

ПАТРОЛОГИЯ

С. Н. ГОВОРУН

ЕДИНЫЙ СЛОЖНЫЙ ХРИСТОС

Благодаря св. Кириллу Александрийскому учение о единстве и цельности Христа как живого Существа стало основой для последующего развития богословской мысли в ее христологическом аспекте. Идея единства Христа, столь ярко раскрытая святителем, впервые оказалась освобожденной от прежнего отождествления с аполинаризмом. После св. Кирилла при решении вопроса о том, что более значимо — единство или различия во Христе, единство окончательно выступило на первый план, конечно, не упраздняя и различий, связанных с соединением во Христе Божества и человечества. Однако все же осталось не до конца уясненным, до какой степени можно допускать во Христе различия и каким образом они согласуются с Его единством.

Эти вопросы в дальнейшем разделили последователей св. Кирилла на два лагеря. По одну сторону оказались те, кто настаивал на абсолютном единстве Христа, буквально восприняв христологический язык, применявшийся и в значительной степени выработанный александрийским архиепископом. Они утверждали, что Божество и человечество во Христе как таковые во всех своих проявлениях составляют единство природы, действия и воли. Иной точки зрения придерживались те, для кого единство Христа (имевшее несомненное первенство перед какими бы то ни было различиями) вовсе не устраняло различий между двумя природами, действиями и волями. В число первых вошли противники Халкидонского собора, богословским исповеданием которых

стала христология св. Кирилла Александрийского, воспринятая ими главным образом в истолковании Антиохийского патриарха Севира (465—538). Сторонники Халкидона составили вторую группу. Внутри нее в VI веке возникло движение «неохалкидонизма»¹, как принято называть его в современной патрологической науке, или, было бы вернее сказать, «Кириллова халкидонизма». «Неохалкидониты» стремились показать, что богословие Халкидона нисколько не противоречит учению св. Кирилла. Они пытались перефразировать определения Халкидона языком Кирилла. Из наиболее ярких представителей этой группы можно называть Иоанна Грамматика пресвитера Кесарийского, прп.

¹ См. о неохалкидонизме: *Lebon J.* Le monophysisme Sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite, Universitas Catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum doctoris in facultate theologica consequendum conscriptae. Series 2; Tomus 4. Lovanii: J. Van Linthout, 1909 (далее *Lebon 1909*); *Moeller Ch.* Un Représentant de la christologie néochalcédonienne au début du sixième siècle en orient: Nephalius d'Alexandrie // *Revue d'histoire ecclésiastique*. T. 40, 1944—1945. P. 73—140; *его же.* Le Chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 à la fin du VIe siècle // *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart* / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. B. I. Frankfurt/Main; Würzburg: Echter, 1951. S. 637—720; *Richard M.* Le néo-chalcédonisme // *Mélanges de science religieuse*. 3. 1946. P. 156—161; *Gray P.* The defense of Chalcedon in the East (451—553) // *Studies in the history of Christian thought*. V. 20. Leiden: Brill, 1979; *Grillmeier A.* Vorbereitung des Mittelalters. Eine Studie über das Verhältnis von Chalkedonismus und Neu-Chalkedonismus in der lateinischen Theologie von Boethius bis zu Gregor dem Großen // *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart* / Hrsg. von A. Grillmeier, H. Bacht. B. II. Würzburg: Echter, 1953. S. 791—839; *его же.* Der Neu-Chalkedonismus. Um die Berechtigung eines neuen Kapitels in der Dogmengeschichte // *Historisches Jahrbuch der Gorres-Gesellschaft* 77. 1958. S. 151—160; *его же.* Das östliche und das westliche Christusbild. Zu einer Studie über den Neuchalkedonismus // *Theologie und Philosophie* 59. 1984. S. 84—96; *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962; *Peronne L.* La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche: dal Concilio di Efeso (431) al secondo Concilio di Costantinopoli (553). Brescia, 1980 (Testi e ricerche di scienze religiose 18).

Максима Исповедника, прп. Анастасия Синаита, прп. Иоанна Дамаскина и других.

В течение VI и VII столетий богословские споры велись преимущественно между двумя вышеуказанными группами. Принимая наследие св. Кирилла, они не могли согласиться в истолковании его учения и уяснении его отношения к Халкидону. В статье будет сделана попытка раскрыть одно из учений, оказавшихся в центре бурных христологических споров того времени, а именно учение о «едином сложном Христе».

Прежде всего надо сказать, что это учение, как и сама выражавшая его богословская формула, было вполне приемлемым и даже привлекательным для обеих противостоявших сторон. Так, среди севириан его использовал один из наиболее известных последователей Антиохийского патриарха — Александрийский патриарх Феодосий (535—566)². Среди приверженцев Халкидона оно встречается в сочинениях одного из главных вдохновителей «неохалкидонизма» — св. императора Юстиниана, который писал об «одном сложном Христе, [состоящем] из двух природ, то есть из Божества и человечества»³. При этом, «поскольку мы говорим о сложности, мы должны исповедать, что в целом находятся части и что целое познается в своих частях»⁴. О «сложном Христе» говорил также Леонтий Иерусалимский: «Итак, Он именуется не просто Словом, но сложным Христом»⁵.

В схолиях на св. Кирилла, приписываемых Арефе, архиепископу Кесарийскому (ок. 850—† после 944), также говорится о сложном Христе. Причем Его сложность связывается с тем, что Он состоит из ипостаси Бога Слова и человеческой природы, благодаря чему именуется Богочеловеком. Арефа подчер-

² *Theodosius Alex.* Tomus ad Theodoram augustam. PG 86, 285 (CPG 7133). См. также пер. с сир. *A. van Rooy* и *P. Allen* в: *Monophysite Texts of the Sixth Century*. Leuven, 1994. P. 55.

³ *Just.* Edictum rectae fidei 132:14—15. TLG 2734/5.

⁴ *Just.* Edictum rectae fidei 132:20—21.

⁵ *Leont. Hier.* Contra Nest. 4, 3, PG 86, 1657B.

кивает, что Христос воспринял не человеческую ипостась, но природу:

«Превечный Бог Слово... стал Господом Иисусом Христом, сложенным из Божественной, но не человеческой ипостаси (σύνθετον μὲν ἐξ ὑποστάσεως θείας οὐ μόντοι καὶ ὑποστάσεως ἀνθρωπίνης). Он индивидуализировал в Себе (ἡτόμωσεν ἐν ἑαυτῷ) не некоего человека, но душу и тело, принадлежащие человеческой природе, и явился Богочеловеком»⁶.

Следует отметить, что выражение «сложный Христос» не было в такой степени распространено в текстах той эпохи, как выражения, уточнявшие его различные частные аспекты, а именно «сложная ипостась», «сложная природа», «сложное действие (энергия)» и «сложная воля». Именно относительно этих выражений велись продолжительные споры, в ходе которых выявились два противоположных подхода к наследию св. Кирилла. Свой анализ мы начнем с выражения «сложная природа».

1. СЛОЖНАЯ ПРИРОДА

Понятие «сложной природы» (σύνθετος φύσις) Христа получило распространение главным образом среди антихалкидонитов⁷. Действительно, оно было весьма удобным и приемлемым для Севира и его сторонников, поскольку позволяло им избежать двух крайностей, по их мнению недопустимых, а именно — либо признать какую-либо неполноту или изменение человечества во Христе и, тем самым, пойти по пути Евтихия, либо напротив, допустить присутствие во Христе двух природ и, тем самым, согла-

⁶ Scholia Arethae // Schwartz E. Acta conciliorum oecumenicorum. Series 1. Berlin, 1928. Т. I/1.6. Р. 132:30—32.

⁷ Как замечает Ж. Лебон: «Монофизитская догматика именуует акт воплощения не только соединением (ένωσις), но также синтезом (composition, σύνθεσις)» (Lebon J. La christologie du monophysisme syrien // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / Hrg. von A. Grillmeier, H. Bacht. Т. I. Würzburg. Echter, 1953. Р. 486).

ситься с решениями Халкидона. «Сложная природа» Христа, как она представлялась антихалкидонитам, объединяет в себе полноту Божества и человечества, но при этом сохраняет единство и не разделяется на две. Для подтверждения своего понимания «сложной природы» антихалкидониты любили приводить в качестве примера образ человека, состоящего из души и тела. Вот что по этому поводу писал Севир Антиохийский:

«Мы состоим из тела и души и созерцаем две природы: тела и души. Однако человеческое существо, благодаря соединению, одно из двух. То, что оно состоит из двух природ, вовсе не дает нам возможности заключить, что тот, кто один, является двумя. Он остается одним единственным человеком, как я уже сказал, будучи сложен из тела и души.

И человек, такой же как мы, может служить нам примером. Ибо в нем мы уразумеваем две природы: души и тела. Тем не менее, хотя мы слабым разумением различаем или же воображением ума усматриваем различие <тела и души>, мы по-прежнему не противопологаем друг другу две природы и не позволяем, чтобы в них полностью проявилась сила разделения. Напротив, мы понимаем, что они принадлежат единому существу таким образом, что отныне две уже не две, но из двух образовалось единое живое существо»⁸.

Итак, по мысли Севира, как человек, хотя и состоит из души и тела, остается, тем не менее, единой природой, так и Христос, соединяя в себе Божество и человечество, остается единой сложной природой⁹. Один из его последователей — Сергей Грамматик — пошел еще дальше, утверждая, что Христос имел не про-

⁸ *Sev. Ant. Philalethes* 42. CSCO 133. P. 260—261 (сир. оригинал); CSCO 134. P. 214 (франц. пер.).

⁹ Хотя сам Севир с некоторой настороженностью относился к формуле «сложная природа» (См.: *Sev. Ant. Liber contra impium Grammaticum* I, 10. CSCO 111; III, 38. CSCO 102), он вполне разделял те богословские воззрения, которые за ней стояли (См.: *Samuel V. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama* 4. 1973. P. 158—162).

сто сложную природу (σύνθετος φύσις), но и сложную сущность (σύνθετος οὐσία), что, впрочем, вызвало у Севира возражения¹⁰.

Сторонники халкидонского богословия, даже в смягченном «Кирилловом» варианте, решительно отвергали «сложную природу» во Христе. При этом, однако, они были готовы с нею согласиться применительно к человеку. Более того, именно в таком своем качестве она оказалась для них своеобразной защитой от нападок Севира и его последователей. Последние обвиняли православных в том, что, вводя две природы во Христе, они неизбежно приходят к тому, что признают в Нем три природы, поскольку человеческая природа состоит из души и тела¹¹.

Идея «сложной природы» Христа отвергалась сторонниками Халкидона как аполлинарианская¹². В частности, с ней полемизировал Леонтий Византийский, исходя из категорий вида и частной сущности, принятых в логике Аристотеля. В свое время каппадокийские отцы успешно применяли эти категории для опровержения арианства. Так, на основе различия между частной и общей сущностями (у Аристотеля первая и вторая сущности¹³), Василий Великий ввел различие между ипостасью и сущностью как между частным и общим¹⁴.

Леонтий применил это различие в христологии. Ход его рассуждений таков. Каждый конкретный человек, хотя состоит из тела и души, имеет одну природу. Единство природы человека обусловлено тем, что все люди участвуют в общем для всех виде (εἶδος). Именно потому, что существует вид людей, мы можем

¹⁰ См., напр.: *Apol. Severi // Lebon J. Severi Antiocheni orationes ad Nephaliium. Eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. CSCO 120. P. 140.*

¹¹ См., напр.: *Jo. Dam. Expositio fidei 60. TLG 2934/4.*

¹² См.: *Grillmeier A. Christ in Christian tradition. T. II/2. London, Mowbrays, 1975. P. 358—359.*

¹³ См., напр.: *Arist. Categ. 2a:11—19. TLG 86/6.*

¹⁴ См. его письма: ер. 38, 3:1 sqq.; 38, 5:62—63 (Брату Григорию о различии сущности и ипостаси), ер. 214, 4:8—9 (Терентию); ер. 236, 6:1 (Амфилохию епископу). TLG 2040/4.

говорить о единой природе каждого конкретного человека. Но Христос не обладает единой природой, поскольку Он не принадлежит никакому виду «христов», оставаясь единственным и уникальным Богочеловеком. Если предположить, что все же существует вид «христов», тогда конкретных или частных «христов» должно быть больше, чем один, что абсурдно:

«Невозможно найти человека, который имел бы вид, отличный от всеобщего человечества. Однако в случае Христа такой порядок отношения недействителен. Ибо не существует такого вида христов, как <есть вид> людей, чтобы один из них (то есть христов), как отличающийся неким образом от всеобщего Христа, назывался бы одной природой с теми и от тех (то есть христов), и чтобы нам можно было называть его одновременно и одной природой и двумя. Первое — по причине общего, а второе — по причине его частей, как это можно наблюдать в нас. Так как в Его случае невозможно найти той же причины, благодаря которой мы <называемся видом>, то присущее только нам к Нему относить неверно. Теперь становится ясно, из-за чего человек называется одной природой и из-за чего — двумя. Первое возможно благодаря причастности виду, а второе — благодаря непреложности частей. Однако в отношении Христа мы не можем говорить о виде. Как же в таком случае двум природам называться одной?»¹⁵

Леонтий мог основывать свои выводы на «Введении к категориям» Аристотеля, составленном Порфирием, где в качестве предпосылки существования общей природы предполагалось наличие множества индивидуумов, участвующих в этой природе¹⁶. И в самих «Категориях» говорится о том, что частные сущности, существующие в единственном числе (*ἅπλως τὰ ἄτομα καὶ ἐν ἄριθμῷ*), не принадлежат какой-либо общей сущности (*κατ'*

¹⁵ См.: *Leont. Hier. Contra Nest. et Eutychn.* PG 86, 1289—1293.

¹⁶ *Porphyrii isagoge et in Aristotelis categorias commentarium* 4,1.3:2—5. TLG 2034/7.

οὐδενὸς ὑποκειμένου λέγεται)¹⁷. Следуя этой логике, можно легко заключить, что, поскольку Христос единственный и не может существовать других «христов», Божество и человечество, из которых Он состоит, не могут быть единой общей природой.

Прп. Максим Исповедник к вышеприведенным доводам прибавил несколько дополнительных аргументов¹⁸. Во-первых, согласно его учению, все части сложной природы должны начинать свое существование одновременно, как, очевидно, и происходит, если признать одновременное появление души и тела человека. Однако этот принцип оказывается совершенно неприемлемым в христологии, поскольку Божество Христа, вечно существующее, несоизмеримо с человечеством, появившимся во времени. К тому же соединение Божества и человечества во Христе было в действительности восприятием человечества Божеством, и потому не столь «равноправно», как соединение души и тела человека, которые одинаково возникают из небытия и потому соединяются «на равных правах»¹⁹. Еще одним возражением против признания идеи «сложной природы» Христа становится у него то, что части такой природы сосуществуют всегда невольно и по необходимости, в то время как Христос воспринял человечество совершенно свободно²⁰. Бог воспринял человеческое естество не для того, чтобы дополнить собственную Свою природу некоей недостающей частью, как это происходит в случае соединения души и тела в человеке, но чтобы спасти его от греха²¹.

Прп. Иоанн Дамаскин посвятил опровержению идеи сложной природы особый трактат «О сложной природе, или Против акефалов»²². Сначала он дает общее определение сложной природы. Согласно этому определению, она возникает в результате соеди-

¹⁷ *Arist. Categ.* 1b:6—7.

¹⁸ *Max. Conf.* Ep. 13, PG 91, 528D—529A.

¹⁹ *Max. Conf.* Ep. 13, PG 91, 532A.

²⁰ *Max. Conf.* Op. 5, PG 91, 64D—65A.

²¹ *Max. Conf.* Ep. 12, PG 91, 492A.

²² *Jo. Dam. De natura composita sive contra Acephalos.* TLG 2934/13.

нения других природ, но при этом не является и не носит названия ни одной из своих частей. В качестве примеров им приведены тело, состоящее из четырех элементов: огня, воздуха, воды и земли, и мул, в котором соединены лошадь и осел. И в том, и в другом случае итоговая сложная природа не сводится к какой-либо из своих частей, но представляет собой нечто совершенно отличное (ἕτερον)²³. Христос же может быть назван и воистину является Богом и человеком, поэтому понятие сложной природы к нему никак не применимо²⁴.

Далее в трактате «О сложной природе» предлагается целый ряд аргументов, основанных на приложении к области христологии общепринятых триадологических постулатов. При этом используются разные логические приемы, в том числе *reductio ad absurdum*. Так, если Христос имеет сложную природу, тогда должно быть действительно одно из следующих положений: либо Бог Отец и Христос не единосущны, поскольку иначе человечество, составляющее с Божеством единую природу, должно быть единосущным Божеству; либо у Христа одна природа сложная, а другая простая, которая и является единосущной Отцу, однако тогда Бог Отец и Святой Дух также должны обладать двумя такими природами. Единая сложная природа невозможна потому, что в одной природе не могут существовать вместе сотворенное и несотворенное, то, что способно, и то, что неспособно страдать²⁵.

Далее св. Иоанн повторяет аргумент Леонтия Византийского о том, что общая природа как вид (εἶδος) не может быть осуществлена лишь в одном индивидууме, но должна иметь по крайней мере несколько конкретных сущностей. Поскольку же Христос один и нет и не может быть других христов, то есть подобных Ему индивидуумов, состоящих из Божества и человечества, то

²³ Там же. 1:1—9.

²⁴ Там же. 1:9—16.

²⁵ Там же. 2.

Его Божество и человечество ни коим образом не могут рассматриваться как одна природа²⁶.

2. СЛОЖНАЯ ИПОСТАСЬ

Понятие «сложной ипостаси» (σύνθετος ὑπόστασις) содержит ссылку как на концепцию единой ипостаси Бога Слова, так и на учение о двух природах Христа, включая их свойства, действия и воли. При этом, как уже было сказано выше, на первом плане всегда остается единство Христа, что особо заметно из употребления выражения «единая сложная ипостась» (μία ὑπόστασις σύνθετος)²⁷. Понятие «сложной ипостаси» впервые появилось в связи с экзегезой Священного Писания. В гомилии на погребение Христа, приписываемой св. Епифанию Кипрскому, говорится, что Иосиф, когда возложил на плечи тело Христа, в действительности нес всю Его сложную ипостась. При этом для автора гомилии «сложная ипостась» равнозначна «двойной сущности»:

«Когда же настал вечер, пришел богатый человек из Аримафеи, именем Иосиф (Мф. 27, 57). Он действительно был богат. Неся всю сложную ипостась Господа (πᾶσαν τὴν σύνθετον τοῦ Κυρίου ὑπόστασιν κομισάμενος), он был воистину богат, поскольку получил у Пилата двойную сущность Христа (τὴν διττὴν οὐσίαν τοῦ Χριστοῦ)»²⁸.

Таким образом мы видим, что в данном истолковании «сложная ипостась» связывалась с единой нераздельностью Христа. При этом «сложность» ипостаси обусловлена двумя природами.

Понятие «сложной ипостаси» оказалось в дальнейшем востребовано сторонниками так называемого неохалкидонского богословия в противовес севирианской идее «сложной природы». Выражение «сложная ипостась» приписывалось самому св. Ки-

²⁶ Там же. 7.

²⁷ См., напр.: Jo. Dam. Contra Jacobitas. 24. 16. TLG 2934/7.

²⁸ Eriph. Hom. in Divini corporis sepulturam [Sp.], PG 43, 444:50—54.

риллу Александрийскому, хотя оно встречается (три раза) только в трактате «О Святой Троице»²⁹, относимом учеными к числу подложных его сочинений. Здесь сказано о «единой сложной ипостаси, состоящей из двух природ (ἐκ δύο συντεθειμένην φύσεων)»³⁰. Впоследствии этим выражением воспользовался яркий представитель «неохалкидонского» богословия св. император Юстиниан. Отвергая сложную природу, он предлагал взамен ей сложную ипостась: «Если же некоторые скажут, что поскольку о Христе говорят как о единой сложной ипостаси, то следует говорить и о единой сложной природе (...) — это чуждо благочестию»³¹. Выражение «сложная ипостась» встречалось также в различных текстах, созданных приверженцами моноэнергизма-монофелитизма седьмого века, как известно, также исходивших из основоположений неохалкидонской традиции³². В частности, выражение «сложная ипостась» содержится в объединительном соглашении, подписанном между мелкитами и севирианами в Александрии в 633 году³³. Также оно встречается в письме Константинопольского патриарха Сергия Александрийскому патриарху Киру — инициатору Александрийской унии 633 года³⁴.

Концепция «сложной ипостаси» получила дальнейшее осмысление в христологических построениях более позднего представителя неохалкидонской традиции — прп. Максима Исповед-

²⁹ *Cyr. Alex. De Sancta Trinitate*. CPG 5216. См.: *Fraigneau-Julien B. Un traité anonyme de la sainte Trinité attribué à saint Cyrille d'Alexandrie // Recherches de science religieuse* 49. 1961. P. 188—211; 386—405.

³⁰ *Cyr. Alex. De Sancta Trinitate* 18, PG 77, 1157:2—3; см. также: Там же. 22, PG 77, 1161:54—55; там же. 27, PG 77, 1172:20—21.

³¹ *Iust. Edictum rectae fidei*. P. 144:21—23.

³² См.: *Uthemann K.-H. Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monothelismus: Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus // Studia Patristica* 29. 1997. S. 373—413.

³³ *Riedinger R. Acta conciliorum oecumenicorum. Series 2. Berlin, 1992. T. II / 2. P. 598:7 (далее АСО₂)*.

³⁴ АСО₂, Т. I. P. 138:4.

ника³⁵. С одной стороны, прп. Максим традиционно связывает «сложную ипостась» с единым целым Христом. Ее сложность для него обусловлена тем, что Христос был всецело Богом и всецело человеком. С другой стороны, он идет дальше и утверждает, что Божество и человечество настолько тесно соединились в единой сложной ипостаси Христа, что Он, будучи «Одним из Святой Троицы», стал также «одним из нас»:

«Согласно отцам, <Христос> есть одна сложная ипостась, в соответствии с которой Он — один и тот же со Своим человечеством и благодаря Своему Божеству — является всецело Богом и одним из Святой и всехвальной Троицы, и тот же самый со Своим Божеством и благодаря Своему человечеству есть всецело человек и один из нас»³⁶.

Необходимо было немалое богословское дерзновение, чтобы сказать, что Христос был одним из людей точно так же, как Он был Одним из Святой Троицы. Выражение «Один из святой Троицы», вызвавшее бурные богословские споры в дни царствования императора Юстиниана, восходит еще к Константинопольскому патриарху Проклу (434—446). В применении к человечеству Христа («один из нас») оно может быть понято и в несторианском смысле. Тогда, при императоре Юстиниане, наряду с выражением «Один из Святой Троицы» использовалось также выражение «одно лицо (persona) из Святой Троицы» — чтобы подчеркнуть, что речь идет не столько о Божественной природе

³⁵ Прп. Максим часто ссылается на это понятие: ер. 12, PG 91, 489C—493B; ер. 13, PG 91, 517C, 525C—529A; ер. 15, PG 91, 553D, 556C; amb. 2, 21—22, CCSG 48, 9; amb. 3, 18, CCSG 48, 10; op. 2, PG 91, 41B; op. 3, PG 91, 56A; op. 7, PG 91, 73B; op. 13, 3, PG 91, 148A; op. 16, PG 91, 197D—204D; Thal. 62, 33, 89, CCSG 22, 117, 119. См.: Grumel V. L'union hypostatique et la comparaison de l'âme et du corps chez Léonce de Byzance et saint Maxime le Confesseur // Échos d'Orient 25. 1926. P. 393—406; Larchet J. La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur, Paris: Editions du Cerf, 1996. P. 327—332; Madden N. Composite Hypostasis in Maximus the Confessor // Studia Patristica 27. 1993. P. 175—197.

³⁶ Max. Conf. Ер. 13, PG 91, 525C.

Христа, сколько о Его Божественной ипостаси. Поэтому «один из нас» в приведенном отрывке из прп. Максима звучит как указание на человеческую ипостась Христа.

Однако означает ли это, что приведенное место предполагает, что после Воплощения с ипостасью Бога Слова соединилась ипостась человека, образовавши ипостась, состоящую из двух ипостасей? На такой вопрос можно ответить только отрицательно. Во-первых, по мысли прп. Максима, Христос во всем подобен нам, и значит, обладает одной ипостасью, точно так же как и каждый человек. Он является такой же конкретной сущностью или ипостасью, как и каждый из людей. Конкретное или ипостасное бытие людей может осуществляться только по образу и подобию конкретного бытия предвечных Ипостасей Святой Троицы. Ипостась Христа такая же, как наша, потому что она служит прообразом наших ипостасей. Во-вторых, Божественная Ипостась Христа стала собственной ипостасью для Его человечества. То есть человеческая природа Христа получает свое конкретное, частное бытие в Божественной ипостаси Бога Слова. Подобно тому, как каждый человек — как ипостась — есть данное конкретное осуществление общей человеческой природы, так и Бог Слово стал конкретным осуществлением человеческой природы. Его человеческая природа получает свое конкретное, частное бытие не в человеческой ипостаси, а в ипостаси второго Лица Святой Троицы, которая стала для нее собственной ипостасью, то есть собственным конкретным бытием человеческой природы Христа. Прп. Максим вовсе не имеет при этом в виду, будто Ипостась Христа «дополняется» некоей человеческой частью и делается состоящей из двух частей, но остается одной и той же ипостасью Бога Слова. Это следует, например, из следующего текста:

«Ибо мы говорим, что одна ипостась Христа, состоящая из плоти и Божества через природное соединение, то есть через истинное и подлинное соединение, стала посредством этого невыразимого соединения общей ипостасью для плоти и Божества.

Я говорю „общей“, потому что одна и та же ипостась возникла из соединения; или, было бы лучше сказать, она, как сейчас, так и прежде, является одной и той же ипостасью Слова. Однако ранее она существовала беспричинно и была простой и несложной, а позже причинно она стала истинно составной без изменения, восприняв плоть, имеющую разумную душу»³⁷.

Таким образом, прп. Максим поясняет, что ипостась Христа как до, так и после воплощения остается одной и той же без изменения. То есть сама в себе она не претерпевает никакого изменения. Для нее переменяется лишь то, что после воплощения она становится также ипостасью воспринятой ею человеческой природы.

В том же смысле понимал «сложную ипостась» и прп. Иоанн Дамаскин, уделивший данной христологической концепции особое внимание. Уже как бы само собою он использует понятие сложной ипостаси для того, чтобы охарактеризовать единство Христа: «Один Христос — сложная ипостась», — пишет он в трактате «Против яковитов»³⁸ и повторяет ту же мысль в «Точном изложении православной веры»:

«Мы говорим, что две природы сохраняются и после соединения в одной сложной ипостаси (ἐν τῇ μιᾷ συνθέτῳ ὑποστάσει), то есть в одном Христе»³⁹.

Христос является сложной ипостасью, поскольку состоит из двух природ. При этом наша природа, воспринятая Им, не имеет своего собственного самостоятельного существования, то есть своей ипостаси, но существует исключительно в ипостаси Логоса:

«Одна сложная ипостась произошла из двух природ. Будучи ипостасью, обладающей своей сущностью (ὑπόστασις ἐνούσιος), Он воспринял начаток нашего смешения — ипостасную природу

³⁷ *Max. Conf. Ep. 15, PG 91, 556CD.*

³⁸ *Jo. Dam. Contra Jacobitas 74. TLG 2934/7.*

³⁹ *Jo. Dam. Exp. fid. 49. TLG 2934/4.*

(φύσιν ἐνυπόστατον). При этом мы называем ее ипостасной не потому, что она существует сама по себе, и не потому, что она имела свою ипостась, но потому, что она существовала в ипостаси Слова»⁴⁰.

Прп. Иоанн Дамаскин представляет эту мысль и в несколько иной формулировке: ипостась называется сложной потому, что Христос тождественен по двум своим природам как прочим Лицам Святой Троицы, так и нам:

«Христос, будучи сложной ипостасью, по природе тождественен Отцу и Духу, а также Матери и нам»⁴¹.

Записывая эти слова, он вполне мог иметь в виду упомянутое выше утверждение из 13-го письма прп. Максима Исповедника о том, что Христос является одним из нас подобно тому, как Он есть один из святой Троицы. Вне зависимости от того, насколько последнее предположение справедливо, прп. Иоанн предлагает ряд тезисов, которые могут помочь лучше понять сказанное прп. Максимом и предостеречь от поспешных интерпретаций его утверждения. Во-первых, сложная ипостась Христа, по Дамаскину, не может состоять из двух ипостасей, то есть двух самостоятельных и конкретных сущностей Божественной и человеческой:

«Совершенно невозможно, чтобы <во Христе была> одна сложная природа, состоящая из двух природ, или одна ипостась, состоящая из двух ипостасей»⁴².

Единая сложная ипостась Христа есть собственно ипостась Логоса, однако она является ипостасью также для человечества: «Мы говорим об одной и той же ипостаси Его Божества и человечества»⁴³. С еще большей выразительностью прп. Иоанн формулирует данную мысль в трактате «О сложной природе»:

«И Божество и человечество Христа являются ипостасными

⁴⁰ Jo. Dam. Contra Jacobitas 79.

⁴¹ Там же. 74.

⁴² Jo. Dam. Dialectica 67:30—32. TLG 2934/2.

⁴³ Jo. Dam. Exp. fid. 47.

(ἐνυπόστατος), потому что каждая <природа> имеет <в качестве ипостаси> Его общую сложную ипостась. При этом Божество <имеет ее> предвечно и вечно, а разумная и одушевленная плоть была ею воспринята, существует в ней и имеет <ее как> ту же ипостась»⁴⁴.

Человеческое естество является тем элементом, который делает ипостась сложной — «восполняет» Ипостась Христа, как выражается Дамаскин: «Ипостасная природа, восполняющая сложную ипостась Христа (συμπληρωτική τῆς συνθέτου τοῦ Χριστοῦ ὑποστάσεως)»⁴⁵. Это, однако, не означает, что без плоти ипостась была бы неполной. Без воспринятой плоти ипостась осталась бы простой, как явствует из следующего отрывка:

«<Ипостась>, изначально будучи простой, позже стала сложной... — благодаря предсуществующему в ней Божеству и воспринятой впоследствии плоти»⁴⁶.

Прп. Иоанн поясняет понятие «сложной ипостаси» одним из наиболее распространенных образов, использовавшихся в православной христологии, — раскаленного меча. Меч является ипостасью природы железа. Языки пламени, которые каждый может ощутить над костром, являются ипостасью природы огня. Меч, соединяясь с огнем, принимает не его ипостась, но «некий начаток» природы огня. Меч, таким образом, который до сих пор был простой ипостасью природы железа, становится сложной ипостасью. Он не принимает ипостаси огня, то есть не становится языком пламени, но оказывается ипостасью двух природ: железа и огня. Так и Христос принял от Девы не ипостась, но ипостасную плоть (ἐνυπόστατος σάρξ), которая именно в Нем получила свою ипостасность, то есть обрела частное, конкретное бытие. Поэтому ипостась Христа сначала была простой, а потом стала сложной⁴⁷.

⁴⁴ Jo. Dam. De natura composita 6.

⁴⁵ Jo. Dam. Contra Jacobitas 53.

⁴⁶ Jo. Dam. Contra Nest. 2.

⁴⁷ Там же.

Сложность ипостаси Христа обусловлена не только наличием двух природ, но также двойственностью Его действий (энергий) и воли. Так у прп. Иоанна находит место проблематика моноэнергитских-монофелитских споров:

«Тот же <Христос>, будучи совершенным Богом и совершенным человеком, <происходит> из двух природ — Божества и человечества и <существует> в двух разумных, волевых, действующих и самовластных природах (ἐν δύο φύσεσι νοεραῖς θελητικαῖς τε καὶ ἐνεργητικαῖς καὶ αὐτεξουσίαις)... и в одной сложной ипостаси»⁴⁸.

Не все православные авторы эпохи христологических споров принимали идею сложной ипостаси. В частности, она была неприемлема для Леонтия Иерусалимского. Для него эта идея означала, что ипостась Христа происходит из двух ипостасей — человеческой и Божественной, и поэтому он усматривал в ней разновидность несторианства⁴⁹. Взамен ее Леонтий предпочитал концепцию природ, соединенных по ипостаси⁵⁰.

3. СЛОЖНАЯ ЭНЕРГИЯ (ДЕЙСТВИЕ) И ВОЛЯ

В седьмом веке в ходе споров о волях и действиях Христа были выдвинуты идеи сложного действия и сложной воли во Христе. На первый взгляд может показаться, что эти идеи стали продолжением и развитием концепции сложной природы. Однако это не совсем так, поскольку они сложились в совершенно ином контексте, нежели тот, что существовал в среде севирианской, где было распространено понятие сложной природы. Создателями концепций сложной воли и сложной энергии были неохалкидонские богословы, для которых сама идея о сложной природе была неприемлемой. Поэтому, говоря о сложной воле или сложной энергии, они стремились избежать прямых аллюзий на сложную природу.

⁴⁸ Jo. Dam. Exp. fid. 2.

⁴⁹ Leont Hier. Contra Nest., PG 86, 1485D.

⁵⁰ См.: Gray P. T. R. Leontius of Jerusalem's Case of a «Synthetic» Union in Christ // Studia Patristica 18, 1. P. 151—154.

Экс-патриарх Пирр высказывал во время диспута с прп. Максимом Исповедником свои идеи таким образом, чтобы оппонент не мог обвинить его в возвращении к понятию о сложной природе:

«Поскольку следует благожелательно принимать истину, выявляемую исследованием, а рассуждение с большой ясностью показало, что воли во Христе природны, возможно, так же как мы говорим о чем-то сложном из двух природ (ἐκ τῶν δύο φύσεων ἐν τι σύνθετον), говорить и о чем-то сложном из двух природных волей (ἐκ τῶν δύο φυσικῶν θελημάτων ἐν τι σύνθετον)»⁵¹.

Пирр не говорит прямо о «сложной природе», но благоразумно предлагает более обтекаемую формулировку: «нечто сложное из двух природ», о чем, начиная с Кирилла, позволено было говорить и как об одной природе, и как о двух природах. Такое двойное словоупотребление, следуя принципам неохалкидонизма, приветствовал и сам прп. Максим Исповедник.

В таком же смысле Пирр предложил говорить и о волях — именно не о «сложной воле», но о чем-то, что сложено из двух волей⁵². По аналогии с природами, это нечто можно было бы называть и одной волей, и двумя (далее он поясняет сам: «дабы и утверждающие две воли... и утверждающие одну... не спорили друг с другом из-за простых слов»). Особо отмечая, что он вовсе не имеет в виду чего-либо выходящего за рамки Кириллова учения, Пирр уточняет, что это нечто происходит из двух волей, устанавливая тем самым аналогию со Христом, происходящим из двух природ.

По логике вещей данное предложение могло бы быть принято

⁵¹ *Max. Conf. Disputatio cum Pyrrho*, PG 91 296A. Рус. пер. Д. Е. Афиногенова см. в: Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / Под ред. Д. Поспелова. Москва, 2004. С. 157—159.

⁵² В вышеуказанном рус. переводе греч. выражение ἐκ τῶν δύο φυσικῶν θελημάτων ἐν τι σύνθετον λέγειν (С. 158:1) переведено как «некая сложная воля из двух природных <волей>» (см.: С. 159) вместо более точного «что-то сложное из двух природных волей».

прп. Максимом, который вначале готов был признать и две, и одну волю во Христе и принимал формулировку «из двух природ». Однако, тем не менее, прп. Максим не стал соглашаться с Пирром и отверг его предложение. И более того, он уличил Пирра в допущении «сложной воли» и «сложной природы»:

«К тому же опять вы волями разлучаете Его (sc. Христа) с Отцом, через сложную волю охарактеризовав сложную природу, и только (συνθέτῳ θελήματι σύνθετον καὶ μόνην χαρακτηρίσαντες φύσιν)»⁵³.

Впрочем, если бы речь велась только о том, что Пирр вводит сложную волю и, как следствие, сложную природу, тогда обвинения прп. Максима в адрес Пирра можно было бы считать и не вполне справедливыми, поскольку Пирр не говорил о сложной воле. Главным аргументом Максима было то, что не позволительно говорить о самостоятельном сложении природных свойств, включая волю, которые не имеют и не могут иметь своего собственного ипостасного бытия, но существуют лишь в естестве, которое одно только обладает таким бытием. Иными словами, возможно лишь сложение природ, но не заключающихся в них свойств, к которым принадлежит и воля:

«Вам совершенно неизвестно, что сложения происходят с тем, что существует ипостасно, но не с тем, что созерцается в чем-то другом, а не как нечто самостоятельное»⁵⁴.

Дискуссия по поводу компромиссной формулы, предложенной Пирром, не пошла далее и ограничилась лишь одним «вопросоответом». Причиной этому, по всей видимости, стало то, что идея некоего сложения воли или сложной воли, как видел ее Максим, не имела сколько-нибудь широкого распространения в монофелитских кругах. Очевидно также, что она была предложена Пирром в качестве попытки компромисса с прп. Максимом, которому, если судить по письменному тексту диспута, все же удалось

⁵³ *Max. Conf. Disp. cum Pyrrho*, PG 91, 295C. Рус. пер.: С. 159.

⁵⁴ *Max. Conf. Disp. cum Pyrrho*, PG 91, 295B. Рус. пер.: С. 159.

убедить своего собеседника в том, что воля является атрибутом природы, а не лица. Поскольку же Пирр признавал во Христе две природы, ему нужно было решать проблему совместного существования двух природ и одной природной воли. Здесь им и была употреблена идея сложения воли в нечто единое, что должно сохранять атрибуты обеих природ.

Не столь просто обстояло дело с идеей о сложном действии или энергии. Эта идея получила не только широкое распространение в моноэнергитско-монофелитских кругах (халкидонского толка), но и в определенном смысле нашла признание в среде православных диэнергитов. Перед последними, впрочем, встала задача определить, при каких условиях можно говорить о сложном действии, которое они предпочитали называть «богомужным» (θεαυδρικὴ).

Как моноэнергиты, так и их противники, говоря о сложном действии Христа, ссылались на четвертое послание Дионисия Ареопагита к Гаию монаху:

«Итак, подводя итог, скажем, что Он не был ни человеком, ни как если бы Он не был человеком, но Он стал как один из людей, пребывая за человеческими пределами, и стал воистину человеком, превышая человека. Что касается остального, то Он не творил божественных дел по Божеству (οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας) и человеческих по человечеству (οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατὰ ἄνθρωπον), но, будучи вочеловечившимся Богом, производил ради нас некое новое богомужнее действие (καινὴν τινα τὴν θεαυδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῶν πεπολιτευμένως)»⁵⁵.

Моноэнергиты как халкидонского, так и антихалкидонского толка, начиная с Севира Антиохийского, понимали это высказывание как свидетельство об одном единственном действии Христа. Для удобства они даже отчасти видоизменили изначальную формулировку Дионисия с *καινὴ τι θεαυδρικὴ ἐνέργεια* на *μία θεαυ-*

⁵⁵ *Dion. Areop. Ep. 4. P. 161:5—10. TLG 2798/6.*

⁵⁶ См. текст Александрийской унии 633 года (АСО₂. Т. II/2. P. 598:18—

δριχὴ ἐνέργεια⁵⁶. Это заставило их православных противников выдвинуть против них обвинение в намеренном искажении текста Ареопагитик⁵⁷. Моноэнергиты не спорили против такого обвинения и не отрицали, что допустили изменение в тексте. Напротив, они пытались убедить своих противников в том, что выражения «некое новое богомужнее действие» и «одно богомужнее действие» являются полностью взаимозаменяемыми⁵⁸.

Диэнергиты обвиняли моноэнергитов в искажении Дионисиевой формулы, давая ей свое собственное толкование. Большой вклад в прояснение ее православного понимания сделал прп. Максим Исповедник⁵⁹. Тем не менее, не он был первым на этом поприще. Традиция истолкования формулы в диэнергитском смысле была ко времени прп. Максима уже вполне установившейся. По всей видимости, она была старше моноэнергитского истолкования. Действительно, самая ранняя моноэнергитская интерпретация формулы, известная нам, предпринята Севиром в его послании игумену Иоанну. Он указывает, что не может истолковать выражение Дионисия иначе, нежели в смысле единой энергии: «Мы подразумевали и продолжаем подразумевать... одну составную (= энергию) — она не может быть истолкована иначе (ἐτέρως ἡμῖν νοηθῆναι μὴ δυναμένην)»⁶⁰. Самое же ран-

22), с которого и началось противостояние в среде халкидонитов по поводу действий и воли во Христе, приведшее в конце концов к осуждению моноэнергизма и монофелитизма на VI Вселенском соборе.

⁵⁷ См.: АСО₂. Т. I. Р. 153:22—23; 142:35—145:3.

⁵⁸ См., напр., «Догматический томос» патриарха Пирра АСО₂. Т. I. Р. 15:2:30—37.

⁵⁹ См.: Pelikan J. The Odyssey of Dionysian Spirituality // Luibhéid C., Rorem P. Pseudo-Dionysius: the complete works. London, 1987. P. 23. (The Classics of western spirituality).

⁶⁰ Рус. пер. по: Dickamp F. Doctrina patrum de incarnatione Verbi. Münster, Aschendorff, 1907. P. 309:17—22. См.: Lebon 1909. P. 320. N. 1; ego же. Le pseudo-Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche // Revue d'histoire ecclésiastique 26. 1930. P. 894—895; Louth A. Maximus the Confessor. London; New York, Routledge, 1996. P. 29.

нее известное нам диэнергитское истолкование фразы Дионисия было предложено Иоанном Скифопольским в его схолиях к Ареопагитскому корпусу⁶¹. Иоанн говорил о «сложной» энергии Божества и человечества во Христе. При этом он совершенно четко различал эти две энергии:

«Нечто новое: никто да не говорит неразумно, что он (= Дионисий) называет Господа Иисуса «богомужем» (θεανδρίτης). Потому что он не говорил о «действии богомужа» (θεανδριτική), то есть происходящем от слова „богомуж“, но о богомужнем (θεανδρική) действии, то есть в некотором смысле смешанном действии Бога и человека... Только это смешанное действие он и назвал богомужним. Ибо Он действовал только как Бог, когда, не присутствуя на месте, исцелил слугу сотника, и только как человек, когда, хотя и был Богом, ел и страдал. Иные чудеса Он совершал как смешанные <действия>, исцелив слепого через помазание и остановив кровотечение через прикосновение»⁶².

В VII столетии первым, кто предложил православное истолкование Дионисиевой формулы, был св. Софроний Иерусалимский. Он провел различие между тремя видами действия во Христе: Божественным, человеческим и «богомужним». Последнее он поместил между первыми двумя (μέσσην τινὰ τάξιν ἐπέχουσα)⁶³. Согласно интерпретации Софрония, богомужнее действие не было единым, но состояло из двух различных и несмешиваемых действий⁶⁴.

Православное истолкование Дионисиевой формулы получи-

⁶¹ См.: Suchla B. R. Die sogenannten Maximus-Scholien des Corpus Dionysiacum Areopagiticum, Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen. 1, Philologisch-historisch Klasse; Jahrg. 1980, Nr. 3. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1980. P. 31—66; Rorem P., Lamoreaux J. John of Scythopolis and the Dionysian corpus: annotating the Areopagite. Oxford, New York: Clarendon Press, 1998 (далее Rorem, Lamoreaux 1998).

⁶² Rorem, Lamoreaux 1998. P. 253.

⁶³ АСО₂. Т. II/1. P. 456:12—13.

⁶⁴ АСО₂. Т. II/1. P. 456:13—15.

ло впоследствии дальнейшее развитие на Латеранском соборе 649 года. Св. папа Мартин (649—653) толковал ее в том смысле, что она фактически означает не одно, но два действия, соединенных тем же образом, каким природы соединены во Христе⁶⁵. В отличие от св. Софония, св. Мартин не говорил о чистых божественных или чистых человеческих действиях. Все действия Христа для него были богомужными и сохраняли черты обеих природ⁶⁶.

Общий характер попыток участников Латеранского собора истолковать Дионисиеву формулу в православном смысле восходит к прп. Максиму Исповеднику. Как уже было нами сказано, в собственных своих трудах он уделял большое внимание диэнергитскому истолкованию этой формулы. В частности, в пятой амбигве он писал, что Дионисиево «новое богомужнее действие» на деле не означает единого действия, но подразумевает единство двух действий⁶⁷. Для Максима Дионисиева формула означала, что действия проявляют себя одно в другом и посредством друг друга (*ἐν ἀλλήλαις τε καὶ δι' ἀλλήλων*)⁶⁸. Дионисий таким образом обозначил образ проявления (*ἐκφανσις*) двух действий⁶⁹.

В том же смысле прп. Максим давал объяснения отрывкам из святоотеческих произведений предшествующего времени, в которых говорилось о едином действии Христа. Так, например, он объяснял в диэнергитском смысле Кириллово выражение «единое сродное действие» (*μία συγγενής ἐνέργεια*), которым александрийский святитель определял воскрешение Христом дочери одного из начальников синагоги⁷⁰. Согласно прп. Максиму, единое действие, упомянутое св. Кириллом, было не ипостасным и не

⁶⁵ АСО₂, Т. I. Р. 148:29—149:32.

⁶⁶ АСО₂, Т. I. Р. 148:32—151:5.

⁶⁷ *Max. Conf. Amb.* 5, PG 91, 1056A—1060C.

⁶⁸ *Max. Conf. Op.* 8, PG 91, 100D.

⁶⁹ См.: *Max. Conf. Disp. cum Pyrrho*, PG 91, 345C—348C; *Op.* 8, PG 91, 100B—101A.

⁷⁰ *Cyr. Alex. Commentarii in Joannem*, PG 73, 577CD.

природным, но указывало на единство Логоса и плоти во Христе, а также на их общее проявление (*συμφύτα*) и взаимопроникновение (*περὶχώρησις*) двух действий⁷¹. В своем догматическом томосе к Марину прп. Максим проанализировал отрывок из трактата Анастасия, патриарха Антиохийского, против Иоанна Филопона⁷², где антиохийский патриарх писал: «Поэтому мы говорим о едином действии Христа, но не о едином свойстве — да не будет, поскольку свойства (*ἰδιότητες*) Божества и человечества неодинаковы»⁷³. Согласно прп. Максиму, в действительности Анастасий подразумевал два действия, поскольку признавал различные свойства двух природ. Говоря о едином действии, он указывал на неразрывное единство действий и дел, совершенных Христом⁷⁴.

В своем толковании выражения «единое действие» прп. Максим пошел еще дальше. Он до определенной степени уравнивал между собою выражения «единое действие» и «два действия», поскольку, по его мнению, они описывают различные аспекты одного и того же. Первое выражение указывает на единство Христа, а второе — на различия в Нем⁷⁵. Отсутствие одного из этих аспектов неизбежно привело бы к существенному искажению подлинного положения дел⁷⁶.

Вполне согласный принять, при соответствующем истолковании, те формулы, в которых так или иначе говорится об одном действии Христа, прп. Максим, тем не менее, полагал неуместным выражение «смешанное действие»⁷⁷. Объяснение этому может быть лишь одно: понятие смешанного действия для него необходимо обозначало единую смешанную природу Христа, что было для него полностью неприемлемым.

⁷¹ *Max. Conf.* Op. 7, PG 91, 88D.

⁷² Этот пассаж сохранился только у Максима.

⁷³ *Max. Conf.* Op. 20, PG 91, 232BC.

⁷⁴ См.: Op. 20, PG 91, 229B—233B.

⁷⁵ См.: Op. 7, PG 91, 88B—89D.

⁷⁶ См.: Op. 8, PG 91, 105A.

⁷⁷ См., напр.: *Amb* 5, PG 91, 1057A.

Для прп. Максима, как и для других православных богословов его эпохи, действие было тесно связано с природой, будучи одним из ее свойств. Еще свт. Софроний Иерусалимский, учитель прп. Максима, в своем окружном послании замечал, что разница между действиями Христа возможна потому, что существует разница между Его природами: «Ибо это вызывает различие действий во Христе, равно как... природ»⁷⁸. Свои выводы о зависимости действия от природы Софроний мог в той или иной мере позаимствовать у последнего представителя александрийской школы неоплатонизма Стефана, у которого мог брать уроки философии⁷⁹. Стефан коснулся данного вопроса в своих комментариях к Аристотелю и по существу воспроизвел Аристотелев подход к решению вопроса об отношении между действием и природой. Для него, в частности, все, что имеет одинаковые действия, имеет также одинаковую сущность⁸⁰. Софроний развил эту идею и дальше: энергия не может существовать сама по себе. Будучи неразрывно связана со своей природой, она является «существенной» (οὐσιώδης), «природной» (φυσική) и «соответствующей» (κατάλληλος) своей природе⁸¹. Связь между действием и его природой была для Софрония настолько неразрывной и тесной, что единственное действие Христа по необходимости означало бы для него единственную природу⁸².

Данный аргумент получил дальнейшее развитие у позднейших православных полемистов против моноэнергизма. Так, папа Мартин считал, что действительность природы зависит от того, располагает ли данная природа собственными своими действиями и волями. Следовательно, если свойства природы (среди них папа

⁷⁸ АСО₂, Т. I. II/1. Р. 446:3—4.

⁷⁹ См. свидетельство в «Луге духовном» Иоанна Мосха (PG 87³, 2929D).

⁸⁰ См.: ὅν δὲ αἱ ἐνέργειαι αἱ αὐταί, δῆλον ὅτι καὶ αἱ οὐσίαι αἱ αὐταί. Steph. In Aristotelis librum de interpretatione commentarium 35:14—15. TLG 9019/1.

⁸¹ АСО₂ II/1. Р. 444:21—446:2. См. также схолию к «Против Евномия» Василия Кесарийского, PG 87, 4012AB.

⁸² См.: АСО₂, Т. II/1. Р. 440:18—20.

перечисляя воли и энергии) отсутствуют, тогда «природа по необходимости упраздняется вместе с ними (*συναναίρεται πάντως*), поскольку она больше не может быть познаваема (*γνωριζομένη*) через природное свойство, сущностно характеризующее ее (*οὐσιωδῶς χαρακτηρίζουσής αὐτήν*)»⁸³. Таким образом, если природа не имеет своей собственной энергии и воли, она не может существовать⁸⁴.

Подобную идею встречаем и у прп. Максима Исповедника. Для него природа без своего собственного действия не может быть рассматриваема как природа: «Природа не может быть ни познана, ни существовать без действий, подобающих ей»⁸⁵.

Из сказанного следует, что в силу теснейшего соответствия природы и ее действия единое «смешанное действие» по необходимости предполагало бы, что Христос имеет единую «смешанную природу», что никак не могло быть принято православными людьми.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Таким образом, для византийского богословия в комплексе представлений о сложном Христе совершенно неприемлемой представлялась идея единой сложной природы, состоящей из Божества и человечества. Неприемлемыми для него были и понятия о единой сложной энергии/действии и воли — впрочем, лишь настолько, насколько они соответствовали учению о сложной природе. В некоторых иных контекстах понятие, в первую очередь, о сложном действии вполне могло соответствовать критериям православности и, более того, могло точнее выражать содействие двух природ Христа. Некоторые византийские богословы выделяли богомужные или «смешанные» действия наряду с чисто

⁸³ АСО₂. Т. I. Р. 406:13—15; 407:12—14.

⁸⁴ См.: АСО₂. Т. I. Р. 406:7—8; 407:6—7.

⁸⁵ *Max. Conf. Disp. cum Porphyrho*, PG 91, 341C.

Божественными или чисто человеческими. У других был более последовательный подход — они все действия Христа полагали в той или иной степени сложными и богомужными в силу того, что можно назвать «общением действий» (*communicatio operationum*).

Насколько решительно православные византийцы отвергали идею единой сложной природы во Христе, настолько же единодушно они приняли идею о «сложной ипостаси». Данное выражение не означало, впрочем, для них некоей «симметричной христологии». Иными словами, «сложная ипостась» не была в их понимании сложением двух ипостасей: ипостаси Логоса и ипостаси человека. Она была ипостасью Логоса, которая и стала конкретным существованием человечества Христа, до воплощения не имевшего своего конкретного бытия, то есть своей ипостаси. Впрочем, и после воплощения человечество Христа не получило особой собственной ипостаси, то есть не стало самостоятельной конкретной сущностью. Его ипостасью стала ипостась Логоса. Именно в силу того, что ипостась Логоса, бывшая до воплощения Спасителя лишь ипостасью Божества, после воплощения оказалась также ипостасью человечества и стала именоваться сложной. В этом смысле понятие «сложной ипостаси» — взятое таким образом, как оно использовалось византийскими богословами, — нисколько не противоречит «асимметричной» христологии, согласно которой при воплощении Богом Словом была воспринята лишь человеческая природа, но не человеческая ипостась.