. Булгаковым, отнюдь не отличавшимся точностью понимания и толкования святоотеческих терминов и текстов), то все тринитарное православное богословие св. отцов не выходит за рамки лишь аллегорического и образно-символического. Признать в Боге-Троице три «природы с особенностями» невозможно, не нарушив при этом догмат единства Божества, а в христологии при таком подходе неизбежно возрождается призрак несторианства, исповедующего два субъекта, из которых составляется «единый» Христос.

Однако, к счастью, не все исследователи столь привержены своим изначальным установкам, чтобы закрывать глаза на очевидное смысловое развитие понятия «ипостась» в святоотеческих трудах по отношению к его исходному философскому значению. Так, например, Г. Каприев, критикуя искажения современного богословского «персонализма», но и не сводя святоотеческое мышление лишь к повторению аристотелизма, отмечает, что уже у каппадокийцев «ипостась характеризуется тем, что отличает ее от общего, т. е. присущими собственно ей незаменимыми и уникальными свойствами». Причем «вопреки некоторым не вполне удачным примерам — речь идет не об акцидентальных характеристиках конкретного предмета, а о его конститутивных свойствах», где «“ипостась” выражает не характеризующий принцип, а его носителя»⁷.

⁶ «Если обратиться к восточным древнецерковным писателям, начиная с каппадокийских отцов и кончая богословами уже послехалкидонского периода, то можно обнаружить, что всей христианской древности свойственно *лишь одно* понимание ипостаси как отдельной особи и природы с особенностями» (Юрченко А., *диак.* К вопросу о некоторых аспектах... С. 145–146).

⁷ Г. Каприев дополняет в сноске, что «тогда, когда ипостаси/лицу приписываются определяющие ее свойства, происходящие из ее биологических, социальных, религиозных, семейных и прочих принадлежностей, мы встречаемся с классическим случаем подмены понятий. Ведь в этом случае речь идет об индивидуальных характеристиках, т. е. о дополнительно специализирующих индивида чертах, вписывая его в некий класс общности, т. е. неуникальности» (Каприев Г. Ипостась и энергии. С. 121).

Именно нежелание и неспособность различить, не разделяя, ипостасное начало от природного приводит о. А. Юрченко к утверждению о том, что «сложность элементов единства в тайне домостроительства очевидным образом предполагает вывод о сложности во Христе и Субъекта, Который тем самым не тождествен Субъекту Логоса, и о различии субъектов до и после воплощения»⁸. Это различие субъектов в Логосе и во Христе, отстаиваемое автором на протяжении всей статьи, инкриминировалось прот. Г. Флоровским, и не только им, Несторию как основание его еретического направления мысли: «Спаситель для Нестория Человек <...> хотя и соединенный с Богом», почему, собственно, он и «подчеркивает различие субъектов до и после воплощения, и Христа избегает назвать Словом Воплощенным»⁹.

Понятие «сложной ипостаси», использованное в святоотеческом богословии и подразумевавшее двойственность природ (но отнюдь не ипостасей), включенных в бытие единой и предвечной Ипостаси Сына Божия по воплощении, толкуется о. А. Юрченко с точностью до наоборот, как свидетельство верности его мнения о двойственности субъекта во Христе. Автор статьи пытается привлечь на свою сторону даже св. Максима Исповедника, недвусмысленно говорившего о синтетичности Ипостаси второго Лица Св. Троицы, по воплощении ставшего ипостасным Посредником между Богом и человеком¹⁰. Самотождественность ипостасного действия Логоса в воплощении прп. Максиму помогает отразить термин «αὐτοῦρῶς» — само-деятельный. Так, св. Максим рассуждает, например, о самодеятельном кенозисе Сына и посредством плоти совершаемом Им таинстве спасения¹¹.

К сожалению, вместо того чтобы увидеть недвусмысленное свидетельство единства «субъекта-ипостаси» Сына Божия в этих и других многочисленных цитатах св. Максима, прп. Иоанна Дамаскина и других отцов Церкви, о. А. Юрченко настойчиво и тенденциозно «вписывает»

⁸ Юрченко А., *диака*. К вопросу о некоторых аспектах... С. 153.

⁹ Флоровский Г. В. Византийские отцы V–VIII вв. Париж, 1933. С. 8.

¹⁰ «αὐτὸς, γινόμενος καθ' ὑπόστασιν σύνθετος» (Quaestiones ad Thalassium 62. 33 // *Maximi Confessoris* Quaestiones ad Thalassium / ed. C. Laga, C. Steel. 2 vols. (CCSG; 7 & 22). Turnhout: Brepols, 1: 1980; 2: 1990: 1: 3–539; 2: 3–325.

¹¹ «διὰ σαρκὸς γέγονεν αὐτοῦρῶς κενωθείς ὁ τοῦ Θεοῦ Λόγος» (Expositio orationis dominicae 65 // *Maximi Confessoris* Opuscula exegetica duo / ed. P. van Deun (CCSG; 23). Turnhout: Brepols, 1991: 27–73; «διὰ σαρκὸς αὐτοῦρησας» (Quaestiones ad Thalassium 65. 749).

в них свою веру в двойственность субъекта во Христе, пытаясь все указания на природно-двойственную сложность Ипостаси Логоса отнести к двойственности субъектов в Нем. Продолжая качественно не различать ипостась от природы, автор считает Ипостась Христа «новой» по воплощении не по двойственности воипостазированных природ, а по двойственности изначальных Ипостасей Божества и Человечества, составивших «новую» Ипостась Христа, отличную от предвечной Ипостаси Логоса.

Считая, что единственным противопоставлением его личному и приписываемому им св. отцам подходу к понятию «ипостаси» является «онтологический» отрыв ипостаси от природы, о. А. Юрченко отвергает истолкование ипостаси «как некой особой, отличной от природ онтологической реальности, сосуществующей с этими природами в некоем тройственном единстве: Ипостась Бога Слова + Божественная природа + природа человеческая»¹². Он, однако, не оставляет возможности для рассмотрения третьего, срединного между двумя упомянутыми им, подхода, качественно, экзистенциально различающего ипостась от природы, но не вырывающего оную из единой онтологии с природой, которую ипостась воипостазирует и которой она сама восущностна. Последний подход, который, на наш взгляд, является присущим сбалансированному святоотеческому мышлению, соответствует не приведенной о. А. Юрченко схеме «Христос = Ипостась Логоса + природа Божественная + природа человеческая», но иной, где «Христос = Ипостась Логоса = природа Божественная + природа человеческая».

Если первая схема, критикуемая о. А. Юрченко, может быть отнесена к ряду современных крайних «персоналистических» богословских тенденций, действительно онтологически выделяющих ипостасно-персональное начало как первичное и даже сводящих природное начало лишь к свойству ипостасного¹³, то вторая соответствует взвешенному

¹² Юрченко А., *диак.* К вопросу о некоторых аспектах... С. 158.

¹³ Подобную позицию можно сравнить с зеркально-перевернутым отражением позиции о. А. Юрченко, считающим ипостась лишь неким «акцидентальным» аспектом природного начала. А зеркально-противоположная позиция вырисовывается в сочинениях современных богословов митр. И. Зизиуласа и Х. Яннараса. Так, митр. И. Зизиулас постулирует, что святоотеческое понимание монархии Отца сводится к тому, что «именно Лицо Отца, а не Божественная субстанция, есть источник и причина Троицы» (*Zizioulas Jh., Metr. The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cap-*

церковному исповеданию одновременного различия и тождества двух начал единой онтологии — ипостасного и природного, равно приложимых как к тринитарному, так и антропологическому богословию.

Диакон А. Юрченко настаивает на «полной» симметрии в христологическом догмате, но как возможна здесь «полная» симметрия, когда природы, соединенные в одной ипостаси, качественно различны и даже, строго говоря, несопоставимы? Это-то, по сути, и делает христологический догмат труднообъяснимым и с легкостью превратно толкуемым! Симметрия во Христе состоит в том, что обе природы сохраняют свои природные логосы и свойства, а неустранимая асимметрия — в том, что Божество Логоса спасает и обоживает Его Человечество, будучи нетварным и неограниченным, тогда как Человечество во Христе тварно и ограничено.

Автор просто игнорирует ряд прямых высказываний св. отцов о тождественности Ипостаси Логоса и воплощенного Христа, утверждая, что «деклараций» «Ипостась Христа = Ипостаси Бога Слова» «никто из исследователей никогда не приводил». Тем не менее, цитат о предвечности Ипостаси Христовой в Предании Церкви предостаточно. Так, св. Дамаскин в своем сочинении *О сложной природе против акефалов* пишет, что «Божество и Человечество Христа воипостасны — ведь и то, и другое имеют 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»¹⁴.

Вместо адекватного прочтения подобных текстов святых отцов о. А. Юрченко систематически толкует «симметричные» христологические высказывания как древних церковных писателей, так и богословов XIX–XX вв., касающиеся двуприродности сложной Ипостаси Христа как убедительные «подтверждения» своей идеи двусубъектности в Нем!

padoce an Contribution // *Trinitarian Theology Today: Essays on Divine Being and Act* / ed. Chr. Schwobel. Edinburg, 1995. P. 51–52). В Троице «именно Лицо Отца является определяющим» (*Gunton C. Persons and Particularity // The Theology of Jh. Zizioulas. Personhood and the Church* / ed. D. H. Knight. Ashgate, 2007. P. 97–107, здесь: p. 100). А согласно мысли Х. Яннараса, «личность предшествует сущности», превращая последнюю «в конкретную экзистенцию» (*Яннарас Х. Вера Церкви. Введение в православное богословие* / пер. с новогреч. Г. В. Вдовиной под ред. А. И. Кырлежева. М., 1992. С. 143, 71–72).

¹⁴ См.: S. *Joannes Damascenus. De natura composita sive Contra acephalos* 6. 11 [ed. P. V. Kotter. TLG 2934/013]. См. также: *Иоанн Дамаскин, прп. О сложной природе против акефалов* // Он же. Творения. Христологические и полемические трактаты. М., 1997. С. 198.

Однако он систематически смешивает идею взаимного единства бытия двух природ во Христе с идеей двусубъектности именно в силу качественного неразличения понятий «ипостаси» и «природы».

Так, толкуя слова свт. Афанасия Великого о нестрадательности Божественного естества: «Если Бог во плоти страдал и воскрес, то удобо-страждущим назовете и Отца и Утешителя, потому что одно есть имя и одно Божеское естество?»¹⁵, — о. Андрей сводит этот текст к отрицанию возможности отнести страдательность к лично-субъектному началу Логоса. При этом о. Андрей, сквозь пальцы смотря на определенную несистематичность богословского языка ряда мыслителей XIX–XX вв., умело встраивает их неточности в свою схему мышления.

Смешивая понятия ипостаси-личности и природы, о. А. Юрченко утверждает, что «каждая из составляющих ипостась» Христа «двух природ привносит в воплощение соответствующий личностный элемент»¹⁶. Тут автор оказывается созвучным с современным несторианским мышлением, цитируя В. Самуэля, что «соединение Божества и человечества в воплощении привело к образованию единой Личности»¹⁷.

В результате и понятие «сложная ипостась» остается для о. Андрея синонимом «сложенной» из ипостасей ипостаси. Но соборное мышление Церкви говорит о Христе, как о пребывающем «в двух природах», а не как о составленном «из двух ипостасей»¹⁸.

¹⁵ «εἰ γὰρ Θεὸς ὁ διὰ σαρκὸς παθὼν καὶ ἀναστὰς, παθητὸν ἐρεῖτε καὶ τὸν Πατέρα, καὶ τὸν Παράκλητον, ἑνὸς ὄντος τοῦ ὀνόματος, καὶ μιᾶς τῆς θείας φύσεως» (S. Athanasius Alexandrinus. Contra Apollinarium Liber Secundus // PG 26. Col. 1153B-C; рус. пер. см.: Афанасий Великий, свт. Против Аполлинария книга вторая. О спасительном Пришествии Христовом // Он же. Творения. В 4-х т. Троице-Сергиева лавра, 1903. Т. 3. С. 352, 354.

¹⁶ Юрченко А., диак. К вопросу о некоторых аспектах... С. 167.

¹⁷ Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. Athens, 1973. Vol. 4. P. 126–190, здесь: p. 163, 168.

¹⁸ «Итак, последуя святым отцам, мы все единогласно поучаем исповедывать <...> Одного и Того же Христа, Сына, Господа Единородного, в двух природах (ἐν δύο φύσεσιν) неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого» (Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии: В 7 т. Т. 4. Казань, 1909. С. 48). «Если кто не исповедует, что “в двух природах”, в Божестве и в Человечестве, познается Один Господь наш Иисус Христос, дабы чрез это означить различие веществ, из которых неслиянно совершилось неизреченное соединение <...> да будет анафема» (Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской

Обосновывая свой постулат о двусубъектности во Христе, о. А. Юрченко смешивает понятия «субъекта» и «разума», почему считает «моносубъектной» позицию Аполлинария, которая была осуждена Церковью, и, таким образом, подводит под то же осуждение и мнение о моносубъектности в воплощенном Логосе, окрещивая его «монофизитским». Те же тексты, где ряд св. отцов употребляет термин «просопон»-«лицо» в его еще не устоявшемся, дохалкидонском смысле, как синоним характерных черт и свойств индивидуума, о. А. Юрченко привлекает вновь для подкрепления своей позиции, пренебрегая динамикой смыслового развития термина и приписывая раннему значению более поздний смысл: «Древние отцы не только отвергали арианскую и аполлинарианскую монофизитскую идею Моносубъекта во Христе, чреватую опасностью утверждения теопасхитства, монофелитства и других заблуждений, но и дерзновенно проводили аналитическое различие Божественного и человеческого элементов (или “лиц”»». Здесь автор под «лицом» понимает свойственную древней антиохийской школе синонимичность «лица» и комплекса свойств, акциденций, в качестве «локально действующих субъектов в Богочеловеке, едином сложном Субъекте»¹⁹.

Становится очевидным, что, не желая видеть ипостасно-личное, или субъектное, начало стоящим наравне и в единстве с природным при описании онтологии как Бога, так и человека, о. Андрей, впрочем, явно не проговаривая этого, по сути, сближает понятие «субъекта» с понятием «образа существования» той или иной природы. Двусубъектность во Христе при таком подходе очевидно вытекает из двуприродности, ибо каждая из природ сохраняет свой собственный образ существования в едином Христе.

духовной академии: В 7 т. Изд. 4-е. Т. 5. Казань, 1913. С. 213). См. также: «Халкидонский догмат <...> говорит нам о Христе, “единосущном Отцу по Божеству и единосущном нам по человечеству”; мы именно потому можем исповедовать реальность воплощения Бога, не допуская никакого превращения Божества в человеческую природу, никакой неясности и смешения нетварного с тварным, что различаем Личность, т. е. Ипостась, Сына и Его природу, или сущность: Личность, которая не из двух природ (ἐκ δύο φύσεων), но в двух природах (ἐν δύο φύσεσιν)» (Лосский В. Н. Богословское понятие человеческой личности // Он же. Богословие и боговидение. Сб. ст. под ред. В. Пислякова. М.: Изд. Свято-Владимирского братства, 2000. С. 289–302, здесь: с. 295–296).

¹⁹ Юрченко А., диак. К вопросу о некоторых аспектах... С. 175.

Автору стоило бы явным образом прописать, что понятие «субъекта» для него есть фактически синоним образа бытия или образа мышления, некоего тропоса разума, и что он не выходит за рамки философского понимания как ипостаси, так и субъекта. Диак. Андрей и сам фактически признает сразу, что ипостась для него остается синонимом первой аристотелевской сущности, вторя мысли Фомы Аквината, не различающего понятия «ипостаси» у греков и понятия «*substantia prima*»²⁰. Про свое же понимание субъекта автор умалчивает, сохраняя, однако, за этим понятием либо древнегреческое значение «подлежащего», согласно которому «любая субстанция — камень или дерево — субъект своих сущностных и привходящих определений», либо принимая за субъект «мыслящую субстанцию» или разум, в соответствии с декартовской и кантовской философией²¹.

Однако, согласно мышлению отцов Церкви, ипостась человека, так же как и Ипостась Христа и Ипостаси Троицы, не сводима лишь к аспектам природного бытия. В богословской антропологии ипостасью не могут быть названы составляющие сложную, синтетическую ипостась человека душа и тело, но лишь их синтетическое единство²². Как справедливо отмечает А. Г. Черняков, византийское богословие создало совершенно иную философию «субъекта»-ипостаси, потому что в рамках этого мировоззрения именно «ипостасное бытие природы или сущности, влечет за собой некую “особость” (по-гречески — *ιδίωμα*), особый способ существования (*τρόπος υπάρξεως*), присутствие не только природных определений, но и ипостасных особенностей, идиом»²³. Отсюда вытекает, что «нет действия без действующего, а действующий (*ἐνεργῶν*) во всяком действии — это ипостась», и «именно ипостась» мыслится отцами Церкви «как некий единый исток определенных энергий» и «определяет “как” действия в отличие от его простой “энергий-

²⁰ Черняков А. Г. В поисках основания онтологии: субъект или ипостась? // Ежегодник по феноменологической философии. М., 2008. Т. I. С. 237–261, здесь: с. 249–250.

²¹ Черняков А. Г. В поисках основания онтологии: субъект или ипостась? С. 243–244.

²² «Μένει οὖν τὸ τε σῶμα καὶ ἡ ψυχὴ, ἀεὶ μίαν τὴν ἀρχὴν τῆς ἐαυτῶν ἔχοντα ὑπάρξεώς τε καὶ ὑποστάσεως» (*S. Joannes Damascenus. Dialectica* // PG 94. Col. 668A; также: *De natura composita contra Acephalos* // PG 95. Col. 120C;) «οὔτε ἡ ψυχὴ μόνη γίνεταί ὑπόστασις, οὔτε τὸ σῶμα, ἀλλ' ἐν ὑποστάτῳ», «ὑπόστασις ἐξ ἐνυποστάτων» (*Meletius monachus. De Natura Hominis* // PG 64. Col. 1309B).

²³ Черняков А. Г. В поисках основания онтологии: субъект или ипостась? С. 252.

К вопросу о толковании понятия «ипостась»...

ной формы»²⁴, связанной непосредственно с воипостасной природой и ее свойствами. Поэтому в святоотеческом ключе можно говорить о «движении природы в ипостаси», причем разнообразные энергии движения соответствуют понятию «способа/образа» существования, но не отождествляются с действующим субъектом-ипостасью²⁵. В рамках такого внимательного прочтения святоотеческих текстов говорить о дву-субъектности во Христе оказывается невозможным.

²⁴ Там же. С. 254.

²⁵ См.: Черняков А. Г. В поисках основания онтологии: субъект или ипостась? С. 252–254. Так, например, прп. Максим Исповедник говорит о Божественном идеале «тождества бытия и движения» (ταυτότητα κινήσεως τε καὶ ὑλάρξεως — *Mystagogia* 1. 11 // *S. Massimo Confessore. La mistagogia ed altri scritti* / ed. R. Cantarella. Florence: Testi Cristiani, 1931. 122–214), не противоречащем различию лиц в Боге и «не отменяющем различия природ и логосов» (Петров В. В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII в. М.: ИФРАН, 2007. С. 44) в тварных существах, стремящихся к подражанию Божеству. См. также об этом: Мефодий (Зинковский), иером. Тропос существования и богословское понятие личности // Церковь и время. 2013. №1 (62). С. 57–87.