



Иерей Олег Давыденков

ХРИСТОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА
СЕВИРА
АНТИОХИЙСКОГО

ДОГМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ

*К 15-летию
Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета*

Иерей Олег Давыденков

ХРИСТОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА
СЕВИРА
АНТИОХИЙСКОГО

ДОГМАТИЧЕСКИЙ АНАЛИЗ



МОСКВА

Православный Свято-Тихоновский
Гуманитарный Университет

2007

УДК 27
ББК 86. 372
Д 13

Д 13 **Давыденков О., иерей**
Христологическая система Севира Антиохийского:
Догматический анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. — 328 с.
ISBN 978—5—7429—0257—7

Предлагаемая вниманию читателя работа представляет первую в истории отечественного богословия попытку систематического изложения и догматического анализа христологической системы крупнейшего нехалкидонитского автора Севира Антиохийского (ок. 465—538 гг.).

Настоящее исследование может представлять интерес для всех, кто интересуется историей догматических движений, патрологией, а также проблемами современного диалога между Православной Церковью и Древними Восточными Церквами.

УДК 27
ББК 86. 372

ISBN 978—5—7429—0257—7

© Давыденков О.В.
(Давыденков О., иерей), 2007
© ПСТГУ, 2007

ВВЕДЕНИЕ

1. Постановка проблемы

1.1. Введение в проблематику

В начале XX века в патрологической и церковно-исторической науке наметился значительный рост интереса к истории христологических споров и к богословию монофизитства. Причина этого интереса заключается в том, что именно с начала прошлого столетия начинается планомерная работа по изданию и переводу на европейские языки произведений древних монофизитских авторов, представление о которых европейские ученые ранее могли составить лишь на основании незначительных по объему фрагментов, сохранившихся в работах православных полемистов с монофизитством. Таким образом, «стало возможно судить об их воззрениях без посредства пристрастных свидетелей»¹. Знакомство с подлинными трудами таких монофизитских богословов, как Тимофей Элур, Филоксен Маббутский, Иаков Серургский, Севир Антиохийский и др., заставило некоторых патрологов и историков догматических движений задаться вопросом: в какой степени традиционное представление о монофизитах как об опасных еретиках, справедливо осужденных Вселенскими соборами Православной Церкви, соответствует исторической правде.

Еще одним фактором, придавшим дополнительный импульс активизации исследований в области истории и вероучения монофизитства, стал начавшийся в 60-х годах прошлого столетия богословский диалог между Православной Церковью и Древними Восточными Церквами².

¹ Флоровский 1992. С. 29.

² Древними Восточными или нехалкидонскими (дохалкидонскими) называют Церкви, отделившиеся от Вселенского Православия на основании неприятия решений Халкидонского (IV Вселенского) собора 451 года. В официальных документах Всемирного совета Церквей и других экуменических организаций эти Церкви именуется «Древними Восточными (Ориентальными)» или «Восточными Православными».

1.2. Актуальность темы исследования

Догматическое определение Халкидонского собора 451 г. вызвало масштабный раскол Восточной Церкви. Большинство верующих в Египте, Армении и значительная часть в Сирии не приняли соборного вероопределения и к середине VI столетия окончательно отделились от Вселенской Церкви, образовав так называемые монофизитские общины со своей собственной церковной иерархией. Византийские василевсы стремились воссоединить монофизитов с Вселенской Церковью, однако все их попытки, из которых особо следует выделить усилия императоров св. Юстиниана I Великого и Ираклия, не увенчались успехом. Рассматривая политику империи в отношении монофизитов, историки XIX–XX вв. обычно указывают на причины социально-политического, экономического и особенно национального характера, которые сделали уврачевание раскола невозможным. Однако при этом, как представляется, недооценивается роль собственно религиозного фактора³. Очевидно, что в условиях того времени схизма могла быть ликвидирована только на основании некоторого унионального акта, то есть вероучительного документа, представляющего собой компромисс, способный удовлетворить как большинство сторонников Халкидона, так и большую часть умеренных монофизитов. Тем не менее до

В предании Православной Церкви нехалкидониты, начиная с VII века, традиционно называются «монофизитами» (от греч. *μόνος* — «единый» и *φύσις* — «природа»), то есть формально исповедующими во Христе, вопреки оросу IV Вселенского собора, не две, а одну природу. В современной греческой литературе широко распространено также и наименование «антихалкидониты». В настоящее время существует семь фактически автокефальных нехалкидонских Церквей: Коптская, Эфиопская, две Армянских (Эчмиадзинский и Киликийский католикосаты), Антиохийская (Сиро-Яковитская), Маланкарская (Сирийская Церковь Индии) и Эритрейская, объединяющие в общей сложности порядка 60 миллионов верующих (см.: Робертсон 1999. С. 33–50).

³ «Но было бы серьезным заблуждением сводить религиозную проблему расхождений между православными и монофизитами к одной только политике. Собственно говоря, политические деятели стремились лишь нейтрализовать или, наоборот, использовать тот раскол, конечные причины которого лежали в духовной и богословской сфере. Поэтому политические аспекты христологических споров вторичны, хотя, конечно, и немаловажны» (Сидоров 2004. С. 7–8).

сих пор никем из ученых не был поставлен вопрос: а могла ли такая уния в принципе состояться, было ли в VI—VII вв. с чисто догматической точки зрения возможным приведение халкидонитского диофизитского учения и монофизитской доктрины, даже в ее наиболее умеренном варианте, к некоторому «общему знаменателю»? Этот вопрос, который еще несколько десятилетий тому назад мог бы представлять только теоретический интерес для узкого круга профессиональных историков, неожиданно приобрел исключительную актуальность в середине прошлого столетия.

В 1951 г. христианский мир отмечал 1500-летие IV Вселенского собора. В связи со знаменательной датой Вселенский патриарх Афинагор I издал энциклику, в которой, в частности, призвал нехалкидонские Церкви воссоединиться с единым Телом Церкви Вселенской. Нехалкидониты с пониманием отнеслись к предложению Вселенского патриарха, и, после того как Первое Всеправославное совещание на о. Родос в 1961 г. одобрило курс на сближение с Древними Восточными Церквями, при посредничестве Всемирного Совета Церквей были организованы неофициальные консультации между богословами автокефальных Православных и Ориентальных Церквей, имевшие место в 1964 г. в Орхусе (Дания), в 1967 г. в Бристоле (Великобритания), в 1970 г. в Женеве (Швейцария) и в 1971 г. в Аддис-Абебе (Эфиопия). По итогам неофициальных консультаций обеими сторонами было принято решение продолжить диалог на официальном уровне. С этой целью была создана Смешанная богословская комиссия, в которую вошли представители как Православных, так и Древних Восточных Церквей. Комиссия имела четыре рабочие сессии: в 1985 году в Экуменическом Центре Вселенского Патриархата в Шамбези близ Женевы, в 1989 году в монастыре Анба Бишой, духовном центре Коптской Церкви (Египет), в 1990 и 1993 годах в Шамбези⁴.

В 1989 г. в Анба Бишой было составлено «Первое согласованное заявление» по богословскому диалогу, в котором обе «церковные семьи» изложили общую веру по вопросам христологии. На основе «Первого согласованного заявления» в 1990 г. было составлено «Второе согласованное заявление»,

⁴ Об истории диалога см., например: *Μαρτζέλος 1993b*.

в котором декларируется, что «обе семьи всегда верно придерживались одной и той же авторитетной православной христологической веры и непрерывного продолжения апостольского предания»⁵. На встрече 1993 г. были намечены и мероприятия практического характера, за которыми непосредственно должно последовать воссоединение обеих ветвей Восточной Церкви. В центре внимания находился вопрос взаимного снятия анафем в отношении соборов и частных лиц. В заключительном документе, принятом Смешанной комиссией, говорится, что «снятие анафем подразумевает... восстановление полного общения обеих сторон»⁶. Документы, подготовленные Смешанной комиссией, были неоднозначно восприняты в православном мире. Многими отмечалось, что «Согласованные заявления» носят, в сущности, компромиссный характер, иными словами, предполагают с православной стороны недопустимые уступки доктринального характера⁷.

Русская Православная Церковь, принимавшая участие в диалоге как на неофициальной, так и на официальной его

⁵ *Документы комиссии 1990*. С. 4. Машинописные материалы были предоставлены автору Отделом внешних церковных связей Московского Патриархата.

⁶ *Μίχτῃ ἐλίτρολῆ 1993*. Σ. 1.

⁷ В качестве примера можно указать на письмо Блаженнейшего патриарха Иерусалимского Диодора I Вселенскому патриарху Варфоломею I от 22 сентября 1992 года (*Ὁρθόδοξος πίσις 1995*. Σ. 45–47), доклад Синодальной комиссии по догматическим и номоканоническим вопросам Элладской Церкви Святому и Священному Синоду Элладской Церкви от 2 февраля 1994 года (αὐτόθι. Σ. 58–59), «Меморандум Священного Кинота Святой горы о диалоге православных и антихалкидонитов» (*EINAI OI ANTIXALKIDONIOI ORTHODOXOI 1995*. Σ. 41–53), работу профессора протопресвитера Феодора Зисиса (*Зисис 1995*). В Русской Православной Церкви примерами такой резко отрицательной реакции на итоги диалога могут служить статья А. Тускарева (*Тускарев 1992*) и работа диакона Андрея Кураева и В. Лурье (*Кураев, Лурье 1994*). Впрочем, в последнее время можно констатировать некоторые изменения в умонастроении православных участников диалога. За истекшее десятилетие многим стало очевидно, что достижение консенсуса с нехалкидонитами в вопросах веры оказалось значительно сложнее, чем представлялось ранее. Это заставляет многих участников диалога с православной стороны занимать более взвешенную позицию, что выражается, например, в постепенном отказе от употребления наименования «Восточные Православные» применительно к дохалкидонским Церквам.

стадиях, также оказалась перед необходимостью самоопределиться по этому сложнейшему вопросу.

Архиерейский собор Русской Православной Церкви 1994 г. постановил, что «Второе согласованное заявление» «не может рассматриваться как окончательный документ и необходимо продолжение работы Смешанной комиссии по богословскому диалогу». Также Собор счел «благовременным иметь общецерковное обсуждение данного вопроса»⁸. Архиерейский собор Русской Православной Церкви 1997 г. также указал на то, что «Заявление» «не должно рассматриваться как окончательный документ, достаточный для восстановления полного общения между Православной Церковью и Восточными Православными Церквями (дохалкидонскими), так как содержит неясности в отдельных христологических формулировках».

В то же время в определении Архиерейского собора по докладу Синодальной богословской комиссии отмечается, что «Русская Православная Церковь имеет особенные исторические и церковные причины и основания содействовать успеху диалога с Восточными Православными Церквями (дохалкидонскими)», поскольку «наша Церковь на протяжении всей своей истории была покровительницей и защитницей православного Востока». Учитывая всю сложность и актуальность проблем, вызванных к жизни развитием богословского диалога, Собор счел необходимым «поручить Священному Синоду и под его руководством Отделу внешних церковных сношений, Учебному комитету, Отделу религиозного образования и катехизации, Миссионерскому отделу, Издательскому совету разработать план научных конференций и симпозиумов, публикаций богословско-исторического и массово-информационного характера, которые могли бы содействовать ознакомлению духовенства и верующих нашей Церкви с проблематикой и развитием богословского диалога с Восточными Православными Церквями (дохалкидонскими)»⁹.

Глубоко неверным было бы считать, что проблема восстановления единства между Православной Церковью и Древними Восточными Церквями является делом сугубо

⁸ *Архиерейский собор 1994. С. 27.*

⁹ *Цит. по: ЖМП. 1997. № 3. С. 87.*

внутрицерковным. Очевидны, например, и политические последствия возможного церковного союза для России. Во-первых, восстановление единства между православными и нехалкидонитами привело бы к значительному увеличению численности и как следствие к росту общественно-политического влияния православных общин в таких странах Ближнего Востока как Египет, Сирия, Ливан и др. Православные общины в этих странах и до 1917 г. и даже в советский период нередко выступали как проводники российского и советского влияния соответственно. Во-вторых, восстановление церковного единства могло способствовать значительному улучшению отношений России с такими государствами как Армения и Эфиопия. Армения в настоящее время является фактически единственным союзником России в Кавказском регионе, что же касается Эфиопии, то сегодня, когда политическое «возвращение» России в Африку является вопросом времени, проблема поиска стратегических союзников «на черном континенте» приобретает особую актуальность. Эфиопия же из всех африканских стран имеет самые давние связи с нашей страной, к тому же эти связи традиционно носили дружественный характер.

Однако политическая привлекательность такого церковного союза не должна заставлять нас закрывать глаза и на его возможные последствия вполне отрицательного свойства. История однозначно свидетельствует, что нежизнеспособные униональные проекты, представляющие собой попытки соединить доктринально несоединимое, часто насаждаемые сверху светской властью и церковной иерархией, неизбежно приводят к новому и при том более глубокому разрыву, а отношения между Церквами и народами оказываются надолго испорченными. Так, например, недалёковидная униональная политика Византийской империи в ее восточных провинциях в VI–VII вв. и в особенности монофелитский проект императора Ираклия привели в конечном счете к тому, что практически все коптское население Египта и некоторая часть монофизитов в Сирии предпочли власти Империи владычество арабов-мусульман, что значительно облегчило последним завоевание этих территорий. Не следует забывать также и о том, что проблема унии на Украине по сей день остается главным препятствием для нормализации отношений между Русской

Православной и Римо-католической Церквями и является основной причиной крайних антироссийских настроений в Галиции. К тому же такая ложная уния чревата и возможным внутренним расколом внутри уже собственно Православия, в том числе и в Русской Православной Церкви. Последнее, крайне нежелательное как с собственно церковной, так и с политической точки зрения событие, могло бы произойти в том случае, если бы уния была принята одной частью духовенства и верующих, но отвергнута другой. Иными словами, рассматриваемый вопрос представляет собой тот случай, когда политика, как церковная, так и светская, обязательно должна основываться на самой тщательной религиоведческой и теологической экспертизе.

Развитие диалога с Древними Восточными Церквями порождает немало проблем канонического, литургического и пастырского характера, но основными по-прежнему остаются вопросы догматические, являющиеся главным препятствием на пути к единству. В связи с этим особую актуальность в настоящее время приобретают исследования догматического учения, в первую очередь, христологии нехалкидонитов.

Однако что следует считать адекватным выражением нехалкидонитской христологии? По мнению большинства авторитетных ученых, как западных, так и отечественных, наиболее точным и систематичным выражением монофизитского богословия является христологическая система патриарха Антиохийского Севира (ок. 465—538 гг.). Виднейший исследователь монофизитства, профессор Лувенского Католического университета монсеньор Жозеф Лебон утверждает, что «именно патриарх Антиохии, знаменитый Севир, снабдил монофизитов научной христологией, выраженной точными формулировками; он сделал это в своих великих произведениях, которые стали официальными научными документами и арсеналом оппозиции доктрине Халкидона. Благодаря Севиру и его творениям, монофизитское богословие воплощения установило свою существенную форму и как бы застыло в ней, поскольку она больше уже не изменялась... С нашей точки зрения, нет никакой необходимости исследовать монофизитскую христологию вне научной деятельности Севира Антиохийского; очевидно, не стоит прислушиваться к более поздним свидетельствам, которые являются вечными повто-

рениями уже сформулированного»¹⁰. Такого же мнения придерживается и протоиерей Георгий Флоровский, считающий, что «именно система Севира стала официальной догматической доктриной монофизитской церкви, когда она окончательно в себе замкнулась, — и сирийских яковитов, и коптов в Египте»¹¹. Современный отечественный историк Церкви протоиерей Валентин Асмус также отмечает, что «богословие Севира Антиохийского... является, можно сказать, общей базой монофизитского богословия в целом»¹². Протопресвитер Александр Шмеман характеризует Севира как «мозг» всего монофизитского богословия¹³.

Эту точку зрения вполне разделяют и современные богословы-нехалкидониты. Так, священник (впоследствии епископ) М. В. Георг (Маланкарская Церковь Индии) в 60-е годы прошлого века писал: «Исторически мы — дохалкидониты, принимающие в качестве вселенских только три первых Собора... Все позднейшие соборы мы почитали соборами отделенных братьев. Настанет великий день, когда соберется четвертый Вселенский собор всего христианства и сформулирует веру всей Церкви. Тогда богословие отца VI в. Севира будет выдвинуто как изложение нашей веры»¹⁴.

Конечно, монофизитский мир никогда не был монолитным, и внутри него до сегодняшнего дня сохраняется несколько различающихся между собой богословских традиций. В сирийской, включая сюда и Маланкарскую Церковь Индии, и коптской традициях Сефир с древнейших времен является непререкаемым правилом веры в вопросах христологии, своего рода отцом отцов. Богословское влияние Севира в этих Церквях можно сопоставить разве что с авторитетом блж. Августина на латинском Западе в период раннего Средневековья. В Эфиопской Церкви Сефир также считается одним из наиболее значительных учителей. В то же время в Армянской Церкви Сефир был официально осужден на Двинском соборе 555 г. как недостаточно последовательный монофизит, делающий

¹⁰ Лебон 1975. С. 2–3.

¹¹ Флоровский 1999. С. 29.

¹² Асмус 1996. С. 208.

¹³ Шмеман 1993. С. 198.

¹⁴ Георг 1963. С. 67.

слишком большие уступки сторонникам Халкидона¹⁵. Тем не менее многие элементы севирианского богословия проникли и в христологическое учение Армянской Церкви. Во всяком случае в ходе богословского диалога все представители Древних Восточных Церквей последовательно выступали с позиций севирианского учения.

В свете вышесказанного представляется очевидным, что изучение севирианской системы имеет первостепенное значение для понимания монофизитской христологии как таковой. Изучение в этих целях трудов других монофизитских авторов может иметь лишь второстепенное, вспомогательное значение.

В ходе диалога с нехалкидонитами в качестве базы для достижения консенсуса в вопросах христологии было выбрано христологическое учение свт. Кирилла Александрийского († 444 г.), богословский авторитет которого безусловно признается обеими сторонами диалога. Таким образом, был поставлен вопрос и о достоинстве богословия свт. Кирилла, о его отношении к монофизитству вообще и к севирианству в частности. Действительно ли мы можем утверждать, что нехалкидониты сохранили верность учению свт. Кирилла, а доктрина Севира представляет собой систематизированное изложение Кирилловой христологии?¹⁶

Таким образом, целью настоящего исследования является решение вопроса о возможности согласования христологической доктрины Севира Антиохийского с христологией свт. Кирилла Александрийского и диофизитским христологическим учением, разработанным в среде сторонников Халкидонского собора в VI–VIII вв., что потребует не только систематического изложения христологического учения Севира

¹⁵ Мейендорф 2006. С. 206.

¹⁶ В процессе диалога с нехалкидонитами мысль о тождестве христологических учений свт. Кирилла и Севира неоднократно высказывалась представителями обеих сторон. В качестве примера можно указать на доклады, представленные на втором заседании Смешанной Комиссии по отношениям между Русской Православной Церковью и Ориентальными Православными Церквями на Ближнем Востоке 15–17 декабря 2004 г. в Каире сирийским богословом епископом Евстатием Матта Рохамом и православным священником из Великобритании Эндрю Лauthом: *Eustatius Matta Roham 2004; Lauth 2004.*

Антиохийского, но также и анализа его богословской терминологии и выявления основных предпосылок и принципов построения его догматической системы.

1.3. Метод исследования

Работа носит аналитический характер. Она направлена на сравнение христологического учения нехалкидонитов, наиболее полным и совершенным выражением которого считается христологическая система Севира Антиохийского, с православным диофизитским христологическим учением, запечатленным в догматических определениях Вселенских соборов, в трудах отцов Церкви и других церковных писателей-халкидонитов эпохи Вселенских соборов.

Сравнение христологических учений проводится на двух уровнях:

- 1) формальном, то есть со стороны используемых в них богословских терминов и христологических формул;
- 2) концептуальном, то есть со стороны сравнительного анализа концепций.

Различение этих двух уровней представляется особенно важным отметить, поскольку одни и те же богословские термины и формулы в рамках различных традиций могут иметь существенно различное значение.

С целью определения степени влияния философского фактора на формирование доктрины Севира при анализе его христологической системы предпринимается попытка последовательного различения двух аспектов: философского и сотериологического¹⁷, то есть собственно богословского.

¹⁷«Сотериологический» (от греч. σωτηρία — «спасение») — богословский термин, значение которого — «имеющий отношение к делу спасения». Под сотериологическим понимается такой богословский метод, при котором истинность того или иного тезиса оценивается с точки зрения тех следствий, какие это положение может иметь для учения о спасении человека. Так, халкидониты и монофизиты отрицали несторианство, потому что в этом учении божество и человечество во Христе оказываются лично разъединены, что, по их мнению, было равнозначно отрицанию самой реальности боговоплощения. Халкидониты, в свою очередь, не принимали монофизитскую доктрину единой природы Богочеловека, поскольку видели в ней реальную угрозу для полноты и совершенства человечества во Христе. Если же человечество во

Автор исследования исходит из традиционного представления, согласно которому догматическая система содержит в себе положения, являющиеся ее системообразующими элементами. В настоящем исследовании сравнительный анализ носит системный характер, это не сопоставление между собой отдельных положений двух различных учений, но именно сравнение двух догматических систем. Выявление системообразующих элементов христологических учений позволяет провести их сравнительный анализ как на системном уровне, так и на уровне отдельных частных положений. Различие между системообразующими элементами и частными положениями, не имеющими системообразующего характера, имеет принципиальное значение для сравнительного анализа догматических учений. Очевидно, что если различие между доктринами лежит в области отдельных частных положений, то существующие между ними противоречия, по сути своей случайные, могут быть определенным образом устранены, а сами системы приведены тем самым к взаимному согласию¹⁸. Однако если противоречия наблюдаются на уровне системообразующих элементов, то такие системы в принципе не поддаются согласованию, поскольку каждая из них является прямым отрицанием другой.

Заявленный метод исследования, естественно, требует пояснения: что именно имеет в виду автор, говоря о системообразующих элементах христологических систем? Не трудно заметить, что проблематика христологических споров — а явным образом это показал уже первый в истории Церкви масштабный христологический спор, несторианский, — вращалась вокруг нескольких, а точнее, трех, принципиальных вопросов.

Христе само несовершенно, то оно, естественно, не может сообщить совершенство и другим людям, в результате чего спасение также оказывается невозможным.

¹⁸Примером такого согласования догматических систем может служить христологический синтез, осуществленный в эпоху св. императора Юстиниана I, когда посредством уточнения богословской терминологии удалось согласовать халкидонитское диофизитское учение с христологией свт. Кирилла Александрийского, выраженной богословским языком «единой природы». Результатом этого богословского синтеза явились Деяния V Вселенского собора 553 года.

1) В чем состоит сущность богочеловеческого единства?

Этот центральный для всякого христологического учения вопрос, в свою очередь, делится на два подвопроса:

а) соединение кого (чего) с кем (чем) совершилось в момент боговоплощения¹⁹;

б) каков модус этого соединения²⁰.

2) Кто (что) является принципом богочеловеческого единства, иными словами, кто (что) сопрягает две радикально различные природы в единое и неразрывное целое, делая их единым живым существом, единым лицом (ипостасью)?²¹

3) Как понимается онтологический статус и/или образ бытия человечества в составе богочеловеческого единства?²²

¹⁹ Так, например, свт. Кирилл Александрийский и Несторий, равным образом полагая субъектом боговоплощения Сына Божия, Второе Лицо Пресвятой Троицы, принципиально расходились в понимании элементов богочеловеческого единства. По Несторию, Бог Слово соединяется с индивидуализированным и при том личным человечеством, то есть с одним из представителей человеческого рода, тогда как согласно свт. Кириллу, Сын Божий соединяет с Собой не лицо человека, а человеческое естество.

²⁰ Поясним смысл данного вопроса, вновь обратившись к противонесторианской полемике свт. Кирилла. Несторий мыслил боговоплощение как симметричное сочетание, союз двух природ, двух ипостасей и двух лиц, образующих в результате соединения некое новое «лицо единения» (πρόσωπον τῆς ἐνώσεως). В богословском видении свт. Кирилла соединение есть становление Сына Божия плотью (Ин 1:14), то есть усвоение Сыном Божиим человеческого естества. Результатом понимаемого таким образом соединения является единая ипостась Христа.

²¹ В системе Нестория таким принципом является доходящее до тождества единство божественной и человеческой воли во Христе. В православном послехалкидонском богословии таким принципом выступает единство Ипостаси (Лица) Сына Божия, Который, воипостазировав человечество, делает его Своим собственным.

²² Под онтологическим статусом здесь понимается формальное определение человечества Спасителя. Так, для Нестория человечество Христово есть ипостась и лицо. Согласно оросу Халкидонского собора, человечество Господа есть природа, но не ипостась и, тем более, не лицо. А для Аполлинария Лаодикийского воспринятое Богом Словом человечество не есть ни лицо, ни ипостась, ни природа. Примером диаметрально противоположных точек зрения на образ бытия человечества Христова могут служить, с одной стороны, позиция Феодора Мопсуэстийского и Нестория и, с другой, Аполлинария. Если для первых

Последующие христологические споры — монофизитский, монофелитский, а также споры между различными монофизитскими партиями, подтверждают, что предмет христологических дискуссий всегда сводился к тем или иным вопросам из числа трех указанных выше. Совокупность ответов на эти вопросы и составляет то, что может быть названо системообразующим ядром той или иной христологической системы.

В настоящей работе рассматривается только догматический аспект Севирова учения. Нравоучение и аскетология Севира затрагиваются лишь в той степени, в какой они имеют отношение к его христологическому учению.

Таким образом, метод данного исследования может быть определен как метод догматическо-философского системного двухуровневого сравнительного анализа.

Предлагаемый метод позволяет оценить степень различия между теми или иными догматическими системами и тем самым ответить на вопрос о том, были ли догматические споры в Древней Церкви по большей части пререканиями о словах, или же они представляли собой полемику, затрагивающую самую сущность христианской веры? Данный метод может быть предложен в качестве общего методологического подхода к исследованиям, имеющим целью сравнительный анализ догматических систем, и послужить, таким образом, средством преодоления методологического эклектизма в современной патрологической и церковно-исторической науке.

2. Обзор источников

Литературное наследие Севира Антиохийского поистине огромно, только перечень его трудов у Ассемани занимает двенадцать страниц²³. Впрочем, не все сочинения Севира носят догматический характер и представляют интерес для исследования его христологического учения.

человечество Спасителя обладает свободой выбора, подвергается действию страстей и является способным к нравственному преуспеянию, то в системе второго оно оказывается лишенным свойственного всякому человеку ума, не является самодвижным и представляет собой совершенно пассивное орудие божества.

²³ *Assemani 1730*. P. 190–201.

Первыми произведениями Севира догматического характера стали два полемических «Слова к Нефалию» (*Orationes ad Nephaliium*), написанные против «Апологии» Нефалия²⁴. Нефалий, нубиец по происхождению, стал монахом в Египте и проделал путь от противника IV Вселенского собора, через «Энотикон», к безусловному признанию правды Халкидона. «Апология» Нефалия не дошла до нас, однако некоторое представление о ней можно составить на основании фрагментов, сохранившихся у Севира. Нефалий, по всей видимости, был первым, кто постарался соединить в диалектическом синтезе язык диофизитской халкидонитской христологии с богословским языком «единой природы». Таким образом, Нефалий стоял у истоков того направления богословской мысли шестого столетия, которое в современной западной патрологической науке получило не вполне удачное наименование «неохалкидонизма»²⁵. Решительно отвергнув предложенный Нефалием богословский метод, Севир показал, что для него в принципе невозможен какой-либо компромисс с Халкидоном как на уровне идей, так и на уровне терминологии. Эта предельно жесткая позиция в отношении халкидонитского диофизитства последовательно выдержана Севиrom и в его последующих сочинениях. «Слова к Нефалию», будучи ранними произведениями Севира, имеют большое значение для лучшего понимания эволюции его христологических взглядов. Перевод «Слов к Нефалию» на латинский язык и их издание в серии *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO) осуществлено Ж. Лебоном в 1949 году.

Следующим догматическим произведением Севира является «Филалет» (*Φιλαλήθης, Philalethes*)²⁶. Это сочинение появилось следующим образом. Во время пребывания Севира в Константинополе в 508–511 гг. в руки к нему попал флорилегий, составленный около 482 г. в Александрии сторонником или, вероятнее, группой сторонников Халкидонского собора с целью показать, что свт. Кирилл Александрийский не был

²⁴ *Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae.*

²⁵ О «неохалкидонизме» см.: *Möller 1951. S. 637–720; Сидоров 1988. С. 81–99; Сидоров 2003. С. 328–333.* В настоящем исследовании термин «неохалкидонизм» не используется.

²⁶ *Sévère d' Antioche. Le Philalèthe.*

противником учения о двух природах, признавал во Христе два естества после соединения и являлся, таким образом, предтечей Халкидона²⁷. Флорилегий (FlorCug) включал в себя 244 фрагмента догматического характера из творений свт. Кирилла, эти фрагменты имели диофизитское содержание²⁸. Полный текст «Филалета» в сирийском переводе содержится в одной сирийской рукописи, хранящейся в библиотеке Ватикана (Cod. Vat. syr. 139). В этой же рукописи сохранился и полный текст FlorCug. Фрагменты 1–230 Кириллова флорилегия сохранились также и на языке оригинала (Cod. Marc. gr. Venet. 165)²⁹. Появление FlorCug дало Севиру возможность выразить свое отношение к христологии свт. Кирилла, к которому он питал глубочайшее уважение. Само название Севинова труда — «Филалет», то есть «любитель истины» или «правдолюбец», — относится именно к личности Александрийского святителя. В «Филалете» Сефир приводит альтернативные выдержки из трудов свт. Кирилла, в которых Александрийский архиепископ предстает сторонником учения о единой природе Богочеловека, а приведенным в FlorCug фрагментам диофизитского характера Сефир пытается дать собственное монофизитское истолкование. А. Грильмайер назвал Севинов «Филалет» «шедевром антихалкидонской христологии»³⁰. А. Санда в 1928 г. издал сирийский текст «Филалета» с переводом на латинский язык³¹. Перевод этого труда Севира на французский язык и его издание в серии CSCO осуществил в 1952 г. Р. Хеспель.

Важнейшим догматическим произведением Севира является фундаментальный труд «Против нечестивого Грамматика» (*Contra impium Grammaticum*) в трех книгах (словах)³², в котором он предстает как вполне состоявшийся и самостоятельный мыслитель. Р. В. Селлерс считает, что это произве-

²⁷ Hespel 1955. P. 111.

²⁸ Сам Сефир говорит о том, что этот сборник содержал 250 фрагментов из творений свт. Кирилла (*Epistola 2 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 90*).

²⁹ Draguet 1924. P. 262; Hespel 1955. P. 208–216.

³⁰ Grillmeier 1993. P. 41.

³¹ Severi Antiocheni. Cyrillus seu Philalethes.

³² Idem. Liber contra impium Grammaticum.

дение сделалось в глазах последователей Севира своего рода богословской «суммой веры» (*summa fidei*), по которой учились богословию многие последующие поколения монофизитов³³. Этот труд Севира был создан при следующих обстоятельствах. Около 515 г. на Востоке появилась пространная «Апология Халкидонского собора», принадлежавшая перу Иоанна Грамматика, пресвитера Кесарийского, полностью не сохранившаяся³⁴. Иоанн, стремившийся вслед за Нефалием найти в христологии средний путь между сторонниками Халкидона и свт. Кириллом, предпринял серьезную работу по уточнению богословских понятий и упорядочению христологической терминологии. В своем опровержении «Апологии» Иоанна Севира также уделяет значительное внимание анализу богословских понятий, уточнению терминов и богословских формул, изысканию патристических свидетельств в пользу монофизитской доктрины. В данном произведении христологическое учение Севира излагается наиболее подробным и систематическим образом. По сообщению преп. Анастасия Синаита³⁵, «Апология» Иоанна Грамматика стала известна Севиру, по всей вероятности, во время его пребывания на Антиохийской кафедре, то есть не позднее 518 года. Однако ответить на нее Севира смог уже только находясь в изгнании, после того, как ему пришлось покинуть Антиохию и бежать в Египет по причине гонения, воздвигнутого на противников Халкидонского собора императором Юстином I, то есть не ранее 519 года³⁶. Перевод книги «Против нечестивого Грамматика» на латинский язык и ее издание в серии CSCO были осуществлены Ж. Лебоном в 1928–1939 годах.

Пolemические сочинения Севира, направленные против Юлиана, епископа Галикарнасса в Карию, включающие три личных письма Севира к Юлиану (*Epistulae tres ad Iulianum*), «Критику томоса Юлиана» (*Censura tomi Iuliani*), «Опровержение положений Юлиана» (*Confutatio propositionum Iuliani*), «Против прибавлений Юлиана» (*Contra additiones Iuliani*), «Против Апологии Юлиана» (*Adversus apologiam Iuliani*) и

³³ *Sellers 1953. P. 256.*

³⁴ *Iohannis Caesariensis. Opera quae supersunt.*

³⁵ *Anastasio Sinaitae. Viae dux. PG 89, 104a, 105d.*

³⁶ *Halleux de 1977; Möller 1951. P. 672–674.*

«Апологию Филалета» (*Apologia Philalethi*)³⁷, посвящены частному вопросу о нетленности тела Христова до времени Воскресения Его из мертвых. Написанные в Египте в период между 520 и 527 годами по-гречески, эти произведения Севира сохранились, главным образом, в сирийском переводе, сделанном Павлом, епископом Каллиникским, в 527 г. в Эдессе³⁸. Практически полный текст Севировой *Antijulianistica* восстановлен по четырем сирийским рукописям: двум рукописям библиотеки Ватикана (*Vat. syr. 140* и *Vat. syr. 255*) и двум рукописям Британского музея (*Brit. Mus. Add. 12155* и *Brit. Mus. Add. 12158*). В противояулианских сочинениях Севира выражено его бескомпромиссное отношение к ереси афтартодокетизма, однако для уточнения севирианского христологического учения в целом они предоставляют относительно немного материала. В 1931 г. частичное издание *Antijulianistica* Севира, включающее письма, «Критику томоса» и «Опровержение положений», на сирийском языке и с латинским переводом предпринял А. Санда³⁹. Полное издание полемических произведений Севира против Юлиана в переводе на французский язык осуществил Р. Хеспель в 1964–1971 годах.

К противояулианским сочинениям Севира непосредственно примыкает сочинение «Против Фелициссима» (*Contra Felicissimum*). От этого объемного труда, состоявшего, по крайней мере, из пятнадцати книг⁴⁰ и направленного против одного из последователей Юлиана, распространявшего идеи своего учителя в Армении⁴¹, сохранились лишь незначительные фрагменты на греческом и сирийском языках⁴².

В трех письмах, написанных против Сергия Грамматика⁴³, еще одного оппонента Севира внутри монофизитского лагеря, наиболее систематичным образом излагается учение о свойствах божества и человечества во Христе. В пер-

³⁷ *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste.*

³⁸ Об обстоятельствах и содержании полемики между Севиром и Юлианом см.: *Draguet 1924; Jugie 1925.*

³⁹ *Severi Antiocheni. Antijulianistica.*

⁴⁰ *Doctrina Patrum 1981. S. 21.*

⁴¹ *Honigmann 1951. P. 127, n. 5.*

⁴² *Severi Antiocheni. Contra Felicissimum.*

⁴³ *Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae.*

вом письме к Сергию уточняется также и Севирова учение о «едином богомужном действии» Христа. Как полагают Лебон и Торренс⁴⁴, два первых письма Севира написаны в период его пребывания на Антиохийской кафедре, но не ранее 515 г., третье письмо, несомненно, относится ко времени изгнания. Переписка между Севиром и Сергием велась, естественно, на греческом языке, но сохранилась только в сирийском переводе, выполненном Павлом Каллиникским. На основании единственной рукописи Британского музея (BL Add. MS 17154)⁴⁵, в которой сохранился практически полный сирийский текст, Лебон в 1949 г. осуществил издание переписки с латинским переводом. В 1975 г. С. Брок опубликовал статью, в которой сообщил о том, что в Гарварде им обнаружен сирийский манускрипт VIII или IX века (Harvard (Houghton Library) syg. 22), содержащий многочисленные фрагменты из писем Севира и Сергия⁴⁶. Торранс перевел корреспонденцию на английский язык, снабдив ее подробным комментарием. Английский перевод выполнен с издания 1949 г. с незначительными уточнениями текста на основании новообнаруженных отрывков⁴⁷.

Кафедральные проповеди (*Homiliae cathedrales*, Λόγοι ἐπιθρόνιοι), или гомилии, Севира, которые он произносил в храмах Антиохии в период своего пребывания на Антиохийской патриаршей кафедре (512–518 гг.), также содержат в себе значительный христологический элемент. Конечно, их общий богословский уровень несколько уступает уровню большинства других Севировых произведений догматического характера, поскольку эти проповеди предлагались вниманию не ученых богословов, а простых верующих, однако и они могут быть весьма полезны для уточнения некоторых аспектов его христологического учения⁴⁸. В общей сложности насчитывается 125 кафедральных проповедей Севира, сохранившихся главным образом в сирийских переводах. На сирийский язык

⁴⁴ Lebon 1909. P. 166–168; Torrance 1988. P. 7.

⁴⁵ Wright 1872. P. 557–558.

⁴⁶ Brock 1975.

⁴⁷ Английский перевод писем Севира см.: Torrance 1988. P. 147–164, 171–202, 213–228.

⁴⁸ О кафедральных проповедях Севира см.: Baumstark 1897, 1899. 11 (1897). P. 31–66; 13 (1899). P. 305–323; Brière 1960.

кафедральные проповеди Севира были переведены дважды. В 20-е годы VI в. был осуществлен перевод Павлом Каллиникским. В рукописях, содержащих перевод Павла (Brit. Mus. Add. 14599; Vat. syr. 142; Vat. syr. 143; Vat. syr. 256), отсутствуют гомилии 1–30 и 60–72. В 701 г. завершил свой полный перевод Севириных гомилий выдающийся монофизитский ученый сиро-яковит Иаков Эдесский (635–708 гг.). Текст перевода Иакова сохранился в двух рукописях (Brit. Mus. Add. 12159 и Vat. syr. 141). К настоящему времени все гомилии Севира переведены на французский язык и изданы в серии *Patrologia Orientalis* (PO)⁴⁹, французский перевод выполнен с сирийского текста Иакова Эдесского. На греческом языке сохранились только отдельные фрагменты Севириных гомилий, собранные кардиналом А. Май⁵⁰, а также полный текст гомилии 77, ошибочно приписанной свт. Григорию Нисскому и сохранившейся среди его творений⁵¹. Проповеди 67, 74, 86, 92, 100, 110, 114, 119, 123 и 125 сохранились также в латинском переводе и были изданы А. Май⁵² и Игнатием Ефремом II Рахмани⁵³. Первую проповедь, дошедшую до нас также и на коптском языке, перевел на французский и издал в 1914 г. Е. Поршер⁵⁴. Проповеди 37, 65 и 84 издавались также в переводе на английский язык⁵⁵.

Существенное значение для изучения христологической доктрины Севира имеют его письма. На основании сохранившихся рукописей можно утверждать, что двадцать три книги писем Севира содержали не менее 3805 посланий на греческом языке⁵⁶. В настоящее время известно менее трехсот Севириных писем, многие из них содержат исключительно ценный

⁴⁹ *Sévère d'Antioche. Les Homiliae Cathedrales.*

⁵⁰ *Mai 1837. P. 725–741; Mai 1844. P. 202–205.*

⁵¹ *Gregorii Nysseni. Oratio 2 de resurrectione Domini Jesu Christi. PG 46, 627c–651c.*

⁵² *Mai 1837. P. 742–758 (содержит проповеди 86, 100, 110, 114); Mai 1844. P. 212–220 (содержит проповедь 67).*

⁵³ *Ignatius Ephraem II Rahmani 1908. P. 79–82 (содержит проповеди 74, 92, 125); Ignatius Ephraem II Rahmani 1909. P. 5–69 (содержит проповеди 119 и 123). Все латинские переводы выполнены с текста Павла Каллиникского.*

⁵⁴ *Porcher 1917. P. 69–78, 135–142.*

⁵⁵ *Cureton 1849. Перевод с текста Иакова Эдесского.*

⁵⁶ *Vööbus 1975. P. 295.*

догматический материал. Еще при жизни Севира его письма были разделены на три собрания по хронологическому принципу: до патриаршества (4 книги), в период патриаршества (10 книг) и в изгнании (9 книг). Позднее из писем, написанных во время патриаршества, была выделена коллекция избранных писем, содержащая порядка 700 посланий. Сохранилась шестая книга избранных писем Севира в переводе сиро-яковитского ученого Афанасия Нисибийского (ок. 699 г.), содержащая 123 послания⁵⁷. Эту книгу перевел на английский язык и издал английский исследователь Е. У. Брукс. В 1902–1904 годах им было осуществлено четырехтомное издание (два тома сирийских текстов и два тома переводов). Содержащиеся здесь письма посвящены, главным образом, проблемам церковной жизни, их догматическое значение невелико⁵⁸. Значительно больший интерес в данном плане представляют 117 писем, изданных Е. У. Бруксом в 1919–1920 годах в серии РО на основе обработки двадцати восьми сирийских рукописей⁵⁹.

Помимо изданных Е. У. Бруксом, сохранилось еще несколько Севириных писем⁶⁰. Отрывки на греческом языке из четырех писем Севира вошли в состав патристического сборника «*Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*»⁶¹. С. Брок говорит о существовании еще целого ряда писем Севира, дошедших до нас как полностью, так и во фрагментах, на греческом, сирийском, арабском и коптском языках⁶².

Сефир почитается нехалкидонитами не только как выдающийся богослов, но и как значительный гимнограф, первый составитель октоиха⁶³. Он «сам сочинял гимны... Кроме гимнов собственного содержания, Сефир вносил в свой октоих песнопения Антиохийской Церкви, которые появились

⁵⁷ Moreschini, Norelli 2005. P. 607–608.

⁵⁸ Severus of Antioch. The Sixth Book of the Select Letters.

⁵⁹ Idem. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts.

⁶⁰ См.: Severi Antiocheni. Severos' Letter to John the soldier. S. 60–64; idem. Letter of Severus to Anastasia the deaconess; idem. Defensio ad imperatorem; idem. Epistula synodica ad Theodosium episcopum Alexandriae.

⁶¹ *Doctrina Patrum 1907; Doctrina Patrum 1981*. P. 86, 309, 310, 314.

⁶² Brock 1975.

⁶³ Впрочем, современная литургическая наука пришла к выводу, что Сефир не имел отношения к созданию октоиха (Verghese 2004. P. 5–6).

в IV—V столетиях»⁶⁴. Некоторые гимнографические произведения Севира могут иметь значение для уточнения его христологической доктрины. Сирийская нехалкидонитская традиция усваивает Севиру 366 гимнов, из которых современная наука считает возможным атрибутировать ему 292 произведения. Гимнография Севира сохранилась в сирийских переводах Павла (619—629 гг.) и Иакова (675 г.) Эдесских⁶⁵. В 1911 г. гимнографическое наследие Севира было переведено на английский язык и издано Е. У. Бруксом в серии *Patrologia Orientalis*⁶⁶.

Значительный интерес для изучения Севириной христологии представляют произведения православных полемистов с монофизитством VI—VII вв., в которых не только дается критика Севириной доктрины с позиций халкидонитского диофизитства, но также содержится большое количество фрагментов догматического характера из творений Севира. Наиболее важны в этом отношении произведения Леонтия Византийского «Против несториан и евтихиан»⁶⁷, «Эпилисис»⁶⁸ и «Тридцать глав против Севира»⁶⁹, сочинение «Против монофизитов»⁷⁰ Леонтия Иерусалимского (сохранилось под именем Леонтия Византийского) и особенно «Послание к Тимофею Схоластику о двух природах против Севира» Евстафия Монаха, в котором содержится 49 цитат из трудов Антиохийского патриарха⁷¹. Некоторое количество греческих фрагментов из трудов Севира собрано у Гизелера⁷², Дориваля⁷³ и Пти⁷⁴.

⁶⁴ *Успенский 1982*. С. 53.

⁶⁵ *Moreschini, Norelli 2005*. P. 608. Западносирийская традиция приписывает Севиру анафору и два чинопоследования крещальных литургий, что современная наука находит весьма сомнительным. В чинопоследованиях коптских литургий содержатся молитвы, надписанные именем Севира (*ibid.*).

⁶⁶ *Brooks 1911*.

⁶⁷ *Leontii Byzantini*. *Contra Nestorianos et Eutychianos*.

⁶⁸ *Idem*. *Epilysis (Solutio argumentorum Severi)*.

⁶⁹ *Idem*. *Eparoremata (Triginta capita contra Severum)*.

⁷⁰ *Idem*. *Liber contra monophysitas*.

⁷¹ *Eustathii Monachi*. *Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum*.

⁷² *Gieseler 1835, 1838*.

⁷³ *Dorival 1984*. P. 101—121.

⁷⁴ *Petit 1999*.

3. Обзор научной литературы по теме исследования

3.1. Отечественная богословская традиция

В русской богословской науке в настоящее время отсутствуют специальные исследования, посвященные христологическому учению Севира Антиохийского. В то же время у ряда отечественных ученых можно найти весьма ценные замечания относительно тех или иных сторон Севировой христологии. Первым из наших богословов и церковных историков тему монофизитской христологии затронул профессор И. Е. Троицкий в работе «Изложение веры Церкви Армянской»⁷⁵, а затем успешно продолжил профессор В. В. Болотов в своих «Лекциях по истории Древней Церкви»⁷⁶, а также в своем замечательном исследовании, посвященном истории христологических споров в Эфиопской Церкви⁷⁷. В. В. Болотов заложил основание для глубокого и всестороннего изучения догматики нехалкидонитов в русской богословской школе, однако начатое им не получило должного развития. Ученики В. В. Болотова, среди которых особо выделялся академик Б. А. Тураев, занимались, главным образом, историей и литургикой, но не догматикой монофизитства.

Из работ русских дореволюционных авторов монофизитскому вопросу посвящены статья профессора А. И. Бриллиантова «Происхождение монофизитства»⁷⁸ и исследование А. П. Дьяконова «Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды»⁷⁹, однако тема собственно севирианской христологии в их работах оказалась затронутой лишь в очень незначительной степени. Весьма кратко касается этой темы и С. Л. Епифанович в своем исследовании «Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие»⁸⁰. Последовавшая же вскоре историческая катастрофа надолго сделала невозможным в нашей стране всякое серьезное занятие богословием и церковной историей.

⁷⁵ Троицкий 1875.

⁷⁶ Болотов 1994. С. 339–348, 472–473.

⁷⁷ Болотов 1888. № 2. С. 30–62; № 11/12. С. 775–832.

⁷⁸ Бриллиантов 1906. С. 793–822.

⁷⁹ Дьяконов 1908.

⁸⁰ Епифанович 1996. С. 40–47.

Из числа русских ученых, работавших в эмиграции, интересующей нас темы касались А. В. Карташев, Л. П. Карсавин и протоиерей Георгий Флоровский. И если А. В. Карташев в своей книге «Вселенские Соборы»⁸¹ практически лишь повторяет уже сказанное В. В. Болотовым, то протоиерей Георгий Флоровский во введении к работе «Восточные отцы V–VIII веков»⁸² делает ряд весьма глубоких замечаний относительно сущности севирианства как христологической ереси. В книге Л. П. Карсавина «Святые отцы и учителя Церкви»⁸³ учению Севира уделено всего несколько фрагментов. К представителям отечественной богословской традиции следует отнести и протопресвитера Иоанна Мейендорфа, хотя его сочинения были написаны главным образом на французском и английском языках. По поводу монофизитской христологии о. Иоанн высказывается в работах «Халкидониты и монофизиты после Халкидона»⁸⁴, «Иисус Христос в восточном православном богословии»⁸⁵ и «Византийское богословие»⁸⁶. О проблемах современного диалога с нехалкидонитами о. Иоанн говорит в статье «Халкидониты и не-халкидониты: шаги к единству»⁸⁷.

В советское время в нашей стране появилась только одна работа, посвященная христологическому учению Севира: статья «Христология Древних Восточных Церквей в богословии Севира Антиохийского», написанная профессором Ленинградской Духовной Академии Н. А. Заболотским⁸⁸. В переводе на английский язык эта статья была опубликована в официальном журнале Александрийского патриархата⁸⁹. В целом эта работа носит не научный, а, скорее, популярный характер, представление автора о христологии Севира фактически исчерпывается знакомством с трудами В. В. Болотова и Ж. Лебона. Впрочем, некоторые разделы Севириной христологии, особенно в части, касающейся богословской терминологии,

⁸¹ *Карташев* 1993. С. 310–311.

⁸² *Флоровский* 1999. С. 19–35.

⁸³ *Карсавин* 1994. С. 145–146.

⁸⁴ *Мейендорф* 1965. С. 223–236.

⁸⁵ *Мейендорф* 2000а. С. 41–50.

⁸⁶ *Мейендорф* 2001. С. 66, 70.

⁸⁷ *Мейендорф* 1991. С. 44–47.

⁸⁸ *Заболотский* 1975.

⁸⁹ *Zabolotsky* 1976.

изложены Н. А. Заболотским довольно удачно, что отмечает, в частности, А. Грильмайер⁹⁰. Косвенно затрагивается интересующая нас тема и в речи митрополита Ленинградского и Новгородского Никодима (Ротова) «К вопросу о сближении халкидонского и нехалкидонского богословия в их восприятии святоотеческой христологической доктрины»⁹¹.

За последние двадцать лет в связи с развитием диалога между Православной Церковью и Древними Восточными Церквями интерес к нехалкидонитскому богословию в отечественной науке значительно возрос, результатом чего стало появление нескольких работ, в которых рассматривается данная тема. Среди них небольшая, но достаточно емкая по содержанию брошюра диакона Андрея Кураева и В. Лурье «На пороге унии»⁹² и два доклада, сделанных на Ежегодной Богословской конференции Православного Свято-Тихоновского Богословского Института доцентом Московской Духовной Академии протоиереем Валентином Асмусом и преподавателем Санкт-Петербургской Духовной Академии В. В. Василиком. В докладе протоиерея В. Асмуса «О монофизитстве»⁹³, посвященном некоторым аспектам богословского диалога с нехалкидонитами, ставится также вопрос и об оценке христологии Севира с позиций святоотеческого богословия, а доклад В. В. Василика «Сефир Антиохийский»⁹⁴ представляет собой резкую критику севирианского учения, основанную на анализе некоторых богословских и философских предпосылок его христологической системы. Проблема «единого действия» в богословии Севира кратко затрагивается и в статье А. И. Сидорова «Проблема единого действия у Анастасия I Антиохийского»⁹⁵. Серьезной попыткой рассмотреть некоторые существенные аспекты Севириной христологии является доклад священника Сергея Говоруна «Сефир о единой энергии и воле Христа»⁹⁶.

⁹⁰ Grillmeier 1993. P. 50.

⁹¹ Никодим (Ротов), митр. 1970.

⁹² Кураев, Лурье 1994.

⁹³ Асмус 1996.

⁹⁴ Василик 1996.

⁹⁵ Сидоров 1989. P. 25–26.

⁹⁶ Говорун 2004б.

3.2. Западная богословская традиция

Неразработанность вопроса в отечественной богословской науке делает неизбежным обращение к трудам иностранных авторов, как православных, главным образом греческих, так и католических и протестантских. Работы последних требуют осторожного с себе отношения, поскольку в них высокий профессионализм исследователя может соседствовать с нечеткостью его собственной догматической позиции⁹⁷.

В западноевропейской патрологической науке христологическое учение Севира Антиохийского впервые стало предметом научного анализа во второй половине XIX в. в трудах немецких протестантских богословов Й. А. Дорнера («История развития учения о Лице Христа с древнейших времен до новейшего времени») ⁹⁸ и Ф. Лоофса («Леонтий Византийский и писатели Греческой Церкви его времени») ⁹⁹. Хотя их исследования и не были непосредственно посвящены богословию Севира, тем не менее ими уже был поставлен важнейший вопрос о сравнительном достоинстве христологических учений свт. Кирилла Александрийского и Севира, а также предложена оригинальная, хотя и не бесспорная интерпретация севирианского понимания богочеловеческого единства.

Важнейшим событием в истории изучения монофизитского богословия стало появление двух работ Жозефа Лебона: «Севирианское монофизитство» ¹⁰⁰ в 1909 и «Христология сирийского монофизитства» ¹⁰¹ в 1951 году. Поскольку, с точки зрения догматического содержания, вторая работа практически полностью включает в себя первую, представляется целесообразным ограничиться подробным рассмотрением более позднего сочинения.

⁹⁷ Некоторые исследователи порой входят в явное противоречие сами с собой. Так, К. Морескини и Ё. Норелли, сначала вполне соглашаясь с теми, кто полагает, что монофизитство Севира является вербальным, «потому что в сущности оно не отличается от учения Кирилла и Халкидона», на той же самой странице утверждают: «Сефир всегда стремился быть верным учению Кирилла, но он также сохранил крайние аспекты этого учения..., которые сам Кирилл в конце концов похоронил молчанием» (*Moreschini, Norelli 2005. P. 608*).

⁹⁸ *Dorner 1845–1853*.

⁹⁹ *Loofs 1887*.

¹⁰⁰ *Lebon 1909*.

¹⁰¹ *Lebon 1951*. Русский перевод: *Лебон 1975*.

Ж. Лебон стремится представить целостную картину монофизитского богословия, поэтому он говорит также о христологии предшественников Севира — Тимофея Элуря, Филоксена Маббургского и некоторых других авторов-нехалкидонитов, однако главным предметом его исследования является христологическая система Севира. Работа разделяется на две неравные по объему части. Первая часть, озаглавленная «Доктрина монофизитов о Воплощении», является краткой и описательной, вторая — «Догматика монофизитов о Воплощении» — значительно больше и носит аналитический характер.

В первой части католический патролог говорит о том, что для понимания монофизитской христологии необходимо представлять различие между Александрийской и Антиохийской богословскими школами и утверждает центральное значение для монофизитских авторов христологического учения свт. Кирилла Александрийского. Далее следует краткий обзор монофизитской доктрины с уточнением основных богословских понятий, завершая который, Ж. Лебон констатирует терминологический традиционализм монофизитов. Говоря об антропологическом аргументе, который использовали все без исключения монофизитские авторы, исследователь утверждает отличие севирианства от христологической позиции Евтиха.

В начале второй части исследования Ж. Лебон формулирует две основные темы полемики между сторонниками и противниками Халкидона:

- 1) вопрос о числе природ во Христе после соединения;
- 2) вопрос о сохранении свойств соединившихся во Христе природ.

В соответствии с указанными темами вторая часть разделяется на два отделения. В первом отделении, имеющем название «Единство или двойственность природы Христа», сначала подробно рассматриваются используемые монофизитами христологические термины: «природа» (φύσις), «ипостась» (ὑπόστασις), «лицо» (πρόσωπον), «соединение» (ἐνωσις), «сосложение» (σύνθεσις) и др. Затем автор анализирует монофизитские богословские формулы «единая природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), «единая сложная природа» (μία φύσις σύνθετος), выясняет отношение нехалкидонитов к формулам «в двух природах» (ἐν

δύο φύσεις), «две природы» (δύο φύσεις), «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων). Здесь же излагается и Севирово учение о различении природ во Христе «в умозрении» (ἐν θεωρίᾳ). Во втором отделении, которое озаглавлено «Сохранение или уничтожение свойств природ после соединения», анализируются термины «свойство» (ιδιότης) и «качество» (ποιότης) в христологии Севира и рассматривается его учение о сохранении различия природ во Христе на уровне естественного качества. В этом же отделении Ж. Лебон рассматривает Севирово учение о волях и действиях во Христе. Общая оценка севирианской христологии Ж. Лебоном заключается в том, что Севиру удалось создать нечто совершенно отличное как от несторианства, так и от евтихианства. По справедливому замечанию Торранса¹⁰², труд Ж. Лебона представляет из себя незаменимый «источник сведений», обращаться к которому должен каждый, кто занимается изучением монофизитства. Работы Лебона значительно повысили интерес к богословию нехалкидонитов в научных кругах Западной Европы.

В середине двадцатых годов прошлого столетия почти одновременно были опубликованы исследование Р. Драге «Юлиан Галикарнасский и его спор с Севиром Антиохийским о нетленности тела Христова»¹⁰³ и работа М. Жюжи «Юлиан Галикарнасский и Севир Антиохийский»¹⁰⁴, посвященные частному вопросу полемики между двумя монофизитскими епископами. Обе эти работы, как следует и из их названий, прежде всего имеют в виду особенности доктрины Юлиана Галикарнасского, и с точки зрения исследователя севирианской христологической системы их значение представляется весьма относительным.

В книге Р. В. Селлерса «Халкидонский собор»¹⁰⁵, изданной в Лондоне в 1953 г., монофизитскому богословию, прежде всего севирианству, посвящена отдельная глава. В 1955 г. появилась работа греческого патролога А. Феодору «Богословская терминология и учение Севира Антиохийского»¹⁰⁶. Отношение как Р. В. Селлерса, так и А. Феодору к севирианскому

¹⁰² *Torrance 1988. P. 5.*

¹⁰³ *Draguet 1924.*

¹⁰⁴ *Jugie 1925.*

¹⁰⁵ *Sellers 1953.*

¹⁰⁶ *Θεωδόρου 1957.*

монофизитству во многом определяется влиянием исследований Ж. Лебона.

Заметным явлением в истории изучения монофизитского вероучения стала изданная в 1975 г. в Оксфорде работа Р. Чеснат «Три монофизитских христологии: Севир Антиохийский, Филоксен Маббугский и Иаков Серутский»¹⁰⁷, в которой христологии Севира посвящена первая часть. В отличие от трудов Ж. Лебона, исследование Р. Чеснат не имеет целью рассмотреть христологическое учение Севира как целостную богословскую систему, оно состоит из нескольких не связанных между собой по содержанию глав, посвященных различным аспектам Севирова учения. Тем не менее, несмотря на относительную краткость работы и недостаток систематичности, автору удалось сделать целый ряд ценных замечаний относительно различных сторон Севировой христологии и указать на некоторые особенности его учения, не отмеченные Лебоном.

Работа Й. Р. Торранса «Христология после Халкидона. Севир Антиохийский и Сергей Монофизит»¹⁰⁸, впервые изданная в 1988 г., посвящена полемике Севира с Сергием Грамматиком, оригинальным монофизитским мыслителем, стремившимся решить христологическую проблему преимущественно философскими средствами. Исследование Торранса представляет собой научный комментарий к трем письмам Севира и к трем письмам Сергия, а также к «Апологии» последнего. Кроме того, работа включает вступительную статью и перевод переписки между двумя монофизитскими богословами на английский язык. Несмотря на то, что автор уделяет значительное внимание особенностям учения Сергия, он декларирует, что главной целью его является исследование христологии Севира. Основное внимание Торранс уделяет уточнению значения некоторых богословских терминов, рассматривает учение Севира о свойствах соединившихся во Христе природ, о действованиах во Христе и о различении природ по примышлению.

Огромное значение в деле изучения севирианской христологии имеет исследование выдающегося немецкого патролога кардинала Алоиза Грильмайера. Во втором томе его

¹⁰⁷ Chesnut 1976.

¹⁰⁸ Torrance 1988.

фундаментального труда «Христос в христианской традиции» богословию Севира отведена отдельная часть¹⁰⁹. Хотя А. Грильмайер не ставит целью представить христологию Севира в виде законченной богословской системы, тем не менее он рассматривает все важнейшие разделы его учения. Посвященная Севиру часть состоит из трех глав. В первой главе (Р. 39–182) Севир представлен как полемист, вынужденный противостоять как сторонникам Халкидонского собора, прежде всего Иоанну Грамматику, так и своим противникам из числа монофизитов — Юлиану Галикарнасскому и Сергию Грамматику. Здесь рассматриваются основные темы Севириной полемики и его богословская аргументация. Вторая глава (Р. 183–208) посвящена Севиру как проповеднику и катехизатору, в ней анализируются главным образом кафедральные проповеди Антиохийского патриарха. Наибольшее значение имеет третья глава (Р. 209–242), в которой Севир представлен как догматист. В этой главе немецкий патролог пытается показать христологическое видение Севира. В своем анализе севирианского богословия А. Грильмайер опирается на результаты работ своих предшественников, с произведениями которых он хорошо знаком, но предстает при этом как самостоятельный исследователь. С точки зрения глубины богословского анализа и степени владения материалом работа А. Грильмайера является на сегодняшний день, вероятно, лучшим исследованием христологического учения Севира.

Книга директора центра Раннехристианских исследований Австралийского католического университета Паулины Аллен и профессора еврейского языка богословского факультета Даремского университета (Великобритания) Роберта Хейуарда «Севир Антиохийский»¹¹⁰ представляет собой не оригинальное научное исследование, а популярное издание, главное назначение которого — служить общим введением к

¹⁰⁹ Grillmeier 1993. Р. 37–244.

¹¹⁰ Allen, Hayward 2004. П. Аллен полностью написана первая часть и выполнен перевод одного из текстов (№ 26), Р. Хейуард участвовал в подготовке издания только в качестве переводчика, им выполнена большая часть переводов (тексты 1–15, 17, 18–28). Кроме того, в книге использованы переводы В. Витаковски (Ландский университет) (тексты 29–34) и Й. Торранса (Абердинский университет) (текст № 16).

изучению богословского наследия Севира. Книга состоит из двух частей. В первой части, которая называется «Жизнь и труды Севира», приводятся биографические сведения о Севире, дается краткая характеристика его творений, излагается сущность христологического учения Севира, вторую, большую по объему часть занимают тексты (Р. 57–173): 34 текста переводов Севириных творений на английский язык. В приложении содержатся также глоссарий (Р. 174–175) и весьма неполная библиография (Р. 185–192).

Существуют и другие работы, имеющие отношение к теме настоящего исследования, которые справедливо было бы определить как второстепенные по своему значению. Одни из них имеют характер биографический, в других рассматривается литературное наследие Севира, но не с догматической точки зрения, третьи посвящены тем или иным вопросам вероучения, не имеющим прямого отношения к христологии. Так, статья М. Бриера «Кафедральные проповеди Севира Антиохийского»¹¹¹ представляет собой общее введение к изданию Севириных гомилий. В работах Ж. Грибомона «La catéchèse de Sévère d'Antioche et le Credo»¹¹² и Ф. Граффина «La catéchèse de Sévère d'Antioche»¹¹³ рассматривается катехизаторская деятельность Севира в годы его пребывания на Антиохийской кафедре. Часть сохранившихся гомилий Севира представляет собой огласительные беседы, адресованные антиохийским катехуменам. Эта же тема развивается в статье Ж. Матеоса «Théologie du baptême dans le formulaire de Sévère d'Antioche»¹¹⁴. В работе В. де Фриса «Die Eschatologie des Severus von Antiochien»¹¹⁵ разбираются некоторые аспекты Севириного учения об искуплении. Единственной на сегодняшний день попыткой исследовать триадологическое учение Севира является работа Л. Р. Уикхэма¹¹⁶. Для полноты картины следует также упомянуть работы И. Евстратиоса¹¹⁷, У. Е. Крама¹¹⁸,

¹¹¹ Brière 1960.

¹¹² Gribomont 1975–1976.

¹¹³ Graffin 1960; Graffin 1978a; Graffin 1978b.

¹¹⁴ Mateos 1974.

¹¹⁵ Vries de 1957.

¹¹⁶ Wickham 1993.

¹¹⁷ Eustratios 1894.

¹¹⁸ Crum 1922–1923. P. 92–104.

К. Лэша¹¹⁹, Г. Барди¹²⁰, Е. Поршера¹²¹, Л. Перроне¹²², Ж.-М. Соже¹²³, С. Брока¹²⁴, П. Аллен¹²⁵, Р. Девресса¹²⁶, А. Оливар¹²⁷, В. Поджи¹²⁸, Р. Ру¹²⁹, А. Веебуса¹³⁰, У. Френда¹³¹ и Й. Юссефа¹³².

Отдельно следует сказать о работах, посвященных монофизитскому, в первую очередь севирианскому, богословию, выполненным современными греческими авторами. Богословский диалог с нехалкидонитами, в котором принимают участие и греческие Православные Церкви, явился причиной появления за последние сорок лет, и в особенности за последнее десятилетие, достаточно обширной литературы на греческом языке. Большинство работ современных греческих авторов представляют собой резкую критику севирианской христологической доктрины, однако научный уровень многих из них оставляет желать лучшего. Среди сочинений греческих богословов отметим работу виднейшего греческого догматиста прошлого столетия профессора П. Трембеласа «О результатах совещания в Орхусе»¹³³, исследование В. Костина «Коптское богослужение в сравнении с богослужением Православной Церкви»¹³⁴, переведенную на русский язык брошюру протопресвитера, профессора Фессалоникийского университета Феодора Зисиса «О “православии” антихал-

¹¹⁹ *Lash 1974; Lash 1975.*

¹²⁰ *Bardy 1948; Bardy 1939.*

¹²¹ *Porcher 1917.*

¹²² *Perrone 1980.*

¹²³ *Sauget 1977.*

¹²⁴ *Brock 1975.*

¹²⁵ *Allen 1981; Allen 1996; Allen 1998; Allen 1999; Allen 2001; Allen 2002.*

¹²⁶ *Devresse 1930.*

¹²⁷ *Olivar 1980.*

¹²⁸ *Poggi 1986. P. 57–71.*

¹²⁹ *Roux 2002.*

¹³⁰ *Vööbus 1975–1976. P. 117–124.*

¹³¹ *Frend 1976. P. 261–275.*

¹³² *Youssef 2003a. P. 116–122; Youssef 2003c. P. 173–224; Youssef 2004. P. 111–116; Youssef 2001b. P. 261–266; Youssef 2001a. P. 101–107; Youssef 2003b. P. 93–108.*

¹³³ *Τρεμπέλας 1966.*

¹³⁴ *Κόστιν 1972.*

кидонских монофизитов»¹³⁵, статью профессора Афинского университета Н. Е. Мицопулоса «К “полному общению” с нехалкидонитами»¹³⁶, выступление епископа Киринейского Павла (Кипрская Православная Церковь) на заседании Смешанной Богословской комиссии в Дамаске «Православная Церковь и антихалкидониты»¹³⁷, статью Е. Ламбринадиса «Христология Севира Антиохийского»¹³⁸, работы Н. Бозовитиса «Антихалкидониты. Великое искушение»¹³⁹ и «Вечные границы Православия и антихалкидониты»¹⁴⁰, А. Д. Делимбасиса «Ересь монофизитства вчера и сегодня»¹⁴¹. Особого внимания заслуживает изданный в 1995 г. афонским монастырем преп. Григория сборник под названием «Являются ли антихалкидониты православными?»¹⁴², в состав которого входят две анонимные статьи «Вклад в межправославный диалог по поводу “православия антихалкидонитов”» (Σ. 67–128) и «Церковные песнопения о православной христологии и об антихалкидонитах» (Σ. 129–171), выделяющиеся хорошим богословским уровнем.

Нельзя обойти вниманием и работы современных богословов-нехалкидонитов, принадлежащих к Древним Восточным Церквам и являющихся таким образом непосредственными продолжателями севирианской христологической традиции. Крупнейшим в XX столетии нехалкидонитским специалистом по богословию Севира считается ныне покойный священник, профессор В. С. Самуэль, выходец из Маланкарской Сирийской Церкви Индии, бывший в течение нескольких лет деканом богословского колледжа в Аддис-Абебе, активный участник богословского диалога. В 1957 г. в Йельском университете им была защищена докторская диссертация «Халкидонский собор и христология Севира Антиохийского»¹⁴³. В 60–70 годы прошлого века профессор В. С. Самуэль

¹³⁵ *Зисис* 1995.

¹³⁶ *Μητσοπούλου* 1995.

¹³⁷ *Παύλου, μητρ.* 1998. С. 174–181.

¹³⁸ *Lambriniadis* 2001. S. 291–296.

¹³⁹ *Μποζοβίτης* 1996. С. 156–173.

¹⁴⁰ *Μποζοβίτης* 1999.

¹⁴¹ *Δελμηβάσης* 1994.

¹⁴² *ΕΙΝΑΙ ΟΙ ΑΝΤΙΧΑΛΚΙΔΟΝΙΟΙ ΟΡΘΟΔΟΞΟΙ* 1995.

¹⁴³ *Samuel* 1957.

опубликовал в различных, главным образом греческих, журналах несколько статей, посвященных христологии Севира: «Единая природа Бога Слова»¹⁴⁴, «Человечество Иисуса Христа в традиции Сирийской Православной Церкви»¹⁴⁵, «Христология Севира Антиохийского»¹⁴⁶, «Краткая история попыток объединения халкидонитов и нехалкидонитов»¹⁴⁷, «Понимание христологических вероопределений обеих (ориентальной и римо-католической) традиций в свете послехалкидонского богословия»¹⁴⁸, «Дальнейшие исследования христологии Севира Антиохийского»¹⁴⁹. Безусловным достоинством статей В. С. Самуэля является то, что он, в отличие от многих современных нехалкидонитов-экуменистов, не пытается затушевать различия между доктринальными позициями противников и сторонников Халкидона, но, напротив, активно полемизирует с халкидонским диофизитством, излагая свою точку зрения предельно откровенно.

Несомненный интерес могут представлять работы и других нехалкидонитских авторов, причем не только те, которые непосредственно посвящены исследованию христологии Севира или полемике с халкидонитским богословием.

Из представителей сирийской традиции следует упомянуть известного экуменического деятеля митрополита Павла Мар Григория (Маланкарская Церковь) и его доклад «Экклезиологические аспекты отношений Православных Церквей и Ориентальных Православных Церквей»¹⁵⁰, а также выступление епископа Евстатия Матта Рохама, представлявшего Сиро-Яковитскую Церковь на официальной стадии богословского диалога, на заседании Второй смешанной комиссии по диалогу Русской Православной Церкви и Ближневосточных Ориентальных Церквей в Каире в декабре 2004 года «Сефир Антиохийский — продолжение Кириллова православного наследия»¹⁵¹.

¹⁴⁴ *Samuel 1964–1965.*

¹⁴⁵ *Samuel 1968.*

¹⁴⁶ *Samuel 1973.*

¹⁴⁷ *Samuel 1971.*

¹⁴⁸ *Samuel 1974.*

¹⁴⁹ *Samuel 1976.*

¹⁵⁰ *Paulos Mar Gregorios, metr. 1981.*

¹⁵¹ *Eustatius Matta Roham 2004.*

Составить представление о современном коптском богословии можно на основании работы коптского патриарха Шенуды III «Природа Христа»¹⁵², докладов Генерального секретаря Синода Коптской Церкви митрополита Дамиеттского Бишоя: «Истолкование Первого согласованного заявления по христологии»¹⁵³, «На пути к согласованному заявлению по христологии»¹⁵⁴, «Святой Севир Антиохийский (его жизнь и его христология)»¹⁵⁵, представленных на различных собеседованиях с представителями халкидонитской христологической традиции, исследования священника Шенуды Махер Исхака «Представление и оценка Второго согласованного заявления»¹⁵⁶, а также статей таких авторов, как Эсам Сами Саид¹⁵⁷, Самуэль Магди¹⁵⁸ и другие.

Выражением христологической позиции эфиопских богословов могут служить «Исповедание веры» патриарха Абуны Теофилоса от 1971 г.¹⁵⁹, статья архимандрита (впоследствии архиепископа) Хабте Мариам Воркинеха «Таинство Воплощения»¹⁶⁰, работа Кахали Алему «Христология эфиопских анафор в отношении к халкидонскому догмату»¹⁶¹. Исчерпывающую информацию о современной эфиопской христологии содержит исследование эфиопского автора Т. Укбита «Современная христологическая позиция эфиопских православных богословов»¹⁶².

4. Историография темы исследования

Христологическое учение Севира впервые сделалось предметом научного исследования в середине XIX века. Немецкие патрологи Й. А. Дорнер и Ф. Лоофс предприняли попытку выявить сущность Севировой христологии, исходя

¹⁵² *Shenouda III, pope 1997.*

¹⁵³ *Bishoy, metrop. 2001.*

¹⁵⁴ *Bishoy, metrop. 2002.*

¹⁵⁵ *Bishoy, metrop. 2004.*

¹⁵⁶ *Shenouda Maher Ishak 2001.*

¹⁵⁷ *Esam Sami Said 1998.*

¹⁵⁸ *Magdi 1993.*

¹⁵⁹ *Заболотский 1972.*

¹⁶⁰ *Workineh Habte Mariam. 1964–1965.*

¹⁶¹ *Ἀλέμου 1977.*

¹⁶² *Uqbit 1973.*

из его учения о различении естеств во Христе «в умозрении» (ἐν θεωρίᾳ). В интерпретации немецких ученых Севир предстает не только как монофизит, не признающий во Христе реального различия между природами после соединения, но и как своего рода докет, отрицающий реальность человечества Христова как такового. При этом Дорнером и Лоофсом было отмечено, что Севирово понимание богочеловеческого единства существенно отличается от христологического учения свт. Кирилла Александрийского, которое протестантские ученые оценивали как диофизитское¹⁶³. Согласно Лоофсу, «монофизитство Севира не есть подлинное Кириллово воззрение, но только монофизитство, откорректированное через Кириллову мысль»¹⁶⁴.

В это же время появляется интерес к нехалкидонитскому богословию и в России, где первым шагом в этом направлении стало исследование профессора И. Е. Троицкого. Хотя данный труд имел своей целью исследование вероучения только Армянской Церкви, тем не менее автору удалось указать и на ряд вероучительных особенностей, присущих как монофизитскому богословию в целом, так и севирианству в частности. Так, И. Е. Троицкий точно указал на принципиальное различие диофизитского и монофизитского методов интерпретации данных Откровения. Им же были рассмотрены и охарактеризованы различные направления богословской мысли внутри монофизитства в V–VI веках¹⁶⁵. Общая оценка Севировой христологии русским ученым является предельно жесткой. Согласно его мнению, эта разновидность монофизитства мало отклонилась «от первоначального монофизитства (то есть евтихианства. — *О. Д.*)... сближение... с Православием в жизни и в богословской терминологии было фиктивным. В существе дела она была столь же далека от Православия, как и первая»¹⁶⁶.

Первая попытка анализа собственно Севирова богословия в России была предпринята профессором В. В. Болотовым, который отверг предложенную Дорнером и Лоофсом интерпретацию христологии Севира, отметив, что их мнение

¹⁶³ *Dorner 1845–1853. Bd. 2. S. 76ff, 168–169; Loofs 1887. S. 54–59.*

¹⁶⁴ *Loofs 1887. S. 59.*

¹⁶⁵ *Троицкий 1875. С. 136–137.*

¹⁶⁶ Там же. С. 153–154.

«несправедливо к Севиру, и его догматику представляет в худшем виде, чем должно»¹⁶⁷. В. В. Болотов указал, что стержнем христологии Севира является его последовательная моноэнергистская позиция, и только принимая во внимание это обстоятельство, возможно правильно оценить и его учение о сохранении свойств естеств, и его учение о различении природ по примыслению, и вообще понять различие между севирианской и православной христологическими системами¹⁶⁸. Впрочем, в конце XIX в. всестороннее исследование Севириевой христологии было еще невозможно, поскольку, как отмечает сам Болотов, ни одно из произведений Севира к тому времени еще не было издано, и русский ученый мог составить представление о Севириевой доктрине только на основании греческих фрагментов, сохранившихся в трудах православных полемистов¹⁶⁹. Несмотря на скудость источников, Болотову удалось, тем не менее, сделать весьма глубокий анализ полемики Севира с Юлианом Галикарнасским¹⁷⁰. В исследовании, посвященном истории христологических споров в Эфиопской Церкви, В. В. Болотов также указал на ряд особенностей монофизитского богословия. В частности, им было отмечено принципиальное различие между православными и монофизитами в понимании такого явления, как «общение свойств» (*communicatio idiomatum*)¹⁷¹. Вопрос о соотношении христологических учений свт. Кирилла Александрийского и Севира В. В. Болотовым не ставится.

После В. В. Болотова в отечественной науке монофизитскую тему продолжали развивать А. И. Бриллиантов и А. П. Дьяконов, которые, рассматривая монофизитскую традицию в целом, не делали христологию Севира предметом специального исследования. Один из главных вопросов, которые ставят А. И. Бриллиантов и А. П. Дьяконов, — идейные предпосылки возникновения и развития монофизитской ереси.

А. И. Бриллиантов усматривал одну из главных причин возникновения монофизитства в сфере богословской тер-

¹⁶⁷ Болотов 1994. С. 340–341.

¹⁶⁸ Там же. С. 341–343, 472–473.

¹⁶⁹ Там же. С. 336.

¹⁷⁰ Там же. С. 343–348.

¹⁷¹ Болотов 1888. С. 794–795.

минологии в аполинарианских подлогах¹⁷². По его мнению, «христология Севира представляет уже в своей сущности не то, чем была христология Кирилла». Однако это отличие он объясняет тем, что подложные аполинарианские формулы, общие для обоих авторов, сделались для Севира «предметом исключительного внимания и своего рода культа»¹⁷³.

А. П. Дьяконов, в свою очередь, указывал на такой фактор, как философские влияния в богословии, отмечая, что «перенесение богословской мысли в монофизитстве со старой почвы платоновской философии на новую почву аристотелизма не могло не отразиться на всей догматической системе». В результате монофизитская христология явила собой «не нормальное развитие богословской мысли, а блуждание в неразрешимых противоречиях»¹⁷⁴.

Более глубокий анализ монофизитского богословия предлагает протоиерей Георгий Флоровский в введении к работе «Восточные отцы V–VIII веков», написанной уже в эмиграции. Он считает, что различие между православием и монофизитством объясняется не особенностями богословских терминологий и не приверженностью к той или иной философской традиции, прежде всего это вопрос различия религиозного (сотериологического и аскетического) идеала. Поэтому, с точки зрения о. Георгия, понять историю монофизитской мысли возможно «только из этих психологических предрасположений». Что касается вопроса о соотношении христологических учений свт. Кирилла и Севира, то о. Георгий констатирует их очевидное формальное сходство, однако отмечает, что «это близость в словах, а не в духе»¹⁷⁵. Протоиерей Г. Флоровский был фактически единственным автором, обратившим внимание на психологические предпосылки монофизитской христологии. К сожалению, высказанные им оригинальные идеи оказались не замеченными последующими исследователями.

Первая и до настоящего дня единственная попытка систематического изложения христологического учения Севира принадлежит Ж. Лебону. Значение исследования католичес-

¹⁷² *Бриллиантов 1906*. С. 800–801, 808–809.

¹⁷³ Там же. С. 820.

¹⁷⁴ *Дьяконов 1908*. С. 122–124.

¹⁷⁵ *Флоровский 1999*. С. 35.

кого патролога определяется также и тем, что он был фактически первым ученым, использовавшим в своем труде практически все имеющиеся догматическое значение сочинения Севира. Однако при знакомстве с его «Христологией сирийского монофизитства» остается впечатление некоторой поверхностности в изложении материала. Это обстоятельство отмечали и некоторые последователи Ж. Лебона, в частности Й. Р. Торранс, в целом относящийся с величайшим уважением как к сочинениям бельгийского ученого, так и к нему лично. Торранс уподобляет Лебона картографу, создающему карту новой и исключительно сложной местности. Лебон, по мысли Торранса, хорошо показал, какие термины, когда и как использовали древние авторы, но не сумел в достаточной мере проникнуть в сущность описываемых концепций¹⁷⁶.

Впрочем, было бы глубоко неверно утверждать, что работа бельгийского патролога является чисто описательной. Безусловно, в ней присутствует и анализ, но этот анализ имеет преимущественно внутренний, структурный характер. Автора интересуют прежде всего принципы построения Севировой христологической системы, ее внутренняя структура, логика мысли монофизитского богослова. Но при этом у Ж. Лебона почти полностью отсутствует сравнительный анализ. Фактически он пытается провести сравнение Севировой христологической доктрины только с учением свт. Кирилла Александрийского, но и это сравнение происходит только на формальном уровне, ученый лишь констатирует наличие у двух богословов большого количества общих богословских терминов, христологических формул, образов богочеловеческого единства и полемических приемов, но при этом он, похоже, не допускает возможности того, что эти древние авторы могли сопрягать с одними и теми же формулами и терминами существенно различный смысл. Однако даже и такое формальное сравнение нельзя назвать исчерпывающим. Так, Ж. Лебон не обращает должного внимания на тот факт, что несколько христологических формул, играющих существенную роль в системе Севира, отсутствуют у свт. Кирилла и, наоборот, некоторые формулы, встречающиеся в сочинениях Александрийского святителя, решительно отвергаются Севи-

¹⁷⁶ *Torrance 1988. P. 17.*

ром. Французский православный патролог Жан-Клод Ларше, характеризуя метод Ж. Лебона, отмечает, что последний, поставив целью доказать совершенное согласие учений Севира и свт. Кирилла, не занимается сравнением их учений, но «истолковывает Кирилла через Севира, в свете его [учения]»¹⁷⁷. В целом можно вполне согласиться с Й. Р. Торрансом¹⁷⁸, который, стараясь определить стиль исследования Ж. Лебона, говорит, что тот является «хорошим историком догмы», но, к сожалению, добавим от себя, не блестящим догматистом.

Необходимо отметить и еще одну особенность трудов Ж. Лебона, которую для католического патролога следует признать достаточно странной, — полное отсутствие попыток опереться в своем исследовании на святоотеческое предание. Практически весь святоотеческий опыт прочтения Севириных сочинений, вся халкидонитская противомонофизитская полемическая традиция были им проигнорированы.

Основные выводы Ж. Лебона сводятся к следующим положениям:

1) севирианская христология не имеет ничего общего с евтихианством;

2) христологическое учение Севира Антиохийского тождественно христологии свт. Кирилла Александрийского.

«Со времени публикации фундаментального исследования о монофизитстве Жозефа Лебона, — пишет протопресвитер Иоанн Мейендорф, — стало общепринятым считать, что монофизитское учение о Воплощении, особенно в систематической форме, приданной ему Севиром, есть не что иное, как христология св. Кирилла»¹⁷⁹.

Труды Ж. Лебона оказали огромное влияние на последующих западных исследователей монофизитского богословия. Помимо твердой уверенности в том, что севирианство есть не более чем кирилловский традиционализм, многие из них унаследовали также от своего учителя и некоторые характерные подходы к исследованию творений древних авторов и методологические принципы: формализм при решении проблем, требующих сравнительного анализа, недостаточная

¹⁷⁷ Larchet 2003. Σ. 639.

¹⁷⁸ Torrance 1988. P. 15.

¹⁷⁹ Мейендорф 2000а. С. 41. См.: Lebon 1909. P. 21.

глубина догматического анализа и равнодушие к святоотеческой традиции понимания Севировых текстов.

К числу последователей Ж. Лебона принадлежали М. Жюжи, А. Феодору и Р. В. Селлерс, которые также утверждали, что христология Севира представляет собой систематическое изложение учения свт. Кирилла¹⁸⁰. И если Ж. Лебон, хотя, очевидно, и не считая Севира еретиком, прямо не высказывался о его православии, то А. Феодору, например, в этом отношении идет дальше и прямо заявляет, что «христология Севира в своей основе является православной»¹⁸¹. М. Жюжи полагает, что монофизитство Севира носит чисто вербальный характер¹⁸². Согласно Р. В. Селлерсу, Севир лишь использовал Кириллову аргументацию для своей борьбы против ороса Халкидонского собора и томоса папы Льва¹⁸³. «Прежде всего, — уверяет он, — необходимо понять, что монофизитские богословы не были еретиками»¹⁸⁴. А потому не только «нет различия между учением Севира и Кирилла», но также нет различия и между свт. Кириллом и такими монофизитскими авторами, как Тимофей Элур, Филоксен Маббугский и Диоскор Александрийский¹⁸⁵.

Эту точку зрения на христологическое учение Севира, в общем, разделяет и Р. Чеснат: «Севир осознает себя законным наследником Кирилла Александрийского, и его собственная мысль представляет собой блестящее развитие Кирилловой терминологии (vocabulary)»¹⁸⁶. В отличие от своих предшественников, Р. Чеснат первой обратила внимание на особенность Севирова понимания богочеловеческого единства как

¹⁸⁰ *Θεωδώρα* 1957. Σ. 22–23. Практически все сторонники богословской «реабилитации» Севира стараются представить его консервативным последователем свт. Кирилла, заимствовавшим у свт. Кирилла все основные положения своего христологического учения. Некоторое исключение на этом фоне представляет Й. Р. Торранс, считавший, что на формирование Севировой христологии решающим было влияние свт. Григория Богослова: «Он строит на основании Кирилла, но кристаллизация его христологии от Григория» (*Torrance* 1991. P. 285).

¹⁸¹ *Θεωδώρα* 1957. Σ. 22.

¹⁸² *Jugie* 1929.

¹⁸³ *Sellers* 1953. P. 264.

¹⁸⁴ *Ibid.* P. 269.

¹⁸⁵ *Ibid.* P. 273.

¹⁸⁶ *Chesnut* 1976. P. 2.

результата соединения двух частных сущностей (= ипостасей): самобытной ипостаси Бога Слова и несамобытной человеческой ипостаси. Также ей удалось внести уточнения в понимание некоторых базовых понятий Севировой христологии: «природа», «ипостась», «лицо».¹⁸⁷ По сравнению с Ж. Лебоном, у Р. Чеснат предпринята попытка более глубокого анализа севирианского учения о волях и действиях во Христе¹⁸⁸. Кроме того, Р. Чеснат является, вероятно, единственной исследовательницей, обсуждающей вопрос о понимании Севиром путей индивидуального спасения человека¹⁸⁹.

К числу общих недостатков работы Р. Чеснат Й. Р. Торранс относит то, что она не стремится понимать и оценивать доктрину Севира с точки зрения сотериологии и не ставит вопрос о соотношении христологических учений Севира и свт. Кирилла Александрийского¹⁹⁰. Первое замечание Торранса представляется вполне справедливым, причем не только в отношении Чеснат, но и ряда других западных исследователей, в том числе и самого Торранса. Действительно, добросовестно фиксируя те или иные особенности христологического учения Севира, они, как правило, не обращают внимания на то, какие последствия эти особенности могут иметь с точки зрения сотериологии, не задаются вопросом о том, в какой степени эти особенности позволяют согласовать Севирову доктрину с учением свт. Кирилла и с халкидонитской христологической традицией.

Й. Р. Торранс говорит, что целью его исследования является сотериологическое измерение христологии Севира в целом и его терминологии в частности¹⁹¹. Однако эта глобальная цель, как представляется, не соответствует весьма скромному предмету исследования — всего лишь трем относительно небольшим письмам Антиохийского патриарха. По сравнению с предшествующими исследователями Торрансу удалось лишь дать более глубокий анализ понятий «свойство» (ιδιότης) и «качество» (ποιότης) в христологии Севира, что позволяет лучше понять смысл Севирова учения о различении между

¹⁸⁷ Ibid. P. 9–12.

¹⁸⁸ Ibid. P. 25–34.

¹⁸⁹ Ibid. P. 37–53.

¹⁹⁰ Torrance 1988. P. 17–18.

¹⁹¹ Ibid. P. 17.

божеством и человечеством во Христе на уровне «естественного качества» (ποιότης φυσική).

Преодоление влияния авторитета Ж. Лебона в западной патрологии началось только в 70-е годы прошлого века. Первым прямо заявившим, что монофизитство Севира не является только вербальным, был католический исследователь Ж.-М. Гарригес, который в одной из своих работ, посвященных христологии преп. Максима Исповедника, уделил специальный параграф критике Севирина учения о сложной природе Христа¹⁹².

Безусловное преимущество исследования А. Грильмайера над всеми предшествующими авторами обусловлено тем, что этот ученый иезуит был не только высококвалифицированным патрологом, историком догмы, но и очень значительным догматистом, причем историком и догматистом, посвятившим практически всю свою жизнь изучению христологии Древней Церкви. Это позволяло ему рассматривать учение того или иного автора, в том числе и Севира, не изолированно, но в контексте живой и развивающейся церковной традиции. А. Грильмайер является фактически единственным западным исследователем сирийского монофизитства, над которым не тяготеет авторитет Ж. Лебона, что формально проявляется у него почти в полном отсутствии ссылок на работы бельгийского патролога.

Так, А. Грильмайер стал первым со времени появления трудов Ж. Лебона автором, позволившим себе усомниться в тождестве христологических воззрений Севира и свт. Кирилла Александрийского. В предисловии ко второй части второго тома своей «Христологии» немецкий ученый, соглашаясь с тем, что христологическая доктрина Севира представляет собой попытку создания копии Кириллова учения, отмечает, что «копия по сравнению с оригиналом обнаруживает в представлении образа Христа некоторые уточняющие следы и избирательные сокращения»¹⁹³. В своем исследовании А. Грильмайер уделяет большое внимание сравнительному анализу христологических учений Севира и свт. Кирилла, указывая на различия между ними в употреблении термина «при-

¹⁹² *Garrigues 1974.*

¹⁹³ *Grillmeier 1993. P. 19.*

рода» применительно к человечеству Христа, в использовании антропологического примера, в понимании формулы «единая воплощенная природа Бога Слова» и др. Центральное место в работе немецкого патролога отведено рассмотрению Севирова учения о волях и действиях во Христе. Именно в учении о «едином богомужном действии» он усматривает ключ к пониманию Севиром принципа богочеловеческого единства, при этом его оценки сущности Севировой христологии во многом совпадают с мнениями по данному вопросу таких русских ученых, как И. Е. Троицкий, В. В. Болотов и протоиерей Георгий Флоровский. В выводах к своему исследованию А. Грильмайер отмечает, что «если Кирилл прошел через последовательное развитие и обнаруживал в своем языке определенную двойственность», то богословский язык «нового Кирилла» представляет собой «чистый тип христологии *mia physis*»¹⁹⁴.

В статье французского православного исследователя Ж.-К. Ларше «Христологическая проблема предполагаемого объединения Православной Церкви и нехалкидонских Церквей: нерешенные богословские и экклезиологические вопросы» весьма обстоятельно разбирается отношение к Севировой христологии со стороны послехалкидонских отцов, Вселенских и Поместных соборов Православной Церкви¹⁹⁵. Автор статьи полностью солидаризируется с древними критиками Севировой системы.

В. С. Самуэль, наиболее известный представитель нехалкидонитской богословской традиции в XX в., в своих статьях решительно отвергает выдвигаемые против Севира обвинения в монофизитстве¹⁹⁶, оценивая их как «полемическое наследие прошедших времен»¹⁹⁷. Этот нехалкидонитский ученый предлагает весьма оригинальный взгляд на христологическое учение Севира: он стремится представить Антиохийского экс-патриарха как убежденного приверженца антиохийской богословской традиции, но, если так можно сказать, в ее антинесторианском варианте. По В. С. Самуэлю, Севир последовательно держался симметричной христологической схемы, согласно которой единый Христос слагается из двух природ,

¹⁹⁴ Ibid. P. 243.

¹⁹⁵ Larchet 2003. Σ. 635–670.

¹⁹⁶ Samuel 1976. Σ. 284–296; Samuel 1973. P. 145–161.

¹⁹⁷ Ibid. P. 160–161.

двух ипостасей и в определенном смысле даже из двух лиц¹⁹⁸. Высказанные профессором В. С. Самуэлем идеи не оказали заметного влияния ни на последующих исследователей севирианского богословия, ни на характер работы Смешанной комиссии по богословскому диалогу. Причем его взгляды не разделяются и многими современными ориентальными богословами. В то же время работы В. С. Самуэля могут представлять значительный интерес, поскольку они дают возможность сравнить результаты нашего исследования Севировой христологии с мнением по этим вопросам носителя живой севирианской традиции.

В работе П. Аллен и Р. Хейуарда «Сефир Антиохийский» наименее удачным следует признать именно раздел, посвященный христологическому учению Севира (Р. 31–38)¹⁹⁹. Весьма удивляет ничем не оправданная краткость данного раздела, особенно если учитывать, что Сефир Антиохийский вошел в историю христианской мысли прежде всего как ученый-догматист, богословская система которого представляет собой вершину в развитии нехалкидонитской христологии. Не меньшее недоумение вызывает и содержание раздела. Очевидно, что работа, предназначенная для того, чтобы служить общим введением в проблематику, должна быть предельно объективной, в ней должны быть представлены, по возможности, все существующие по тому или иному вопросу научные мнения. Однако в данном случае трудно говорить об объективности, поскольку в данной работе фактически представлена только одна точка зрения, восходящая к Ж. Лебону. П. Аллен всецело разделяет эту позицию и прямо говорит о богословской реабилитации Севира как о состоявшемся факте, не требующем дополнительного обсуждения²⁰⁰. При этом она ничего не сообщает о существовании другой традиции прочтения Севировых текстов, в которой его христологическое учение оценивается, как мы видели, существенно иным,

¹⁹⁸ Ibid. P. 181.

¹⁹⁹ Allen, Hayward 2004.

²⁰⁰ П. Аллен даже приводит не выдерживающее критики мнение Ж. Лебона из его раннего произведения, согласно которому свт. Кирилл Александрийский не был причислен к монофизитам сторонниками Халкидона и избежал таким образом осуждения только потому, что умер до Собора (Allen, Hayward 2004. P. 33–34). См.: Lebon 1909. P. 21–22.

а иногда и прямо противоположным образом. Австралийская исследовательница излагает сущность христологического учения Севира, основываясь исключительно на исследованиях Ж. Лебона, Р. Чеснат и Й. Торранса. Из числа их научных оппонентов упомянут только А. Грильмайер, но при этом ничего не сказано о том, что взгляды последнего существенно отличны от позиции Ж. Лебона и его последователей. В библиографии работы этих авторов, за исключением того же А. Грильмайера, также не указаны.

Из работ современных греческих богословов следует отметить анонимную статью «Вклад в межправославный диалог по поводу „православия“ антихалкидонитов», содержащуюся в сборнике «Являются ли антихалкидониты православными?»²⁰¹. Автор статьи указывает на те положения севирианской доктрины, которые отличают ее от халкидонитского диофизитства: моноэнергизм, учение о соединившихся во Христе природах как о частных сущностях, специфическое учение о различении природ «только в умозрении» и др. Также анонимный автор констатирует значительную зависимость Севириева богословия от философии Аристотеля²⁰². Особого внимания заслуживает то, что данная статья является единственной на сегодняшний день работой, где предпринимается попытка сравнения халкидонитского и нехалкидонитского учений о спасении человека. При этом автор не только указал на существенные отличия севирианства от халкидонитства по данному вопросу, но и сумел связать причину этих расхождений с основными положениями Севириева учения о боговоплощении²⁰³. Кроме того, в статье делается попытка разобрать монофизитские предпосылки иконоборчества²⁰⁴.

В заключении обзора отметим несколько работ современных отечественных ученых. Протоиерей Валентин Асмус в своем докладе «О монофизитстве» отмечает некоторые аспекты Севириевой христологии, отличающие ее от православного диофизитства, в первую очередь монофелитство и моноэнергизм²⁰⁵. Ставя вопрос о степени соответствия Севириевой

²⁰¹ *Συμβολή στον ἐνδο-ορθόδοξο διάλογο* 1995. Σ. 90–102, 107–108.

²⁰² *Αὐτόθι*. Σ. 87–89.

²⁰³ *Αὐτόθι*. Σ. 103–104.

²⁰⁴ *Αὐτόθι*. Σ. 109–111.

²⁰⁵ *Асмус* 1996. С. 209.

христологии учению свт. Кирилла, протоиерей Валентин Асмус делает вывод о том, что «в своей терминологии, и не только в терминологии, Севир Антиохийский совершенно сознательно шел на корректировку св. Кирилла Александрийского. Их учения признать тождественными нельзя»²⁰⁶.

В. В. Василик в докладе «Севир Антиохийский» ставит целью «определить отношение учения Севира Антиохийского к патристической традиции, и онтологический и антропологический базис севирианства»²⁰⁷. В докладе достаточно подробно рассматривается учение Севира о действиях во Христе, а также некоторые особенности его христологической терминологии. Весьма неожиданным является основной вывод автора о тождестве онтологических предпосылок севирианского монофизитства и несторианства²⁰⁸.

В работе диакона Андрея Кураева и В. Лурье «На пороге унии», посвященной различным аспектам диалога с нехалкидонитами, анализ собственно догматической проблематики составляет лишь незначительную часть. Тем не менее авторам удалось сделать ряд весьма существенных замечаний догматического характера. Так, данная работа является фактически единственной, где Севирово учение о частном характере соединившихся во Христе природ рассматривается не только как одно из многих отличий севирианства от православия, но как основная онтологическая предпосылка, определяющая как общий строй христологической системы Севира, так и его сотериологическое учение. Кроме того, в работе указывается на различия христологических позиций Севира и свт. Кирилла, в частности, на существенно различное понимание в их системах формулы «единая природа Бога Слова воплощенная»²⁰⁹.

В докладе священника Сергея Говоруна делается попытка уточнить некоторые аспекты Севирово учения о волях и действиях во Христе. Наиболее интересную часть этой работы составляет уточнение понятия «свойство» в христологии Севира²¹⁰ и анализ его учения о сохранении и различии свойств божества и человечества в едином Христе²¹¹.

²⁰⁶ Асмус 1996. С. 209.

²⁰⁷ Василик 1996. С. 264.

²⁰⁸ Там же. С. 265–268.

²⁰⁹ Кураев, Лурье 1994. С. 12–27.

²¹⁰ Говорун 2004б. С. 1–9, 14–17.

²¹¹ Там же. С. 9–13.

ТЕРМИНОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО

1. Основные принципы построения христологической системы Севира

«Монофизитство, как доктрина, — говорит профессор В. В. Болотов, — складывается из двух моментов: материального и формального. Первый решает вопрос о характере, о качестве человеческой природы во Христе; второй занимается количественной стороной, утверждая во Христе бытие одной природы, а не двух»¹. И если с формальной стороны все монофизиты едины в исповедании единой природы Богочеловека, то в понимании характера и качества человечества Христова между ними обнаруживаются серьезные различия. Для понимания сущности этих различий необходимо рассмотреть основной принцип построения монофизитской христологии, определяющий главные направления богословской мысли в монофизитстве.

Диофизитская послехалкидонская христология в интерпретации данных Откровения исходит из идеи лица. Факт единства богочеловеческого лика, явленный в Священном Писании, воспринимается здесь как непосредственно в Откровении данный и потому не нуждающийся в специальном раскрытии и особых доказательствах. Основное усилие диофизитское богословие направляет на обоснование совершенной реальности и полноты соединившихся в едином Лице Христа природ.

Монофизитская же христология, исторически явившаяся крайней реакцией на учение Нестория, исходит не из непосредственного созерцания единого богочеловеческого лика, а

¹ Болотов 1994. С. 333.

из идеи божественного естества Бога Слова, его безусловного единства до и после воплощения. Однако, не имея возможности отвергнуть различия между божеством и человечеством во Христе как факт, несомненно данный в Откровении, монофизитская мысль все свои усилия направляет на то, чтобы вопреки двойству утвердить и обосновать единство природы во Христе.

Таким образом, диофизитская и монофизитская христологическая мысль движутся в диаметрально противоположных направлениях. Исходя из различных точек отправления, они в своем дальнейшем движении идут навстречу одна другой: первая от единства к двойству, вторая — от двойства к единству².

Тем самым основная проблема, над разрешением которой и билась монофизитская мысль, сводится к тому, чтобы объяснить, каким образом из двух сделалось одно, как из двух радикально различных реальностей — божества и человечества — составила единая природа Христа Спасителя. Если при этом принять во внимание стремление монофизитов утвердить самотождественность природы божественного Логоса до и после воплощения, то становится очевидным, что отношение к человечеству Христову в монофизитском богословии изначально могло быть только «отрицательным», оно воспринималось как своего рода «помеха» искомому единству. Отвергнуть человеческое естество вообще монофизиты, естественно, не могли, это было бы равнозначно отрицанию самого факта боговоплощения и означало бы полный разрыв с церковным преданием. Следовательно, для разрешения своей главной проблемы монофизитское богословие должно было стремиться поставить человеческую природу относительно божественной таким образом, чтобы человечество не препятствовало божеству быть единым, иными словами, не имея возможности отвергнуть человеческую природу прямо, отвергнуть ее косвенно.

При решении этого вопроса в монофизитском богословии обнаружилось два основных направления мысли. Представители первого пытались утвердить единство естества путем устранения различия между божеством и человечеством

² Троицкий 1875. С. 137.

во Христе по сущности. С этой целью они старались максимально приблизить человечество Спасителя со стороны его сущности к божеству и таким образом представить божество и человечество во Христе не разнородными, а очень близкими, в пределе — однородными величинами. Такое устранение различий качественных характеристик двух природ позволяло, с точки зрения монофизитов, говорить о Христе как о едином естестве. Эта тенденция проявляется уже у родоначальника монофизитства — константинопольского архимандрита Евтиха (первая половина V в.) — и у таких непосредственно примыкающих к нему авторов, как Диоскор Александрийский и Петр Гнафей. В большей степени эта тенденция обнаруживается в христологии Юлиана Галикарнасского (первая треть VI в.)³, учившего о нетленности тела Христова с мо-

³ Учение о нетленности тела Христова с момента воплощения, которое обычно связывают с именем Юлиана, епископа Галикарнаса в Карию, в истории христологических споров получило наименование афтартодокетизма (от греч. ἀφθαρτος — «нетленный» и δοκέω — «казаться, представляться, решать»). На основании сохранившихся 154 фрагментов догматического характера из трудов Юлиана Галикарнасского можно заключить, что он был последовательным монофизитом. Хотя Юлиан формально признавал единосущие Христа человеческому роду, он, тем не менее, не считал возможным рассматривать человеческое во Христе не только как человеческую природу, но и как человеческое свойство. Любое двойство во Христе казалось ему подозрительным, поэтому он считал необходимым утверждать не только единство природы (φύσις), ипостаси (ὕποστασις) и энергии (ἐνέργεια), но также единство сущности (οὐσία) и свойства (ιδιότης). В созерцании монофизитского богослова Христос есть прежде всего Бог — воплотившийся Бог Слово, и, следовательно, Ему невозможно усвоить какое-либо качество, заключающее в себе момент несовершенства. Свойство тления, как являющееся выражением ущербности, может быть отнесено только к человечеству, но ни в коей мере не к божеству. Усвоение же Спасителю по человечеству некоего свойства, которое нельзя было бы отнести и к Его божеству, означает для Юлиана противопоставление плоти божеству, превращение ее в нечто иное по отношению ко Христу, что равнозначно для Юлиана несторианскому разделению естеств. Именно в этом он упрекал Севира. Если признать тело Иисуса Христа тленным, то «необходимо допустить различие между телом Христовым и Словом Божиим; если же допустить это различие, то необходимо признать во Христе два естества (δύο φύσεις)» (*Троицкий* 1875. С. 148). Фрагменты из произведений Юлиана изданы в приложении к исследованию Р. Драге (*Draguet* 1924). О христологии Юлиана см. также: *Давыденков* 2002.

мента воплощения, и получает свое логическое завершение в учении актиститов⁴, державшихся мнения о том, что тело Христово было не только нетленным, но и несотворенным, и особенно в учении сирийского мистика Стефана бар Судаили, провозгласившего тождество божества и человечества во Христе по сущности⁵.

Однако это направление богословской мысли было далеко не для всех приемлемо даже внутри монофизитства, неприемлемо, прежде всего, по соображениям сотериологическим. Конечно, путем устранения различия по сущности между божеством и человечеством во Христе возможно построить внутренне непротиворечивую догматическую систему, но при этом в жертву логической стройности приносится истина единосущия Христа по человечеству всему человеческому роду, на безусловном признании которой настаивали сщмч. Ириней Лионский, свт. Афанасий Александрийский, свт. Григорий Богослов, свт. Григорий Нисский, свт. Кирилл Александрийский и многие другие отцы Церкви, труды которых монофизиты хотели бы рассматривать как неотъемлемую часть своего предания.

Представители второго направления в монофизитстве справедливо полагали, что отрицание единосущия Христа

⁴ Актиститы (греч. ἀκτιστίται — «нетварники», от ἀκτιστος — «несотворенный») первоначально представляли собой незначительную секту, существовавшую в Египте в VI в., о которой сообщает пресвитер Тимофей Константинопольский (*Троицкий* 1875. С. 149). Впоследствии это учение проникло также в Армению и Эфиопию. Учение актиститов представляет собой развитие доктрины афтартодокетизма. Актиститы полагали, что различие между божественным и человеческим во Христе еще не устраняется при исповедании Его плоти нетленной (ἄφθαρτον), если при этом не признать ее и несотворенной. Поэтому они считали, что преобразенную в богочеловеческом единстве человеческую природу уже нельзя считать тварной. В VII в. актистизм практически полностью вытеснил афтартодокетизм в его первоначальном, юлианистском варианте. Об актиститах см.: *Лурье* 1999. С. 325–327; *Давыденков* 2000.

⁵ Бар Судаили рассматривал вопрос о соотношении божественного и человеческого естеств во Христе как частный случай отношения тварного и нетварного, конечного и бесконечного вообще, и в его взглядах присутствует пантеизм. По мнению И. Е. Троицкого, на Бар Судаили «должно смотреть как на самого последовательного монофизита» (*Троицкий* 1875. С. 151).

роду человеческому ставит под сомнение как реальность боговоплощения, так и действительность совершившегося во Христе искупления. Поэтому они стремились обосновать единство воплотившегося Бога Слова через устранение не качественного, но количественного различия между соединившимися элементами, то есть, формально признавая полноту человеческого состава во Христе и его единосущие с нашей природой, изобрести для Его человечества такой образ существования в составе богочеловеческого единства, при котором устранялся бы всякий повод говорить о двойстве природ. Это направление богословской мысли в монофизитстве, первоначально представленное в сочинениях Тимофея Элура и Филоксена (Аксенаи) Маббугского, нашло свое полнейшее завершение в трудах Севира Антиохийского.

Христологическое учение Севира складывалось в контексте борьбы с халкидонитским диофизитством, которое, по его мнению, принципиально не отличалось от несторианства, с крайними формами монофизитства (евтихианство, афтартодокетизм и др.), а также с аполлинарианством.

В отличие от Аполлинария Лаодикийского Сефир утверждает полноту человеческого состава во Христе, безусловно признавая в Нем наличие разумной человеческой души, а вопреки Евтиху, который явным образом сомневался в том, что Христос единосущен человеческому роду по Своему человечеству⁶, он это единосущие безоговорочно признает. Уже в первом «Слове к Непалию», самом раннем своем произведении, Сефир говорит: «Бог Слово стал плотью от Пресвятой Богородицы и Приснодевы Марии и Святого Духа, плотью единосущной нам, одухотворенной разумной душой, ибо единосущна нам Дева Мария, из которой Святой Дух образовал это тело... Таким образом, мы признаем Его единосущие Отцу по божеству и Его же единосущие нам по человечеству»⁷. Особый акцент на «двойном единосущии» Христа связан у Севира с заимствованным у апостола Павла представлением о Христе как о едином Посреднике между Богом и человеком (1 Тим 2:5): «...поскольку Он есть единый Посредник между

⁶ Болотов 1994. С. 249–253.

⁷ *Severi Antiocheni. Oratio I ad Nephaliium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae.* P. 6. Переводы, кроме специально оговоренных случаев, сделаны нами. — О. Д.

Богом и человеком, и есть единственный Эммануил из двух природ, то есть из божества и человечества, Он примирил всю человеческую природу, то есть весь род человеческий, с Отцом, сущим на небесах»⁸.

В своем противостоянии халкидонитскому диофизитству Севир считал необходимым утверждать физическое и ипостасное единство природ во Христе. По его убеждению, избежать несторианского разделения природ возможно только путем использования богословского языка «единой природы» (μία φύσις)⁹. Именно отказ от этого языка Севир вменял в вину отцам Халкидонского собора¹⁰.

Общее представление об основных положениях христологического учения Севира можно составить на основании его гомилии 109, катехизической беседы, произнесенной по обычаю в страстную среду 22 марта 517 г.¹¹, в которой Севир сущность своей христологии представил в форме трех кратких анафематизмов:

1) «если кто-либо говорит, что Бог Слово принес [Свою] плоть с небес, или что она другого [по сравнению с нашей плотью] вещества, или что Он Сам преложился в плоть, или что Он огустил и отвердел, словно лед, [образующийся] из воды, или что Он приобрел форму [наподобие] оттиска, [происходящего] от печати, или что Он пришел, чтобы явиться подобно призраку и привидению и сонному видению, и если он не исповедует, что Сын Божий, бесплотный и бестелесный прежде веков, воплотился от Святого Духа и Пресвятой Богородицы и Девы Марии и через ипостасное соединение [воспринял] плоть, которая той же сущности, что и наша... тот да будет отлучен от благодати истинного и божественного вочеловечения»;

2) «если кто-либо воображает, что плоть нашего Спасителя была лишена души и разума, и что каким-то образом Он был лишен совершенства вочеловечения, таковой сонаследует неразумным и юродивым девам, да затворится пред ним дверь брачного чертога, и да будет лишен надежды будущей жизни»;

⁸ Ibid. P. 35.

⁹ Лебон 1975. С. 76–77.

¹⁰ Болотов 1994. С. 337.

¹¹ Brière 1960. P. 61.

3) «если кто-либо не исповедует Слово Божие, воплотившееся и ставшее человеком без изменения, единым Сыном, единым Господом, единым Христом, единым лицом, единой ипостасью, единой природой Слова воплощенной... и если кто-либо говорит, что плоть была изменена в божественную сущность или смешена [с ней], таковому да будет анафема и да будет предан жестоким и бесконечным мучениям»¹².

Таким образом, Севир видел свою задачу в том, чтобы построить строго научную богословскую систему, в которой формальная сторона монофизитства, то есть исповедание во Христе единой природы, сочеталась бы с признанием сотериологического принципа «двойного единосущия» Христа, Отцу и Духу Святому — по божеству и человеческому роду — по человечеству.

Самым совершенным образцом христологического учения, отвечающего указанным требованиям, Севир считал христологию свт. Кирилла Александрийского. Авторитет свт. Кирилла в монофизитской среде изначально был весьма высок, и свое неприятие Халкидонского собора монофизиты объясняли тем, что собор отрекся от учения свт. Кирилла и в прикровенном виде утвердил несторианство. Однако предшественники Севира принимали Кириллово учение с некоторыми оговорками. Так, например, Тимофей Элур «сознал невозможность оправдать монофизитскую доктрину по сочинениям Кирилла и обвиняет его во внутреннем противоречии»¹³. Тимофей высказывался о свт. Кирилле достаточно резко и без особого почтения: «Кирилл — это епископ александрийцев. Поскольку он различным образом выстраивает проповедь православной премудрости, то, представляясь непостоянным, порицается как утверждающий взаимнопротивоположные вещи; утверждая, что следует говорить о единой природе Бога Слова, разрушает им же самим утвержденное и пленяется исповеданием двух природ во Христе»¹⁴. Севир же принимал учение Александрийского святителя безоговорочно. По словам А. Грильмайера, «для Севира не было никакого

¹² *Severi Antiocheni*. Homilia 109 // *Sévère d'Antioche*. Les Homiliae Cathedrales. T. 15. P. 770–771.

¹³ *Болотов* 1994. С. 335.

¹⁴ *Timothei III Alexandrini*. Epistola ad Calonymum // *Timothei III Alexandrini*. Fragmenta dogmatica. PG 86.1, 276b.

авторитета среди отцов, который стоял бы выше Кирилла»¹⁵. Для него свт. Кирилл всегда оставался *rex explicationis dogmatum*¹⁶, и «он стал главным представителем той христологии, которая считала себя единственным законным выражением Кириллова православия»¹⁷. Кириллову христологию Севир считал единственным надежным оружием в борьбе против халкидонитского диофизитства.

Таким образом, в основе христологического учения Севира лежат три основных принципа:

1) идеологический, выражающийся в безусловной приверженности монофизитской позиции, то есть в формальном признании во Христе только одного естества и в убежденности в том, что православное учение может быть выражено исключительно богословским языком «единой природы»¹⁸;

2) сотериологический, состоящий в исповедании «двойного единосушия» Христа в качестве необходимого условия как реальности боговоплощения, так и действительности совершенного Христом искупления;

3) патристический, обнаруживающийся в последовательно декларируемой верности христологии свт. Кирилла Александрийского как единственному образцу верного учения.

2. Основные богословские термины в системе Севира

Прежде чем говорить о богословской терминологии Севира, следует задаться вопросом: в какой степени вообще возможен анализ Севировой терминологии, если его произведения, написанные по-гречески, сохранились главным образом в сирийских переводах? Ж. Лебон, издатель и переводчик целого ряда сочинений Севира, не видит в этом никакой проблемы. «Тот факт, что большая часть наших источников известна только на сирийском... — говорит ученый, — не мешает нам приводить и исследовать эту терминологию на греческом языке. Специалисты этой литературы знают и допускают,

¹⁵ Grillmeier 1993. P. 40.

¹⁶ Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.2.

¹⁷ Мейендорф 2000б. С. 152.

¹⁸ Севир в формуле $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ «усматривал абсолютный характер. Без нее, по его мнению, таинство воплощения не может быть выражено адекватным образом» (Grillmeier 1993. P. 216).

что переводчики обычно одинаково передают технические термины своих образцов. Постоянство явления уверенно устанавливается путем сравнения отрывков, которые имеются одновременно на греческом, на сирийском или на армянском языках, например, цитаты из трудов святых отцов»¹⁹.

В связи с тем, что труды Севира сохранились преимущественно в переводах, возникает и другая весьма серьезная проблема, а именно, полнота сирийских переводов. Как известно, сирийские переводы с греческого часто оказываются более краткими по сравнению и с текстом оригинала, и с другими, например, армянскими переводами²⁰. Так, по подсчетам П. Аллен, из более чем сорока цитат из произведений Севира, приведенных у Евстафия Монаха, пятнадцать отсутствуют в соответствующих сирийских переводах. Заподозрить здесь фальсификацию со стороны Евстафия невозможно, поскольку некоторые из отсутствующих в сирийских переводах цитат приводятся и другими древними авторами (Леонтий Иерусалимский, преп. Анастасий Синаит). Известно, что сирийские переводчики, стремясь избежать «эллинистического многословия», в некоторых случаях могли опускать значительные части переводимых текстов, порой имеющих и немаловажное смысловое значение²¹. Если учесть, что сирийские нехалкидониты держались более радикальных монофизитских позиций, нежели эллинистически образованные вожди этого догматического движения, то с большой степенью вероятности можно предположить, что сиро-яковитские переводчики Севира и переписчики его творений могли осуществлять и определенную цензуру, опуская в первую очередь те фрагменты, которые могли бы показаться им имеющими диофизитский смысл. Во всяком случае, М. Брейди на основе сопоставления греческих фрагментов Севира, сохранившихся в «Исповедании веры» Иоанна Марона, с соответствующими сирийскими переводами приходит к выводу, что в полемических целях «яковиты... не пощадили и самого Севира», исказив некоторые его тексты, которые в силу их диофизитского звучания сторонники Халкидона могли бы обратить к собственной пользе²². Таким

¹⁹ Лебон 1975. С. 84, прим. 5.

²⁰ Лебон 1927.

²¹ Аллен 1981.

²² Брейди 1990. Р. 232.

образом, Севир сирийских переводов может оказаться более радикальным монофизитом, чем он был в действительности. По этой причине для правильного понимания христологии Севира, в том числе и его терминологии, особое значение приобретают фрагменты его произведений, сохранившихся на греческом языке.

Важность реконструкции и изучения терминологической системы Севировой христологии в ее изначальном, греческом варианте обусловлена и еще одним существенным фактором. Хотя исторически монофизитство утвердилось и сохранилось только на негреческом Востоке, не следует, тем не менее, забывать, что по своей догматической сущности оно является «греческой верой». «Догматика монофизитства очень связана с греческой традицией, — утверждает протоиерей Георгий Флоровский, — *только из греческой терминологии она и понята* (курсив наш. — О. Д.), из греческого строя мысли, из категорий греческой метафизики; именно греческие богословы выработали догматику монофизитской церкви»²³.

Говоря о богословской терминологии Севира, необходимо обратить внимание на следующую ее особенность: в христологическом учении Антиохийского патриарха некоторые термины могут приобретать дополнительное значение, отличное от их основного, исходного значения. По этой причине представляется целесообразным рассмотреть основные богословские термины Севира в два этапа, — сначала установить их общее значение, а затем постараться выяснить, каким образом это исходное значение некоторых терминов преломляется в контексте христологического учения Севира.

2.1. Общее значение основных богословских терминов в системе Севира

В своем стремлении выработать точную научную богословскую терминологию Севир не был оригинален, целый ряд значительных богословов первой половины — середины VI столетия (Иоанн Грамматик Кесарийский, Леонтий Византийский, Леонтий Иерусалимский и др.) вполне сознавали, что традиционная терминология не позволяет изложить православное христологическое учение с достаточной глуби-

²³ Флоровский 1992. С. 30.

ной и точностью, и потому считали необходимыми как терминологические нововведения, так и дальнейшую работу по уточнению значений основных христологических терминов. Всех этих авторов было бы справедливо определить как диалектиков, поскольку они явным образом предпочитали метод логического определения терминов традиционному богословскому методу, основанному на библейской экзегезе. Что же касается Севира, то его ученики и последователи рассматривали его не только как выдающегося богослова, но и как искусного философа. Например, один из биографов Севира — Захария Схоластик — именуется его истинным «христианским философом»²⁴. Некоторые из современных исследователей также отмечают, что в произведениях Севира, особенно в книге «Против нечестивого Грамматика», монофизитство предстает не только как богословская, но и как философская доктрина²⁵.

Христологическая доктрина Севира основывается на традиционных богословско-философских терминах: «сущность» (греч. οὐσία, лат. substantia), «ипостась» (греч. ὑπόστασις, лат. hypostasis), «лицо» (греч. πρόσωπον, лат. persona) и «природа» (греч. φύσις, лат. natura). С целью уточнения значений этих терминов он обогатил монофизитский богословский лексикон введением таких новых терминов как «существование» (греч. ὑπαρξις, лат. existentia), «род» (греч. γένος, лат. genus) и «вид» (греч. εἶδος, лат. species).

2.1.1. Сущность

В самом широком, нетерминологическом смысле «сущность» обозначает, по Севиру, все то, что вообще существует, то есть обладает реальным бытием. Однако в качестве специального богословского термина, в соответствии с традицией, восходящей к троичному богословию Великих каппадокийцев, термин «сущность» должен использоваться для обозначения общих начал. В богословии Севира «сущность» обозначает единую, идентичную конкретную действительность, существующую во многих индивидуальных существах, которые обладают этой действительностью, участвуя в ней. Иными

²⁴ Zacharie le Scholastique. Vie de Sévère. P. 90.

²⁵ Wallace-Hadrill 1982. P. 106–107.

словами, «сущность» обозначает родовую реальность — γένος, которая охватывает многие виды (εἶδη)²⁶. Тем самым Севирово понимание сущности отличается не только от аристотелевского понятия первой сущности (πρώτη οὐσία), под которой Аристотель понимает единичную конкретную вещь, «то, что не высказывается ни о чем и не может находиться ни в чем»²⁷, то есть характеризующееся самодовлеющим бытием сущее, но и от того, что философ называет «вторичной сущностью» (δευτέρα οὐσία).

Ж. Лебон в своей ранней работе высказывал мнение, согласно которому «сущность» в богословии монофизитских авторов, в том числе и Севира, обозначает абстракцию, специфическую сущность (essentia), однако впоследствии он изменил свою точку зрения²⁸. В одном из своих посланий Сефир прямо заявляет, что он отказывается понимать термин «сущность» в богословии в смысле Аристотелевой второй сущности²⁹. Таким образом, сущность в богословии Севира не есть абстракция, отвлеченное понятие, но реальность, которая обязательно встречается во всех индивидуумах, включенных в данные οὐσία и γένος.

Как полагает Ж. Лебон, своим пониманием «сущности» Сефир обязан Великим каппадокийцам, в первую очередь

²⁶ Отождествление понятий «сущность» и «род» необходимо Севиру для того, чтобы утверждать единосущие между собой индивидуумов, принадлежащих одному роду (*Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.33*).

²⁷ Категории. 2а.11.

²⁸ *Lebon 1909. P. 257, 376–388*. Под влиянием Ж. Лебона таким же образом, по крайней мере, в своих ранних произведениях понимал значение термина «сущность» у Севира и отец Иоанн Мейендорф: «Так, Сефир Антиохийский формально различает οὐσία (сущность) и φύσις (природа), придавая первой отвлеченный смысл: в его глазах “сущность” то же, что Аристотелева δευτέρα οὐσία» (*Мейендорф 1965. С. 225–226*). Тем не менее, употребление термина «сущность» в значении отвлеченного понятия не вполне чуждо и Севиру. Так, полемизируя с Иоанном Грамматиком, он пишет: «Ведь “сущность” является обозначением рода и понятия, охватывающего многие виды (generis et notionis comprehendentis multas species)» (*Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.1*).

²⁹ *Severi Antiocheni. Epistola 3 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 125–128*.

свт. Василию Великому, у которых общее не есть абстрактное, но реальность, свойственная многим индивидуумам, которые потому и реальны, что участвуют во всеобщей действительности. Лебон связывает такой образ мысли с влиянием на христианских авторов неоплатонической философии³⁰. Однако такое влияние, даже если оно и имело место, не следует переоценивать. Сам Платон называл сущностями вещей вечные, неизменные, бестелесные и умопостигаемые идеи, характеризующиеся самодовлеющим бытием и существующие сами по себе³¹. В отличие от вечных идей чувственно воспринимаемые вещи, согласно Платону, не являются сущностями, а представляют собой бытие «относительно другого»³², поскольку они не существуют сами по себе, но исключительно в силу своей причастности надмирным идеям. Севир же, как мы видим, также признает бытие общих начал, но не отдельно от единичных вещей, а в самих вещах, в самой конкретной действительности³³.

По словам Севира, понятием «сущность» обозначается «общность (τὴν κοινωμίαν) и равенство (τὴν ἰσότητα), и идентичность (τὴν ταυτότητα), и соприродность (τὴν ὁμοφυίαν) всего рода»³⁴.

2.1.2. Ипостась

Севир считает, что с точки зрения этимологии термины «сущность», «ипостась» и «существование» являются совершенно синонимичными. Слово οὐσία («сущность») представляет собой отпричастное имя, восходящее к глаголу εἶμι («быть»), ὑπόστασις («ипостась») является отглагольным именем от глагола ὑφίστηναι (infinitivus perfecti от ὑφίστημι «существовать»), а ὑπόρξις («существование») — от глагола ὑλόρῳ («наличествовать», «быть налицо»). Эти выкладки Севира приводит в «Третьем послании к Сергию Грамматику» и

³⁰ Лебон 1975. С. 88.

³¹ Парменид. 135а.

³² Софист. 255с.

³³ Таким образом, позицию Севира по вопросу о соотношении общего и частного можно было бы определить как «universalia in rebus», то есть признание реальности общего в единичных вещах, но не вне и не прежде единичных вещей.

³⁴ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.1.*

делает вывод, что на основе этимологии установить различие между рассматриваемыми терминами невозможно: «эти имена ничем не различаются между собой по значению (*significatione nihil inter se differunt ista nomina*)»³⁵.

К этой теме Севир обращается и в книге «Против нечестивого Грамматика»: «Ведь очевидно, что имя “сущность” (*οὐσία*) является производным от слова “есть” (*ἐστί*)... [Термин] же “ипостась”, имеющий отношение к обозначению существования (*ὑπόστασις*), прилагается также и к сущности. Ведь сущность указывает на сущее (*τὸ ὄν*; *ens*), а ипостась — на существующее (*τὸ ὑφειστώσ*; *subsistens*). “Сущее” же и “существующее” ничем между собой не различаются... Также для обозначения [понятий] “быть” (*esse*) и “существовать” (*subsistere*) имеется еще и имя “существование” (*ὑπόστασις*). В действительности между [словами] “сущий” (*ὄν*), “существующий” (*ὑφειστώσ*) и “бытийствующий” (*ὑλάρχων*) нет никакого различия»³⁶.

В подтверждение своей точки зрения Севир указывает на синонимичное употребление в Священном Писании слов «сущий» (Исх 3:14), «ипостась» (Иер 23:22) и «существующий» (Пс 54:20)³⁷, а также неоднократно ссылается в своих произведениях на известные слова свт. Афанасия Александрийского из его «Послания к африканским епископам»: «... ипостась есть сущность и ничто иное обозначает, как то же самое сущее (*ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαίνομενον ἔχει ἢ τὸ αὐτὸ ὄν*)... Ипостась и сущность есть существование (*ἡ ὑπόστασις καὶ οὐσία ὑπαρξις ἐστίν*)»³⁸.

Однако в богословии, полагает Севир, следует исходить не из этимологии и даже не из отдельных мнений древних отцов,

³⁵ *Severi Antiocheni*. Epistola 3 ad Sergium // *Severi Antiocheni*. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 125.

³⁶ *Idem*. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.1.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Athanasii Alexandrini*. Epistola ad Afros episcopos. PG 26, 1036b. Цит. у Севира: *Severi Antiocheni*. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.3, 2.26; *Severi Antiocheni*. Epistola 3 ad Sergium // *Severi Antiocheni*. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 126. Блж. Иероним Стридонский, большую часть своей жизни проведший на Востоке, также утверждал, что «школа светских наук не знала иного значения слова *ипостась* как только *сущность* (*tota saecularium litterarum schola nihil aliud hypostasim, nisi usiam novit*)» (*Hieronymi Stridonensis*. Epistola 15 ad Damasum papam. PL 22, 357a).

но из существующей церковной традиции. В данном случае такой традицией служит для Севира восходящая к Великим каппадокийцам троичная терминология³⁹. В своих трудах он многократно ссылается на послания свт. Василия Великого к Терентию комиту⁴⁰ и к Амфилохию Иконийскому⁴¹, в которых свт. Василий устанавливает соотношение между «сущностью» и «ипостасью» как между общим и частным. И хотя термины «сущность» и «ипостась» могут быть синонимами, поскольку в широком смысле означают то, что есть, или то, что существует, иными словами, реальное бытие вообще, тем не менее, в богословии они должны четко различаться⁴². «Сущность» обозначает действительность, существующую во множестве индивидуализированных существ, которые обладают этой действительностью, участвуя в ней. Однако действительность может также существовать, принимая собственные характеристические черты, отличающие ее от других подобным же образом определенных индивидуальных существ, вместе с которыми она участвует в одной и той же общей οὐσία. В таком случае действительность обозначается термином «ипос-

³⁹ Троичная терминология Севира не обнаруживает заметных отличий от терминологии каппадокийцев. См.: *Severi Antiocheni. Homilia 109 // Sévère d'Antioche. Les Homiliae Cathedrales. T. 15. P. 239; idem. Homilia 125. T. 17. P. 235.*

⁴⁰ «... Сущность к ипостаси (ἡ οὐσία πρὸς τὴν ὑπόστασιν) имеет такое же отношение как общее к частному (τὸ κοινὸν πρὸς τὸ ἴδιον)» (*Basilii Magni. Epistola 214 ad Terentium comitem. PG 32, 789a*). Цит. у Севира: *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.17, 2.23.*

⁴¹ *Basilii Magni. Epistola 236 ad Amphiloichium Iconiensem. PG 32, 884a*. Цит. у Севира: *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.1, 2.4, 2.33; Severi Antiocheni. Epistola 3 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliū, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 127.*

⁴² Сефир, конечно, знал, что иногда святые отцы использовали термин «сущность» в значении ипостаси. В полемике с Иоанном Грамматиком он приводит соответствующие цитаты из творений свт. Василия Великого, свт. Иоанна Златоустого, свт. Кирилла Александрийского (*Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.5, 2.28, 2.33*). О теоретической возможности такого словоупотребления он говорит и в «Послании к Евсевию Схоластику» (*Letter 5 to Eusebius the scholastic // Severus of Antioch. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1920. P. 23–24*). Однако Сефир, стремившийся к терминологической точности, не одобрял такой синонимии и сам старался ее избегать.

тась»⁴³. Таким образом, если сущность в системе Севира обозначает родовую реальность (γένος), охватывающую многие виды (εἶδη), то термин «ипостась» сужает значение понятия до одного только вида (εἶδος), ограничивая подлежащее (τὸ ὑποκείμενον, subiectum) отличительным признаком, который ему присущ⁴⁴.

При этом следует еще раз отметить, что соотношение понятий «ипостась» и «сущность» в богословии Севира существенно отлично от соотношения первой и вторичной сущности в философии Аристотеля. У последнего первые и вторые сущности противопоставляются не только как частное и общее, но и как конкретное и абстрактное⁴⁵. Поэтому истоки Севиринова учения о соотношении сущности и ипостаси находятся не в философии Аристотеля, а в троичном учении каппадокийцев, где божественная усия, хотя и относится к трем Ипостасям как общее к частному, тем не менее не является аристотелевской вторичной сущностью, но «обозначает конкретную реальность в платоновском смысле»⁴⁶.

Свои теоретические выкладки Сефир поясняет на примере употребления в текстах Священного Писания слова «человек» (ἄνθρωπος). Иногда это слово употребляется без всякого уточняющего определения и обозначает не того или иного отдельного человека, а охватывает все человеческие существа и показывает οὐσία, или γένος, то есть общее у всех индивидуумов, входящих в род, или сущность. При этом «человек» не есть просто абстракция, это реальность, которая обязательно встречается у всех людей: например, смертное тело, разумная душа и т. п. В других случаях к слову «человек» добавляется определение, отличающее особые условия существования. Тогда оно указывает на отдельного человека, единственного в своем роде, иными словами, на ὑπόστασις⁴⁷.

Одно из отличий Севиринова понимания ипостаси от терминологии послехалкидонских авторов-диофизитов заключается в том, что у Севира понятие «ипостась» в общем случае не включает в себе указания на самобытное, самостоятель-

⁴³ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.33.*

⁴⁴ *Ibid. Or. 2.1.*

⁴⁵ *Целлер 1996. С. 166.*

⁴⁶ *Мейендорф 2000а. С. 50.*

⁴⁷ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.1.*

ное существование. Для халкидонитов ипостась практически всегда обозначает нечто самобытное. Например, Леонтий Византийский, современник и оппонент Севира, определяет «ипостась» как «само по себе существующее (καθ' ἑαυτὸ ὑφ' ἑσῆς)»⁴⁸. Для Севира же этот термин указывает только на единичную вещь в ее противопоставленности общей сущности и в отличие от других индивидуумов. Например, для него оказывается вполне возможным говорить о человеческих душе и теле как об ипостасях, хотя они и не обладают самобытным существованием: «... душа и тело, из которых состоит один человек, сохраняют [каждое] свою ипостась без слияния, ибо ни одно не изменяется в другое»⁴⁹.

2.1.3. Природа

Сефир производит слово «природа» (φύσις) от λεφύξεναι (infinitivus perfecti от глагола φύω) и считает, что этимологически это слово не отличается по значению от «сущности» (οὐσία), «ипостаси» (ὑπόστασις) и «существования» (ὑπαρξίς)⁵⁰. В богословском языке Севира «природа» является «средним» термином, который может употребляться в двух значениях:

а) как обозначение множества вещей одинаковой сущности, в этом значении он синонимичен οὐσία;

б) как обозначение конкретной реализации общей сущности, в этом значении он синонимичен ὑπόστασις.

В «Послании к Марону-чтецу» Сефир пишет: «Там, где мы называем все человечество “одна природа”, мы употребляем общее значение слова “природа” вместо “сущность”, но там, где мы говорим, что одна есть “природа” Павла, слово “природа” употребляется в значении “отдельная ипостась”»⁵¹. В качестве примеров такого употребления термина «природа»

⁴⁸ *Leontii Byzantini*. Epilysis. PG 86.2, 1933d. Преп. Иоанн Дамаскин также определяет это понятие как «само по себе самостоятельно существующее (τὸ καθ' ἑαυτὸ ἰδιοστάτως ὑφ' ἑσῆς)» (*Joannis Damasceni*. *Dialectica*. PG 94, 612b) и «само по себе и самобытное существование (τὴν καθ' ἑαυτὸ καὶ ἰδιοσύστατον ὑπαρξίαν)» (ibid. PG 94, 616b).

⁴⁹ *Severi Antiocheni*. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.4.

⁵⁰ *Idem*. Epistola 3 ad Sergium // *Severi Antiocheni*. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 125.

⁵¹ *Idem*. Letter 6 to Maron the reader // *Severus of Antioch*. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1920. P. 24.

Семир приводит цитаты из творений свт. Кирилла Александрийского⁵²: в четвертой книге «Против Нестория», приводя толкование на Рим 8:3-4, святитель говорит о переходе «природы человека (ἡ ἀνθρώπου φύσις) через преступление Адама к осуждению и смерти»⁵³, а в «Защитительном слове против восточных епископов»⁵⁴ употребляет термин «природа» как синоним ипостаси (φύσεως, ἥρουν ὑλοστάσεως)⁵⁵.

2.1.4. Лицо

Установление значения термина «лицо» в системе Севира представляет некоторую сложность в силу многозначности этого термина в богословии эпохи Вселенских соборов.

Вероятно, первоначально под лицом понималась совокупность акциденций, отличительных черт, которыми индивидуумы одного рода различаются между собой. После Халкидонского собора термин «лицо» в таком значении употребляется достаточно редко. Примером здесь может служить определение ипостаси, предлагаемое аввой Фалассием (VII в.): «Ипостась определяет естество с личными свойствами, так что каждая ипостась имеет и то, что едино обще естеству, и то, что собственно ипостаси»⁵⁶. При таком понимании лицо как совокупность личных свойств обозначает особенное в ипостаси, а ипостась описывается формулой: *ипостась* = *природа* (совокупность существенных свойств) + *лицо* (совокупность индивидуальных особенностей). Однако в троичном богословии каппадокийских отцов лицо отождествляется с ипостасью и используется для обозначения Самих Отца, Сына и Святого Духа, Трех, «в Которых Божество»⁵⁷, а не Их идиоматических признаков.

⁵² *Idem. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.2.*

⁵³ *Cyrilli Alexandrini. Adversus Nestorii blasphemias. PG 76, 164b.*

⁵⁴ *Idem. Apologia contra orientales episcopos. PG 76, 352c.*

⁵⁵ Таким же «средним» термином является в системе Севира и «существование» (*existentia*): он говорит как об «общем существовании» (*genericam existentiam*), отождествляя его с «сущностью», так и об «особом существовании» (*propria existentia*); которое не отличается по значению от «ипостаси» (*Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.1*).

⁵⁶ *Фалассий 1994. С. 316.*

⁵⁷ *Gregorii Theologi. Oratio 39. PG 36, 345d.*

Преп. Феодор Студит (VIII–IX вв.) анализирует понятие «лицо» следующим образом: «Когда я говорю “человек”, то я обозначаю всеобщую сущность. Если же я присовокупляю “этот”, то я обозначаю ипостась, то есть самостоятельное существование названного человека и, так сказать, его “описуемость”, которая образуется из определенных качеств, которыми он отличается от других представителей того же естества»⁵⁸. Причем слово «ипостась» преп. Феодор использует здесь в значении «лицо», ибо сразу после приведенного выше фрагмента он говорит: «особая ипостась или лицо (τὴν ἰδίαν ὑπόστασιν ἢ τοὶ πρόσωπον)»⁵⁹. Таким образом, лицо, с одной стороны, характеризуется отличительными признаками (описательное лицо), а с другой, в бытийном аспекте, лицо есть самостоятельное бытие (физическое лицо), причем второе познается через первое.

Однако когда мы имеем дело с природами свободно-разумными (Бог, человек, ангел), такое понимание лица оказывается недостаточным, поскольку, например, люди различаются между собой не только нумерически, и не только теми или иными случайными признаками своей душевной и телесной природы, но прежде всего тем, что каждый человек представляет собой особый личностный субъект, некое «я», которое отличает себя как от своей природы, так и от других «я», является единственным подлежащим всех действий и состояний своей природы, имеет имя собственное и способно вступать с другими «я» в межличностное общение. Тем самым, единичная реализация общей свободно-разумной природы есть не только «нечто», но также и несводимый к собственной природе «некто» (онтологическое лицо)⁶⁰.

⁵⁸ *Theodori Studitae*. Antirrheticus III. PG 99, 397b.

⁵⁹ *Ibid.* PG 99, 397c.

⁶⁰ Несводимость понятия лица к понятию индивидуализированной природы предопределено основными положениями православного вероучения. Так, с одной стороны, православная триадология различает в Боге единую сущность и три Лица. Причем Лица мыслятся не как простые индивидуализации общей сущности, Они есть Те, Кто обладают божеством (единой сущностью), «суть Три, в Которых [пребывает] Божество (τὰ ἐν οἷς ἡ θεότης)» (*Gregorii Theologi*. Oratio 39. PG 36, 345d). С другой стороны, православная христология утверждает наличие во Христе одного Лица и двух различных природ. Л. Тунберг писал: «Максим смог выразить свое убеждение в том, что существует личностный

Так, когда святые отцы говорят о едином Лице Христа, общем для обоих Его естеств, и при этом отождествляют это Лицо с Лицом предвечного Сына Божия, то они, несомненно, понимают под лицом именно онтологическое лицо в его не-сводимости к природе и в отличии от нее.

Например, блж. Августин (первая треть V в.) говорит, что «неизреченным и уникальным восприятием человек был принят в единство Лица Слова Божия (in unitatem personae Verbi Dei)..., то есть Единородного Сына Божия»⁶¹.

Блж. Феодорит Киррский (середина V в.) разъясняет, что «Господь наш Иисус Христос не есть иное Лицо, но Сын, составляющий Троицу. Поскольку Тот же Самый прежде веков был Единородным Сыном и Божественным Логосом, но после воплощения был назван и Иисусом, и Христом... Пусть же никто не считает по безрассудству, что Христос есть некто, отличный от Единородного Сына (μηδεὶς τοίνυν ἀνοήτως ἄλλον τινὰ τὸν Χριστὸν νομίζετω παρὰ τὸν Υἱὸν τὸν μονογενῆ)»⁶². Он же утверждает: «Тело Господа есть тело... Оно не отделено от божества, поскольку не есть тело кого-то другого (οὐδὲ ἄλλου τινὸς ἐστὶ), но Самого Единородного Сына Божия. Поэтому не иное Лицо (ἕτερον πρόσωπον) оно нам являет, но Самого Единородного, облекшегося в наше естество (αὐτὸν τὸν Μονογενῆ τὴν ἡμετέραν περιχέμενον φύσιν)»⁶³.

аспект человеческой жизни, который выходит за пределы природы человека и отражает его внутреннее единство, а также и его отношения с Богом» (*Thunberg 1965*. P. 119). Протопресвитер Иоанн Мейендорф, полностью солидаризуясь с Л. Тунбергом, считает, что эти слова, сказанные о преп. Максиме Исповеднике, могут быть отнесены «и ко всей византийской традиции... Эта идея личности, или ипостаси, несводимой к природе или к какой-либо ее части, стоит в центре как богословия, так и антропологии» (*Meyendorff 1983*. P. 142). «Человеческая природа Христа не персонализируется в отдельной человеческой ипостаси. Это означает, что идея ипостаси не является выражением только естественного существования в Боге или в человеке, но указывает на личностное существование. Послехалкидонская христология постулирует, что Христос был в полной мере человеком, а также и человеческим индивидуумом, но при этом отвергает несторианское мнение о том, что Он являлся человеческой ипостасью или лицом. Истинно человеческая индивидуальная жизнь была воипостазирована в Ипостась Логоса, не утратив при этом ничего из своих человеческих свойств» (*ibid.* P. 154).

⁶¹ *Augustini Hipponensis. Epistola 169 Evodio episcopo*. 7. PL 33, 745.

⁶² *Theodoretii Cyri. Epistola 146 Ioanni Oeconomio*. PG 83, 1392b.

⁶³ *Idem. Epistola 145 monachis constantinopolitanis*. PG 83, 1388d–1389a.

Преп. Феодор Студит пишет: «Мы исповедуем, что Ипостась Предвечного Слова стала Ипостасью, общей для двух естеств, и что она придала самостояние человеческому естеству со всеми качествами, отличающими его от прочих людей. Поэтому мы заявляем по праву, что одно и то же Лицо Предвечного Слова является неопикуемым по божественному естеству и опикуемым по нашему человеческому естеству»⁶⁴.

Употребление термина «лицо» в таком значении характерно и для свт. Кирилла, например, когда он говорит о том, что оскорбления, нанесенные иудеями Христу, относятся непосредственно «к Лицу Единородного»⁶⁵, и мы взираем на Спасителя, «созерцаая в человечестве Лицо Единородного»⁶⁶.

Термин «лицо» (πρόσωπον) в богословии Севира всегда используется для обозначения индивидуального бытия и, фактически совпадая по значению с ὑπόστασις и ὑποκείμενον, противопоставляется οὐσία как родовой реальности. Употребление данного термина в значении лица описательного Севиру несвойственно. Так, он не говорит о человечестве Христа как о лице, хотя, несомненно, признает, что Его человечество было индивидуализировано и имело свои отличительные признаки.

Что касается соотношения терминов «лицо» и «ипостась», то в троичном богословии Севира они практически полностью совпадают по значению, различие между ними устанавливается монофизитским ученым только в христологическом контексте.

2.2. Особенности христологической терминологии Севира

2.2.1. Сущность

В Севировой полемике против сторонников Халкидона термин «сущность» не играет значительной роли и употребляется только в значении родовой действительности, реально присутствующей во множестве единосущных индивидуумов. Уточнить значение этого термина заставил Севира спор с его

⁶⁴ *Theodori Studitae*. Antirrheticus III. PG 99, 400cd.

⁶⁵ *Cyrilli Alexandrini*. Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum. PG 77, 257d.

⁶⁶ *Idem*. In Ioannis Evangelium. PG 74, 549d.

оппонентами внутри собственно монофизитского лагеря — Юлианом Галикарнасским и Сергием Грамматиком⁶⁷. Последние полагали, что в борьбе против халкидонского диофизитства необходимо утверждать во Христе единство не только природы и ипостаси, но также сущности и свойства. Юлиан, например, анафематствовал всех, кто говорит о двух сущностях или о двух свойствах после соединения⁶⁸. Севир, рассматривавший истину «двойного единосушия» Христа в качестве основной сотериологической предпосылки своей христологической системы, естественно, ни при каких условиях не мог согласиться с такой точкой зрения.

В третьем письме к Сергию он открыто заявляет: «Я никогда не говорил, что Эммануил есть одна сущность»⁶⁹, а в полемике с Юлианом утверждает, что «божество Слова Единородного и человечество, которое с ним ипостасно соединено,

⁶⁷ В истории христологических споров Сергей Грамматик занимает совершенно особое место, его подход к решению христологической проблемы существенно отличается от того, что мы видим у других богословов-нехалкидонитов. Сергей вовсе не был синусиастом, и утверждение единства сущности не означало для него слияния естеств или предложения человечества в божество. Сергей предложил оригинальную теорию обоснования богочеловеческого единства, выступив не столько как богослов, но в первую очередь как философ, стремящийся выразить тайну воплощения Сына Божия средствами аристотелевой логики. Говоря о единой сущности Христа, он понимал «сущность» абстрактно, в смысле второй сущности Аристотеля. Таким образом, боговоплощение мыслилось Грамматиком не только как важнейшее событие в истории спасения, но и событие в плане бытия как такового. Вследствие воплощения, считает Сергей, в иерархии бытия появляется новый вид, новая, хотя конкретно и реализуемая в одном единственном случае, сущность — Логос воплощенный. Этой единой сущности соответствует и одно свойство (*Grillmeier 1993. P. 159–182*).

⁶⁸ «Если кто после неизреченного и превышающего [познавательные] способности [человеческого] ума соединения осмелится говорить о двух природах, или двух сущностях, или двух свойствах, или двух действиях, как говорящий о двух лицах или двух ипостасях, анафема да будет» (*Fragm. 72: Draguet 1924*). Сергей Грамматик излагает свое учение о единой сущности Христа во втором письме к Севиру (*Epistola 2 ad Severum Antiochenum // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 74–76*).

⁶⁹ *Severi Antiocheni. Epistola 3 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 132.*

не являются одной и той же сущностью (οὐσία)»⁷⁰. Антиохийский патриарх был убежден, «что и по соединении сохраняется различие (διαφορά) между божеством и человечеством, что две природы сочетались в одну природу... но при разности в сущности (οὐσία), с удержанием качественных особенностей»⁷¹. При этом Севир указывает, что и такие авторитеты в христологии, как свт. Афанасий Александрийский и свт. Кирилл, также никогда не говорили о единой сущности Христа⁷². «Предположительно, — говорит протопресвитер И. Мейендорф, — Севир различал во Христе две сущности (οὐσίαι), постигаемые отвлеченно, то есть как некий род (γένος), включающий множество конкретных ипостасей»⁷³. Однако Севир, отказываясь признать во Христе одну сущность и утверждая различие по сущности между божеством и человечеством, в то же время не говорил и о двух сущностях после соединения, что было бы вполне естественно в случае понимания сущности лишь в смысле отвлеченного понятия.

Учитывая особый акцент на двойном единосущии и общее понимание сущности как действительности, реально присутствующей во множестве однородных ипостасей, следует сделать вывод, что Севир, отказываясь признать слияние по сущности, имел в виду не только умозрительное различие двух специфических сущностей, но прежде всего реальное участие единого Христа в общих сущностях божества и человечества. В то же время нельзя не признать, что в христологии Севира понятие «сущность» приобретает более абстрактный характер, чем у его оппонентов-халкидонитов, и сближается по значению с понятием «свойство» (ιδιότης)⁷⁴. Таким обра-

⁷⁰ *Idem. Adversus Apologiam Iuliani*, 21 // *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste*. Т. 2 В. Р. 256–257. О различии по сущности между божеством и человечеством во Христе Севир пишет также и в письме к архимандриту Элише: *Letter 34 to Elisha presbyter and archimandrite // Severus of Antioch. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts*. 1919. Р. 101–102.

⁷¹ *Болотов 1994*. С. 343. «...Διαφόρους τὴν οὐσίαν θεότητά τε καὶ ἀνθρώπιότητά» (*Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.1.13*). Греческий текст сохранен Леонтием Иерусалимским: *Liber contra monophysitas*. PG 86.2, 1845c.

⁷² *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.1.13*.

⁷³ *Мейендорф 2000a*. С. 46.

⁷⁴ *Болотов 1994*. С. 341.

зом, главным назначением термина «сущность» в системе Севира является указание на различие (διὰφορά), но ни в коем случае не на разделение (διαιρέσις).

2.2.2. Природа

Свт. Кирилл Александрийский, а также и большинство послехалкидонских отцов, понимают божественную и человеческую природы, соединившиеся во Христе, как общие, а само боговоплощение мыслят как соединение в Лице (Ипостаси) Сына Божия всецелой божественной природы с общей человеческой природой в ее «начатке» (Кол 1:18; Рим 11:16)⁷⁵.

Учение об общем характере соединившихся во Христе природ было отвергнуто Севиром в полемике с Иоанном Грамматиком Кесарийским. В своей «Апологии Халкидонского собора» этот последователь свт. Кирилла Александрийского пытался показать, что единственным путем разрешения христологической проблемы является приведение христологической терминологии в соответствие с троичной терминологией Великих каппадокийцев⁷⁶. С этой целью Грамматик прежде всего предлагал отождествить в христологии понятия «природа» и «сущность», как это уже было принято в православной триадологии. «Для Грамматика термин „природа“ (φύσις), — разъясняет протопресвитер Иоанн Мейендорф, — обозначает прежде всего общую субстанцию, как в троичном богословии; таким образом, халкидонское вероопределение должно быть понимаемо в свете троичной терминологии каппадокийцев»⁷⁷. Для него Христос есть «в двух природах, то есть сущностях» (in duabus naturis, id est, substantiis)⁷⁸. Таким образом, Иоанн пытался объяснить, что Сын Божий, воплотившись, соединил с божеством все человечество, а не только одного из представителей человеческого рода, и поэтому человеческая природа во Христе должна мыслиться как общая,

⁷⁵ См. Приложение I.

⁷⁶ Многие современные исследователи отмечают, что Иоанн Грамматик был вообще первым мыслителем, осознавшим необходимость переноса каппадокийской терминологии в область христологии. См.: Gray 1979. P. 115–121; Helmer 1962. S. 160–175.

⁷⁷ Мейендорф 2000а. С. 81.

⁷⁸ *Iohannis Caesariensis. Apologia consilii Chalcedonensis // Iohannis Caesariensis. Opera quae supersunt.* P. 13.

то есть представляющая человеческое естество в целом. Когда Иоанн Грамматик утверждает, что Христос существует в «двух нераздельных природах», он использует термин «природа», согласно его собственному объяснению, *secundum notionem genericam et significationem communem*⁷⁹.

С точки зрения халкидонитской христологической традиции можно утверждать, что в этом отношении Грамматик оказался прав и задал вектор для дальнейшего развития халкидонитской христологии. Однако Севир категорически не согласился с предложением своего оппонента. Для него отождествление понятий «сущность» и «природа» в христологии казалось равнозначным утверждению, что вся Пресвятая Троица воплотилась во всех ипостасях человеческого рода!⁸⁰ Таким образом, Севир приходит к весьма смелому выводу: тричная терминология Каппадокийцев как таковая в принципе не может быть перенесена в христологию, и термин «природа» в христологии может употребляться только в значении «ипостась»⁸¹. Очевидно, что Севир не смог понять основную идею Грамматика. Последний говорил о *integra essentia hominis* в противоположность частной сущности, Севиру же казалось, что его оппонент имеет в виду *natura universalis*⁸².

Весьма показательна в этом отношении точка зрения профессора В. С. Самуэля, считающего, что Иоанн Грамматик, «используя термин «природа» в значении «сущность», утверждал тем самым, что Христос являлся Лицом Бога Слова, существующим в двух природах — в божестве и в человечестве. Севир же критиковал это положение как подразумевающее воплощение Пресвятой Троицы во всем человеческом роде»⁸³.

⁷⁹ «Согласно родовому понятию и общему значению» (цит. по: *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.22*).

⁸⁰ *Ibid.*

⁸¹ *Мейендорф 2000а. С. 47, 50.* Этот шаг Севира до известной степени можно рассматривать как разрыв с существовавшей православной традицией. Никто из предшествовавших Севиру отцов не утверждал ничего подобного, и отличие Севириной мысли от учения свт. Кирилла во многом объясняется именно тем, что последний «исходил из уже утвердившейся тринитарной терминологии, где слово «природа» имело значение, не вмещавшееся в Аполлинариеву терминологию», то есть не отождествлялось с понятием ипостаси как частной сущности (*Асмус 1996. С. 209*).

⁸² *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.17.*

⁸³ *Samuel 1976. Σ. 277.*

Кроме того, согласно индийскому ученому, Севир полагал, что в системе Грамматика «человечество Христа представляет собой лишь абстрактную реальность, охватывающую весь род человеческий»⁸⁴, иными словами, оценивал учение Иоанна как разновидность докетизма.

Исходя из аристотелевского принципа — «нет природы без ипостаси», — монофизиты, в том числе и сам Севир, устанавливали жесткую связь между понятиями «ипостась» и «природа» в христологии и использовали это положение как аргумент в полемике с халкидонитами: «Тот, кто говорит об одной ипостаси (*unam hypostasim*), с необходимостью будет говорить и об одной природе (*unam naturam*)»⁸⁵, «если же одна есть ипостась, то одна есть и природа»⁸⁶. Согласно учителям монофизитства, не существует ни природы (*φύσις*) без ипостаси, ни ипостаси без лица (*πρόσωπον*). В христологии эта философская предпосылка логически ведет либо к несторианству, либо к евтихианству.

Халкидониты соглашались со своими оппонентами в том, что безипостасная природа невозможна. Так, например, Иоанн Грамматик вполне согласен с Севиром в том, что «нет природы безличной (*οὐκ ἔστι φύσις ἀπρόσωπος*)»⁸⁷. Однако сторонники Халкидона не считали, что каждая индивидуальная вещь обязательно образует свою особую ипостась, поскольку природа может осуществиться и в ипостаси иного рода, иного естества⁸⁸. В послехалкидонской диофизитской христологии эта терминологическая проблема была реше-

⁸⁴ Ibid.

⁸⁵ *Severi Antiocheni. Oratio 2 ad Nephaliium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae.* P. 13.

⁸⁶ Ibid. P. 15.

⁸⁷ *Iohannis Caesariensis. Apologia consilii Chalcedonensis. IV, 2 // Iohannis Caesariensis. Opera quae supersunt.* P. 53.

⁸⁸ *Флоровский 1992.* С. 123. Уже Иоанн Грамматик, вероятно, первым из сторонников Халкидонского собора, соглашаясь с тем, что не существует безличной природы, резко выступил против мнения, согласно которому всякая реально существующая природа обязательно «сопровождается лицом». При этом Грамматик также впервые указал, что в отношении этого мнения монофизиты оказываются вполне единомысленными со своими непримиримыми противниками-несторианами (*Iohannis Caesariensis. Apologia consilii Chalcedonensis. IV, 2 // Iohannis Caesariensis. Opera quae supersunt.* P. 53).

на через установление четкого различия между концептами «природа» и «ипостась». Благодаря этому различению стало возможным введение в христологический контекст понятия «воипостасное» (ἐνυπόστατον), которое, в свою очередь, окончательно закрепило различие между вышеназванными понятиями. Русский патролог С. Л. Епифанович писал: «Если бы было только две формы бытия — ипостасного (имеющего бытие само по себе) и анипостасного (не имеющего реального бытия), то во Христе нужно было бы признать вместе с реальностью человечества две ипостаси (несторианство) или, признавая одну ипостась, отрицать реальность человечества (монофизитство). Но между ὑπόστασις и ἀνυπόστατον есть еще среднее состояние ἐνυπόστατον. Этим термином обозначается такое бытие, которое существует хотя и не само по себе, а в особой ипостаси, но и не как один только случайный признак (συμβεβηχός), а как реальная сущность»⁸⁹.

Обычно это терминологическое нововведение связывают с именами Леонтия Византийского⁹⁰ и Леонтия Иерусалимского⁹¹, но возможно, что впервые термин «воипостасное» был введен в христологический контекст Иоанном Грамматиком⁹². Во всяком случае слово ἐνυπόστατον содержится в его произведениях, хотя однозначно и трудно утверждать, что оно используется автором именно как специальный термин для обозначения понятия «воипостасное»⁹³. Иоанн Грамматик стремился утвердить за термином «ипостась» в христологии значение особого (κατὰ μέρος) существования, говорил о соединившихся во Христе божестве и человечестве как о «воипостасных сущностях» (ἐνυποστάτους ... οὐσίας) и предложил новую христологическую формулу: «две воипостасно соединенные природы (ἐνυποστάτως ἡνωμένας δύο φύσεις)»⁹⁴.

⁸⁹ Епифанович 1996. С. 41.

⁹⁰ Флоровский 1992. С. 122–123.

⁹¹ Мейендорф 2000а. С. 82.

⁹² Grillmeier 1993. P. 93.

⁹³ А. Грильмайер склоняется к мнению, что можно говорить о концепции «воипостасное» у Иоанна Грамматика (Grillmeier 1993. P. 97–101). П. Аллен также связывает появление этого понятия с именем Иоанна Грамматика (Allen, Hayward 2004. P. 45).

⁹⁴ Iohannis Caesariensis. Apologia consilii Chalcedonensis. IV, 2 // Iohannis Caesariensis. Opera quae supersunt. P. 53. Термин «воипостасный»

Конечно, Грамматик был еще далек от понимания термина «воипостасный» в смысле «осуществленный в ипостаси иного рода», тем не менее, «мы видим, что мысль Иоанна Грамматика подготовила те формы, в которых выкристаллизовалась христологическая терминология Леонтия Византийского»⁹⁵. Тем самым халкидонитское богословие получило терминологическое средство для выражения мысли о том, что

широко использовался в богословии и до Иоанна Грамматика, однако по значению он не отличался от термина «ипостасный», то есть обозначал просто нечто реально существующее. Грамматик, видимо, был первым, кто, по крайней мере, сделал шаг в направлении установления различия между понятиями «ипостась» и «воипостасное» и сближения последнего с понятием «сущности»: «Если кто-либо охарактеризует сущности (οὐσίαι) как воипостасные (ἐνυποστάτους), то есть существующие, то мы не станем этого отрицать, поскольку ипостась отличается от сущности не просто по бытию, но по бытию вообще (τῶ... μὲν κοινῶς εἶναι), под которым я понимаю сущность. Ипостась же, напротив, есть частное бытие (ἰδίῳς), имеющее вместе с общим [бытием] также и свое собственное. Таким образом, мы не определяем нашу сущность во Христе как воипостасную в смысле ипостаси, существующей самостоятельно и образующей [отдельное] лицо (πρόσωπον), но в том смысле, что она есть и существует» (*Iohannis Caesariensis. Apologia consilii Chalcedonensis. IV, 6 // Iohannis Caesariensis. Opera quae supersunt. P. 56*). Иоанн Грамматик, впрочем, так же, как и Севир (см. п. 2.1.2), хорошо знал, что понятие «ипостась» является многозначным, и древние авторы, в том числе и свт. Кирилл, нередко использовали термин «ипостась» в значении «сущность» (*Iohannis Caesariensis. Apologia consilii Chalcedonensis. IV, 4–6 // Iohannis Caesariensis. Opera quae supersunt. P. 55–56*). Монофизиты, обвиняя сторонников Халкидона в несторианстве, т.е. приписывая им учение о двух отдельных ипостасях и двух лицах во Христе, употребляли термин «ипостась» в том значении, который он получил в троичном учении Каппадокийцев. Грамматик, нисколько не возражая против такого понимания этого термина, был более последователен и считал необходимым перенести в христологию весь каппадокийский понятийный аппарат, то есть отождествить и в христологии понятия «сущность» и «природа» и установить соотношение между сущностью (природой), с одной стороны, и ипостасью (лицом) — с другой, как между общим и частным, на что монофизиты категорически не соглашались. При этом Иоанн не допускал возможности определять элементы богочеловеческого единства как ипостаси (= частные сущности). С этой целью он использует выражение «воипостасные сущности» (ἐνυποστάτους οὐσίαις), которое у него явным образом противопоставляется ипостаси в значении частной сущности.

⁹⁵ Мейендорф 2000а. С. 81.

человечество Христа, хотя и является совершенной человеческой природой, в то же время не есть отдельная человеческая ипостась или лицо, то есть, иными словами, представляет собой общее естество⁹⁶.

Несомненно, учение Грамматика о воипостасности человеческой природы во Христе еще далеко от той совершенной формы, которую сообщили этой доктрине последующие авторы-диофизиты, в особенности преп. Иоанн Дамаскин. Однако, несмотря на то, что мысль Иоанна Грамматика не получила должного терминологического оформления, самая суть учения о воипостасности у него уже дана: воипостасная сущность означает для него реально существующее, но не являющееся при этом ипостасью и лицом, то есть частной сущностью. Таким образом, у Иоанна уже явно присутствует фундаментальная для халкидонитской христологии идея воипостасной сущности, идея, которую так и не смогли принять ни Севир, ни его последователи.

⁹⁶ «Святую плоть Христа мы называем не лицом, а сущностью, дабы обозначить, что Он воспринял и спас все целиком естество наше. Ибо если мы назовем эту плоть ипостасью, то окажется, что мы утверждаем, будто Христос воспринял и спас некоего одного человека... Поэтому мы считаем эту плоть Христову не ипостасью, но воипостасным...» (*Анастасий Синаит. Путеводитель. С. 228*). Для преп. Максима Исповедника «воипостасное» (ἐνυπόστατον) есть, во-первых, «общее по сущности, то есть вид, самостоятельно и действительным образом существующий в индивидах и не созерцаемый лишь мысленно», а во-вторых, «то, что соединяется и составляет с чем-либо другим, отличным от него по сущности, единое лицо и единую ипостась, будучи никоим образом не познаваемым само по себе» (*Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 14. PG 91, 149*). Иоанном Грамматиком человечество Спасителя мыслилось аналогичным образом, оно не является самобытным (καθ' ἑαυτήν), не представляет собой отдельного человеческого лица (πρόσωπον), но при этом оно реально «существует и есть» (ὕφ' ἑστίη τε καὶ ἔστιν) (*Iohannis Caesariensis. Apologia consilii Chalcedonensis. IV, 6 // Iohannis Caesariensis. Opera quae supersunt. P. 55–56*). Также Грамматик говорит о человечестве Христовом как о собственном человечестве Бога Слова: «Его собственная плоть в Нем получила бытие» (ἐν αὐτῷ ἡ ἰδιὴ αὐτοῦ ὑπέστη σὰρξ) (*Ibid. IV, 3. P. 55*). При этом Иоанн полагает, что человечество Христа имеет свои идиоматические свойства (τὰ ἰδιὰ), то есть то, что и делает его действительно существующим (воипостасным), исключительно в Боге Слове, и потому оно есть только Его собственное человечество, а не человечество кого-либо другого (*ibid*).

Конечно, православные богословы, говоря об общем характере человечества Христова, имеют в виду лишь то, что оно представляет собой обновленный начаток человеческого естества, но вовсе не считают его некоей идеальной реальностью в платоническом смысле, по отношению к которой каждый индивидуум является имманентным проявлением. Поскольку человечество Господа индивидуализировано в отношении всякого другого человеческого существа, оно в определенном смысле может быть названо и частным⁹⁷. Русский патролог священник В. Соколов писал, что человечество «во Христе не есть что-либо абстрактное, мысленное или фиктивное, но есть настоящая и реальная человеческая природа Христа, не менее полная и действительная, как и Божество Спасителя. Человеческая природа Христа есть и общая, и вместе частная природа, как имеющая особую ипостась, есть и безличная, поскольку видовая, и личная, поскольку возглавляется Ипостасью Сына Божия. Термин *ἐνυλόωτατος* в данном случае и служит обозначением того соединительного пункта, в котором примиряются взаимные противоположности Божества и человечества, общего и частного»⁹⁸.

Однако если человечество Спасителя индивидуализированно и вполне конкретно, то в чем же тогда проявляется его общий характер? Один из величайших парадоксов православной веры заключается в том, что человечество Христа, хотя и индивидуализированно, тем не менее является не частным, а общим, поскольку оно относится к человечеству всех прочих людей не как частное к частному, но как общее к частному, и именно поэтому св. апостол Павел называет Христа «последним Адамом» (1 Кор 15:45).

Мысль о том, что индивидуализированная природа может быть в то же время и общей, представлялась Севиру странной, и его аргументация в споре с Иоанном Грамматиком нагляд-

⁹⁷ По учению преп. Феодора Студита, «Христос не был обыкновенным человеком, также неправославно было бы сказать, что Он воспринял одного из людей, а не целую природу во всей полноте. Однако следует сказать, что эта целостная природа созерцалась индивидуально (*ἐν ἑνὶ ὄντι*), ибо как же иначе эта природа созерцалась таким образом, который позволял ей быть видимой и изобразимой...» (*Theodori Studitae. Antirrheticus I. PG 99, 332–333*).

⁹⁸ Соколов 1916. С. 318.

но демонстрирует всю глубину существующих между двумя традициями расхождений. Севир указывал на то, что человечество Спасителя представляет собой конкретную человеческую плоть, одушевленную разумной душой, и потому должно мыслиться только как ипостась, но никак не сущность. Ипостась же может только участвовать в общей сущности⁹⁹.

«Также и Сам Бог Слово, одна Ипостась, поскольку соединил с Собой единичную плоть, одушевленную разумной душой, участвует и в общей сущности человечества (*communemque humanitatis substantiam participat*), но не считается пребывающим в сосложении со всем человеческим родом (*cum toto humanitatis genere compositus*)», — разъясняет Севир свою точку зрения¹⁰⁰. Отсюда хорошо видно не только то, что Севир не понимает мысль своего оппонента, но и то, что для него отношение Христа к остальному человечеству принципиально не отличается от отношения к человеческому роду всякого другого человека. «Ведь разве душа Павла, — вопрошает Севир, — участвующая (*participans*) в разумной сущности, обладающей способностями мышления и познания, считается сущностью всех разумных душ, поскольку и сами они таким же образом участвуют в том, что является общим сущности (*id, quod commune est substantiae*), и [разве] поэтому мы полагаем, что все души природно соединены с телом Павла? И наоборот, [разве] мы полагаем, чтобы тело Павла, поскольку оно однородно и единосущно с другими человеческими телами и совершенно участвует в том, что является общим сущности, было сущностью всех этих тел, и [разве] считается вся человеческая плоть (*omnem hominis carnem*) пребывающей в сосложении с душой Павла? Безумие и очевидная глупость мыслить подобным образом»¹⁰¹.

После этих рассуждений Севир переходит к окончательному выводу, в котором его позиция по данному вопросу сформулирована предельно четко: «Итак, подобным же образом и Слово Божие, поскольку Оно есть одна ипостась и природно имеет в Себе совершенным образом то, что является

⁹⁹ «...Каждая из ипостасей участвует в сущности (*substantiam participat*)» (*Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.23*).

¹⁰⁰ *Ibid.* Or. 2.21. P. 140.

¹⁰¹ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.17.*

общим сущности (τὸ τοῦ κοινού τῆς οὐσίας), то есть божеству, и потому есть совершенный Бог, однако не все божество (tota divinitas), а также не сущность, охватывающая три ипостаси (substantia trium hypostasium comprehensiva); и, опять-таки, в силу того, что в Отце и в Духе Святом природно пребывает то, что является общим сущности, и так же как Отец есть совершенный Бог, равным образом и Дух совершенный Бог, и соединяются по причине единосущия, мы не говорим, что вся сущность божества (totam divinitatis substantiam) соединена с этой [воспринятой] от Марии плотью, имеющей разумную душу¹⁰²; и, наоборот, по причине того, что одаренная умом

¹⁰² Эти размышления Севира наталкивают на предположение о том, что его триадология в определенной степени предвосхищает также и тринитарные построения еретиков-тетраитеов. Конечно, в отличие от последних, Сефир не отрицал самобытного характера божественных Лиц и не сводил различие в Троице лишь к различию ипостасных особенностей. Тем не менее, создается впечатление, что Антиохийский патриарх мыслил божественную сущность не только как реальность, нераздельно пребывающую в трех Ипостасях (Лицах), но и как онтологически первичное по отношению к Лицам начало, которое сообщает Лицам Их божественное достоинство. Как еще возможно объяснить утверждение Севира, согласно которому воплощение одного из божественных Лиц не означает соединения с человечеством всего божества и всей божественной сущности? Достаточно сравнить мысль Севира с точкой зрения преп. Иоанна Дамаскина: «Утверждаем же, что вся сущность Божества (πᾶσαν τὴν τῆς θεότητος οὐσίαν) соединилась со всем человеческим естеством... Итак, в каждой из Ипостасей божества созерцается одно и то же естество. И когда говорим, что естество Слова воплотилось, то, согласно с учением блаженных Афанасия и Кирилла, разумеем, что с плотью соединилось Божество» (*Joannis Damasceni. Ek-dosis akribes. 3.6. Σ. 230, 232–234*, русский перевод с уточнениями дается по изд.: *Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания / Пер. с греч. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002*). В конечном счете и тритеизм, и тетраитеизм в равной степени могут рассматриваться как следствие Севириной доктрины. Сефир поставил перед монофизитской мыслью вопрос о том, как согласовать учение о единой воплощенной природе Бога Слова с традиционной триадологией. Тритеиты пытались решить этот вопрос, рассматривая соотношение Ипостасей и общей сущности как отношение первой и второй сущностей Аристотеля, тетраитеиты же шли путем отождествления Ипостасей с соответствующими ипостасными особенностями. Однако и те, и другие стремились к одной цели — обосновать частный характер божества Слова в воплощении, поскольку в противном случае

плоть воплощенного Бога Слова в том, что является общим сущности, и в общем человечестве всех [людей] полностью и совершенно участвует (*genericam omnium humanitatem plene et perfecte participat*), мы не будем мыслить ее всей сущностью (*totam substantiam*) и человеческим родом, как это считалось бы согласно твоей невежественной болтливости, [то есть] считалось бы, что вся сущность человечества (*totam humanitatis substantiam*) пребывает в Слове, и Само Слово вообще воплощено во всем человечестве (*toti humanitati*)¹⁰³. Таким образом, Севир был способен представить только две альтернативных возможности: либо божество и человечество представляют собой частные природы-ипостаси, либо они являются общими сущностями, и в таком случае боговоплощение должно мыслиться как реальное соединение всей Пресвятой Троицы со всем человеческим родом. Несомненно, сам Севир держался первого варианта: естества суть частные, а термин «природа» должен употребляться в христологии исключительно в узком значении ипостаси как частной сущности.

Данная особенность Севировой христологии находит полное одобрение со стороны профессора В. С. Самуэля, который представляет Севира как последовательного приверженца так называемой симметричной христологической схемы, учившего, что единый Христос слагается из двух природ, двух ипостасей и в определенном смысле даже из двух лиц. Индийский профессор отрицательно оценивает халкидонитскую концепцию воипостасного бытия, считая, что ее создатели понимали человеческую природу во Христе абстрактно, в смысле аристотелевской второй сущности (*secondary ousia*). Полемизируя с учением халкидонитов, он говорит о «собственном ипостасном или личном статусе» (*own hypostatic or personal status*) человечества Христова и «личном принципе» (*personal principle*) человечества Христова. Вне зависимости от того, какой именно смысл вкладывает нехалкидонитский богослов в эти выражения, очевидно, что для него человечество Спасителя представляет собой только частную индивидуализированную

им пришлось бы признать и общий характер человечества Христова и, как следствие, отвергнутое Севиром учение о воипостасной сущности и ненавистное всем нехалкидонитам учение о двух естествах. О тетраэтизме см.: *Болотов 1994*. С. 354–355.

¹⁰³ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.17.*

реальность, а Сам Христос как Человек есть лишь «один из членов человечества» (one member of the human race)¹⁰⁴.

Отождествление понятий «природа» и «ипостась» в христологии не было для Севира случайностью или только одним из полемических приемов в споре с Иоанном Грамматиком. Несомненно, что здесь мы имеем дело с сознательной и последовательной позицией: отсутствие в системе Севира терминологической согласованности между тринитарным и христологическим уровнями несколько его не смущало. В одном из своих посланий он прямо говорит, что богословский язык может изменяться при переходе от тайны к тайне, от собственно богословия к икономии, и в таинстве воплощения термины «природа» и «ипостась» принимают новые значения¹⁰⁵. Эта отличительная черта Севириной христологии была хорошо известна последующим православным полемистам с монофизитством. На нее как на одно из важнейших положений севирианского учения указывал, в частности, преп. Максим Исповедник¹⁰⁶, а преп. Иоанн Дамаскин полагал, что одно из основных заблуждений монофизитов состоит в том, что «они признают естество и ипостась за одно и то же (τὸ ταὐτὸν λέγειν τὴν φύσιν καὶ τὴν ὑπόστασιν)»¹⁰⁷.

2.2.3. Ипостась и лицо

Как уже было отмечено, в общем философском плане термины «ипостась» и «лицо» являются для Севира равнозначными, это же справедливо и в отношении его триадологии. Однако в христологическом контексте между ними выявляется принципиальное различие. Так, допуская возможность использовать в отношении исходных элементов богочеловеческого единства термины «природа» (φύσις) и «ипостась»,

¹⁰⁴ Samuel 1976. P. 290–291; Samuel 1973. P. 154–188.

¹⁰⁵ Severi Antiocheni. Epistola 3 ad Johannem abbatem // *Doctrina Patrum* 1981. P. 309–310. Леонтий Византийский также отмечает, что, согласно Севиру, в силу таинства воплощения понятия получают новое значение, и термины «природа» и «ипостась» в христологии становятся эквивалентными (*Leontii Byzantini. Epilysis. PG 86.2, 1921b*).

¹⁰⁶ «Сефир преступно говорит, что ипостась есть то же самое, что природа (ταὐτὸν εἶναι λέγει τῇ φύσει τὴν ὑπόστασιν)» (*Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 2. PG 91, 40c*).

¹⁰⁷ *Joannis Damasceni. Ekdisis akribes. 3.3. Σ. 218.*

Север категорически отказывается применять в этих целях термин «лицо» (πρόσωπον). В «Послании к синкеллу Фоме» он писал: «... для тех, кто исповедует ипостасный союз, невозможно называть лицами ипостаси или природы, из которых составлен Эммануил»¹⁰⁸. В «Послании к комиту Экумению» Север объясняет свое неприятие формулы ἐκ δύο προσώπων тем, что она предполагает предсуществование человечества моменту воплощения¹⁰⁹. Принимая христологические формулы «из двух природ» и «из двух ипостасей», Север категорически отрицает формулу «из двух лиц» (ἐκ δύο προσώπων)¹¹⁰, хотя некоторые православные полемисты, например, Иоанн Грамматик¹¹¹ и преп. Евлогий Александрийский¹¹², считали, что эта формула неизбежно вытекает из предпосылок Севириевой системы. В полемике с Иоанном Грамматиком Север столь же решительно отвергает как формулу «соединение из двух лиц» (unionem... ex duabus personis)¹¹³, так и формулу «соединение по лицу» (unionem secundum personam)¹¹⁴.

Иоанн Грамматик старался донести до своих оппонентов-антихалкидонитов мысль о том, что в христологии «природа» должна пониматься в значении «сущность», поскольку в противном случае пришлось бы признать за этим термином значение частной сущности (ипостаси), а это неизбежно приведет к несторианскому учению о Христе, слагающемся из двух лиц¹¹⁵. Север, отказываясь отождествить в христологии термины «природа» и «сущность» и не принимая учение о во-

¹⁰⁸ *Severi Antiocheni*. Letter 16 to Thomas the syncellus // *Severus of Antioch*. A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1919. P. 77–78. Об отрицании Севером возможности восприятия Богом Словом человеческого лица см. также: *Severi Antiocheni*. Homilia 38 // *Sévère d'Antioche*. Les Homiliae Cathedrales. T. 4. P. 222; *idem*. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.21.

¹⁰⁹ *Idem*. Letter 2 to Oecumenius the count, about properties and operations // *Severus of Antioch*. A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1919. P. 17–18. В отрицании этой формулы Север следует свт. Кириллу Александрийскому: *Cyrilli Alexandrini*. Epistola 10 ad clericos suos Constantinopoli constitutos. PG 77, 65b.

¹¹⁰ Лебон 1975. С. 149.

¹¹¹ *Severi Antiocheni*. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.21.

¹¹² *Doctrina Patrum* 1981. P. 71, 194.

¹¹³ *Severi Antiocheni*. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.21.

¹¹⁴ *Ibid*.

¹¹⁵ *Ibid*.

ипостасном характере человечества Спасителя, тем не менее, прекрасно понимал, что во избежание крайностей евтихианства и несторианства необходимо каким-то образом разрубить эту цепочку жестко связанных друг с другом терминов: «природа» — «ипостась» — «лицо». С этой целью он вводит в свою терминологическую систему различие между двумя типами ипостасей: самобытными (*ἰδιοούσῳτάτοι*) и несамобытными (*οὐκ ἰδιοούσῳτάτοι*). «...Ипостась же, — разъясняет Сефир, — представляет собой некое индивидуальное подлежащее, которое мы называем также лицом (*personam*), когда она существует самобытно (*in proprietate subsistentiae subsistit*)»¹¹⁶. «Что же касается сложной вещи, [например], Эммануила или какого-нибудь человека, то элементы, из которых они слагаются, хотя бы и пребывали без какого-либо изменения [каждый] в своей ипостаси (*absque mutatione quidem in hypostasi sua maneant*), отдельное же лицо (*persona vero propria*) да не приписывается каждому элементу; что же касается существующих самобытно (*quae in propria subsistentia; ἰδιοούσῳτάτως*), то поскольку разделяются в ипостасях, определяются также [как пребывающие] в различных лицах»¹¹⁷.

Таким образом, по Севиру, самобытная ипостась всегда образует отдельное лицо, в то время как ипостась несамобытная собственного лица не имеет и лицом не является. Существенное отличие самобытной ипостаси как лица от несамобытной ипостаси состоит в том, что лицо всегда имеет свое особое имя собственное¹¹⁸. Самобытные ипостаси могут быть простыми (*simplex*), как, например, Отец, Сын и Святой Дух¹¹⁹, так и сложными или составными (*composita; σύνθετος*). Примерами последних могут служить всякий человек, а также Богочеловек Иисус Христос. Однако между Христом и прочими людьми имеет место существенное различие. Всякий человек слагается из двух простых несамобытных ипостасей, то есть души и тела, тогда как Христос представляет Собой результат соединения простой самобытной

¹¹⁶ Ibid. Or. 2.4.

¹¹⁷ Ibid.

¹¹⁸ *Severi Antiocheni*. Letter 65 to Eupraxius the chamberlain, in answer to questions // *Severus of Antioch*. A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1920. P. 28.

¹¹⁹ *Severi Antiocheni*. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.4.

ипостаси Бога Слова с составной, но несамобытной человеческой ипостасью¹²⁰.

Особое значение для уяснения смысла понятий «ипостась» и «лицо» в системе Севира имеет четвертая глава второй книги «Против нечестивого Грамматика»: «Итак, хотя душа и тело, из которых состоит один человек, сохраняют [каждое] свою ипостась без слияния, ибо ни одно не изменяется в другое, поскольку же существуют в сосложении, а не по отдельности, — собственное лицо (*propria... persona*) им не приписывается; то же, что из них образуется, являет одну ипостась и одно лицо. Так и Эммануил, [состоящий] из божества и человечества, то есть человеческой плоти, одушевленной разумной душой, совершенно сохраняющихся согласно своему закону, есть одно Лицо через соединение, без изменения и без слияния, из двух в единстве, [ибо] Бог Слово Свою Ипостась, то есть Свое предвечное божество, без изменения сохраняет (*hypostasim suam... sine mutatione tenente*), и человечество, которое Он с Собой неизъяснимым образом соединил, в своей ипостаси без изменения пребывает (*in sua hypostasi sine mutatione manente*), поэтому невозможно, чтобы каждому из них, то есть божеству Единородного и человечеству с ним соединенному, приписывалось собственное лицо, так как они находятся [в состоянии] сосложения, и ни коим образом не являются [существующими] самобытно и отдельно (*minimeque in proprietate subsistentiae subsistent separateque reperiuntur*), но в результате богоприличного и непостижимого соединения божества и человечества между собой, одна из двух совершилась Ипостась (*una ex utraque... absolvitur hypostasis*) и, следовательно, одно Лицо, то есть Самого Слова Воплощенного»¹²¹.

Таким образом, говоря и о человеческой природе, и о Христе, Сефир использует термин «ипостась» как для обозначения исходных элементов единства, так и продукта их соединения. Причем наименование «ипостась» прилагается к исходным элементам единства и после того, как соединение уже совершилось. Тем самым употребление терминов «ипостась» и «лицо» в системе Севира отличается от их использования послехалкидонскими богословами-диофизитами, для

¹²⁰ Chesnut 1976. P. 9–11.

¹²¹ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.4.*

которых эти термины, в соответствии с оросом Халкидонского собора, и в христологии являются синонимами. «Существует пять обозначений для ипостаси: [собственно] “ипостась”, “лицо”, “образ”, “особое” и “индивид”», — говорит преп. Анастасий Синаит¹²².

Однако нет оснований полагать, что эта особенность богословского языка является полностью изобретением Севира, скорее всего, монофизитский богослов лишь систематизировал ту христологическую терминологию, которая имела место у дохалкидонских авторов, прежде всего у свт. Кирилла Александрийского. Хотя у последнего мы не встречаем четко сформулированного различия между понятиями самобытной и несамобытной ипостаси, тем не менее само употребление святителем термина «ипостась» свидетельствует о том, что значение данного термина в его христологическом учении в общем не отличается от Севирина.

Действительно, в одних случаях свт. Кирилл использует этот термин применительно к исходным элементам богочеловеческого единства¹²³ и говорит о его равнозначности с термином «природа»¹²⁴, в других — употребляет термин «ипостась» для указания на единство богочеловеческого лика¹²⁵ и прямо отождествляет его с «лицом»¹²⁶. Иоанн Грамматик старался

¹²² Анастасий Синаит. Путеводитель. С. 226. Согласно преп. Иоанну Дамаскину, святые отцы «единичное (μερικόν) называли “индивидом” (ἄτομον), “лицом” (πρόσωπον), “ипостасью” (ὑπόστασιν)» (Иоанн Дамаскин, преп. Диалектика, или Философские главы. С. 72).

¹²³ «Τῶν ὑποστάσεων σύνοδος» (Cyrilli Alexandrini. Apologia contra Theodoretum. III. PG 76, 408b, см. также 396c); *idem*. Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione. PG 77, 120c; *idem*. Explicatio duodecim capitum. PG 76, 301a.

¹²⁴ «Φύσεως, ἤγουν ὑποστάσεως» (Cyrilli Alexandrini. Apologia adversus orientales episcopos. PG 76, 352d). См. также: Cyrilli Alexandrini. Apologia contra Theodoretum. II. PG 76, 400d–401a; *idem*. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum. PG 77, 193b.

¹²⁵ Cyrilli Alexandrini. Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione. PG. 77, 116c; *idem*. Apologia adversus orientales episcopos. PG 76, 340bc.

¹²⁶ «Πρόσωποις δυσιν, ἤγουν ὑποστάσεσι» (Cyrilli Alexandrini. Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione. PG 77, 120c). См. также: Cyrilli Alexandrini. Apologia adversus orientales episcopos. IV. PG 76, 337d–340a, 340bc, 357c; *idem*. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum. PG 77, 193a.

доказать, что во всех случаях употребления свт. Кириллом термина «ипостась» для обозначения элементов соединения святитель понимает под ипостасью общую сущность¹²⁷. Однако представляется, что Иоанн не вполне прав, поскольку он рассматривает кирилловы тексты с точки зрения послехалкидонской диофизитской терминологии, где «ипостась» однозначно предполагает самобытное существование. Для свт. Кирилла данный термин скорее означал просто индивидуализированное, реальное бытие в противоположность реально не существующему¹²⁸. Не случайно наименование божества и человечества Спасителя «ипостасями» встречается главным образом в его произведениях, адресованных представителям антиохийской богословской традиции (Несторий, блж. Феодорит, восточные епископы), подозревавшим святителя в докетизме. Используя таким образом термин «ипостась», свт. Кирилл, видимо, стремился показать, что он далек от понимания богочеловеческого единства как «союза непосредственного рабского образа с ипостасным¹²⁹ божественным образом (συνάφειαν δουλοπρεποῦς καὶ ἀνυλοστάτου μορφῆς πρὸς ἐνυλόστατον καὶ θεϊάν μορφήν)»¹³⁰. Двумя же лицами ипостаси являлись бы, по свт. Кириллу, лишь в том случае, если бы они полагались как обладающие собственным и отдельным бытием¹³¹. Поэтому нет ничего удивительного в том, что Севир, излагая свое понимание соотношения терминов «ипостась» и «лицо», ссылается именно на авторитет Александрийского архиепископа¹³².

¹²⁷ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.24.*

¹²⁸ Прот. Г. Флоровский отмечает, что в некоторых случаях свт. Кирилл мог употреблять «термин “ипостась” в прямом и широком нетерминологическом смысле», то есть в значении реального бытия как такового (Флоровский 1992. С. 72).

¹²⁹ У свт. Кирилла, также как и у других дохалкидонских отцов, термины ὑλόστατος и ἐνυλόστατος не различаются и обозначают «действительно существующее».

¹³⁰ *Cyrilli Alexandrini. Apologia contra Theodoretum. I. PG 76, 397c.*

¹³¹ «Δύο δέ ὑλοστάσεων ἰδίᾳ καὶ ἀνὰ μέρος κειμένων» (*Cyrilli Alexandrini. Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum. PG 77, 276a.*)

¹³² *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.4.* В. С. Самуэль утверждает, что в понимании Севира лицо есть «внешнее обозначение ипостаси, отделенной от другой ипостаси той же сущности» (*Samuel 1974. P. 23*). Однако очевидно, что данное определение

Другой важной особенностью употребления Севиrom терминов «ипостась» и «лицо» является последовательное утверждение о нетождественности Ипостаси и Лица Христа Ипостаси и Лицу Бога Слова до воплощения. Архиепископ Фиатирский Мефодий считает, что в христологии Севира «существует различие между Сыном до воплощения и Сыном воплотившимся, поэтому Ипостась и Лицо Христа не являются просто Ипостасью и Лицом Бога Сына»¹³³. Эту особенность Севировой христологической терминологии выделяет и В. С. Самуэль, утверждающий, что, согласно Севиру, ипостась Иисуса Христа не тождественна ипостаси предвечного Логоса, но «есть единая Ипостась, которая составилаь в результате соединения божества и человечества» и представляет собой Лицо Бога Слова в воплощенном состоянии¹³⁴. Некоторые исследователи видят в этом утверждении едва ли не отрицание Севиrom личностной самоотчужденности Сына Божия до и после воплощения¹³⁵. Действительно, ни свт. Кирилл, ни послехалкидонские авторы-диофизиты никогда не говорили о нетождественности Ипостаси (Лица) Христа Ипостаси (Лицу) Предвечного Слова. В послехалкидонском православном богословии термин «ипостась» был фактически отождествлен с «лицом» и мог употребляться в тех же трех основных значениях: совокупность отличительных особенностей индивида¹³⁶, физическое лицо¹³⁷, онтологическое лицо.

не соответствует Севировой христологии, ведь человеческая ипостась Христа, несомненно, отделена от всех прочих человеческих ипостасей, однако не является, согласно Севиру, лицом.

¹³³ *Μεθοδίου, ἀρχιεπ.* 1985. Σ. 95.

¹³⁴ *Samuel* 1981. P. 91–92; *Samuel* 1968. P. 159.

¹³⁵ *Συμβολή στον ένδο-ορθόδοξο διάλογο* 1995. Σ. 94–97; *Μποζοβίτη* 1999. Σ. 73–74.

¹³⁶ «...Некоторые называют ипостасью своеобразное сочетание характерных особенностей (τὴν συνδρομὴν... τῶν χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων)» (*Анастасий Синаит.* Путеводитель. С. 232). В целом для послехалкидонского богословия такое употребление термина «ипостась» нехарактерно. Поэтому, вероятно, преп. Анастасий и отмечает, что лишь «некоторые» определяют ипостась таким образом.

¹³⁷ «Согласно философам, ипостась есть сущность с особыми характеристиками, а для святых отцов это есть каждый человек, в отличие от всех других людей» (*Maximi Confessoris.* Opuscula theologica et polemica. 26. PG 91, 276ab).

В соответствии с третьим значением многие сторонники Халкидона прямо говорят о тождественности Ипостаси Христа и Ипостаси Бога Слова. Так, Леонтий Иерусалимский писал: «В последние времена Само Слово, облекши плотью Свою Ипостась и Свою природу, которые существовали прежде Его человеческой природы и которые прежде веков были бесплотны, воипостазировало Свою человеческую природу в Свою собственную Ипостась (τῆ ἰδίᾳ ὑλοτάσει... ἐνυλέστασεν)»¹³⁸.

По разъяснению преп. Максима Исповедника, «...единая Ипостась Христа, состоящая из плоти и божества через природное соединение, то есть 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, лучше сказать, она как прежде, так и сейчас, является одной и той же Ипостасью Слова»¹³⁹.

Преп. Иоанн Дамаскин учит, что «сама Ипостась Бога Слова сделалась ипостасью для плоти, и прежде бывшая простой, Ипостась Слова соделалась сложною, сложенною из двух совершенных естеств — Божества и человечества»¹⁴⁰.

По мнению преп. Феодора Студита, «соединение божественной и человеческой природы произошло в единой Ипостаси Слова (ἐν τῇ μιᾷ τοῦ Λόγου ὑλοτάσει)»¹⁴¹.

Феодор Абу Курра утверждает: «Мы же, православные, говоря о том, что Христос есть единая сложная Ипостась (μίαν σύνθετον ὑλοτάσειν), не иную подразумеваем, кроме как Ипостась вечного Сына, единую Ипостась от Троицы (οὐχ

¹³⁸ *Leontii Byzantini*. Tractatus contra Nestorianos. V, 28. PG 86.1, 1748d. «Говорится, что Слово пострадало по ипостаси, поскольку помимо Своей собственной бесстрастной сущности Оно восприняло в Свою Ипостась и сущность, подверженную страданию, а то, что можно утверждать об этой сущности, может быть приписываемо Ипостаси» (Tractatus contra Nestorianos, 1768).

¹³⁹ *Maximi Confessoris*. Epistola 15 ad Cosmam diaconum. PG 91, 556cd.

¹⁴⁰ *Joannis Damasceni*. Ekthesis akribes. 3.7. Σ. 234. «Природы, божественная и человеческая, соединились, и одушевленная плоть Его получила свое бытие в существовавшей прежде Ипостаси Бога Слова и имеет ту же Ипостась» (*idem*. Dialectica. PG 94, 668b).

¹⁴¹ *Theodori Studitae*. Antirrheticus I. PG 99, 333b.

ἐτέραν παρὰ τὴν τοῦ ἀϊδίου Υἱοῦ νοοῦμεν ὑλόστασιν τὴν μίαν οὐσαν τῆς Τριάδος»¹⁴².

Булус ар-Рахиб, епископ Сайды (Сидона), виднейший арабоязычный мелькитский (православный) богослов XII в., излагая православное учение, говорит, что «мелькиты исповедуют Господа Христа, рожденного от Госпожи Марии единой божественной Ипостасью»¹⁴³.

Сефир же придерживается более архаичной терминологии, где «ипостась» и «лицо» обозначают живое существо во всей его психофизической целостности, то есть исключительно в значении физического лица. В рамках такой терминологической системы утверждение тождественности Ипостасей Христа и предвечного Сына Божия равнозначно отрицанию реальности боговоплощения. Что касается понятия онтологического лица, то оно не вполне чуждо и Севиру, хотя для его выражения у него и нет специального термина. Ведь за Ипостасью, возникшей в результате соединения божества и человечества, он сохраняет прежнее имя собственное и именуется ее Ипостасью Бога Слова, хотя и добавляет всегда слово «воплощенного». Во всяком случае, Ж. Лебон утверждает, что «абсолютная идентичность личности Логоса и Христа является... отправной точкой и главным принципом всей монофизитской христологии», в том числе и Севировой¹⁴⁴. Р. В. Сел-

¹⁴² *Theodori Abucarae. Varia opuscula.* PG 97, 1489d. «Утверждается, что соединение же двух природ, божества, как я сказал, и человечества, совершилось в Ипостаси предвечного Единородного Сына Божия (ἐν τῇ ὑλοστάσει τοῦ μονογενοῦς... Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ)» (*Theodori Abucarae. De unione et incarnatione.* PG 97, 1609a).

¹⁴³ Булус ар-Рахиб, еп. Трактат об общеизвестных разделениях среди христиан. С. 703.

¹⁴⁴ Лебон 1975. С. 19. Коптский богослов доктор Карам Надир Кхелл на совещании православных и ориентальных богословов в Орхусе (1964 г.) заявил: «Христос, согласно всеобщему убеждению,.. одно и то же Лицо в вечном Своем бытии до воплощения, а также и в домостроительстве, которым Он исполняет уставы божества и человечества» (цит. по: *Ἀρβανίτης* 1965. Σ. 81). Тем не менее, следует признать, что по сравнению с халкидонитскими отцами богословская мысль Севира в целом представляется менее «персоналистичной». Особенно явно это отличие Севировой христологической доктрины проявляется в отсутствии у него различия между концептами «природа» и «ипостась».

лерс также считает, что в системе Севира Логос есть одно и то же Лицо до и после воплощения¹⁴⁵.

Таким образом, мы можем выделить следующие основные особенности христологической терминологии Севира Антиохийского:

1) термин «сущность» (οὐσία) последовательно отличается от термина «природа», а само понятие «сущность» сближается с понятием «свойство» (ιδιότης);

2) термин «природа» (φύσις) является равнозначным с термином «ипостась» (ὑπόστασις) и используется только в значении конкретного индивидуализированного бытия (=частной сущности);

3) ипостаси делятся на самобытные (ἰδιοσύστατοι) и не-самобытные (οὐχ ἰδιοσύστατοι), из которых первые являются также и лицами, причем термин «лицо» (πρόσωπον) употребляется только в узком значении физического лица.

3. Основные христологические формулы Севира

Большинство христологических формул в системе Севира Антиохийского заимствованы им у свт. Кирилла Александрийского¹⁴⁶. Именно отказ от этих формул или, правильнее сказать, их отсутствие в оросе IV Вселенского собора явилось в глазах монофизитов главным преступлением Халкидона¹⁴⁷. Севир также повторяет эти обвинения против Халкидонского собора, требуя, чтобы ему показали, где в соборном вероопределении или в томосе папы Льва говорится о «ипостасном соединении» (καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν) или о «соединении естественном» (σύνθετον φυσικὴν), где содержатся формулы «единый Христос из обеих [природ]» (ἐξ ἀμφοῖν ἓνα Χριστόν) и «единая природа Бога Слова воплощенная» (μίαν φύσιν τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένην)¹⁴⁸. Таким образом, в этой цитате Севира приведены все три основные формулы, которые он,

¹⁴⁵ Sellers 1953. P. 270.

¹⁴⁶ В настоящей главе рассматриваются только те формулы, которые имеют непосредственное отношение к пониманию Севиром сущности богочеловеческого единства.

¹⁴⁷ Sellers 1953. P. 265.

¹⁴⁸ Severi *Antiocheni*. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.1.9. Греческий текст сохранен у Леонтия Иерусалимского: Liber contra monophysitas. PG 86.2, 1841c.

с одной стороны, полагает в основание своей христологической системы, а с другой, использует в качестве оружия в борьбе против Халкидона: «из двух природ», «ипостасное (физическое) соединение», «единая природа Бога Слова воплощенная».

3.1. «Из двух природ»

Ко времени Севира формула «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων) имела уже достаточно долгую историю. Севир в подтверждение святоотеческого происхождения данной формулы ссылается на одно из произведений Аполлинария Лаодикийского, ошибочно считая этот труд принадлежащим перу папы Юлия Римского¹⁴⁹. На Константинопольском соборе 448 г. эту формулу согласился принять Евтих¹⁵⁰. В Халкидоне Диоскор Александрийский противопоставлял формулу «из двух природ» соборному определению, в котором говорилось о двух природах во Христе после соединения¹⁵¹. Встречается это выражение и в произведениях некоторых монофизитских авторов — предшественников Севира, например, у Филоксена Маббугского¹⁵². Тем не менее, как отмечает Ж. Лебон, до Севира эта формула не имела для монофизитского богословия существенного значения и даже считалась подозрительной как допускающая возможность диофизитского истолкования¹⁵³.

Севир первым из противников Халкидонского собора отвел формуле «из двух природ» центральное место в своей христологической системе¹⁵⁴, причем решающее значение для него имел тот факт, что этим выражением пользовался

¹⁴⁹ У Аполлинария, вероятно, первым использовавшего эту формулу, она присутствует в несколько ином виде: «из двух частей» (ἐκ δύο μερών) (*Apollinaris Laodicensis. De Unione*, 5 // *Lietzmann 1904*. P. 187).

¹⁵⁰ *Mansi*. Т. VI, 737b.

¹⁵¹ «Ἐκ δύο δέχονται τὸ δύο οὐ δέχονται» (*Mansi*. Т. VI, 692a).

¹⁵² «Secundum unionem unus est ex duabus naturis» (*Philoxeni Mabbugensis. Tractatus tres*. P. 105).

¹⁵³ *Лебон 1975*. С. 172.

¹⁵⁴ См., например: *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum*. Or. 2.6; *idem. Homilia 14* // *Sévère d'Antioche. Les Homiliae Cathedralis*. Т. I. P. 411; *idem. Homilia 38*. Т. 4. P. 216–217; *idem. Homilia 44*. Т. 5. P. 98.

свт. Кирилл Александрийский¹⁵⁵. Помимо полного варианта формулы — «из двух природ» — Сефир активно использовал и сокращенный: «из двух» (ἐκ δύο)¹⁵⁶. Эту формулу монофизиты последовательно противопоставляли диофизитским формулам, в которых говорится о двух природах после соединения¹⁵⁷. По словам Грильмайера, благодаря Севиру, «из двух» превратилось в «шиболет антихалкидонской христологии»¹⁵⁸.

Деофизиты после Халкидонского собора также продолжали употреблять эту формулу, однако они вкладывали в нее смысл, явно отличный от того, который сопрягал с данным выражением Сефир. Это объясняется, прежде всего, тем, что послехалкидонские отцы, так же, впрочем, как и свт. Кирилл, рассматривали соединившиеся во Христе природы как общие и потому не противопоставляли формулы «из двух природ» и «в двух природах», а, напротив, считали их дополняющими одна другую. Так, согласно Леонтию Иерусалимскому, формула «из двух природ» указывает на общие природы божества и человечества, соединившиеся во Христе, тогда как посредством формулы «в двух природах» акцентируется конкретный характер человечества, воипостазированного в Ипостаси Сына Божия¹⁵⁹.

По Севиру же, соединившиеся естества являются частными сущностями или ипостасями, то есть человечество Спасителя для него не есть природа человечества, но человечество, принадлежащее одному из человеческих индивидуумов, в равной мере и Его божество не есть общая божественная природа, но божество Слова. Отличие Севириана учения от халкидонитского проявляется и на терминологическом уровне. Так, Сефир пользовался не только формулой «из двух природ», но и формулой «из двух ипостасей» (ἐκ δύο ὑποστάσεων). Его «Послание к синкеллу Фоме» показывает, что он воспринимал эти

¹⁵⁵ «... Τὴν εἰς ἐνότητα συνδρομὴν, ἐκ δύο φύσεων γεγενῆσθαι» (*Cyrilli Alexandrini. Epistola 45 ad Succensum episcopum. PG 77, 232d*).

¹⁵⁶ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.1; idem. Le Philalèthe. P. 268; idem. Homilia 109 // Sévère d'Antioche. Les Homiliae Cathedrales. T. 15. P. 758.*

¹⁵⁷ См.: *Leontii Byzantini. Eparoremata (Triginta capita contra Severum). PG 86.2, 1901–1904.*

¹⁵⁸ *Grillmeier 1993. P. 226.*

¹⁵⁹ *Wesche 1987. P. 84–86.*

выражения как совершенно равнозначные¹⁶⁰. По этой же причине Севир, хотя и отрицал в полемике с Юлианом и Сергием Грамматиком слияние природ во Христе по сущности, тем не менее, не принимал предложенную Иоанном Грамматиком формулу «из двух сущностей» (ἐκ δύο οὐσιῶν) и отрицал, что Христос «есть из двух сущностей — общего божества и родового человечества»¹⁶¹.

Халкидонитские диофизиты придерживались прямо противоположной точки зрения. Так, согласно преп. Иоанну Дамаскину, «вся божественная природа (πᾶσα ἡ θεία φύσις) соединилась со всем человеческим естеством (πᾶσῃ τῇ ἀνθρωπίνῃ φύσει), а не часть с частью (οὐ μέρος μέρος)»¹⁶². «Утверждаем же... — продолжает Дамаскин, — что соединение произошло из общих сущностей (κοινῶν οὐσιῶν)... И когда говорим, что естество Слова воплотилось, то, согласно с учением блаженных Афанасия и Кирилла, разумеем, что с плотью соединилось божество»¹⁶³. Мнение же о том, что во Христе соединились частные сущности божества и человечества, авторами-халкидонитами безусловно отвергается. Леонтий Иерусалимский пишет относительно Ипостаси Христа: «Мы согласны с ипостасью, если она мыслится как сложенная из природ, а если из ипостасей, то нет»¹⁶⁴. Согласно преп. Мак-

¹⁶⁰ *Severi Antiocheni*. Letter 15 to Thomas the syncellus, on natures and hypostases // *Severus of Antioch*. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1919. P. 38. В полном соответствии с позицией Севира проф. В. С. Самуэль утверждает, что «две сущности не соединяются как сущности, но в момент соединения сущности становятся ипостасными реальностями», и потому «следует исповедовать ипостасный характер сошедшихся в единство природ» (*Samuel* 1973. P. 136, 181). Ни послехалкидонские диофизиты, ни свт. Кирилл никогда не пользовались этой формулой.

¹⁶¹ *Severi Antiocheni*. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.22; *Severi Antiocheni*. Letter 2 to Oecumenius the count, about the properties and operations // *Severus of Antioch*. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1919. P. 20–21: «Хотя мы и верим в то, что Эммануил из двух природ, говорить, что Он также из двух сущностей, мы избегаем, так как это не точный способ выражения, даже если сущности понимаются в значении ипостасей».

¹⁶² *Joannis Damasceni*. Ekdomosis akribes. 3.6. Σ. 228.

¹⁶³ Ibid. Σ. 232.

¹⁶⁴ *Leontii Byzantini*. Tractatus contra Nestorianos. PG 86.1, 1585d. Ср. с формулой Иоанна Грамматика: «произошло соединение двух

симу Исповеднику, тот, кто утверждает, «что из ипостасей или лиц произошло соединение, принял мнение Эвиона, Павла Самосатского и Нестория»¹⁶⁵. При этом сторонники Халкидона вполне осознавали отличие своей позиции по данному вопросу от севирианской. Например, согласно преп. Анастасию Синаиту, Севир учил, что «из двух частных сущностей или ипостасей составила единая природа Христа»¹⁶⁶. Вероятно, именно эту мысль имели в виду и те халкидонитские полемисты, которые старались приписать севирианам учение о двух лицах во Христе.

Несомненно, что именно в учении о соединившихся во Христе природах как о частных сущностях аристотелизм Севира проявляется наиболее ярко.

Таким образом, за одной и той же формулой «из двух природ» скрываются два принципиально различных понимания сущности боговоплощения и богочеловеческого единства. Для лучшего понимания этого различия рассмотрим, каким образом излагает севирианскую концепцию боговоплощения В. С. Самуэль, и сравним ее с позицией халкидонитов.

Индийский ученый исходит из предпосылки, что природа может пониматься либо в значении сущности (*ousia*), либо в значении ипостаси (*hypostasis*). Поскольку конкретным индивидуализированным бытием обладают только ипостаси, человеческая природа во Христе не могла бы существовать конкретно, если бы она не имела лица (*without subsisting in a person*), и если Сын Божий представляет Собой вечную Ипостась, в Которой индивидуализирована божественная сущность, то и человеческая сущность также должна быть в соединении с Ним индивидуализирована, то есть стать ипостасью (*nature as hypostasis*). Подобно халкидонитским отцам, Севир утверждает, что человечество Христа не предсуществовало воплощению и индивидуализация человеческой сущности произошла в самый момент воплощения.

сущностей в одну ипостась и в одно лицо (*τῶν δύο οὐσιῶν γέγονεν ἕνωσις εἰς μίαν ὑπόστασιν καὶ ἓν πρόσωπον*)» (*Iohannis Caesariensis. Apologia consilii Chalcedonensis. IV, 2 // Iohannis Caesariensis. Opera quae supersunt. P. 54*).

¹⁶⁵ *Maximi Confessoris. Opuscula theological et polemica. 2. PG 91, 41a.*

¹⁶⁶ *Anastasii Sinaitae. Viae dux. PG 89, 108b.*

Однако далее богословская мысль севириан и халкидонитов существенным образом расходится. По мнению последних, в воплощении ипостасные свойства человечества Христова непосредственно усвоятся Лицом Бога Слова и потому не образуют особой человеческой ипостаси. Таким образом, Ипостась (Лицо) Бога Слова становится в воплощении и Ипостасью (Лицом) воипостазированного человечества. По Севиру же, человеческая сущность, индивидуализируясь, становится человеческой ипостасью, соединенной с Ипостасью Логоса. Отличием этой человеческой ипостаси от других ипостасей человеческого рода является ее несамобытный характер. Таким образом, для халкидонитских авторов человечество Спасителя не есть человечество какого-либо человеческого индивидуума, но начаток обновленного человечества, что дает основание, несмотря на его индивидуализацию, говорить об этой воипостасной реальности как об общем естестве. Для Севира же человечество Христово есть ипостась, частная сущность, поэтому и Сам Христос как человек является всего лишь только одним из членов человеческого рода (*one member of the human race*), Который в ипостасном соединении с Богом Словом этот род представляет¹⁶⁷.

Как мы видим, Сефир, а за ним и профессор В. С. Самуэль, мыслят последовательно в аристотелевских категориях, — ипостась для них есть только индивидуализация общей природы¹⁶⁸. Сефир не мог принять установленное его современниками — Иоанном Грамматиком и, в особенности, Леоном Византийским — различие между концептами «природа» и «ипостась», которое они выводили из каппадокийской триадологии. «И не может быть сомнений в том, — утверждает протопресвитер И. Мейендорф, — что выработанное Леоном понятие *ипостаси*, как личного бытия, «бытия в себе», одно только способно дать возможность применения терминологии каппадокийцев к христологии. Ибо если определять *ипостась* просто как *индивидуальное* существование родового

¹⁶⁷ *Samuel 1976*. P. 291, 295.

¹⁶⁸ «Как пишет Сефир: “Бог Слово, единая Ипостась, Сам соединил с Собой частную (*particular*) плоть, которую... воспринял от Девы Марии”. Таким образом, две природы, сошедшие в единство, были ипостасями, хотя человечество получило свое ипостасное состояние только в момент соединения» (*Samuel 1973*. P. 136).

понятия природы, или как внутреннее выражение сущности, то неизбежно было бы признать во Христе две *ипостаси*, два индивидуума, два лица. Именно это видел Севир Антиохийский в халкидонском определении, поскольку он отказывался признавать различие между *ипостасью* и природой. Поэтому Христос Халкидонского собора представлялся ему как синтез двух различных существ»¹⁶⁹.

Тем самым можно утверждать, что христологическая доктрина Севира имеет то же онтологическое основание, что и учение Нестория. Различие заключается лишь в том, что для несториан человеческое лицо во Христе мыслится как актуально существующее, тогда как для севириан оно только логически предшествует моменту соединения природ-ипостасей.

Установленное различие между двумя христологическими концепциями может помочь объяснить один весьма примечательный исторический факт. В середине и во второй половине шестого столетия, когда христологическая доктрина Севира была усвоена большинством нехалкидонитов, монофизитская община была поколеблена тринитарными ересьями, тритеизмом в Сирии и так называемым тетратеизмом в Египте¹⁷⁰, тогда как в среде сторонников Халкидона тринитарных заблуждений не было почти вовсе. Представляется, что единственным объяснением этого факта является отсутствие в нехалкидонитском богословии соответствия между двумя терминологическими уровнями: троичной каппадокийской терминологией и христологической терминологией Севира.

Православное диофизитское богословие в учении о воплощении четко различает два порядка: ипостасный (личный) и природный (естественный). С одной стороны, усвоение (*ἰδιολοίησις*) человеческой природы принадлежит только второму Лицу Пресвятой Троицы — Сыну Божию, и человечество воипостазировано только в Его Лице. Это событие относится к ипостасному (личному) порядку. С другой стороны, освящение и обожение¹⁷¹ воипостазированного человечества че-

¹⁶⁹ Мейендорф 1965. С. 228.

¹⁷⁰ Болотов 1994. С. 351–356; Дьяконов 1908. С. 125–144; Ebied 1977. P. 277–282.

¹⁷¹ Обожение (*θεώσις*) — богословский и аскетологический термин, означающий теснейшее соединение человека с Богом. «Присутствие Бога в свободно созданной качественной определенности нравствен-

рез его соединение с божеством является общим действием божественной природы, и, следовательно, в нем участвуют все три божественных Лица. Это действие принадлежит порядку природному¹⁷².

В учении Севира, где воплощение мыслится как соединение двух частных сущностей или ипостасей, эти два порядка фактически не могут быть различены. Согласно монофизитскому богослову, в момент воплощения Бог Слово единым действием и лично усваивает Себе человеческое естество и в то же время как Ипостась природно его с Собой соединяет! Однако каким образом тварь может быть природно соединена с одной из божественных Ипостасей и в то же время не быть соединенной с двумя другими, ей единосущными? Та-

кого характера (то есть в человеке. — *О. Д.*) есть его обожение» (*Попов 1909. С. 33*). Таково объективное основание обожения. С человеческой стороны обожение есть единение человека с Богом и включает в себя: нравственное единение, то есть приобретение человеком добродетелей (мудрость, любовь и др.), уподобляющих человека Богу; интеллектуальное единение, то есть «то внутреннее единство, которое устанавливается между познающим субъектом и познаваемой истиной» (*Попов 1909. С. 29*); энергийное единение, то есть проникновение души и тела человека божественными действиями, вследствие чего человек возвышается в своих совершенствах, например, обогащается ведением предметов духовных и ведением будущего (*Попов 1909. С. 27*). При этом единении сохраняются как личностная самотождественность человека (*Попов 1909. С. 14*), так и самотождественность человеческой природы, которая не прелагается в божество, полностью сохраняя свои существенные свойства (*Попов 1909. С. 7–8*). «Обожение, таким образом, есть христоцентрическое и эсхатологическое понятие, выраженное на языке платонизма, но сущностью своею не связанное с какой-либо философской системой» (*Meyendorff 1989. P. 471*).

¹⁷² «Должно знать, что о плоти Господа говорится, как об обожествленной, ибо она стала единою с Богом и Богом — не по преложению или превращению, или изменению, или слиянию естества..., но по соединению, произошедшему ради совершения спасения... и по взаимному проникновению естеств, подобно тому, как мы говорим о проникновении железа огнем... Плоть же Господа, по причине теснейшего, то есть ипостасного, соединения с Богом Словом обогатилась божественными силами, при этом ни мало не потеряв из своих естественных свойств...» (*Joannis Damasceni. Ekdoxis akribes. 3.17. Σ. 294–296*). По словам преп. Максима Исповедника, «кто обожился по благодати, тот стал всем, что есть Бог, кроме единосушая» (*Maximi Confessoris. Ambigua ad Iohannem. 41. PG 91, 1308b*).

ким образом, призрак воплощенной Троицы, который Сефир усматривал в учении Иоанна Грамматика, появляется и в его собственной системе, и тритеизм в этом отношении следует признать вполне логичной реакцией.

Какой же смысл, однако, вкладывал монофизитский богослов в формулу «из двух природ», если он понимал термин «природа» исключительно в значении частной сущности и, без сомнения, исключал возможность предсуществования человеческой природы-ипостаси моменту воплощения?¹⁷³ В. В. Болотов и Ж. Лебон независимо один от другого предлагают фактически одинаковую интерпретацию этой формулы. В христологии Севира выражение «из двух» необходимо для того, чтобы указывать на различие между божеством и человечеством по природному качеству и тем самым отвергать слияние естеств по сущности¹⁷⁴. Однако никакого реального двойства и тем более предсуществования человечества моменту соединения эта формула, по Севиру, не предполагает. «Весь процесс, который приводит к различению и утверждению δύο φύσεις ἐξ ὧν ὁ Χριστός совершается в логическом порядке, полностью подготовлен разумом, который размышляет о двойственности элементов...», — разъясняет Ж. Лебон¹⁷⁵. В действительности же Сефир считает невозможным после соединения считать природу. По Севиру, «считать можно лишь то, что имеет самобытность»¹⁷⁶, иными словами, считать — значит полагать вещь как самобытную ипостась и лицо.

Таким образом, формула «из двух природ» в системе Севира не относится к реальной действительности, она допускается «потому, что она относит разум к идеальному состоянию божественного и человеческого вне единства, и в некотором роде к идеальному моменту, предшествующему единству»¹⁷⁷. Само же единство понимается Севиrom так, что «два» превратилось в «одно». Согласно монофизитскому богослову, формула «из двух природ означает упразднение двойства» (ex duabus naturis est destructivum dualitatis)¹⁷⁸. После того как

¹⁷³ *Sévère d'Antioche*. Le Philalèthe. 51. P. 221.

¹⁷⁴ Болотов 1994. С. 338; *Doctrina Patrum* 1981. P. 154–155.

¹⁷⁵ Лебон 1975. С. 166.

¹⁷⁶ Болотов 1994. С. 338.

¹⁷⁷ Лебон 1975. С. 162.

¹⁷⁸ *Severi Antiocheni*. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.1.18.

вследствие соединения образовалась единая природа, для человеческой мысли кончается право указывать на различие естеств и называть элементы, из которых составилась Христос (τὰ ἐξ ὧν, δυάς).

В последовательном отрицании возможности исчислять природы после соединения, и даже, более того, в отказе вообще прилагать к богочеловеческому единству категорию числа как таковую, что В. В. Болотов определил как «отвращение к цифре», «выражается формальная сторона монофизитства Севира»¹⁷⁹. Следует отметить, что такого «отвращения», фактически возведенного в ранг методологического принципа, мы не встречаем в творениях свт. Кирилла Александрийского¹⁸⁰.

3.2. «Единая природа Бога Слова воплощенная»

Сефир Антиохийский воспринял формулу «единая природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρχωμένη) как неотъемлемую часть александрийского богословского наследия¹⁸¹. Так же, как свт. Кирилл, он связывал происхождение этой формулы с именем свт. Афанасия Александрийского¹⁸².

¹⁷⁹ Болотов 1994. С. 338.

¹⁸⁰ Отношение к числу как началу, вносящему разделение, идея, несомненно, аполлиналианского происхождения. Ученик Аполлинария Полемон, например, считал: «ἐνθα γὰρ δυάς, πάντως διαίρεσις» (Lietzmann 1904. S. 275).

¹⁸¹ Так же, как и у свт. Кирилла, у Севира встречается вариант формулы с родительным падежом определений — «воплощенного и вочеловечившегося (σεσαρχωμένου καὶ ἐνανθρωπήσαντος)» (Eustathii Monachi. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum. PG. 86.1, 908a).

¹⁸² См., например: *Severi Antiocheni. Oratio 2 ad Nephaliium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae.* P. 13. Ссылка на Аполлинариево «Послание к Иовиану» с указанием авторства свт. Афанасия содержится также в «Послании к Марону» (*Severi Antiocheni. Letter 6 to Maron the reader // Severus of Antioch. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts.* 1919. P. 25) и в книге «Против нечестивого Грамматика» (Ог. 2.10). Однако если в трудах свт. Кирилла эта формула появляется достаточно поздно, вероятно, не ранее начала полемики с Несторием, то у Севира она присутствует уже в самых ранних его произведениях. Таким образом, его христоло-

Однако в христологической системе Севира это формула приобретает значение, существенно отличное от того, что мы наблюдаем у свт. Кирилла. В свое время Ф. Лоофс сделал весьма тонкое замечание относительно различия в понимании формулы «единая природа Бога Слова воплощенная» свт. Кириллом и Севиром. Однако, вероятно, благодаря последующим произведениям Ж. Лебона, это замечание оказалось незамеченным позднейшими исследователями. Лоофс считал, что в указанной формуле выражение $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ для свт. Кирилла означает $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \acute{\alpha}\sigma\alpha\rho\iota\omicron\varsigma$, то есть указывает только на соединенную с плотью божественную природу, тогда как у Севира данное выражение приобретает значение $\Lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma\ \acute{\epsilon}\nu\sigma\alpha\rho\iota\omicron\varsigma$, иными словами, указывает на результат (продукт) соединения божества и человечества¹⁸³. Лебон ответил на это весьма неубедительной попыткой доказать, что и для Севира в формулах «единая природа Бога Слова воплощенная» и «сложная природа» ($\sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$) слово $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ также указывает только на божество Слова и не имеет результирующего значения¹⁸⁴. Тем не менее, сравнивая употребление данной формулы свт. Кириллом и Севиром, мы можем указать, по крайней мере, на три существенных различия.

а) Свт. Кирилл говорил исключительно о единой природе Сына (Слова), никогда не употреблял формулу «единая природа Христа (Эммануила)» и вообще не выражал идею единства Богочеловека в категориях природы, используя в этих целях, подобно послехалкидонским диофизитам, термины «ипостась» и «лицо»¹⁸⁵. Севир же говорил уже не только о единой природе Сына, но и о «единой природе Христа» ($\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \chi\rho\iota\sigma\tau\omicron\upsilon$)¹⁸⁶. Во втором «Слове к Нефалию» он говорит: «Ис-

гическая система изначально оказалась «завязанной» на эту псевдоафанасиеву формулу. Кроме того, как отмечает современный американский исследователь С. МакКинион, проанализировавший произведения свт. Кирилла, написанные после Эфесского собора 431 г., формула $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ играла все меньшую роль в христологических высказываниях Александрийского архиепископа по мере развития его богословия (McKinion 2000. P. 173).

¹⁸³ Loofs 1887. S. 312.

¹⁸⁴ Lebon 1909. P. 323–325.

¹⁸⁵ См. Приложение. I. С. 232–233.

¹⁸⁶ Lebon 1909. P. 323; Lebon 1975. С. 117.

поведется, что Эммануил есть одна природа (*unam naturam confitetur Emmanuelem*)»¹⁸⁷. Кроме того, он ввел в свою догматическую систему и некоторые другие формулы, которых не было у свт. Кирилла: «единая сложная природа» (*μία φύσις σύνθετος*)¹⁸⁸ и «единая природа после соединения» (*μία φύσις μετὰ τὴν ἔνωσιν*)¹⁸⁹. Как считает Грильмайер, в христологии Севира нет различия в использовании формул «единая природа Бога Слова воплощенная» и «единая сложная природа»¹⁹⁰. Целиком и полностью согласен с этим мнением и В. С. Самуэль¹⁹¹. Для профессора-нехалкидонита также совершенно естественно говорить о Христе как о единой природе: «Иисус Христос есть... единая “сложная” природа»¹⁹².

¹⁸⁷ *Severi Antiocheni. Oratio 2 ad Nephaliū // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliū, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 22.* «Един из обеих есть Христос, и одна есть Его природа как воплощенного Слова (*unaque est natura eius tanquam incarnati Verbi*)» (*ibid. P. 26*). Формула «единая природа Христа» получила исключительно широкое распространение среди нехалкидонитов-севириан. Так, видный богослов и самый авторитетный иерарх среди современных нехалкидонитов, ныне здравствующий коптский патриарх Шенуда III, даже свою работу, посвященную вопросам христологии, озаглавил «Природа Христа» (*Shenouda III, pope 1997*).

¹⁸⁸ Формула «единая сложная природа» единодушно отрицалась всеми сторонниками Халкидонского собора, хотя сам термин «сосложение» (*σύνθεσις*) был им хорошо известен. Однако в халкидонитской традиции этот термин не приобрел специфического значения, отличного от понятия «ипостасное соединение» (*ἔνωσις ὑποστατική*), поскольку уже Иоанном Грамматиком он был связан с понятием «воипостасное»: «сущностей, соединенных в сосложении и воипостасно (*οὐσιῶν... τῶν ἐν συνθέσει καὶ ἐνυποστάτως ἡνωμένων*)» (*Iohannis Caesariensis. Apologia consilii Chalcedonensis. IV, 2 // Iohannis Caesariensis. Opera quae supersunt. P. 53*).

¹⁸⁹ Эта формула, впервые появляющаяся, видимо, у Евтиха (*Mansi. T. VI, 744b*), как свидетельствует А. И. Бриллиантов со ссылкой на Петавия, не встречается у свт. Кирилла (*Бриллиантов 1906. С. 806*). Впрочем, в «Послании к Акакию Мелитинскому» свт. Кирилл говорит: «после соединения (*μετὰ... τὴν ἔνωσιν*), поскольку устранено уже рассечение надвое, веруем, что есть единая природа (*μίαν εἶναι πιστεύομεν τὴν... φύσιν*)», правда, добавляя, что имеется в виду природа не Христа, а «Сына, как Единого, но вочеловечившегося и воплотившегося» (*Cyrilli Alexandrini. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum. PG 77, 193a*).

¹⁹⁰ *Grillmeier 1993. P. 223–225.*

¹⁹¹ *Samuel 1976. Σ. 295; Samuel 1973. P. 161.*

¹⁹² *Samuel 1973. P. 161.*

б) Свт. Кирилл никогда не использовал рассматриваемую формулу в качестве определения Христа, то есть у него нет высказываний, которые строились бы по типу: Христос есть единая воплощенная природа. Сефир же употребляет эту формулу именно как формальное определение Христа¹⁹³: «...Сам Христос... мы исповедуем... есть единая природа Бога Слова воплощенная» (*unam naturam Dei Verbi incarnatam*)¹⁹⁴. В. С. Самуэль повторяет Севира почти дословно: «Христос... есть одновременно совершенный Бог и совершенный человек. Он — единая воплощенная природа... Бога Слова»¹⁹⁵.

в) У свт. Кирилла нигде не говорится, что единая воплощенная природа Слова образовалась из двух природ или составила из божества и человечества. Для Севира же такой образ выражения является совершенно естественным: «из двух природ, из божества и человечества (*ex duabus naturis, ex divinitate et humanitate*), показуется... единая природа Бога Слова воплощенная»¹⁹⁶. Только во второй книге «Против нечестивого Грамматика» содержится, по крайней мере, четырнадцать (!) высказываний подобного рода¹⁹⁷. Такое же пони-

¹⁹³ В этом Сефир, несомненно, следовал не свт. Кириллу, а своим предшественникам монофизитам, в частности, Филоксену Маббугскому, писавшему, что «отцы в своих писаниях учили нас верить, что Христос есть единая воплощенная природа» (*Philoxeni Mabbugensis. Tractatus tres. P. 147*).

¹⁹⁴ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.29*, см. также: *Or. 2.22, 2.23, 2.33, 2.37*. Совершенно открыто говорит об этом Сефир и в «Послании к синкеллу Фоме»: «...эти природы или ипостаси, без уменьшения находящиеся в состоянии сосложения и не существующие отдельно и индивидуально, образуют... единую воплощенную природу или ипостась Слова» (*Severi Antiocheni. Letter 15 to Thomas the syncellus, on natures and hypostases // Severus of Antioch. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1919. P. 38*).

¹⁹⁵ *Samuel 1976. Σ. 295*.

¹⁹⁶ *Ibid. Or. 2.6*.

¹⁹⁷ *Idid. Or. 2.13, 2.21, 2.23, 2.26, 2.28, 2.29, 2.31, 2.33, 2.37*. Аналогичные высказывания Севира содержатся и в других его произведениях. См., например: *Oratio 2 ad Nephaliium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 18, 42*. «Христос на земле, — излагает сущность Севирина учения о боговоплощении современный греческий богослов Е. Ламбриниадис, — произошел из двух природ (*ἐκ δύο φύσεων*), божественной и человеческой, которые через ипостасное соединение были объединены в одну природу» (*Lambriniadis 2001. P. 295*).

мание формулы «единая природа Бога Слова воплощенная» характерно и для современных последователей Севира. При чем свое понимание они стараются навязать и свт. Кириллу. Так, митрополит Дамиевский Бишой пишет: «Под словом “единая” он [свт. Кирилл] понимает природу, составившуюся из двух природ (*one nature out of two natures*)... Учение свт. Кирилла Александрийского в главном состоит в том, что Иисус Христос есть единая воплощенная природа из двух природ... Термин “природа” (*physis*), использованный свт. Кириллом в этой формуле, означает природу, хотя он использовал и другую похожую формулу “единая ипостась Бога Слова воплощенная”»¹⁹⁸.

Таким образом, одна и та же формула используется двумя древними авторами — Севиром и свт. Кириллом — в существенно различных значениях. Под «единой природой» свт. Кирилл понимает всецелую божественную природу, которая в воплощении соединяется в Лице Сына Божия с общей человеческой природой в ее начатке и потому созерцается теперь уже не сама по себе, но как единая, то есть соединенная с совершенным человечеством (плотью). Таким образом, еще задолго до Лоофса, понимали свт. Кирилла и древние авторы-халкидониты. Например, Иоанн Грамматик писал: «Так, следовательно, когда святой Кирилл употребляет [термин] “природа” (*naturam*) в единственном числе, и затем прибавляет “Бога Слова” (*Dei Verbi*), он обозначает [тем самым] общую сущность божества (*communem divinitatis substantiam significat*)»¹⁹⁹. Севир с этим мнением Иоанна Грамматика был категорически несогласен.

Значит, и по мнению древних авторов, слово «воплощенная» является в языке свт. Кирилла не характеристикой единой, пусть даже и сложной, природы Христа, но только указанием на полноту и совершенство человечества, соединенного с природой божества. В полемике с Несторием, в христологии которого воплощение понималось как внешнее подлеположение двух личностно разных индивидуальных природ-ипостасей, данная формула давала свт. Кириллу возможность вы-

¹⁹⁸ *Bishoy, metrop. 2002. P. 4.*

¹⁹⁹ Цит. по: *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.18.*

разить два важнейших и неразрывно связанных между собой положения своего сотериологического учения:

а) общий характер соединившихся природ;

б) единство и самоидентичность личностного субъекта до и после воплощения.

В то же время формула «единая природа Бога Слова воплощенная» не является для свт. Кирилла определением Христа. Она говорит лишь о домостроительстве спасения, представляя собой описание богочеловеческого единства. Интересно, что и преп. Максим Исповедник прямо называет Кириллову формулу «единая природа Бога Слова воплощенная» перифразой (περίφρασις), то есть описанием «единства, являющим две природы одновременно»²⁰⁰. Но при этом данная формула не рассматривается свт. Кириллом как результирующая, то есть претендующая на то, чтобы формально определить единого Христа как результат соединения двух природ и тем самым выразить идею богочеловеческого единства в категориях природы²⁰¹. Для Севира же, в отличие от свт. Кирилла и послехалкидонских диофизитов²⁰², формула «единой воплощенной природы» является именно результирующей, и «единая природа» означает для него не божественное естество Слова, а продукт соединения двух природ. Грильмайер отмечает, что в системе Севира «*μία physis* не остается уже только отправной точкой, но становится также результатом соединения»²⁰³. При этом

²⁰⁰ *Maximi Confessoris. Epistola 12 ad Ioannem cubicularium. PG 91, 501b.* Прот. И. Мейендорф также считает, что «Кирилл... принял... аполлинарианское выражение — «единая природа Бога Слова воплощенная» — как вспомогательное описание христологической тайны» (Мейендорф 1965. С. 226).

²⁰¹ «Мы уже говорили, что само по себе выражение Аполлинария «*μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρχωμένη*» не включает в себе никакого заблуждения и могло быть понимаемо в православном смысле, но у него оно выдвигается в качестве противоположения к учению о двух природах, и потому имеет иной смысл, нежели у св. Кирилла» (Снасский 1895. С. 262). Что же касается Севира, то его мотивы использования данной формулы полностью совпадают с Аполлинариевыми, в его понимании «единая воплощенная природа» есть именно оружие в борьбе против учения о двух естествах.

²⁰² См. Приложение I. С. 234–237.

²⁰³ *Grillmeier 1993. P. 223.* В этом с немецким патрологом полностью согласны и современные нехалкидонитские богословы: «Как результат

слово «воплощенная» перестает быть указанием на вторую природу, как у халкидонитских диофизитов, и превращается в характеристику единой природы Слова (Христа). Тем самым данная формула фактически становится для Севира формальным определением Христа через понятие «природы».

Таким образом, Севир действительно унаследовал формулы «единая природа Бога Слова воплощенная» и «из двух природ» от свт. Кирилла, однако, в отличие от последнего, он в своей системе соединил их, практически превратив во взаимодополняющие части новой формулы, которая наиболее точно выражает Севирово понимание сущности богочеловеческого единства: «из двух природ единая природа Бога Слова воплощенная»²⁰⁴.

3.3. Ипостасное и природное соединение

Свт. Кирилл Александрийский, выражая идею единства Христа посредством терминов «лицо» и «ипостась», часто использовал формулы «соединение по ипостаси» (ἐνωσις καθ' ὑπόστασιν) и «ипостасное соединение» (ἐνωσις ὑποστατική)²⁰⁵. Вслед за свт. Кириллом Севир также регулярно пользовался этими формулами²⁰⁶. Отказ от этих Кирилловых выражений, наряду с отказом от формул «из двух природ» и «единая природа

соединения двух природ — божественной и человеческой — во чреве Девы, образовалась единая природа из двух: «единая природа Бога Слова воплощенного»» (*Shenouda III, pope 1997. P. 8*).

²⁰⁴ Несомненно, Севир в данном случае лишь довел до логического завершения тенденцию, проявившуюся в антихалкидонском богословии задолго до него. «Диоскор Александрийский и монофизиты были готовы принять умеренную формулу св. Кирилла “из двух природ” (ἐκ δύο φύσεων), которая бы фактически позволила им утверждать, что результатом соединения “двух природ” во Христе стала *одна природа* воплотившегося Бога Слова» (*Meijendorff 2003. С. 22*).

²⁰⁵ *Cyrelli Alexandrini. Adversus Nestorii blasphemias. I, 8. PG 76, 56a; idem. Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione. PG 77, 109d, 112c, 117d, 120ab.*

²⁰⁶ «Unione secundum hypostasim» (*Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.21*); «hypostatica... unione» (*ibid. Or. 2.23*); *Sévère d'Antioche. Le Philalèthe 112. P. 268; Sévère idem. Homilia 22 // Sévère d'Antioche. Les Homiliae Cathedrales. T. 2. P. 89, 105; idem. Homilia 70 // Sévère d'Antioche. Les Homiliae Cathedrales. T. 9. P. 380; idem. Homilia 109 // Sévère d'Antioche. Les Homiliae Cathedrales. T. 15. P. 770.*

Бога Слова воплощенная», Севир вменял в вину Халкидонскому собору²⁰⁷. Что касается указанных формул, то здесь Севир, по крайней мере формально, был прав²⁰⁸, однако его обвинение в отношении выражения «ипостасное соединение» следует признать несправедливым. В оросе собора об ипостасном соединении, действительно, не говорится, но на соборе было зачитано и получило соборное одобрение послание свт. Кирилла к Несторию «Некоторые своим суесловием...», в котором выражение καθ' ὑπόστασιν применительно к соединению божества и человечества во Христе употребляется четыре раза²⁰⁹.

Смысл данной формулы был раскрыт самим свт. Кириллом. Александрийскому святителю, рассматривавшему соединившиеся во Христе природы как общие, было необходимо показать, что рождение Бога Слова по человечеству не привело к появлению новой человеческой ипостаси, и таким образом утверждать единство и самоидентичность личностного субъекта во Христе до и после воплощения. Этот момент в христологическом учении святителя был достаточно сложен для понимания, ведь по философским представлениям того времени, «в собственном смысле слова рождение есть добавление ипостаси в тождестве природы... Ибо где [происходит] новое рождение, там становится известным и добавление лица»²¹⁰. Обращаясь к Несторию, святитель писал: «Если бы мы стали отвергать ипостасное соединение (τὴν καθ' ὑπόστασιν ἕνωσιν) как что-то непонятное и странное, то мы должны были бы признать двух сынов... и одного называть собственно человеком, удостоенным звания Сына, а другого — собственно Словом Бога, как имеющего имя и достоинство сыновства по Своему естеству. Посему не должно разделять единого Господа Иисуса Христа на два сына»²¹¹. Таким образом, в по-

²⁰⁷ *Severi Antiocheni. Epistola 2 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae.* P. 82.

²⁰⁸ Правда Севира здесь может быть принята лишь формально, ибо Халкидонский собор, хотя и не воспользовался этими формулами, тем не менее и не осудил их, а также подтвердил достоинство Эфесского собора 431 года.

²⁰⁹ *Cyrilli Alexandrini. Epistola 4 ad Nestorium.* PG 77, 45b, 45d, 48b, 48d; *Деяния Соборов.* Т. 2. IV Собор. С. 97–99.

²¹⁰ *Анастасий Синаит.* Путеводитель. С. 263.

²¹¹ *Cyrilli Alexandrini. Epistola 4 ad Nestorium.* PG 77, 48bc.

нимании свт. Кирилла, «ипостасное единство» означает такой тип соединения двух природ, результатом которого является единое живое существо, характеризующееся единством личностного субъекта, то есть единая ипостась. Нет оснований полагать, что Сефир сопрягал с этой формулой какой-то иной смысл. Отличие, однако, заключается в том, что единая ипостась мыслится монофизитским богословом не как результат соединения двух общих природ, а двух ипостасей — самобытной божественной и несамобытной человеческой.

Несколько сложнее обстоит дело с формулами «природное соединение» (ἕνωσις φυσική) и «соединение по природе» (ἕνωσις κατὰ φύσιν). По аналогии с формулами «ипостасное соединение» и «соединение по ипостаси» можно было бы предположить, что под природным соединением свт. Кирилл понимает такое соединение, результатом которого является единство естества. Однако, как уже было отмечено, свт. Кирилл не выражал единство Христа через понятие «природа». В. В. Болотов считал, что эту особенность богословского языка свт. Кирилла можно объяснить средствами не собственно богословия, а диалектологии: «...в Александрии “φυσικῶς” значит “натурально”, “естественно”, “по истине”, “несомненно”, и требовать от египтянина, чтобы он отказался от такого словоупотребления и не называл “истинное единение” привычным “φυσική”, было таким же насилием над его диалектом, каким показалось бы нам предложение выбросить слово “реальный” из философского лексикона»²¹². Действительно, свт. Кирилл прямо говорил, что эти выражения означают ни что иное, как истинное соединение (ἕνωσις ἀληθής, ἕνωσις κατ’ ἀλήθειαν), другими словами, соединение без слияния и разделения природ²¹³.

²¹² Болотов 1892. С. 95–96. Мнение В. В. Болотова разделял и А. В. Карташев, утверждавший, что в александрийском диалекте греческого языка слова «φυσικῶς» и «φύσει» обозначали то же самое, что, к примеру, современный француз выражает при помощи таких слов, как «naturellement», «certainement» или «forcement» (Карташев 1993. С. 214).

²¹³ «По природе (κατὰ φύσιν), то есть не относительно (οὐ σχετικῶς), но по истине (κατ’ ἀλήθειαν)» (Cyrilli Alexandrini. Apologia contra Theodoretum. III. PG 76, 405b). См. также: Cyrilli Alexandrini. Apologia adversus orientales episcopos. PG 76, 322b; *idem*. Apologia contra Theodoretum. III. PG 76, 408b. Конечно, такой образ выражения не ис-

Митрополит Дамиевский Бишой делает интересное замечание относительно значения формулы «природное единство» у свт. Кирилла. Согласно коптскому богослову, этим выражением святитель хотел подчеркнуть, что во Христе имело место соединение природ, а не лиц²¹⁴. Если принять во внимание, какое значение уделял свт. Кирилл учению об общем характере соединившихся во Христе природ, точка зрения митрополита Бишой может быть принята как заслуживающая внимания гипотеза.

Севир также пользовался формулами природного соединения, употребляя их как совершенно равнозначные с формулами единства ипостасного²¹⁵. Тем не менее, нельзя не отметить различий между Севиром и свт. Кириллом в использовании данных формул. Для свт. Кирилла формулы «ипостасное соединение» и «соединение по ипостаси» имеют четко определенный богословский смысл и обозначают такое соединение природ, в результате которого образуется единое живое существо, единая ипостась. Формулы же «природное соединение» и «соединение по природе» в языке Александрийского святителя такого точного богословского значения не имеют и представляют собой не более чем привычный для него образ выражения, указывающий на истинное, без слияния и разде-

ключает того, что в определенных случаях свт. Кирилл мог употреблять «по природе» и «естественно» в прямом философском смысле: «в достоинстве Господнем по природе (κατὰ φύσιν) и в образе раба по домостроительству» (*Cyrilli Alexandrini. Epistola 31 ad Maximianum Constantiopolitanum episcopum. PG 77, 152d*).

²¹⁴ *Bishoy, metrop. 2001. P. 2.* Правда, сам митрополит Бишой не рассматривает соединившиеся природы как общие. Согласно его мнению, свт. Кирилл хотел при помощи формулы «природное единство» лишь исключить мысль о том, что воплощение представляет собой соединение двух лиц, то есть самобытных ипостасей. Как последовательный севирианец, коптский богослов считает, что природы-ипостаси, из которых образуется единая сложная ипостась (природа) воплощенного Слова, являются индивидуализированными и персонализированными (the union of individualized... personalized natures) (*ibid. P. 5*).

²¹⁵ «In hypostatica naturalique unione» (*Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.23*); «naturali et hypostatica... unione» (*ibid. Or. 2.26*). Иногда, также как и свт. Кирилл, Севир мог говорить о естественном соединении как о соединении истинном: «naturalis et vera et ineffabilis unio» (*ibid. Or. 2.28*).

ления, единство, которое противопоставляется неистинному относительному единству, подобному тому, что имело место в христологическом учении Нестория. В системе же Севира обе пары рассматриваемых формул имеют вполне определенное богословское значение, являясь такими же синонимами, каковыми предстают в его христологической системе сами термины «природа» и «ипостась».

3.4. Отношение Севира к диофизитским формулам

Из диофизитских формул Семир воспринял только формулу «из двух природ», которой он сообщил в рамках своей системы строго монофизитское значение, фактически сделав ее дополнением к формуле «единая природа Бога Слова воплощенная». В то же время формулы «две природы после соединения» и «в двух природах» последовательно отвергались им²¹⁶. Оставив пока за скобками вопрос о причинах столь отрицательного отношения к диофизитским выражениям²¹⁷, постараемся выяснить, в какой степени Семир выступает здесь как последователь свт. Кирилла.

Семир был убежден, что диофизитский богословский язык не имеет никакого основания в святоотеческой традиции. В начале своей деятельности, как сообщает Леонтий Иерусалимский, Семир прямо утверждал, что даже в результате тщательного исследования отеческих писаний он не нашел ни у одного из отцов исповедания двух природ во Христе²¹⁸. Впоследствии Семир, конечно, вынужден был изменить свое мнение, однако все ссылки халкидонитов на авторитет святых отцов он отводил на том основании, что такого рода диофизитские выражения могли иметь место у древних авторов только до появления несторианской ереси, и никто иной как свт. Кирилл установил окончательный запрет на их употребление²¹⁹. Позднее Семир предложил еще один аргумент:

²¹⁶ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.11; Or. 2.13.*

²¹⁷ Для ответа на этот вопрос необходимо рассмотреть понимание онтологического статуса и образа бытия человечества Христова в системе Севира, что и будет сделано в главе 3.

²¹⁸ *Leontii Byzantini. Liber contra monophysitas. PG 86.2, 1848d–1849a.*

²¹⁹ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.2.22.*

святоотеческие выражения, в которых говорится о двойстве природ, необходимо понимать исключительно в историческом плане, как указание на два этапа в бытии Логоса — до и после воплощения. Халкидониты же, по Севиру, незаконно перенесли это двойство из плана исторического в план онтологический²²⁰.

Невозможно отрицать, что в учении свт. Кирилла единство Богочеловека акцентировано значительно сильнее, нежели двойство природ. Этот факт вполне объясняется противонесторианской направленностью его христологии. Однако возможно ли утверждать, что «психологическое монофизитство» свт. Кирилла переходит в монофизитство доктринальное? Как уже было отмечено, в работах Александрийского святителя отсутствует основной формальный признак монофизитства, — он не выражает идею богочеловеческого единства через понятие «природа». Теперь следует выяснить, каким было его отношение к диофизитским формулам. Для этого необходимо рассмотреть два вопроса:

а) полагал ли свт. Кирилл, подобно Севиру, что диофизитская христологическая терминология как таковая непригодна для выражения православного учения?

б) считал ли свт. Кирилл возможным для себя пользоваться диофизитскими формулами?

Приходится констатировать тот факт, что свт. Кирилл никогда не отрицал диофизитской терминологии в принципе и, более того, не настаивал на эксклюзивном характере богословского языка «единой природы». Сама формула «единая природа Бога Слова воплощенная» встречается в Кирилловых произведениях весьма ограниченное число раз и отсутствует в таких имеющих принципиальное значение документах догматического содержания, как, например, двенадцать анафематизмов против Нестория²²¹ и согласительное исповедание 433 года²²².

Исследователи христологии свт. Кирилла обычно не обращают внимания на одну из особенностей его противонесторианской полемики. Свт. Кирилл нигде не упрекает Нестория

²²⁰ Ibid. Or. 3.2.23.

²²¹ *Cyrelli Alexandrini*. Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione. PG 77, 120c–121d.

²²² *Idem*. Epistola 39 ad Joannem Antiochenum ep. PG 77, 176d–177b.

в том, что тот учит о двух природах. В «Послании к Евлогию» он пишет: «...не все то, что только говорят еретики, тотчас нужно отвергать... Ибо они много исповедуют такого, что *и мы признаем* (курсив здесь и далее наш. — О. Д.). То же должно сказать и о Нестории; он, *хотя и признает два естества*, определяя различие плоти и Слова Божия, ибо другое естество Слова и другое плоти, однако не допускает соединения подобно нам»²²³. Как следует из приведенной цитаты, святитель не только не осуждает Нестория за исповедание двух природ, но, скорее, напротив, одобряет («хотя и признает два естества») и солидаризируется с ним в этом исповедании («и мы признаем»).

Что же касается антиохийской христологии как таковой, а она имела ярко выраженный диофизитский характер, то свт. Кирилл не только не считал ее тождественной несторианской ереси, но и неоднократно защищал ее православие от нападков со стороны некоторых своих приверженцев. В «Послании к Акакию Мелитинскому» он разъясняет позицию восточных: «...не иной у них Сын от Отца рожденное Слово, и иной, рожденный от святой Девы, как казалось Несторию, а напротив, один и тот же... Они вовсе не разделяют одного Сына и Христа и Господа Иисуса на двух, а говорят, что один и Тот же, Который прежде веков, есть Тот же самый, что и в последующие времена, то есть Он от Бога Отца как Бог, от жены по плоти как Человек... Это далеко не так казалось Несторию, его положение совершенно противное»²²⁴. Отсюда хорошо видно, что ересь, с точки зрения свт. Кирилла, заключается совсем не в диофизитской терминологии как таковой, а в неправильном понимании Несторием сущности богочеловеческого единства — в признании во Христе двух личностных субъектов, двух сынов. В то же время, святитель считает вполне возможным выражать православное уче-

²²³ *Idem*. Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum. PG 77, 225a.

²²⁴ *Idem*. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum. PG 77, 189d–192b. По вопросу об оправдании восточных свт. Кириллом см. также: *Cyrilli Alexandrini*. Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum. PG 77, 225a–228b; *idem*. Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum. PG 77, 276c–277b; *idem*. Epistola 31 ad Maximianum Constantinopolitanum episcopum. PG 77, 189c–192c.

ние — исповедовать единство субъекта во Христе — средствами традиционной антиохийской, то есть диофизитской, терминологии.

Свт. Кирилл не только считал правомерным использование диофизитского богословского языка, но и сам использовал диофизитские выражения.

Так, халкидонская формула «в двух природах», вероятно, вообще имеет Кириллово происхождение. В толковании на книгу Левит он писал: «...закон повелевает взять две птицы живые и чистые, дабы ты во образе пернатых разумел небесного человека и вместе Бога, *в двух же естествах*²²⁵ (εἰς δύο μὲν φύσεις), на сколько каждому из них приличествует подобающее свойство»²²⁶.

Приведем еще несколько характерных высказываний свт. Кирилла.

«...Исповедуем естество Бога Слова (τοῦ Θεοῦ Λόγου τὴν φύσιν), и признаем сущность образа раба, и поклоняемся *тому и другому естеству* (ἐκατέραν δὲ φύσιν) как единому Сыну»²²⁷.

«Но *в том и другом естестве* (ἐν ἐκατέρα δὲ φύσει) поклонимся единому Сыну»²²⁸.

«...Как мы научены, так и учим, что *два естества* (δύο... τὰς φύσεις), ибо иное божество и иное человечество»²²⁹.

Севир мог бы возразить, что такого рода высказывания могли иметь место только в ранних произведениях свт. Кирилла, после же начала несторианских споров он скорректировал свой терминологический словарь, исключив из него все выражения, которые могут быть поняты в диофизитском смысле.

Однако тенденция противопоставлять произведения свт. Кирилла, написанные до начала несторианских споров, его последующим сочинениям, как якобы криптомофизитским, не разделяется большинством современных иссле-

²²⁵ Курсив здесь и далее наш. — О. Д.

²²⁶ *Cyrilli Alexandrini. Glaphirogum in Leviticum liber.* PG 69, 576b. Использованное у свт. Кирилла εἰς δύο φύσεις («в два естества») звучит даже более сильно, чем халкидонское ἐν δύο φύσει («в двух естествах»).

²²⁷ *Idem. De incarnatione Domini.* XXXII. PG 75, 1472d.

²²⁸ *Ibid.* XXI. PG 75, 1456d.

²²⁹ *Ibid.* XXXI. PG 75, 1472c.

дователей, например, О. Барденхевером²³⁰, Ж. Либером²³¹, А. Грильмайером²³², Л. Коэном²³³.

Приведем несколько цитат из более поздних произведений свт. Кирилла.

«...Природы, или ипостаси, пребывают без слияния (μεμνήχασιν αἱ φύσεις, ἥσουν ὑλοστάσεις)»²³⁴. Использование здесь совершенной формы подчеркивает ту мысль, что природы не только однажды соединились, но и впоследствии продолжают, именно как природы, сосуществовать в состоянии соединения.

«И по одному этому можно уразуметь различие природ, или ипостасей (τῶν φύσεων ἥσουν ὑλοστάσεων). Ибо не одно и то же по естественному качеству божество и человечество»²³⁵.

²³⁰ «С течением времени его взгляд сделался более пронизательным, его мысль более тонкой, его выражения более ясными, но мы не смогли бы сказать, что существует глубокое различие между первыми и последними разъяснениями» (*Bardenhewer 1923. S. 70*).

²³¹ «Существует одна кириллова христология, и мы считаем, что, несмотря на внешние изменения, она никогда не изменялась в своей основе, даже во время несторианского спора» (*Liebaert 1951. P. 237*).

²³² А. Грильмайер считает, что в результате несторианского спора свт. Кирилл сделал шаг в сторону реального диофизитства, осознав «истинность человеческой психологии Иисуса Христа... Душа Христа также стала для александрийцев величиной, заслуживающей богословского внимания» (*Grillmeier 1951. S. 173*).

²³³ Шведский исследователь Л. Коэн на основании сравнительного анализа Кирилловых произведений, написанных до начала несторианских споров, прежде всего фундаментального труда «Толкования на Евангелие от Иоанна», с его работами, созданными после Эфесского собора (431 г.), в том числе и с последним по времени написания произведением христологической тематики — диалогом «О том, что един Христос», приходит к однозначному выводу, согласно которому христологическая позиция свт. Кирилла и до начала полемики с Несторием существовала уже в законченном виде и не могла явиться сиюминутной реакцией на ошибочные формулировки Константинопольского архиепископа. По Л. Коэну, свт. Кирилл «до начала антинесторианской полемики придерживался той же доктринальной позиции, что и после нее» (*Koen 1991. P. 22*).

²³⁴ *Cyrelli Alexandrini. Scholia de incarnatione Unigeniti. PG 75, 1381ab*. Это произведение свт. Кирилла датируется примерно 432 г. (*Сидоров 2000. С. 79*).

²³⁵ *Idem. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum. PG 77, 193bc*.

Поскольку в двух вышеприведенных фрагментах говорится не только о природах, но и о ипостасях, возможность понимания здесь термина «природа» в смысле отвлеченной сущности исключается.

«...Мы говорим, что един и Тот же Самый есть Иисус Христос, зная различие *естеств* (τῶν φύσεων) и сохраняя их неслиянными одно с другим»²³⁶.

«Я же знаю и бесстрастную *божественную природу* (τὴν τοῦ Θεοῦ φύσιν), непреложную и неизменную, хотя и [сосуществующую] с *природой человечества* (τῇ τῆς ἀνθρωπότητος φύσει) и единого из обеих и в обеих (ἐν ἀμφοῖν) Христа»²³⁷.

Особое значение для понимания Кириллова отношения к диофизитским формулам имеет его «Второе послание к Суккенсу». Это послание представляет собой ответы свт. Кирилла на некоторые недоумения, возникшие у Диокесарийского епископа Суккенса, которые тот представил в виде четырех вопросов. Наибольший интерес представляет последний вопрос: «Ведь утверждающий, что Господь пострадал только плотью, делает Его страдания неразумными и невольными. Если же кто-либо скажет, что Он пострадал вместе с разумной душой, чтобы страдание было вольным, то ничто не препятствует говорить, что Он пострадал природой человечества. Если же это истинно, то как мы не признаем, что после соединения нераздельно существуют две природы? Поэтому, если кто-либо говорит о Христе, пострадавшем за нас плотью, ни что иное утверждает как то, что Христос пострадал за нас нашей природой»²³⁸.

Мысль Суккенса достаточно ясна: если мы утверждаем, что Христос испытал не только телесные, но и душевные страдания, претерпев их сознательно и свободно Своей человеческой душой, то в таком случае мы должны усвоить Его человечеству статус природы и, как следствие, говорить о двух природах после соединения. Свт. Кирилл отвечает предельно

²³⁶ *Idem*. Scholia de incarnatione Unigeniti. PG 75, 1385c.

²³⁷ *Idem*. Epistola 53 ad sanctum Xystum papam. PG 77, 285c–287a. Папа Сикст занимал римскую кафедру в период с 432 по 440 годы. Вопреки фактам Севир утверждал, что свт. Кирилл не пользовался выражением «в двух» (in duobus) (*Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum*. Or. 2.9).

²³⁸ *Cyrelli Alexandrini*. Epistola 46 ad Succensum. PG 77, 244d.

осторожно. В начале он обращается к антропологической парадигме, говорит о возможности различать природы «только в умозрении» (κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν) и о недопустимости мыслить их как «природы самобытные» (φύσεις ὑφεστώσας) и «по-отдельности» (ἀνὰ μέρος) существующие²³⁹. После чего следует главная часть ответа: «Итак, если и говорится, что в Эммануиле *природа человечества* и [природа] *божества* (ἀνθρωπότητος φύσιν καὶ θεότητος), однако человечество стало собственным Слова, и мыслится единый Сын вместе с ним. Поскольку богодухновенное Писание говорит, что Он пострадал плотью (1 Петр 4:1), то и нам лучше говорить таким образом, нежели [говорить] «природой человечества». Хотя это [высказывание], если не употребляется некоторыми злонамеренно, нисколько не вредит учению таинства. Ибо что иное есть природа человечества, если не разумно одухотворенная плоть, каковой, мы утверждаем, пострадал Господь?» В конце своего ответа свт. Кирилл вновь возвращается к апологии восточных епископов, доказывая, что их христологическая позиция отлична от учения Нестория²⁴⁰.

Таким образом, свт. Кирилл фактически соглашается с утверждением Суккенса, считая необходимым внести в него лишь одно уточнение: следует мыслить человечество Спасителя как собственное Бога Слова, чтобы не приписать ему статуса самобытной природы и не разделить тем самым единого Христа на двоицу сынов. С таким замечанием согласился бы и любой послехалкидонский диофизит. Грильмайер, например, оценивает ответ свт. Кирилла как однозначно диофизитский²⁴¹.

Естественно, Севир знал о наличии в произведениях свт. Кирилла диофизитских высказываний и старался, по возможности, дать этому факту собственное объяснение. Так, комментируя ответ на четвертый вопрос Суккенса, Севир заявляет, что слова свт. Кирилла могут быть приняты, но только с осторожностью, то есть, если дополнительно признается, что Господь есть единое лицо, единая ипостась и единая природа из двух²⁴². Однако свт. Кирилл не только в ответе Сук-

²³⁹ Ibid. 245a.

²⁴⁰ Ibid. 245bd.

²⁴¹ Grillmeier 1973. P. 463–466.

²⁴² Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.1.19.

кенсу не говорил ничего подобного, но и вообще никогда не учил о Христе как о единой природе из двух. Таким образом, Севиру приходилось идти на прямую корректировку учения Александрийского святителя. Следует признать, что Тимофей Элур, утверждавший невозможность оправдания монофизитской доктрины на основании творений свт. Кирилла²⁴³, был в этом отношении более честен, ибо очевидно, что даже по чисто формальному признаку Кириллова христология не вменяется в ту монофизитскую схему, в которую хотел поместить ее Севир.

4. Философский аспект христологического учения Севира

В христологических дискуссиях VI–VIII вв. традиционная богословская аргументация, то есть прямые ссылки на Священное Писание и мнения авторитетных отцов прошлого, хотя и продолжает использоваться, тем не менее в значительной степени утрачивает свое значение, поскольку обе спорящие стороны — халкидониты и монофизиты — опирались фактически на один и тот же корпус святоотеческих текстов. Сотериологическая аргументация в эпоху христологических споров сохраняла исключительно важное значение, и необходимо иметь в виду, что сами христологические споры имели своей причиной именно фундаментальный для богословия вопрос о спасении человека, а не те или иные вопросы философского характера. Однако и сотериологический метод также не мог быть единственным и достаточным для решения всех христологических проблем. Начиная с VI в., наблюдается широкое использование методов логического решения христологических вопросов, проникновение в богословие форм и методов философского мышления, выработанных в античности и отчасти в предшествующей патристике, что даже позволяло некоторым исследователям определять это столетие как «век византийской схоластики»²⁴⁴. Русский исследователь патристической мысли С. Л. Епифанович отмечал, что христологический вопрос «с VI в. начал постепенно выходить

²⁴³ *Timothei III Alexandrini. Epistola ad Calonymum // Timothei III Alexandrini. Fragmenta dogmatica. PG 86.1, 276b.*

²⁴⁴ *Möller 1951. S. 638–639.*

уже из фазы своего глубокого жизненного сотериологического освещения и переходить в фазу тонкой, но сухой диалектической борьбы»²⁴⁵.

Впрочем, говоря о византийской философии, сразу же необходимо отметить некоторые ее особенности, отличающие византийскую философию от философии позднейших эпох, в том числе и от средневековой латинской схоластики, и создающие известные трудности для ее изучения²⁴⁶.

Во-первых, философия в Византии VI–VIII вв. фактически не существовала как нечто самостоятельное и независимое от богословия. В строгом смысле по отношению к ней затруднительно употребить даже известное определение «служанки богословия», поскольку служанка должна все же мыслиться как отличная от своей госпожи и обладать определенной степенью если не независимости, то, по крайней мере, автономии. Византийские авторы рассматриваемого периода вообще мало интересовались философией как таковой, рассматривая представляемые философией средства главным образом как инструмент решения проблем теологического характера, «греческая патристическая мысль оставалась открытой к греческой же философской проблематике, но избегала пленения философскими системами»²⁴⁷.

Во-вторых, методы философского мышления, проникая в византийское богословие, никогда не занимали в нем определяющего положения. С одной стороны, философская проблематика христологических споров всегда основывалась на

²⁴⁵ Епифанович 1996. С. 40.

²⁴⁶ Во избежание недоразумений нам необходимо уточнить значение самого понятия «философия» в языке авторов эпохи Вселенских соборов. Например, преп. Иоанн Дамаскин фактически отождествляет философию с наукой вообще и разделяет ее на теоретическую и практическую философию. К первой он относит богословие, физиологию и математику, ко второй — этику, экономику и политику. Поэтому, говоря о соотношении богословия и философии в византийской мысли, следует уточнить, что под философией здесь понимается то, что Дамаскин называет «логической частью философии», которая есть «скорее орудие философии, чем ее часть, ибо (философия) пользуется ей при всяком доказательстве» (Иоанн Дамаскин, преп. Диалектика, или Философские главы. III. С. 42).

²⁴⁷ Мейендорф 2001. С. 49.

внефилософских предпосылках, с другой, — само содержание и развитие догматических учений далеко не всегда определялось законами логики²⁴⁸.

В-третьих, византийская мысль, в отличие от латинской схоластики, так никогда и не смогла четко разграничить сферы богословия и философии, точно указав последней пределы ее компетенции. «...На чем сходятся в большинстве своем историки византийской теологии, — говорит протопресвитер И. Мейендорф, — в самой средоточии богословской мысли в Византии всегда находилась проблема соотношенности между философией и истинами христианского опыта, но отыскать сколь-либо надежное и постоянное равновесие между ними так и не удалось»²⁴⁹.

Таким образом, представляется оправданным говорить о византийском богословско-философском мышлении как о целостном феномене, в котором собственно философский элемент присутствует пусть и как немаловажный, но все же вспомогательный и второстепенный по своему значению привходящий момент. Эта особенность византийского мышления эпохи христологических споров и создает основную трудность для изучения византийской философской мысли, поскольку не позволяет полностью извлечь собственно философскую проблематику из соответствующего теологического контекста. Вероятно, этим обстоятельством можно объяснить тот факт, что при рассмотрении христологических споров VI—VIII вв. их философский аспект обычно оказывается вне поля зрения исследователей и потому не получает достаточного освещения, а между тем влияние философского фактора в богословской полемике этого периода часто имело существенное, а порой и решающее значение.

Рассматривая полемику Севира с Иоанном Грамматиком, прежде всего следует обратить внимание на то, что аргументация монофизитского ученого носит не столько бого-

²⁴⁸ Ярким примером в этом отношении могут служить христологические концепции несториан и монофизитов. Основываясь на общих онтологических предпосылках, а именно определяя, в отличие от халкидонитов, соединившиеся во Христе природы как частные, они делали из этого философского положения диаметрально противоположные богословские выводы.

²⁴⁹ Мейендорф 2001. С. 51.

словский, сколько философский характер. Севир не принимает позицию своего оппонента-халкидонита прежде всего потому, что она представляется ему философски несостоятельной и даже просто абсурдной. В центре полемики между двумя противниками находился, как мы видели, вопрос о характере соединившихся во Христе природ: были ли они общими или же частными? Грамматик, считая себя продолжателем традиции свт. Кирилла Александрийского, рассматривал соединившиеся природы как общие, Севир же именно это положение находил наиболее слабым местом в учении своего оппонента.

В чем, однако, заключается причина такого непонимания? Основная трудность в ответе на этот вопрос состоит в том, что Севир, постоянно используя философскую аргументацию в богословском споре, не излагал своих философских взглядов положительным образом. В силу этого представляется целесообразным обратиться к христологическому учению другого видного монофизитского деятеля VI столетия, младшего современника Севира — Иоанна Филопона. В христологии Филопон был строгим последователем Севира, близость их христологических позиций проявляется как на уровне идей, так и в части, касающейся христологической терминологии²⁵⁰. При этом философские взгляды Филопона известны значительно лучше, нежели Севировы, и если Севира можно назвать философствующим богословом, то Филопона вполне справедливо будет определить как богословствующего философа. Рассмотрев философские предпосылки христологии Филопона, можно постараться установить некоторый общий философский базис монофизитства, на котором основывался и сам Севир.

Тересия Хайнталер, автор посвященного Иоанну Филопону раздела во втором томе «Христологии» А. Грильмайера, отмечает, что «основное положение его мысли состоит в полном отождествлении природы и ипостаси. В индивидууме оба совпадают»²⁵¹. Этот принцип Филопон выдерживает и в христологии: «согласно пониманию отцов Церкви, в особенности по отношению ко Христу, природа и ипостась обозна-

²⁵⁰ Hainthaler 1996. P. 172–174.

²⁵¹ Ibid. P. 169.

чают одно и то же»²⁵². Также как и Севир, Филопон строил свою христологическую систему не испытывая необходимости в понятии воипостасной сущности. Он мыслил христологический синтез только в природных категориях, как непосредственное соединение двух природ и их свойств²⁵³. Для нас же наибольший интерес представляет то, что Филопон был принципиальным противником учения об общем характере соединившихся во Христе природ²⁵⁴.

Одной из особенностей учения Иоанна Филопона является то, что он проводил различие между понятиями частной сущности (природы) и ипостаси. Частная природа (*μερικὴ φύσις*), по Филопону, представляет собой реализацию общей природы, рассматриваемую без соответствующих ипостасных особенностей (акциденций). При этом число частных природ, по Филопону, строго соответствует числу ипостасей, которые описываются формулой: ипостась = частная сущность + акциденции²⁵⁵.

Опровержению христологических взглядов, близких к позиции Филопона, посвящена работа Леонтия Византийского «Эпилисис», которую можно рассматривать как ответ

²⁵² *Ioannis Philoponi. Tmemata. Ch. V (Chabot 1901. P. 106)*. От произведения Филопона «Тmemata» или «Tomi quattuor contra synodum quartam» сохранились только фрагменты, которые содержатся в «Хронике» яковитского патриарха Михаила Сирийца.

²⁵³ *Hainthaler 1996. P. 175*.

²⁵⁴ Например, это убеждение Филопон высказывает в «Послании к Юстиниану» (*Ioannis Philoponi. Epistola ad Justinianum // Ioannis Philoponi. Opuscula monophysitica. P. 175–176*).

²⁵⁵ *Cross 2002. P. 251*. Это различие впервые встречается у Александра Афродисийского, бывшего учителем философии в Афинах между 198 и 209 годами. Александр также полагал, что общая и частная природа не есть одно и то же. Частное отличается от общего, по крайней мере, одним свойством: частная природа — это общая природа + свойство отдельности или неповторимости индивидуума (*Sharples 1990. P. 101–102; Cross 2002. P. 252, n. 17; подробнее см. об этом: Tweedale 1984. P. 279–303*). Впрочем, у Филопона это логическое различие вводится в рамках существенно иной онтологии: в отличие от реалиста Александра, Филопон явно склонялся к номинализму: «природа, которую именуют общей, не имеет собственного существования ни в одном из существующих индивидуумов, но она есть либо вообще ничто... либо создается вне индивидуумов посредством нашего ума» (цит. по: *Van Roey 1980. P. 148*).

от лица всей халкидонитской традиции²⁵⁶. При этом следует отметить, что Леонтий именуется своего условного оппонента «севирианином»²⁵⁷. Это означает, что для халкидонитского полемиста учение Филопона представляет собой вполне аутентичное выражение именно севирианской христологии.

Иоанн Филопон указывал халкидонитам, что, исповедуя во Христе две природы после соединения, они оказываются перед лицом следующей дилеммы: если соединившиеся во Христе природы являются общими, то почему в таком случае Бог Слово не воплотился во всех индивидуумах человеческого рода? Если же эти природы частные, то, следовательно, необходимо признать во Христе и две соответствующие этим природам ипостаси, что равнозначно учению Нестория²⁵⁸.

Леонтий пытается наступать на позиции своего оппонента по двум направлениям. С одной стороны, он хочет философски обезоружить своего противника, указав на несостоятельность его философской базы, с другой — показать халкидонитское видение христологической проблемы.

Согласно Леонтию, природа в каждом из участвующих в ней индивидуумов одна и та же. Более того, природа, созерцаемая в любом из индивидуумов, например, человеческого рода, тождественна общей природе человечества. Таким образом, каждый индивидуум представляет собой сочетание общей природы и акциденций. Что же касается бытия частного, то к таковому могут быть отнесены только ипостаси, но никак не природы. Иными словами, по Леонтию, частные природы

²⁵⁶ По словам отечественного патролога священника В. Соколова, заслуга Леонтия перед православным богословием состоит в том, что он «дал рационально-философское обоснование догмата о Лице Иисуса Христа, которое ставило в логическую необходимость всякого здравомыслящего человека исповедовать этот догмат согласно с церковным о нем учением... Труды Леонтия, с этой стороны, до некоторой степени могут быть поставлены в сравнение с трудами Каппадокийских отцов, которые весьма много содействовали разрешению триадологической проблемы введением строгой философской терминологии и рациональной аргументации» (Соколов 2005. С. 81).

²⁵⁷ Другое название этого произведения: «Разбор аргументов Севира» (*Solutio argumentorum Severi*).

²⁵⁸ Интересующий нас вопрос обсуждается Леонтием в самом начале его произведения: *Leontii Byzantini. Epilysis. PG 86.2, 1917a-d*.

в их филопоновском понимании метафизически невозможны²⁵⁹.

Далее перед Леонтием Византийским стояла задача объяснить, почему человечество Христово, будучи не отвлеченной абстракцией, а конкретной и живой человеческой экзистенцией, не является, тем не менее, второй ипостасью во Христе наряду с Логосом. Для оппонентов Леонтия было само собой разумеющимся, что наличие в человечестве Спасителя индивидуализирующих акциденций означает также и ипостасный характер Его человечества, и потому единственный способ избежать несторианского разделения — принять Севирово учение о единой сложной природе (ипостаси) Богочеловека. В ответ на это халкидонитский богослов указывает, что наличие акциденций представляет собой необходимое, но вовсе не достаточное условие образования ипостаси. Таким условием является самобытность, то есть самостоятельное и отдельное существование. Поскольку же человечество Христа не было самобытным, но существовало, по выражению Леонтия, «в Слове»²⁶⁰, оно не может рассматриваться как ипостась. Таким образом, Леонтий ввел четкое различие между понятиями ипостаси и индивидуальной природы²⁶¹, благодаря которому оказалось возможным объяснить, почему человечество Христово, будучи индивидуализированным, в то же время является не частной природой (ипостасью), а

²⁵⁹ Преп. Иоанн Дамаскин вслед за Леонтием Византийским отмечает, что принятие учения о частных сущностях разрушает всю систему традиционной богословской терминологии, как христологической, так и триадологической. Ср.: «Утверждаем же... что соединение произошло из общих сущностей (ἐκ κοινῶν οὐσιῶν). Ибо всякая сущность обща тем лицам, кои объемлются ею, и нельзя найти частного, одному только лицу в отдельности принадлежащего естества или сущности. Иначе надлежало бы одни и те же ипостаси называть и единосущными, и разносущными, и Святую Троицу в отношении божества именовать и единосущною, и разносущною (курсив наш. — О. Д.)» (Joannis Damasceni. Ekdisis akribes. Σ. 232).

²⁶⁰ *Leontii Byzantini. Epilysis.* PG 86.2, 1944с.

²⁶¹ Сам этот термин «индивидуальная природа» (individual nature) принадлежит Р. Кроссу, у самого же Леонтия для обозначения данного понятия не было специального термина, он также говорил о частных природах, хотя, как убедительно показал Р. Кросс, вкладывал в это выражение совершенно иной смысл (*Cross 2002.* P. 251–253).

природой общей. «Человечество во Христе ипостазуется в собственной ипостаси Слова, оно “воипостасно” Слову, и потому Христос по человечеству Своему подобен людям, как иным нумерическим ипостасям человеческого рода, хотя в Нем нет человеческой ипостаси. И вместе с тем, “воипостасно” Слову не индивидуализированное уже человеческое естество, так, чтобы смысл восприятия ограничивался пределами одной человеческой ипостаси... но человеческое естество в полноте его существенных определений, ипостазуемое и осуществляемое только силою Божественной ипостаси. Именно поэтому потенциально и динамически все, приобретенное Спасителем по человечеству, сообщимо и соразделимо со всем единосущным Ему человеческим родом. Человеческая ипостасность не полагает этому грани во Христе»²⁶².

Итак, согласно такой точке зрения общая природа в определенном смысле является частью природы индивидуальной. И хотя у самого Леонтия Византийского термин «воипостасное» не играет существенной роли, его учение явилось тем мостом, который соединил учение Иоанна Грамматика с последующей халкидонитской традицией. Представление о человечестве Христа как об индивидуализированном, созер-

²⁶² *Флоровский* 1999. С. 22. «Хотя Христос и является совершенным человеком во всей полноте, Он не обладает человеческой ипостасью, поскольку ипостасью общей для Его обеих природ является божественная Ипостась Логоса. Каждая человеческая личность, полностью “единосущная” другим людям, тем не менее, радикально *отличается* от них своей уникальной, неповторимой и несообщаемой личностью или ипостасью: ни один человек не может полностью быть в другом человеке. Но Ипостась Иисуса имеет в Себе фундаментальное родовое сходство со всеми человеческими личностями... Действительно, все люди сотворены по образу Божию, то есть по образу Логоса. Когда Логос воплотился, божественная печать совместилась со всеми своими оттисками: Бог воспринял человечество таким образом, что из этого восприятия не была исключена ни одна человеческая ипостась, но всем им была предоставлена возможность восстановить в Нем свое единство. Он стал истинно “Новым Адамом”, в Котором каждый человек обретает свою природу полностью и совершенно реализованной, не имеющей тех ограничений, которые были бы неизбежны, если бы Иисус был только отдельной человеческой личностью» (*Meyendorff* 1983. P. 159).

цаемом в неделимом (ἐν ἁτόμῳ), но в то же время и общем, было воспринято и использовано в полемике с монофизитами и иконоборцами такими халкидонитскими авторами, как преподобный Феодор Студит²⁶³ и преподобный Иоанн Дамаскин²⁶⁴. Таким образом, мы видим, что христологическим системам монофизитов и диофизитов-халкидонитов соответствуют различные онтологические схемы.

МОНОФИЗИТСКАЯ СХЕМА
(в исполнении Иоанна Филопона)

Общая природа (сущность) — частная природа (сущность) — ипостась (= частная природа + акциденции).

ДИОФИЗИТСКАЯ СХЕМА

Общая природа (сущность) — индивидуальная природа (= общая природа + акциденции) — ипостась (= самобытная индивидуальная природа).

Конечно, между учениями Севира и Иоанна Филопона имеются и определенные различия. Севир, как уже было показано, признавал реальное бытие общих начал. К тому же нет

²⁶³ «Конечно, Христос не был простым человеком, также неправомерно было бы сказать, что Он воспринял одного из людей, а не целую природу во всей полноте. Однако и следует сказать, что эта всецелая природа созерцалась в неделимом (ἐν ἁτόμῳ)...» (*Theodori Studitae. Antirrheticus I. PG 99, 332–333*).

²⁶⁴ «Естество... называется естеством, созерцаемым в виде (ἐν τῷ εἶδει); или же совершенно то же самое [естество] с присоединением случайных признаков в одной ипостаси (ἐν μιᾷ ὑποστάσει) и называется естеством, созерцаемым в неделимом (ἐν ἁτόμῳ). Итак, Бог Слово, воплотившись, воспринял... не то естество, какое созерцается в виде, ибо Он не воспринял всех ипостасей [человеческого] естества, [Он воспринял] то, которое в неделимом, тождественное с тем, которое в виде (τὴν ἐν ἁτόμῳ τὴν αὐτὴν οὐσαν τῷ εἶδει). Ибо Он воспринял начаток (ἀρχήν) нашего состава... Одно и то же — сказать: “[человеческое] естество Слова” и “естество [Слова] в неделимом”. Ибо это выражение в собственном и исключительном смысле не означает ни неделимого, то есть лица, ни совокупности лиц, но общее естество, созерцаемое и познаваемое в одной из ипостасей (τὴν κοινὴν φύσιν ἐν μιᾷ τῶν ὑποστάσεων θεωρουμένην καὶ ἐξεταζομένην)» (*Joannis Damasceni. Ekthesis akribes. 3.11. Σ. 246–248*).

оснований считать, что Севир проводил логическое различие между понятиями ипостаси и частной сущности (природы). Впрочем, с точки зрения христологической проблематики это различие между позициями монофизитских ученых не имеет принципиального значения. Значительно более существенными представляются те положения, по которым между Севиром и Филопоном имеет место очевидное согласие:

1. для обоих монофизитских авторов «общее» и «индивидуальное» представляют собой взаимоисключающие понятия, на самом деле «общее» и «индивидуальное» никогда «не пересекаются»;

2. все индивидуализированное является самоипостасным, то есть образует особую ипостась;

3. действительное бытие общей природы обязательно мыслится как включающее в себя действительное бытие всего множества соответствующих этой общей природе частных природ (ипостасей)²⁶⁵.

Следует отметить, что определенное сходство между Севиром и Филопоном можно проследить не только в христологии, но и в триадологии. Филопон последовательно применил свой философский метод и в области троичного богословия. Тем самым «свободный философ» Филопон сделал то, на что не решался в значительно большей степени связанный традицией монах и епископ Севир. Последний отказывался перенести троичную терминологию каппадокийцев в христологию, Филопон же, напротив, использовал монофизитскую христологическую терминологию в учении о Троице. Результатом этого опыта и стало триадологическое учение, получившее наименование тритеизма²⁶⁶. Севир, ко-

²⁶⁵ На этом основан общий для Севира и Иоанна Филопона аргумент в полемике с халкидонитами, согласно которому общий характер человечества Христова должен был бы предполагать восприятие Богом Словом всего множества человеческих индивидуумов (ипостасей).

²⁶⁶ Тем не менее, как полагает В. В. Болотов, «у Филопона *vivus pervus* всех этих аристотелевских определений составляла... монофизитская доктрина; от нее он исходит, в ее интересе аргументирует и к ней возвращается. Если, рассуждал он, *φύσις* в догматике должна мыслиться как *τὸ κοινόν*, а не как конкрет, тождественный с *ὀλότασις*, то христология, учение о *μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρχωμένη*, об *ένωσις ἐκ δύο φύσεων* заключает в себе два абсурда: теопасхитство и своего рода пантеизм. Теопасхитство, потому что коль скоро воплотилась приро-

нечно, не был тритеитом в филопоновском смысле, однако определенные тритеистские тенденции можно обнаружить и в его работах.

Настоящее исследование не ставит целью специальный разбор тринитарного учения Севира, однако и полностью игнорировать это учение оказывается невозможным, поскольку задачи христологической полемики требовали от Севира регулярного обращения к вопросам триадологии. На основании рассмотрения достаточно многочисленных Севириных высказываний по тринитарным вопросам складывается впечатление, что нехалкидонитский богослов, усвоив троичную терминологию Великих каппадокийцев и стремясь следовать их богословскому языку, все же не вполне понимал самую суть их триадологического учения. В книге «Против нечестивого Грамматика» достаточно явно просматриваются два фактически параллельных ряда Севириных высказываний триадологического содержания.

Так, с одной стороны, Сефир, в полном согласии с Каппадокийцами, учил о «единой сущности божества (*unius substantiae divinitatis*), которая равным образом (*aequaliter*) и неизменно (*immutabiliter*) пребывает в трех Ипостасях (*in tribus hypostasibus est*)»²⁶⁷. Это высказывание вполне соответствует каппадокийскому троичному учению о единстве божественной сущности без разделения пребывающей в трех единосущных Ипостасях.

Однако, с другой, он говорит о сущности как о высшем начале единосущных Ипостасей²⁶⁸, рассматривает божественные Ипостаси как пребывающие внутри божественной сущности²⁶⁹, учит о всецелой божественной сущности

да Божества, общая всем Ипостасям, то воплотился и Отец, и Св. Дух; пантеизм, потому что восприяв в личное единение с Собою человеческую природу, Христос стал бы не конкретным человеком, а соединил бы с Собою лично все человечество, всех людей настоящего, прошедшего и будущего времени...» (Болотов 1994. С. 354).

²⁶⁷ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.19.*

²⁶⁸ «...Одна есть сущность [божества] высшая всех единосущных Ипостасей (*una est supra omnes homogeneas hypostases substantia*)» (*Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.18*).

²⁶⁹ «...Каждая из Ипостасей в сущности божества пребывает (*unamquamque ex hypostasibus in divinitatis substantia... esse*) со Своим собственным признаком» (*ibid.*).

как заключающей в себе три Ипостаси²⁷⁰ и, наконец, прямо отождествляет божественную сущность с Самой Пресвятой Троицей (!)²⁷¹, что совершенно чуждо как для Великих каппадокийцев, так и для послехалкидонских авторов-диофизитов. С точки зрения православного троичного богословия, единосущие Лиц Пресвятой Троицы выражается именно в том, что через воплощение одного из божественных Лиц вся божественная природа соединилась с человечеством, и, очевидно, не случайно эта мысль не была понятна Севиру. Халкидонитские полемисты не могли не замечать этого отличия севирианской триадологии от троичного учения каппадокийцев. Так, преп. Анастасий Синаит приписывает монофизитам следующее утверждение: «Если воплотившаяся Ипостась Бога Слова есть совершенное божество (τελεία θεότης ἡ σαριωθεῖσα τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑπόστασις) и в ней усматривается вся полнота Троицы (τὸ πλήρωμα τῆς Τριάδος), то получается так, что все то, что говорится о Сыне в порядке домостроительства, относится и ко всей Троице, в том числе две природы, две воли и две энергии. Те же, кто не мыслят таким образом, придают Пресвятой Троице три частных сущности и одну общую (τρεῖς μὲν φύσεις ἰδιᾶς, μίαν δὲ κοινήν)»²⁷². При этом преп. Анастасий считает такую точку зрения общей для всех вообще монофизитов, от Евтиха до Иакова Барадея, в том числе и для Севира²⁷³.

Л. Р. Уикхэм в своем исследовании также отмечает важную особенность Севириной триадологии: в отличие от каппадокийских отцов, мысль которых движется от троичности Лиц к единству сущности, Севир исходит из идеи единосущия и затем переходит к утверждению «равенства и суверенности» божественных Лиц²⁷⁴. Таким образом, богословский метод Севира в триадологии внешне обнаруживает нечто общее

²⁷⁰ «Всецелая сущность, то есть божество, заключающее в себе три Ипостаси (totam substantiam, id est divinitatem, trium hypostasium comprehensivam)» (*Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Op. 2.19*).

²⁷¹ «Всецелая сущность божества, которая есть Пресвятая Троица (totam divinitatis substantiam, quae est sancta Trinitas)» (*ibid.*).

²⁷² *Anastasii Sinaitae. Viae dux / Ed. K.-H. Uthemann. P. 315.*

²⁷³ *Ibid. P. 318.*

²⁷⁴ *Wickham 1993. P. 366.*

с западной богословской традицией²⁷⁵. Однако это сходство все же является внешним. В западной традиции, восходящей к учению блж. Августина, божественные Ипостаси мыслятся как система внутрисущностных отношений. Севир же, по всей видимости, исходит из представления о божественной сущности как сущности общей, которая, по крайней мере, логически предшествуя Лицам, индивидуализируется в трех Ипостасях как частных сущностях. Таким образом, причину Севировых триадологических высказываний, не совместимых с каппадокийским учением, следует искать в вышеуказанных философских предпосылках, являющихся общими для Севира и Иоанна Филопона.

Тот факт, что в основе богословского метода Филопона лежит аристотелизм, признают как древние полемисты²⁷⁶, так и современные исследователи. В частности, на это указывают такие авторы, как В. В. Болотов²⁷⁷, С. Л. Епифанович²⁷⁸, А. Ф. Лосев²⁷⁹, протопресвитер Иоанн Мейендорф²⁸⁰, Т. Хайн-

²⁷⁵ «Западная мысль в своем изложении тринитарного догмата чаще всего отправлялась от единой природы, чтобы прийти к Лицам, тогда как греческие отцы шли путем противоположным — от трех Лиц к единой природе», — так говорит о различии восточного и западного подходов в триадологии русский религиозный философ В. Н. Лосский (*Лосский 1991*. С. 46).

²⁷⁶ В полемическом противомонофизитском трактате «О разделениях» (*De sectis*) (VI в.), который традиционно приписывался Леонтию Византийскому, но, вероятно, ему не принадлежит, прямо утверждает, что истоки Филопонова тритеизма находятся в его приверженности принципам аристотелизма (*De sectis*. PG 86.2, 1232d).

²⁷⁷ «Филопон с точки зрения Аристотеля также взглянул и на христианское учение...» (*Болотов 1994*. С. 353).

²⁷⁸ «В области тринитарной проблемы попытки... предпринятые в духе монофизитской догматики, отождествлявшей φύσις и ὑπόστασις (природа есть конкретная особь), и под влиянием аристотелевского “номинализма”, считавшего реальным прежде всего конкретное (πρῶτῃ οὐσίᾳ), привели к тритеитству, к признанию в Боге τρεῖς φύσεις (Иоанн Филопон)» (*Епифанович 1996*. С. 44).

²⁷⁹ *Лосев 1992*. С. 33–34.

²⁸⁰ «Тритеизм нашел сильного и авторитетного сторонника в лице александрийского ученого Иоанна Филопона, приведшего в защиту своей теории целый ряд аргументов, основанных на Аристотеле (для которого, действительно, и ипостась, и природа выражали конкретную реальность)» (*Мейендорф 2000б*. С. 192).

талер²⁸¹. Однако для нас особый интерес представляет вопрос о генезисе богословского метода Иоанна Филопона.

Филопон был учеником видного философа, учителя александрийской школы Аммония, сына Гермия. По словам К. Феррикена, Филопон «de facto являлся ведущей фигурой в школе Аммония»²⁸². Он же был и «официальным издателем» трудов своего учителя²⁸³. Сам Аммоний не был аристотеликом, по своим взглядам он являлся типичным представителем того направления философской мысли, которое обычно называют александрийским неоплатонизмом²⁸⁴, однако сама Александрийская школа приобрела при нем ярко выраженный уклон в сторону аристотелизма. «Аммоний сконцентрировался на Аристотеле... Как следствие Александрийская школа все более и более теряла свой положительный платонический характер и становилась “институтом общего философского образования”»²⁸⁵. Причем в основу этого философского образования было положено изучение и комментирование трудов Аристотеля. Как отмечает один из учеников Аммония, известный философ Симплиций, в то время, когда Филопон обучался у Аммония, философия Платона в Александрийской школе не изучалась вовсе²⁸⁶. Тем самым вопрос об истоках филопоновского аристотелизма получает свое исчерпывающее объяснение. По словам А. Ф. Лосева, «в истории александрийского неоплатонизма повторился давнишний переход от Платона к Аристотелю. Но получалось так, что эволюция платонизма приводила его к развалу, поскольку она сближала его с восходящим христианством. А неизбежно появившийся здесь после платонизма аристотелизм тоже приближал его к христианству, но только не к ортодоксальному христианству, а к христианству еретическому»²⁸⁷.

²⁸¹ Hainthaler 1996. P. 201.

²⁸² Verrycken 1990a. P. 239.

²⁸³ Hainthaler 1996. P. 169.

²⁸⁴ Verrycken 1990a. P. 226. Об александрийском платонизме см.: Лосев 1992. С. 4–46; Praechter 1910. S. 105–156.

²⁸⁵ Verrycken 1990a. P. 201.

²⁸⁶ Ibid. P. 231.

²⁸⁷ Лосев 1992. С. 34. В. В. Болотов также отмечает, что в учении Филопона «наряду с церковными монофиситскими факторами... сказались общая причина, культурно-историческая, именно, поворот от

Однако с Александрией тесно был связан и Севир. Уроженец Созополиса в Писидии, он начал свое обучение именно в этом городе. Приблизительное время обучения Севира в Александрии — 485—487 годы²⁸⁸. В это время Аммоний там уже преподавал. Достоверно известно, что близкий друг Севира и его будущий биограф, Захария Ритор, в те же годы обучавшийся в Александрии, посещал лекции Аммония²⁸⁹. Тесные связи с этим городом Севир поддерживал и позднее. Например, в 508—512 гг. он был апокрисиарием Александрийского патриарха-монофизита Петра Монга в столице империи. Наконец, после 518 г., когда Севир вынужден был покинуть Антиохию по причине воздвигнутых на монофизитов гонений, он практически постоянно проживал в Египте, главным образом в Александрии, вплоть до своей смерти в 538 году²⁹⁰. Именно к этому периоду относится написание его основных трудов, в первую очередь книга «Против нечестивого Грамматика».

Хотя Севир, в отличие от Иоанна Филопона, и не может быть назван философом в строгом смысле слова, он был достаточно хорошо философски образованным человеком, прекрасно понимавшим всю значимость философской образованности в деле богословской полемики. Тесная связь Севира с Александрией, а также очевидная близость его философских взглядов к позиции Иоанна Филопона, наводят на мысль, что философской базой севирианства является ни что иное как аристотелизм Александрийской школы²⁹¹, возникающий, по словам А. Ф. Лосева, как продукт распада александрийского неоплатонизма.

На большую, чем у его оппонентов-диофизитов, зависимость богословской мысли Севира от философии Аристотеля

философии Платона, которая до сих пор преобладала, к философии Аристотеля...» (Болотов 1994. С. 352).

²⁸⁸ Hainthaler 1996. P. 169, n. 18.

²⁸⁹ Bardy 1950. Col. 3677.

²⁹⁰ Основные биографические сведения о Севире см.: Torrance 1988. P. 3—6.

²⁹¹ Священник В. Соколов отмечает, что халкидонитские авторы (Леонтий Византийский, преп. Максим Исповедник и др.) не только следовали иной, нежели монофизиты, библейско-патристической традиции, но имели также и другой философской базис, который русский ученый определяет как «аристотеле-платоновский, или неоплатонический» (Соколов 2005. С. 90).

указывали и некоторые его современники. Например, Феодор Раифский, полемист с монофизитством первой половины VI века, отмечает, что «самим Севером только тот признается сильнейшим богословом, кто искушен в категориях Аристотеля»²⁹². Преп. Анастасий Синаит полагал, что основное заблуждение монофизитов-севириан — отождествление природы и ипостаси в христологии — обусловлено именно влиянием аристотелизма: «Святая Церковь, избегая аристотелевского... пустословия... в своей вере относительно Христа не говорит, что природа и ипостась представляют собой одно и то же»²⁹³.

На влияние аристотелизма на севирианское богословие обращают внимание и некоторые исследователи. Так, священник В. Соколов отмечал «факт излишнего увлечения еретиков и сектантов рационально-философской аргументацией». Эти еретики, под которыми русский патролог имел в виду в первую очередь монофизитов, «преследуя полемические и апологетические цели. ...начали заходить далеко в деле разумного исследования таинственного догмата о Лице Иисуса Христа. В христологии вместе с аристотелевской терминологией начали приобретать силу и те начала, которые положены в основу аристотелевской логики»²⁹⁴. «Аристотелевец и тонкий диалектик» — так характеризует Севира русский философ Л. П. Карсавин²⁹⁵. Протоиерей Г. Флоровский полагает, что Сефир и его единомышленники «были довольно строгими аристотеликами, и реальными или существующими признавали только “особи” или “ипостаси”»²⁹⁶. Анонимный автор статьи «Вклад в межправославный диалог по поводу “православия” антихалкидонитов», содержащейся в сборнике «Являются ли антихалкидониты православными?», также отмечает, что Сефир богословствует «по-аристотелевски (ἀριστοτελικῶς)»²⁹⁷.

²⁹² Феодор Раифский. Предуготовление. С. 416.

²⁹³ *Anastasioi Sinaitae*. *Viae dux*. PG 89, 148bc. Ср.: «Святая Церковь не по-аристотелевски, но богословски учит относительно рода и природы» (*ibid.* 121b).

²⁹⁴ Соколов 2005. С. 92.

²⁹⁵ Карсавин 1994. С. 146.

²⁹⁶ Флоровский 1992. С. 29. Об этом же свидетельствует и профессор А. П. Дьяконов (*Дьяконов 1908*. С. 122).

²⁹⁷ *Συμβολή στον ένδο-ορθόδοξο διάλογο* 1995. Σ. 87. В этой статье, в частности, отмечается, что «для Севира природа, не мыслимая в опре-

Таким образом, к трем принципам построения христологической системы Севира — идеологическому, сотериологическому и патристическому²⁹⁸ — можно было бы добавить еще один — *философский*, выразившийся в приверженности нехалкидонитского автора принципам аристотелизма в христологии.

5. Сотериологические следствия Севирина понимания богочеловеческого единства

Как уже было отмечено, в богословии свт. Кирилла человечество Христа, хотя и предстает индивидуализированным, тем не менее, мыслится как общее, поскольку относится к человечеству всякого другого человека не как частное к частному, а как общее к частному. С сотериологической точки зрения, это означает, что единая воплощенная природа Бога Слова, в понимании свт. Кирилла, является открытой, то есть она распространяется не только на человечество непосредственно воспринятое Словом от Пресвятой Девы, но и на всех тех, кто спасается во Христе и, будучи соединен с Ним как со своим Главой, составляет Тело Церкви.

В системе Севирина соединившиеся природы понимаются как частные — Христос слагается из двух природ-ипостасей. Однако если человечество Спасителя является частным, то его отношение к прочим членам человеческого рода ничем не отличается от того типа отношений, который имеет место между обычными людьми. Фактически это означает, что в понимании Севирина единая воплощенная природа Бога Слова оказывается закрытой, она не распространяется на других людей, и это вполне соответствует тем «психологическим предрасположениям» монофизитства, о которых писал протоиерей Георгий Флоровский, видевший в этом христологическом учении «инстинктивное стремление возможно резче отличить Богочеловека от человек даже в Его человечестве»²⁹⁹.

деленной ипостаси, но рассматриваемая в общем, как сущность однородных ипостасей, есть абстракция, не существующая в действительности» (Σ. 90, см. также Σ. 87–91).

²⁹⁸ См. раздел I, С. 71–72.

²⁹⁹ Флоровский 1992. С. 35.

Какие сотериологические последствия имеет это обстоятельство? Ключевыми понятиями в сотериологическом учении свт. Кирилла и послехалкидонских отцов являются «освящение» (ἁγιασμός) и «обожение» (θέωσις). В православной традиции спасение понимается как действительное преобразование природы человека через его реальное соединение со Христом. Такое понимание мы находим и у свт. Кирилла. Д. Китинг полагает, что из всех дохалкидонских отцов свт. Кирилл может быть назван богословом обожения «по преимуществу»³⁰⁰, а Л. Коэн даже утверждает, что в христологии Александрийского святителя находится «ключ к пониманию поздневизантийского богословия обожения»³⁰¹.

Однако учение об обожении не было усвоено нехалкидонитской традицией³⁰², и весьма показательно, что профессор В. С. Самуэль объясняет данный факт именно Севировым учением о частном характере соединившихся во Христе природ: «Акцент Иоанна Дамаскина на обожении человечества Христова связан с тем, что он не принимает ипостасного характера человечества, тогда как Севир в этом вопросе был непреклонен»³⁰³. Очевидно, именно этим обстоятельством может быть объяснен один из наиболее странных, на первый взгляд, моментов в учении Севира — отсутствие у него богословского интереса к таинству Евхаристии³⁰⁴. В этом — существенное отличие Севировой мысли от учения свт. Кирилла, уделявшего в своем учении о спасении огромное внимание главному христианскому таинству. Кроме того, для свт. Кирилла «евхаристический аргумент» служил одним из основных приемов в полемике с Несторием³⁰⁵, тогда как Севир практически не

³⁰⁰ Keating 2000. P. 149.

³⁰¹ Koen 1991. P. 20.

³⁰² Συμβολή στον ἔνδο-ορθόδοξο διάλογο 1995. Σ. 104.

³⁰³ Samuel 1973. P. 181.

³⁰⁴ Современный нехалкидонитский богослов Мар Грегорию Юханна Ибрагим в своей статье «Таинство Евхаристии в Сирийской Православной Церкви Антиохии» называет восемь древних авторов, внесших наибольший вклад в развитие сиро-яковитского учения о Евхаристии. Севир среди них даже не упомянут (*Mar Gregorius Yuhanna Ibrahim* 2004. P. 49–63).

³⁰⁵ Дж. МакГаккин полагает, что «евхаристическая теория представляет собой ключевой элемент Кирилловой антинесторинской мысли» (*McGuckin* 1994. P. 188), а Я. Пеликан утверждает, что «свт. Ки-

пользуется им в своей полемике с халкидонитами, которых он, естественно, считал криптонесторианами³⁰⁶.

Краткое изложение сотериологического учения Севира приводит в своей работе Р. Чеснат³⁰⁷. Согласно английской исследовательнице, путь спасения, по Севиру, включает в себя религиозное созерцание, познание, нравственное очищение, молитву и правильное христианское поведение, но он не говорит ни об обожении, ни об освящении человека. Каким же образом понимает Севир роль Христа в деле совершения личного спасения человека? В сотериологическом видении Севира Христос предстает, прежде всего, как Законодатель, установивший новый духовный закон, и Образец. «Он есть... великий Законодатель, в крещении начертавший в наших сердцах духовный закон. Он научил нас приемлемым для человека путям и дал новое значение человеческим представлениям о любви и милосердии... Дело Христа... состоит в установлении образцов человеческого знания и поведения. Христос начинает Свое дело через дар крещения и совершает его, предлагая Свою жизнь в качестве примера для всех людей»³⁰⁸. Для Севира Христос есть Тот, Кто «предустанавливает наши пути», наш «тип» и даже «образец нашей философии»³⁰⁹, но не источник реального освящения, доступ к которому христиане получают в Теле Его Церкви.

Таким образом, мы видим, что понимание спасения православными и нехалкидонитами существенно различно. Если по православному учению спасение совершается *непосредс-*

рилл основывал свою христологию на учении о Евхаристии» (*Pelikan 1971. P. 236–238*).

³⁰⁶ Из всех таинств Церкви Севир в своем богословии уделял внимание только Крещению. Как отмечает Л. Абрамовски, стремление выражать христологическое учение через таинство Крещения, а не Евхаристии, представляет собой характерную черту Антиохийской богословской школы, ярко проявляющуюся, например, у Феодора Мопсуэстийского, то есть традиции, в которой соединившиеся во Христе природы мыслятся как частные сущности-ипостаси. Это обстоятельство заставляет еще раз задаться вопросом: в какой степени правомерно рассматривать Севира как продолжателя Александрийской традиции, наследника свтт. Афанасия и Кирилла? (*Abramowski 1992. P. 36*).

³⁰⁷ *Chesnut 1976. P. 37–53*.

³⁰⁸ *Ibid. P. 44–45*.

³⁰⁹ *Ibid. P. 47*.

твенно во Христе, в Его Теле, как реальное внутреннее преобразование и обожение человеческой природы, то в соответствии с позицией нехалкидонитов, спасение достигается внешним образом, *опосредованно, с помощью Христа*. Поэтому В. С. Самуэль и говорит, что Сын Божий, ипостасно соединив с собою одного из членов человеческого рода, посредством членов своего человеческого родства спас все человечество³¹⁰.

Тем самым возможно констатировать очевидное сходство в понимании спасения у нехалкидонитов и у несториан³¹¹, что, впрочем, и не удивительно, поскольку общие онтологические предпосылки закономерно ведут к одинаковым последствиям на сотериологическом уровне³¹².

³¹⁰ Samuel 1973. P. 157.

³¹¹ «Спасение для Нестория исчерпывалось моральным, волевым, а не онтологическим соединением человечества с Богом, своеобразным нравственным согласованием человека с Богом. И об обожении, как религиозном идеале, Несторий не мог и не решался говорить» (Флоровский 1992. С. 15).

³¹² Следует еще раз отметить, что этой общей для несториан и монофизитов онтологической предпосылкой является учение о соединившихся во Христе природах как о частных сущностях (*Συμβολή στον ένδο-ορθόδοξο διάλογο 1995. Σ. 105*).

УЧЕНИЕ СЕВИРА О ДЕЙСТВИЯХ ВО ХРИСТЕ

1. Происхождение формулы «единая богомужная энергия» и ее место в христологической системе Севира

Мысль о едином действии Христа впервые была высказана Аполлинарием Лаодикийским. Утверждение им единства действия во Христе логически вытекало из основных принципов построения его христологической системы. Христос, по Аполлинарию, «не просто сосуд Божества, но органическое единство человека и Бога. Христос — *μία φύσις, μία ύπόστασις, μία ἐνέργεια, ἐν πρόσωπον*»¹. Как отмечает Ж. Вуазен, «взгляды Лаодикийца, касающиеся действий воплощенного Слова, соответствуют взглядам, которые он проповедует относительно Его природы»².

По крайней мере однажды выражение «единая энергия» встречается у свт. Кирилла³, однако формула «единая богомужная энергия», занимающая центральное место в христологии Севира, имеет некириллово происхождение⁴. Это выражение было заимствовано Севиром у автора *Corpus Arceopagiticum*. Однако необходимо отметить, что у последнего

¹ Болотов 1994. С. 144.

² Voisin 1901. P. 303.

³ *Cyrelli Alexandrini*. In *Ioannis Evangelium*. VI, 54. PG 73, 577c.

⁴ Впрочем, это утверждение требует некоторого уточнения. Действительно, формула «единая богомужная энергия» в сочинениях свт. Кирилла отсутствует, но в одном из приписываемых святителю произведений говорится о богомужней (θεανδρική), правда, не энергии, а деятельности (πρόξις) Богочеловека (*Cyrelli Alexandrini*. *De Sacrosancta Trinitate*. PG 77, 1160a). Поскольку Севир никогда не ссылался на эти слова свт. Кирилла, а само слово «богомужный» не встречается в других работах Александрийского святителя, принадлежность ему данного произведения весьма маловероятна.

данное выражение звучало несколько иначе, чем у Севира и у других монофизитских авторов. В «Послании к Гаию Терапевту» неизвестный автор корпуса писал о том, что после воплощения Сын Божий «совершал уже божественное не божественным образом и человеческое — не человеческим, но после того как Бог стал мужем, Он явил нам некую новую богомужную энергию (οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας, οὐ τὰ ἀνθρώπεια κατ' ἄνθρωπον, ἀλλὰ ἀνδρωθέντος Θεοῦ, καινήν τινα θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος)»⁵. По мнению А. Грильмайера, автор «Ареопагитик» не был моноэнергистом и, говоря о новой богомужной энергии, хотел выразить мысль о том, что две энергии Христа, происходя из двух различных источников — божественного и человеческого, порождают качественно новый образ действия, проявляющийся во всех действиях Богочеловека⁶. А. И. Сидоров также полагает, что «у самого Дионисия речь шла лишь о новом образе действия Богочеловека, облагодетельствовавшего человечество, а поэтому здесь тщетно искать следы какого-то «монофелитства» (или «моноэнергизма»)»⁷. Что бы ни имел в виду автор «Ареопагитик», его моноэнергистская позиция вовсе не является очевидной. Тем не менее, невозможно отрицать, что в этой фразе присутствует некоторый момент двусмысленности, сделавший возможным ее истолкование в моноэнергистском ключе.

Первым эту работу проделал Сефир Антиохийский: «Мы, как уже раньше писали об этом пространно, согласно с изречением богомудрого Дионисия Ареопагита: “когда Бог воплотился (ἀνδρωθέντος), то явил нам новое некое богомужное действие”, мыслим и разумеем единое, сложное [действие] и не можем иначе мыслить, после того как этим изречением всякая двойственность уничтожается, и воплотившегося Бога, таковое [действие] новоявленно открывшего, исповедуем единым естеством и богомужной ипостасью (μίαν φύσιν τε καὶ ὑπόστασιν θεανδρικὴν), ибо слово домостроительства для нового положения естеств придумало и новые наименования. Итак, до тех пор пока Христос будет единым, мы единое, как Единого, естество и ипостась и действие сложное (μία φύσις

⁵ *Dionysii Areopagitae. Epistola 4 ad Gaium Monachum. PG 3, 1072bc.*

⁶ *Grillmeier 1982. Col. 300.*

⁷ *Сидоров 1993. С. 14.*

καὶ ὑπόστασις καὶ ἐνέργεια σύνθετος), став на возвышение, будем проповедовать, анафематствуя и всех, догматствующих в Нем двойство естеств и действий после соединения»⁸. Итак, мы видим, что Севир заменил в формуле Ареопагита слово «новое» (καινήν) на «единое» (μίαν). Измененное таким образом высказывание Дионисия послужило главным патристическим свидетельством, опираясь на которое, монофизиты развивали свое учение о едином действовании во Христе.

Учение о единой богомужной энергии было разработано Севиром с целью найти в христологии средний путь между крайними монофизитскими доктринами Юлиана Галикарнасского и Сергия Грамматика и халкидонитским диофизитством. Севиру было необходимо ответить на вопрос о том, что является принципом богочеловеческого единства. Юлиан и Сергей полагали таким принципом единство природного свойства, в чем Севир не без оснований усматривал опасные синусиастские тенденции, ставящие под сомнение истину «двойного единосутия» Христа. Странники Халкидона считали принципом единства Богочеловека единство ипостаси (лица). Их позиция также не была приемлема для Севира, поскольку предполагала, во-первых, установление четкого различия между концептами «ипостась» («лицо») и «природа» в христологии, а во-вторых, отказ от попыток выражать единство Богочеловека через понятие «естества». Учение же о единой энергии, с одной стороны, давало возможность говорить о различии между божеством и человечеством во Христе по сущности, а с другой — представляло собой систему аргументации в пользу доктрины единой природы.

Обычно учение о единой энергии рассматривается лишь как непосредственное следствие из монофизитской позиции⁹. Однако это учение могло также рассматриваться и как обоснование монофизитской доктрины, поскольку из признания во Христе лишь одной энергии логично было заключить и о наличии только одной природы. «Согласно Севиру, — говорит А. И. Сидоров, — тезис о “единой сложной богомужной энер-

⁸ *Severi Antiocheni. Epistola III ad Ioannem abbatem // Mai 1837. P. 71; Doctrina Patrum 1981. P. 309–310.*

⁹ «Его ответ — “одна природа” — логически приводил к моноэнергетической позиции. Ведь и по Аристотелю, единая природа всегда проявляет себя в единой энергии» (*Мейендорф 2000а. С. 47*).

гии” с логической необходимостью влечет и суждение о единой природе и ипостаси “носителя” (или “проявляющего” — τοῦ προφέροντος) этого действия»¹⁰. Преп. Анастасий Синаит следующим образом передает логику мысли умеренных монофизитов-севириан, которые в VII в. приняли монофелитскую унию, формально признав таким образом и Халкидонский собор: «Не мы объединились с Халкидоном, но, скорее, Халкидон с нами, потому что через одну энергию (διὰ τῆς μιᾶς ἐνεργείας) признал одну природу Христа (μίαν ὁμολογήσασα φύσιν Χριστοῦ)»¹¹. По словам Л. П. Карсавина, моноэнергизм явился «развитием и уточнением монофизитства и попыткой выразить его в форме, согласуемой с православной догмой»¹².

2. Судьба формулы «богомужнее действие» в диофизитской христологической традиции

Изложение Севирова учения о едином действовании Христа полезно предварить кратким рассмотрением того, как сложилась судьба формулы «богомужняя энергия» в диофизитской христологии. Это даст возможность не только сравнить позицию Севира с точкой зрения по данному вопросу сторонников Халкидона, но и лучше понять логику мысли самого монофизитского богослова.

Ареопагитский корпус имел исключительно высокий авторитет также и среди последователей Халкидона, поэтому нет ничего удивительного в том, что формула «богомужного действия» нашла себе достойное место и в диофизитской христологии. Свое истолкование в духе диоэнергизма эта формула получила в VI–VII столетиях в контексте полемики с монофизитами и монофелитами, которые также стремились обратить высказывание Дионисия в свою пользу. При этом авторы-халкидониты не приветствовали совершенную Севиром замену слова «новая» на «единая», предпочитая использовать формулу Ареопагита в ее изначальном виде¹³.

¹⁰ Сидоров 1989. P. 25.

¹¹ *Anastasioi Sinaitae*. Homilia 33 de obedientia. PG 89, 1556a.

¹² Карсавин 1994. С. 146.

¹³ Например, преп. Максим Исповедник осуждает замену καινήν на μίαν в формуле Дионисия (*Maximi Confessoris*. Opuscula theologica et polemica. 8. PG 91, 100bc).

Традиция диофизитского истолкования формулы Дионисия является, возможно, даже более древней, чем севирианская. Самое раннее истолкование этой фразы в диоэнергистском смысле встречается у современника Севира Иоанна, епископа Скифопольского, в его схолиях к Ареопагитскому корпусу. Иоанн понимал под богомужным действием «смешанное действие», в котором соучаствуют действия божества и человечества¹⁴. Анастасий I Антиохийский (559–598 гг.) при помощи формулы «единого действия» подчеркивал неразрывность двух действий во Христе. В своей «Апологии Томоса папы Льва» он старался истолковать данную формулу в соответствии с высказанной папой Львом идеей о том, что каждая форма (природа) во Христе совершает свое действие в общении с другой¹⁵.

Свт. Софроний Иерусалимский в своем «Окружном послании» развивал идеи, высказанные Иоанном Скифопольским: «Мы говорим, что той же силе принадлежит и так называемое общее и богомужнее действование (τὴν κοινὴν καὶ θεανδρικὴν λεγομένην ἐνέργειαν), которое по существу своему не одно, но разнородно и различно (οὐ μίαν ὑπάρχουσαν, ἀλλ' ἑτερογενῆ καὶ διάφορον)... так как оно заключает в себе и приличное Богу, и человеческое, и посредством весьма искусного и сложного выражения вполне обозначает всякое действие того и другого существа и естества (τὴν ἐκάστης οὐσίας καὶ φύσεως ἐκάστην ἐντελῶς δηλοῦσαν ἐνέργειαν)¹⁶.

Латеранский собор 649 г. под председательством св. папы Мартина Исповедника в своем XV правиле определил, что «богомужное действие» является не «единичным», но «двойственным» или «состоящим из двух» (διπλῆν), то есть из божественного и человеческого действий¹⁷.

Исключительное внимание формуле «богомужное действие» уделял преп. Максим Исповедник, считавший, что «богомужная энергия» не является средней между двумя природами и не отменяет природные энергии¹⁸. Напротив, понятие

¹⁴ *Rorem, Lamoreaux* 1998. P. 253.

¹⁵ *Mansi*. Т. XI, 436e–437b.

¹⁶ *Καρμίρης* 1960. Σ. 212.

¹⁷ *Concilium Lateranense a. 649 celebratum*. P. 384.

¹⁸ *Maximi Confessoris*. Epistola 1. Sermo hortatorius ad Dei servum praefectum Africae, dominum Georgium. PG 91, 384a.

«богомужное», по преп. Максиму, «охватывает и божественную, и человеческую энергии». Он полагает, что Дионисий нашел «подходящее выражение, которое включает каждую из двух энергий, и, употребив его в единственном числе, он описательно выразил двойственную энергию Того, Кто имеет двойственную природу»¹⁹.

Наиболее полное, обобщающее мнения предшествовавших отцов истолкование рассматриваемой формулы предлагает преп. Иоанн Дамаскин: «Блаженный Дионисий, выразившись, что Христос в Своей жизни явил нам некоторое новое богомужное действие (καινήν τινα θεανδρικὴν ἐνέργειαν), говорит об одном действии, составившемся из человеческого и божеского, не отрицая [в нем двух] естественных действий (οὐκ ἀναιρῶν τὰς φυσικὰς ἐνέργειας, μίαν ἐνέργειαν ἐκ τῆς ἀνθρωπίνης καὶ τῆς θείας γεγεννημένην)... Но Дионисий выразился так, желая показать новый и неизъяснимый образ проявления естественных действий Христовых (τῶν φυσικῶν τοῦ Χριστοῦ ἐνεργειῶν), соответственно неизъяснимому образу взаимного проникновения естеств во Христе (τῆς εἰς ἄλληλα τῶν Χριστοῦ φύσεων περιχωρήσεως), также [желая показать] необыкновенный, чудный и естеству существ неведомый способ Его человеческой жизни, а равно образ взаимного сообщения (τῆς... ἀντιδόσεως) [свойств], соответственно неизреченному соединению [естеств]. Ибо мы говорим не о разделенных действиях и что естества действуют отдельно одно от другого, но [утверждаем], что каждое [из них] совокупно с другим совершает свойственное ему (οὐ διηρημένας γὰρ φαμεν τὰς ἐνέργειας οὐδὲ διηρημένως ἐνεργοῦσας τὰς φύσεις, ἀλλ' ἠνωμένας, ἐκάστην μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας ἐνεργοῦσαν τοῦθ' ὅπερ ἴδιον ἔσχηκεν)»²⁰. Очевидно, что преп. Иоанн при помощи формулы «богомужная энергия» стремится выразить мысль о совершенной синэргии божественной и человеческой природ во Христе, поскольку, в силу их ипостасного соединения, в каждом действии Богочеловека участвуют свойственным им образом оба Его естества²¹.

¹⁹ *Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica.* 8. PG 91, 100c.

²⁰ *Joannis Damasceni. Ekdoxis akribes.* 3.19. Σ. 304.

²¹ «Итак, богомужное действие означает то, что, так как Бог соделался мужем, то есть воочеловечился, то и человеческое Его действо-

Таким образом, мы видим, как формула Дионисия получила в трудах сторонников Халкидонского собора диоэнергистское истолкование и заняла важное место в системе диофизитской христологии, чем еще раз подтверждается, что догматические споры эпохи Вселенских соборов не были лишь пререканиями о словах, но касались самой сущности христианской веры.

3. Моноэнергизм Севира

Сефир был, вероятно, первым автором, предпринявшим попытку представить учение о действиях во Христе в систематическом виде. Следует отдать должное научному чутью Севира, его умению улавливать новые нарождающиеся тенденции в развитии богословия. Действительно, если во времена несторианских споров и в период, непосредственно примыкающий к Халкидонскому собору, вопрос о действиях во Христе не обсуждался и фактически даже не ставился, то в первой половине VI столетия данная тема начинает занимать все более и более заметное место в христологической проблематике. Богословская мысль начинает отходить от обсуждения формальной проблемы количества природ во Христе и проявляет все больший интерес к вопросу об образе бытия божества и человечества в богочеловеческом синтезе. Таким образом, на первый план постепенно выходит вопрос о соотношении божественного и человеческого действий во Христе.

Перед Сефиром стояла непростая задача: Священное Писание ясно говорит как о божественных, так и о человеческих действиях Христа. От двух рядов различных действий логично заключить и о двух природах Богочеловека, что противоречит Сефирову учению о единой природе Спасителя. Свое учение о едином богомужном действии Христа Сефир наиболее систематично изложил в первом «Послании к Сергию Грамматикю» и в Гомилии 109. Учитывая многозначность и неопределен-

вание было божественным, то есть обоожествленным, и не лишенным участия в божественном Его действии. Равным образом и божественное Его действие не было лишено участия в человеческом Его действии, но каждое из обоих действий созерцалось вместе с другим» (*Joannis Damasceni. Ekdosis akribes. Σ. 306*).

ность самого понятия «энергия»²² в богословии того времени, Севир начинает с выработки соответствующей терминологии. С этой целью он обращается к традиционно приписывавшейся свт. Василию Великому четвертой книге «Против Евномия», которая, как установила современная патрологическая наука, в действительности принадлежит перу Дидима Александрийского²³. Последний проводил различие между субъектом действия (ἐνεργῶν), собственно действом (ἐνέργεια) и делами, или результатами, то есть тем, что произведено действом (ἐνεργηθέντα, ἐνεργήματα, ἀποτελούμενα)²⁴. Впрочем, у Псевдо-Василия эти термины вводятся в совершенно ином, триадологическом контексте с целью показать, что вопреки мнению Евномия, крайнего арианина, Сын и Святой Дух являются самостоятельными Ипостасями, а не безипостасными действиями Отца. Севир, как считает Й. Р. Торранс, первым перенес эти заимствованные у Дидима дистинкции в христологию²⁵, и они весьма органично вписались в его христологическую систему²⁶. Полемизируя с Сергием Грамматиком, Севир писал: «Един есть человек, состоящий из души и тела, и одна есть энергия (in aq̄ue operatio), ведь имеет место только одно деятельное движение (unus enim motus operativus)... но дела различны, поскольку одни суть духовные, тогда как другие чувственные и телесные... То же мы можем видеть и в Эммануиле, потому что есть только один действующий (ἐνεργήσας, operans), то есть воплощенное Слово Божие, и одна энергия (ἐνέργεια, operatio), но различны дела (ἐνεργηθέντα, opera), то есть то, что произведено действием (res operatione perfectae)... Тем не менее, мы не говорим о двойстве природ по причине различия дел, потому что единое воплощенное Слово совершает, как мы уже сказали, и те, и другие дела»²⁷. Аналогичное по смыслу высказывание Севира содер-

²² Так, автор второй половины VI столетия Анастасий I Антиохийский в своих «Философских главах» приводит, по крайней мере, четыре определения слова «энергия» (Uthemann 1980. P. 352–353).

²³ Киприан (Керн) 1995. С. 126; Мейендорф 2000а. С. 48. Севир, несомненно, считал эту книгу подлинным произведением свт. Василия.

²⁴ Contra Eunomium. IV, 1. PG 29, 689c. См.: Болотов 1994. С. 342.

²⁵ Torrance 1988. P. 96.

²⁶ Мейендорф 2000а. С. 48.

²⁷ Severi Antiocheni. Epistola 1 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 60–61.

жится и в его третьем слове «Против нечестивого Грамматика»: «Есть только одно действовање (*energeia*) и только одно деятельное движение (*motus operativus*), также как есть только одна речь, то есть Слова воплощенного, хотя дела и слова различны»²⁸. Таким образом, Севир признавал один субъект действия — воплощенное Слово. Как последовательный монофизит, формально исповедующий единую природу во Христе, он вполне логично утверждал в Нем и единство действований (*ἐνέργεια*). Что же касается двойства, то Севир считал возможным распространить его только на совершаемые Богочеловеком дела или поступки, в которых отображаются оба порядка — божественный и человеческий²⁹.

Нетрудно заметить, что Севир существенно изменяет самый смысл понятия «энергия». Для святоотеческой традиции было характерно рассматривать действовање как производное от природы, что, например, хорошо видно из определений, предлагаемых Анастасием I Антиохийским³⁰. Именно поэтому халкидонитское диофизитство имело своим логическим следствием диоэнергистскую позицию³¹. Такое

В. В. Болотов определяет различие между действованием и делами как отношение между *modus agendi* и частными поступками (*actiones*) (Болотов 1994. С. 342).

²⁸ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.2.38.*

²⁹ Необходимо отметить, что новые термины, введенные в христологию Севиром, как таковые не заключают в себе обязательного моноэнергистского смысла. Впоследствии ими пользовались и авторы-диофизиты, в частности, преп. Иоанн Дамаскин: «*Αὐτὸ τὸ ἀποτελοῦμενον ἐνέργεια λέγεται*» (*Joannis Damasceni. Ekdotis akribes. 3.15. Σ. 274*).

³⁰ Анастасий I предлагает следующие определения, в которых вполне определенно подчеркивается связь энергии с природой (сущностью): а) «естественная сила и движение всякой сущности»; б) «движение всякого сущностного существования»; в) «самопроизвольное движение сущности, обнаруживающей существование только себя самой» (*Uthemann 1980. P. 352–353*).

³¹ «От природ, ипостасью которых Он Сам являлся, Он естественным образом получал сущностные логосы. Если Он получал сущностные логосы, ипостасью которых Он являлся, то Он обладал в общем порядке природным действием одушевленной плоти, чей сущностный логос берет свое начало в природе... Если Он действует естественно... то, очевидно, что вместе с природами, ипостасью которых Он являлся, Он обладает также сущностными и основообразующими действиями каждой из них...» (*Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 1. PG 91, 36bc*).

же понимание энергии было присуще и противникам Севира из монофизитской среды. В частности, Юлиан Галикарнаский не проводил различия между энергией и свойством. Для юлианитов нетление (ἄφθαρσία) представляет собой энергию, свойственную телу³². Сефир же, отказываясь признавать за энергией значение свойства или качества природы, сознательно шел на разрыв со святоотеческой традицией. Он рассматривает энергию только как посредника между самим действующим и результатом действия³³, но не признает за энергией никакой самостоятельной реальности. Энергия, по Севиру, есть не более чем оперативное движение (κίνησις ἐνεργητική) действующего к результату. Таким образом, действие в конечном счете является только проявлением самого действующего в движении и вне его не имеет реальности: «...безипостасна (anhypostatica; ἀνυπόστατος) есть энергия (operatio)»³⁴.

Тем самым энергия в системе Севира лишается всякой качественной определенности и фактически отождествляется с движением, тогда как на нетождественности понятий «движение» и «энергия» настаивал еще Аристотель. Качественность у Севира соотносится только с делами или результатами (ἐνεργηθέντα). В рамках такой понятийной системы вопрос о числе энергий во Христе вообще теряет смысл. Если энергия есть всего лишь оперативное движение действующего или движущегося к результату, а субъектом действия или движения является единая природа-ипостась воплотившегося Бога Слова, то, естественно, одной будет и Его энергия. Позиция, занятая Севиrom по вопросу о действиях во Христе, давала ему определенные полемические преимущества, позволяя парировать возражения диофизитов. Ведь если в делах, совершенных Спасителем, отображаются два уровня действительности, божественный и человеческий, то, согласно Севиру, это вовсе

³² Grillmeier 1993. P. 125.

³³ «...Одно есть действующий (operantem), другое есть действие (operationem), другое есть дело или результат (opus seu effectum), действие есть нечто среднее (operationem esse medium quid), то есть деятельное движение между действующим и делом (motum operativum inter operantem et opus)» (*Severi Antiocheni. Epistola 1 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 60*).

³⁴ Ibid. P. 59.

не является аргументом в пользу учения о двух естествах, но лишь подтверждает сложный характер природы Богочеловека. Таким образом, основное отличие Севирина от позиции халкидонитов заключается в том, что Сефир рассматривает энергию как атрибут не сущности, а ипостаси.

Христология, допускающая два действия во Христе, представляется Севиру совершенно неприемлемой. Предметом постоянных полемических нападок Севирина является томос св. папы Льва, в котором утверждается, что «каждая форма (вид) совершает в общении с другой то, что ей присуще, то есть Слово совершает то, что принадлежит Слову, а плоть исполняет то, что относится к плоти (*agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est. Verbum scilicet operante, quod Verbi est, et carni exequente, quod carni est*)»³⁵. «Следует предать анафеме тех, — утверждает Сефир в «Послании к Экумению», — кто определяет двумя природами единого Христа и говорит, что “совершает каждая природа то, что ей присуще”»³⁶. Замечание папы «*cum alterius communione*»³⁷ его явно не удовлетворяет. Признание во Христе двух действий для Севирина полностью равнозначно несторианскому разделению единого Христа: «Если “Слово производит то, что свойственно Слову (*εἰ ὁ Λόγος κατεργάζεται τὰ τοῦ Λόγου*), и плоть выполняет то, что свойственно плоти (*τὸ δὲ σῶμα ἐκτελεῖ τὰ τοῦ σώματος*)”, и “одно блистает чудесами (*διαλάμπει τοῖς θαύμασι*), а другое подвергается унижениям (*τοῖς λάθεσιν ὑπολέπτωσεν*)”, то общение форм имеет относительный характер (*ἡ κοινῶνία τῶν μορφῶν σχετικὴ τίς ἐστί*), как говорил безумный Несторий»³⁸.

³⁵ *Leonis Magni. Epistola 28 ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim. PL 54, 765.*

³⁶ *Severi Antiocheni. Letter 1 to Oecumenius the count, about properties and operations // Severus of Antioch. A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1919. P. 9.*

³⁷ *Leonis Magni. Epistola 28 ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum. PL 54, 767ab.* Как отмечает Торранс, приводя данную цитату из послания св. папы Льва, Сефир обычно опускал слова «с участием другого» (*Torrance 1988. P. 108*).

³⁸ *Gieseler 1835. P. 16.* Понимание богочеловеческого единства папой Львом для Севирина всегда остается лишь «относительным общением форм (*ἡ κοινῶνία τῶν μορφῶν σχετικὴ*)» (*Eustathii Monachi. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum. PG 86.1, 925c*).

Конечно, Севир допускает, что между поступками или делами Христа существует значительное различие (διαφορά). Одни из них, например, телесное хождение по земле, могут быть названы человеческими (ἀνθρώπινα), тогда как другие, например, укрепление ног бессильных и возвращение им способности ходить, являются богоприличными (θεοπρεπή). Однако и те, и другие дела, по Севиру, совершает один и тот же воплощенный Логос, а не та или иная природа³⁹. Признание двух действий для монофизитского богослова автоматически предполагает исповедование и двух лиц. Вновь и вновь Севир разъясняет: «Так же и когда речь идет о Христе, мы признаем различие речений. Действительно, одни подобают Богу, другие — относятся к человеку... Но мы не говорим из-за этого, что одни сказуются об одной природе, а другие о другой, поскольку они сказуются об одном и Том же Христе без разделения. Однако некоторые, страдая недугом крайнего невежества, нечестивым образом подменяя [значения] дел и слов, представили двух действующих и говорящих, когда они весьма тяжело назвали лица природами и [таким образом] скрыли двух сынов и Христов под этой львиной шкурой»⁴⁰.

Итак, на основании многочисленных цитат из произведений Севира мы имели возможность убедиться в том, что этот монофизитский автор твердо держался моноэнергистской позиции, жестко связывая разработанное им учение о единстве действия с общим монофизитским представлением о единстве природы воплощенного Слова. Причем единство энергии для него является и следствием единства природы, и в то же время весомым аргументом в пользу единства естества. Севир устанавливает теснейшую связь между энергией и природой-ипостасью Христа: то, что сказуется относительно природы-ипостаси Христа, может быть отнесено и к Его энергии, и, наоборот, то, что говорится о энергии, может быть сказано и о Его природе. Например, если энергия является богомужней, то богомужней может быть названа и природа-ипостась (μίαν φύσιν τε καὶ ὑπόστασιν θεανδρικήν), и, поскольку приро-

³⁹ *Severi Antiocheni*. Letter 1 to Oecumenius the count, about properties and operations // *Severus of Antioch*. A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1919. P. 10.

⁴⁰ *Severi Antiocheni*. Homilia 109 // *Sévère d'Antioche*. Les Homiliae Cathedralales. T. 15. P. 759–760.

да определяется как сложная, таковой может именоваться и энергия ($\mu\acute{\iota}\alpha \ \acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\upsilon\gamma\epsilon\iota\alpha \ \sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$)⁴¹.

«Монофизитское учение по поводу деятельности во Христе, как это изложено и развито Севиром, кажется очень логичным, — отмечает Ж. Лебон. — Всякое действие исходит от действующего, который приводит в движение и совершает его. Оперативное движение действующего к результату является самой деятельностью, последняя же соответствует во всем действующему (агенту), поскольку она, в конечном результате, является только проявлением самого действующего в движении... Следовательно, она будет в том же числе и порядке, что и действующий»⁴². Действительно, учение Севира о действиях во Христе представляется весьма цельным, однако, в этом следует согласиться с бельгийским патрологом, оно только «кажется очень логичным». Отказываясь признавать за энергией значение свойства и качества природы и рассматривая энергию как производное от ипостаси, Севир пытался таким путем «обойти» сам вопрос о числе энергий во Христе. Эту цель можно было бы считать достигнутой, если бы речь шла о простой ипостаси, однако Христос, и по Севиру, является Ипостасью сложной, составившейся из двух ипостасей — самобытной божественной и несамобытной человеческой, различие между которыми по сущности после воплощения он постоянно декларирует. Отождествляя в христологии понятия «энергия» и «движение», Севир не мог не понимать, что всякая энергия, мыслимая как деятельное движение, должна являться производной от некоторой силы⁴³. Таким образом, неизбежно вставал вопрос об источнике движения и об отношении божества и человечества Христа к Его единой энергии.

⁴¹ *Severi Antiocheni. Epistola III ad Johannem abbatem // Doctrina Patrum 1981. P. 309–310.*

⁴² *Лебон 1975. С. 199.*

⁴³ Святоотеческая мысль не допускает существования сил вне субстанций (сущностей). Согласно преп. Максиму Исповеднику, «следует знать, что одно дело сущность ($\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$), а другое дело сила ($\delta\upsilon\upsilon\alpha\mu\iota\varsigma$): одна — принадлежит тому, что существует само по себе ($\kappa\alpha\theta' \ \acute{\epsilon}\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha} \ \upsilon\phi\epsilon\sigma\tau\acute{\omega}\tau\omega\nu$), а другая — из числа имеющих бытие в чем-то ином ($\acute{\epsilon}\nu \ \acute{\epsilon}\tau\epsilon\rho\omega \ \tau\acute{\omicron} \ \acute{\epsilon}\iota\nu\alpha\iota \ \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\tau\omega\nu$)» (*Максим Исповедник. Комментарии. С. 28–29*). По мнению Немезия Эмесского, сила также соединена с субстанцией: «сила — от субстанции и в субстанции» (*Немезий Эмесский. О природе человека. С. 154*).

Если бы Сефир утверждал, что единая воплощенная природа Бога Слова, будучи сложной, проявляет себя в единой энергии, которая, в свою очередь, также является сложной, в том смысле, что в ней хотя бы теоретически возможно различать божественную и человеческую составляющие, или признавал за деятельным движением Богочеловека два источника движения — божественный и человеческий, то, в таком случае, отличие севирианства от халкидонитского диоэнергизма было бы весьма незначительным. Однако такая позиция оказывается для Севира совершенно неприемлемой, единая энергия является в его понимании абсолютно простой. В «Послании к игумену Иоанну» он категорически заявляет: «Мы знали всегда и по-прежнему знаем только одну сложную (σύνθετον) [энергию], она не может быть истолкована иначе как отрицание какой бы то ни было двойственности (πάσης... δυάδος)»⁴⁴.

Где же в таком случае усматривает монофизитский богослов источник активности Богочеловека? Сефир явно стремился обходить этот вопрос молчанием, тем не менее несколько его высказываний совершенно однозначно свидетельствуют, что единственным источником движения во Христе он признавал божество Слова. Так, он прямо называл единую энергию божественной: «То же самое мы говорим и о энергии, исповедуя ее божественной (θεΐα)... различны же произведенные ею дела (διάφορα δὲ τὰ ἐκ ταύτης ἀποτελούμενα), божественные и человеческие...»⁴⁵ То, что этот отрывок, сохранившийся на греческом языке, точно отражает точку зрения Севира, подтверждается еще, по крайней мере, двумя его характерными высказываниями. В гомилии 109 он утверждает: «...хотя различны дела, [то есть] то, что произведено действием, поскольку одни подобают Богу, а другие — человеку, [но] которые были выполнены одним и Тем же Богом (курсив здесь и далее наш. — О. Д.), воплотившимся и вочеловечившимся без изменения»⁴⁶. Аналогичное по смыслу высказывание мы встречаем

⁴⁴ *Severi Antiocheni. Epistola III ad Johannem abbatem // Doctrina Patrum 1981. P. 309.*

⁴⁵ *Mansi. Т. X, 1124а.* «Эта деятельность божественная, поскольку действующей является единственная божественная природа и ипостась Логоса, хотя и воплощенного» (*Лебон 1975. С. 198*).

⁴⁶ *Severi Antiocheni. Homilia 109 // Sévère d'Antioche. Les Homiliae Cathedralis. Т. 15. P. 758–759.*

и во втором слове «Против нечестивого Грамматика»: «...одна же есть деятельность (*una autem est efficientia*), потому что *тот, кто действует один, Бог, без изменения воплотившийся и вочеловечившийся* (*Deus absque mutatione incarnatus et inhumanitatus*)»⁴⁷. Итак, Севир, хотя исповедует Христа истинным Богом и истинным человеком, тем не менее, признает во Христе способным к действию только божество. При этом он мог называть энергию Христа «богомужней» или «сложной», но эта сложность распространяется только на произведенные Спасителем дела. Причем человеческие дела, по учению Севира, совершаются не человечеством Иисуса, а божественной силой Слова, как бы преломляющейся в Его человечестве, подобно проходящему сквозь стеклянную призму свету, и производящей соответствующие человеческой природе результаты. Сама же энергия совершенно проста, это энергия Самого Бога в воплощенном состоянии (*μία ἐνέργεια σεσαρκωμένη*)⁴⁸.

Таким образом, Севир не допускает во Христе никакой реальной синэргии божества и человечества. Для пояснения своей точки зрения он обращается к антропологической парадигме: «...дела человеческие: одни суть умственные, а другие — чувственные и телесные... Однако один человек, [состоящий] из души и тела, совершает и те, и другие, и одно [его] деятельное движение»⁴⁹. Отсюда Севир переходит к учению о человечестве Христа как об орудии (*ὄργανον*) Его божества. Сам по себе этот термин не заключает в себе моноэнергистского смысла, например, такие авторы-диофизиты, как Леонтий Иерусалимский⁵⁰ и преп. Максим Исповедник⁵¹,

⁴⁷ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.37.*

⁴⁸ *Лебон 1975. С. 198.*

⁴⁹ *Severi Antiocheni. Homilia 109 // Sévère d'Antioche. Les Homiliae Cathedrales. T. 15. P. 759.* Следует отметить, что антропологический пример использовался халкидонитами и монофизитами с различными целями. Диофизиты с его помощью «старались наглядно представить целость и несмесимость естеств, несмотря на объединение в одном лице, подобно тому, как тело и душа сохраняют свою целость и несмесимость, несмотря на соединение в одном субъекте — человеке, тогда как монофизитство прибегло к этому сравнению для того, чтобы наглядно выразить единство продукта, полученного от соединения двух различных естеств» (*Троицкий 1875. С. 100*).

⁵⁰ *Leontii Byzantini. Tractatus contra Nestorianos. PG 86.1, 1757c.*

⁵¹ *Maximi Confessoris. Disputatio cum Pyrrho. PG 91, 344d.*

пользовались им для выражения идеи синэргии двух природ во Христе. Севир же, напротив, использует термин «орудие» для того, чтобы подчеркнуть пассивность человечества Спасителя: «Воплощенное Слово совершало и говорило это, поскольку Оно ипостасно соединилось с плотью, которая посредством соединения есть Его собственная, подобно инструменту (*organon*), [необходимому] для совершения дел, также как душа каждого из нас использует собственное тело как инструмент»⁵². Использование антропологического примера для пояснения таинства Христа ко времени Севира имело уже достаточно долгую историю⁵³, и Антиохийский патриарх мог быть уверен в том, что он следует свв. отцам, в частности, свт. Кириллу⁵⁴.

Как полагает А. Грильмайер, свт. Кириллу этот образ был необходим для того, чтобы показать, что Логос и плоть, так же, как душа и тело, образуют существенное единство, то есть единое живое существо. Таким образом, единство души и тела в человеке может помочь отчасти понять характер единства божества и человечества во Христе. Однако, утверждает немецкий ученый, свт. Кириллу не удалось объяс-

⁵² *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.2.33.*

⁵³ Кто и когда впервые использовал этот образ для пояснения таинства Христа, точно неизвестно. Скорее всего, эта традиция берет начало в арианской среде. С достаточной точностью употребление антропологической парадигмы можно констатировать у омиусианина Евсевия Эмесского, а затем у таких видных деятелей арианства, как Лукий Александрийский и Евдоксий Константинопольский (*Gahbauer 1984. S. 31–56*). Существенное место антропологический пример занимает в христологическом учении Аполлинария Лаодикийского (*Болотов 1994. С. 144*). Однако достаточно скоро им начинают пользоваться и православные авторы, в частности, свт. Григорий Нисский (*Gahbauer 1984. S. 100–126*). Встречается образ «души-тела» и у свт. Григория Богослова: «Итак, две природы, Бог и человек (*φύσεις μὲν γὰρ δύο, θεός καὶ ἄνθρωπος*), также как душа и тело (*ψυχή καὶ σῶμα*), но не два Сына, не два Бога». Однако и у свт. Григория Нисского, и у свт. Григория Богослова антропологический пример был не более чем риторическим приемом, тогда как первым православным автором, попытавшимся истолковать этот образ в собственно догматическом смысле, был свт. Кирилл Александрийский (*Kotter B. Einleitung // Joannis Damasceni. Die Schriften des Johannes von Damaskos. P. 128–129*).

⁵⁴ См., например: *Cyrilli Alexandrini. Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione. PG 77, 116ab.*

нить, в какой мере эта аналогия действительно применима в христологии⁵⁵. Мы уже видели в главе 1, что свт. Кирилл, используя антропологическую парадигму с целью пояснить смысл ипостасного соединения, сознавал, что соединение души и тела существенно отлично от соединения Бога Слова с нашей природой. Поэтому, говоря, что душа и тело, соединяясь, составляют единую природу человека, он воздерживается от утверждения, что божество и человечество составляют единую природу Христа. Особенностью же Севировой христологии является то, что в учении о едином богомужном действии антропологический пример применяется им буквально, без какого-либо ограничения⁵⁶. Он будто не видит или не желает видеть существенного различия: тело в составе человека не есть совершенная природа, но только часть сложной природы, оно не является активным, самодвижным началом⁵⁷. Севир не просто утверждает, что воплотившийся Бог Слово мог пользоваться собственным человечеством как орудием для того, чтобы совершать посредством его божественные действия, например, исцелять болящих, фактически речь ведется о том, что все, даже чисто человеческие действия, производятся божественной силой, каждый импульс к действию происходит во Христе от могущества божественного Логоса, так же как в человеке вся активность принадлежит душе, оживляющей и приводящей в движение свое тело. Свою мысль Севир поясняет на примере евангельского эпизода с исцелением прокаженного (Мф 8:3): «В то время, когда

⁵⁵ Grillmeier 1993. P. 63.

⁵⁶ К.-Х. Утеманн отмечает, что отношение халкидонитов к антропологической модели существенно отличалось от отношения к ней аполлинариан и монофизитов. Если для первых эта модель является указанием лишь на структурное подобие сравниваемых предметов, то для вторых — на структурное тождество (Uthemann 1982. P. 217).

⁵⁷ «Но аналогии по самому существу никогда не могут претендовать на полное соответствие уясняемым ими предметам, и стремление проводить их со всею последовательностью обычно дает в результате лишь крайние и неправильные выводы... Аналогия объединения в едином существе человека духовной и телесной природы недостаточна потому, что телесная организация человека не имеет самостоятельного существования, свойственного человеческой природе в целом, и вся трудность задачи и заключается именно в вопросе о соединении цельной человеческой природы с божественной» (Бриллиантов 1906. С. 796–798).

вочеловечившийся Бог разговаривает на человеческом языке и говорит прокаженному ясным человеческим голосом: «Хочу, очистись», — Он показывает произведенным действием, что голос, согласно богоприличному смешению, происходил от Бога вочеловечившегося, поэтому услышанное слово сопровождается исцелением прокаженного»⁵⁸. Таким образом, в христологическом видении Севира человеческая речь — действие чисто человеческое — совершается непосредственно Самим Богом, иными словами, человеческий голос является здесь только средством передачи божественной силы. Тем самым «человечеству Христову отказано в малейшей тени самостоятельности. Человечество — это совершенно пассивное орудие Божества в системе Севира»⁵⁹.

Профессор В. С. Самуэль, стремясь отвести от Севира обвинения в моноэнергизме, в подтверждение своей позиции приводит следующие его слова: «Действия подобного нам человека имеют две стороны — умственную и физическую. Прежде чем сделать что-либо, он обдумывает это в своем уме и создает идею. Такова умственная сторона человеческого действия. Затем он осуществляет идею конкретно, например, строит город, дом или корабль. Такова физическая сторона. Однако один человек, состоящий из души и тела, совершает и то, и другое. Действие его также одно... Таким же образом следует мыслить и относительно Эммануила. Тот, Кто действует, один — воплотившийся Бог Слово. *Действующая сила также одна* (выделено нами. — О. Д.), но произведенные дела различны...»⁶⁰ Ученый-нехалкидонит явно не осознает отно-

⁵⁸ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.2.32.*

⁵⁹ *Асмус 1996. С. 209.* А. И. Бриллиантов полагает, что пассивный характер человечества Христова в монофизитской христологии представляет собой прямое следствие их понимания формулы «единая природа»: «Стремления богословов монофизитства поэтому должны были направляться, в видах оправдания их формулы, или к уничтожению по возможности качественного отличия человечества Христа от Его Божества, или к сведению к нулю значения человеческой природы в количественном, так сказать, отношении, чрез представление ее пассивным лишь орудием Божества» (*Бриллиантов 1906. С. 808*).

⁶⁰ *Samuel 1968. P. 163.* В. С. Самуэль указывает, что это отрывок из «Слова к Нефалию», но очевидно, что здесь имеет место ошибка. В «Словах к Нефалию» вопрос о действиях во Христе еще не затрагивается. В действительности приведенная Самуэлем цитата представляет

сительного характера антропологической парадигмы. Всякий человек, действительно, представляет собой одну природу, и потому возможно говорить о его одной природной действующей силе. Христос же, что исповедует и сам В. С. Самуэль, состоит из двух радикально различных природ и в силу этого не может обладать одной действующей силой. Если все действия Богочеловека, как божественные, так и человеческие, проистекают из одной силы, то эта сила может быть определена только как божественная.

В сущности, моноэнергистская позиция сближает Севира с моноэнергистами VII столетия, уже в древности это было очевидно. Так, на Севира как на одного из предтеч ереси моноэнергизма указывается в актах Латеранского собора 649 года⁶¹. Что же касается вопроса о предшественниках Севира и об истоках его моноэнергизма, то здесь бросается в глаза близость Севириева учения к позиции Аполлинария Лаодикийского. Конечно, формально Сефир не был аполлинарианином, поскольку исповедовал наличие в человечестве Христовом разумной души и признавал осуждение Аполлинария на II Вселенском соборе⁶², однако логика их христологической мысли во многом схожа⁶³. Аполлинарий так же рассмат-

собой достаточно свободный пересказ фрагмента из «Первого послания к Сергию Грамматику» (*Severi Antiocheni. Epistola 1 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 60–61*). Однако нас в данном случае интересует не точность цитации Севира профессором-нехалкидонитом, а его собственное богословское видение.

⁶¹ *Mansi. T. X, 1116c–1117a.*

⁶² Факт признания Сефиром во Христе разумной человеческой души в глазах халкидонитских полемистов не имел никакого существенного значения. Например, Иоанн Скифопольский, полемизируя с Сефиром, отмечает, что признание во Христе человеческого ума предполагает и признание мышления, а следовательно, и человеческой энергии, поскольку «мышление есть энергия ума (τὴν διάνοησιν ἐν ἐνεργείᾳ εἶναι τοῦ νοῦ)». Тем самым Иоанн Скифопольский ставит перед Сефиром дилемму: либо, признав во Христе полную реальность человеческой души, признать в Нем и реальность человеческой энергии, либо, отрицая человеческую энергию, вернуться на позиции аполлинарианства (*Joannis Scythopolitani. Contra Severum. Lib. 8. (fragm) // Doctrina Patrum 1981. P. 85–86*).

⁶³ Кардинал К. Шенборн излагает логику Аполлинариева учения о действиях Христа следующим образом: «Аполлинарий — это “моно-

ривал божественное и человеческое во Христе как активное и пассивное начала соответственно, так же, как и Сефир, Аполлинарий признает в Богочеловеке только один источник действия и движения — Бога Слово, а потому и саму энергию Христа определяет как божественную. За человечеством же он согласен признать только плотские движения, причиной которых является божество Слова: «Ибо Бог, воплощенный в плоть человеческую, в чистом виде сохраняет Свое собственное действие (*καθαρὰν ἔχει τὴν ἰδίαν ἐνέργειαν*). Он представляет Собой Ум, который не побежден ни душевными, ни телесными страстями, и Он направляет плоть и плотские движения (*τὰς σαρκικὰς κινήσεις*) божественным и безгрешным образом»⁶⁴. Очевидно, что признание Сефиром во Христе человеческой души принципиально не изменяет самой сущности аполлинарианской христологической схемы. И в том, и другом случае человечество предстает как пассивное орудие божества, а единая энергия выступает не только как следствие единства природы-ипостаси, но также и в качестве его необходимого условия, иными словами, как самый принцип богочеловеческого единства.

Тем самым позиция Севира оказывается не просто отличной, но диаметрально противоположной учению халки-

физит” в строгом смысле слова, и к нему восходит формула, согласно которой у Христа “одно естество”... Из этого, однако, также вытекает, что деяния Христа должны пониматься по той же модели. Есть только один модус действия (*ἐνέργεια*), только одно “жизневедение” Христово — жизненное поведение Логоса. Каждая природа, каждая сущность необходимым образом имеет собственное проявление, открываемое вовне. Подобно тому, как душа приводит в движение тело как свое орудие (*ὄργανον*), так и Логос один приводит в движение Свою плоть. *Одной* природе отвечает лишь *одно* проявление, потому что одна природа может иметь лишь *одну* (ей свойственную) энергию действия. И у Христа это может быть только Божественное проявление. Таким образом, если Аполлинарий предполагает во Христе лишь одно естество-природу, то он обязан предположить также и одну энергию действия, ибо для человеческой уже не остается места» (*Шенборн 2003. С. 134*). Нетрудно увидеть, что эти размышления К. Шенборна относительно христологии Аполлинария могут быть практически полностью отнесены и к христологическому учению Севира.

⁶⁴ *Apollinaris Laodicensis. De fide et incarnatione contra adversaries // Lietzmann 1904. S. 178.*

донитов, рассматривающих энергию не только как обязательный атрибут всякой реально существующей природы, но и как необходимое условие бытия природы как таковой. Согласно свт. Софронию Иерусалимскому, мы «познаем в том и другом естестве то и другое действие (τῆς ἑκατέρας φύσεως ἑκατέραν ἴσμεν ἐνέργειαν), существенное и естественное (τὴν οὐσιώδη καὶ φυσικὴν), а также взаимное, нераздельно происходящее из того и другого существа и естества (ἀδιαρέτως ἐξ ἑκατέρας προιοῦσαν οὐσίας καὶ φύσεως), по причине прирожденного ему естественного и существенного качества (κατὰ τὴν ἐμφυτικὴν αὐτῇ φυσικὴν καὶ οὐσιώδη ποιότητα)... Это служит причиной различия действий во Христе, а равно естествам дает бытие естеств (τῶν ἐνεργειῶν ἐπὶ Χριστοῦ ποιεῖ τὸ διάφορον, ὥσπερ δὴ καὶ τὸ εἶναι τὰς φύσεις, τῶν φύσεων)»⁶⁵. Еще более категорично выражает эту мысль преп. Анастасий Синаит: «Говоря вообще, естественное действие всякой природы есть то, что обозначает и определяет ее, — когда оно прекращается, то вместе с ним разрушается и гибнет природа»⁶⁶. Признание нераздельности природы и соответствующего ей природного действия является фундаментальным положением халкидонитского диофизитства и диоэнергизма. Именно поэтому утверждение единой и при этом простой энергии во Христе воспринималось приверженцами IV Вселенского собора как косвенное признание слияния божества и человечества по сущности: «...в ком действие одно (ἡ ἐνέργεια μία), в том и сущность одна (ἡ οὐσία μία)... Поэтому необходимо, чтобы те, которые говорят об одном действовании во Христе, признали в Нем и одну сущность»⁶⁷.

Тем не менее, говорить о Христе с позиций Единого Действующего совсем не чуждо и халкидонитской традиции. Так, свт. Софроний Иерусалимский, диоэнергистские убеждения которого не подлежат сомнению, мог при этом писать в своем «Окружном послании», что «один и Тот же Христос и Сын совершал божественное и человеческое (εἰς μὲν καὶ ὁ αὐτὸς Χριστὸς καὶ Υἱὸς ὁ τὰ θεῖα δεδρακώς καὶ ἀνθρώπινα)...»⁶⁸ Формально с таким высказыванием согласился бы и любой

⁶⁵ Καριίρης 1960. Σ. 210.

⁶⁶ Анастасий Синаит. Путеводитель. С. 234.

⁶⁷ Joannis Damasceni. Ekdosis akribes. 3.15. Σ. 276.

⁶⁸ Καριίρης 1960. Σ. 209.

монофизит-севирианин, однако за внешне сходными выражениями стоит существенно различное богословское видение. В главе 1 мы уже отметили, что христологическая мысль Севира в сравнении с образом мысли диофизитских авторов представляется менее «персоналистичной». Наиболее ярко это отличие севирианства от халкидонитского диофизитства проявляется в учении о действиях Христа.

По мнению А. Грильмайера, отцы Халкидонского собора приблизились к разрешению христологической проблемы, установив различие между субъектом и природой. Сторонники Халкидона «искали единство во Христе на уровне *субъекта* или *носителя* истинного божества и человечества; различие же они искали на уровне *образа бытия*. Они различали, скажем мы вместе с Гильбертом Порретанским, между отвечающим на вопрос *quis* (кто?) и отвечающим на вопрос *quid* (что?). Единство *quis*, то есть субъекта носителя должно быть выражено посредством термина *hypostasis*, различие же того, что носимо, посредством термина *physis*»⁶⁹. Таким образом, через различение терминов «природа» и «ипостась» («лицо») авторы-диофизиты могли различать между лицом как субъектом-носителем действия и природой как совершителем действия. Отсюда мы можем видеть, насколько прав был Иоанн Грамматик, говоривший о необходимости приведения христологической терминологии в соответствие с троичной терминологией Великих каппадокийцев, поскольку методологически разрешение христологической проблемы оказалось совершенно аналогично решению тринитарного вопроса в IV столетии, когда в учении о триедином Боге единство и троичность были отнесены к разным онтологическим и, соответственно, терминологическим уровням. Тем самым диофизитская терминология является более гибкой по сравнению с монофизитской, — она позволяет говорить как о едином действующем Христе, так и о двух природах, действующих во Христе.

Поясним возможность такого словоупотребления на следующем примере. Такие выражения, как «мое тело движется», «моя душа желает», могут быть без ущерба для смысла заменены равнозначными высказываниями — «я двигаюсь», «я желаю». В первом случае действие и состояние возводятся к

⁶⁹ Grillmeier 1993. P. 213

природе как к своей естественной причине. Во втором случае вовсе не утверждается, что действие и состояние имеют в качестве своей непосредственной причины лицо (ипостась), но в силу того, что природа существует в ипостаси (воипостазирована в ней), являясь собственной ее природой, то, что говорится о природе, может быть отнесено и к лицу (ипостаси) и усвоено ему как носителю действия. «Посему все равно, сказать ли “Христос действует по каждому из Своих двух естеств”, или сказать “каждое естество во Христе действует с участием другого” (ἐνεργεῖ ὁ Χριστὸς καθ’ ἑκατέραν τῶν αὐτοῦ δύο φύσεων, καὶ ἐνεργεῖ ἑκατέρα φύσις ἐν τῷ Χριστῷ μετὰ τῆς θατέρου κοινῶνί ας)»⁷⁰. Если единая ипостась воплощенного Слова рассматривается как носитель всех, божественных и человеческих, действий и состояний как *principium quod = ὑπόστασις*, то такая точка зрения вполне приемлема для сторонников Халкидона. Но если единая ипостась мыслится как непосредственная причина состояний и действий, как *principium quo = φύσις*, то такая позиция должна быть признана моноэнергистской.

Может, однако, возникнуть вопрос: зачем халкидонитам как последовательным сторонникам диоэнергистского учения понадобилось включить в свой богословский лексикон формулу «богомужная энергия» и говорить о действовании Богочеловека в единственном числе? Представляется, что таким образом сторонники Халкидона пытались акцентировать два существенных момента своего христологического учения.

Во-первых, они хотели подчеркнуть неразрывное единение двух действий во Христе, показать, что человечество Спасителя никогда не действовало само по себе, отдельным образом, поскольку его действие неотделимо от действия Бога Слова. Уже современник Севира, Леонтий Иерусалимский, говорил о Христе как о «богомужно живущем лице» (θεανδρικῶς ζῶν πρόσωπον)⁷¹, то есть едином существе, живущем как божественной, так и человеческой жизнью. Это позволяло Леонтию развивать учение о синергии двух природ, дейстования которых, хотя и различны, но проявляются в одном Лице⁷². Преп. Максим Исповедник мог использовать

⁷⁰ *Joannis Damasceni. Ekdosis akribes.* 3.19. Σ. 304.

⁷¹ *Liber contra monophysitas.* VI. PG 86.2, 1856c.

⁷² *Ibid.* 1773a.

внешне вполне севирианские формулировки, говорить о божественной и человеческой деятельности, проистекающих «из одного и того же воплотившегося Бога Слова»⁷³. Тем не менее, это и подобные ему высказывания халкидонитов имеют в виду единичность, относящуюся не к природному, а к ипостасному порядку и имеют целью показать, что реальное различие природных действий не предполагает разрушения ипостасного единства.

Во-вторых, с помощью языка единого действия подчеркивается единство результата деятельности Богочеловека, ибо во Христе два различных природных действия — божественное и человеческое — направлены к одной цели и ведут к одному результату, в плане сотериологическом, — к спасению человека и через него всего мира⁷⁴.

Сефир, утверждает А. И. Сидоров, «как и все монофизиты, не проводил различия между “тем, кто действует” (*principium quod*) и “тем, посредством чего он действует” (*principium quo*). Иначе говоря, “действие” у него почти сливалось с “действующим” и, хотя сама “энергия” не была некой “ипостасной реальностью”, но она соотносилась с лицом (ипостасью) воплощенного Логоса, или «единой воплощенной природой Его»⁷⁵. Ж. Лебон также отмечает, что монофизиты, в том числе и Сефир, «не могут понять различения того, кто действует, и того, каким образом он действует, принципов *quod* и *quo*»⁷⁶. В Севириной системе, говорит Грильмайер,

⁷³ *Maximi Confessoris. Ambigua ad Thomas. 5. PG 91, 1056b.*

⁷⁴ С исчерпывающей полнотой смысл и значение формально моноэнергистских выражений в диофизитской христологии раскрывается преп. Максимом Исповедником в «Догматическом послании к Марину» (*Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 20. PG 91, 229c–233b*).

⁷⁵ Сидоров 1989. Р. 26.

⁷⁶ Лебон 1975. С. 200. Отсутствие такого различения характерно и для современных нехалкидонитских богословов, в том числе даже тех, кто открыт для диалога и считает, что «христологию Севира можно согласовать с христологией Халкидона» (*Eustatius Matta Roham 2004. Р. 9*). Так, например, епископ Евстатий Матта Рохам утверждает: «Из Христа происходит только одно действие и одна активность. Хотя мы и можем различать активность тела и души [в обычном человеке], мы не можем разделять действия Христа на человеческие и божественные. Мы не можем сказать, что когда Христос плакал, “плакал человек”, или сказать:

Логос как действующий (*agens*) выступает в отношении человеческой деятельности как самая способность действия (*facultas*). «По Севиру, — продолжает немецкий патролог, — в каждом действии Эммануила, то есть воплощенного Логоса, божество участвует как *facultas* и как естественный принцип, а не только как субъект носитель»⁷⁷. Поэтому божественная и человеческая деятельности во Христе в системе Севира находятся в столь различном отношении к действительности, первая — природна и онтологична, тогда как вторая полностью относится к области домостроительства.

4. Монофелитство Севира

Монофелитство как христологическая доктрина, утверждающая единственность воли во Христе, известна, главным образом, благодаря документам богословских дискуссий VII столетия, в первую очередь, деяниям VI Вселенского собора 680–681 гг., на котором это учение было окончательно осуждено. Тем не менее, монофелитские взгляды высказывались различными авторами задолго до начала споров о волях Христа в середине VII века. При этом следует отметить, что практически всегда монофелитские убеждения того или иного автора сочетались с верностью моноэнергистской позиции. Причем вплоть до появления «Экфесиса» в 638 г. вопрос о действиях Христа занимал в богословских спорах значительно более важное место, нежели проблема Его воли. «Вопрос об одной или двух энергиях, — говорит В. В. Болотов, — выступает в истории ранее, нежели вопрос об одной или двух волях. Это объясняется тем, что последний содержит для человеческой мысли более трудностей, чем первый»⁷⁸. Применительно к реалиям первой половины VI в. вполне можно говорить о единой моноэнергистско-монофелитской доктрине, в которой собственно монофелитство имело второстепенное значение. В христологической системе Севира вопрос о волях также не получил всестороннего освещения, находясь в тени учения об энергиях. Прежде чем перейти к

“Бог воскресил Лазаря из мертвых”. Итак, все это было выполнено воплотившимся Словом» (*ibid.* P. 7).

⁷⁷ Grillmeier 1993. P. 232.

⁷⁸ Болотов 1994. С. 473.

рассмотрению Севирова учения о волях Христа, необходимо выяснить, что, собственно, понимает монофизитский богослов под «волей», поскольку, согласно распространенному в современной патрологической науке мнению, вплоть до середины VII в., то есть до времени преп. Максима Исповедника, не существовало устойчивой традиции в употреблении данного термина⁷⁹.

Во-первых, Севир понимает под волей способность живого существа желать и стремиться к достижению или осуществлению своих желаний. Так, телесному существу свойственно постоянное стремление к физическому питанию, тогда как существу духовному — стремление к богомыслию и богоуподоблению⁸⁰. Человеческая воля в своем неповрежденном состоянии, как понимает учения Севира Р. Чеснат, прежде всего представляет собой внутреннее стремление в человеке, которое побуждает его двигаться в направлении все возрастающего участия в нетварной божественной благодати⁸¹. Такое понимание воли вполне соответствует значению этого понятия у таких халкидонитских авторов, как преп. Анастасий Синаит⁸², преп. Максим Исповедник⁸³ и преп. Иоанн Дамаскин⁸⁴. Во-вторых, Севир понимает под волей способность разумного существа совершать нравственный выбор. В толковании на Ис 7:15-16 он говорит, что поскольку Иисус Христос как человек принимал решения нравственного порядка, то Он должен был обладать и человеческой волей, так как для Бога проблемы мораль-

⁷⁹ *Heinzer 1981.*

⁸⁰ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.2.33.*

⁸¹ *Chesnut 1976. P. 20.*

⁸² «Воля есть устремленность мыслящей и разумной души к тому, что любезно ей... Она называется волей потому, что совместно с природой сильно устремляется к желаемому или к получению и обладанию желаемым» (*Анастасий Синаит. Путеводитель. С. 230*).

⁸³ «Воля, как говорят, есть разумное и жизненное стремление (ὄρεξις λογικὴν τε καὶ ζωτικὴν)» (*Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. I. PG 91, 13*).

⁸⁴ «Итак, хотеть вообще называется волею (θέλησις), или способностью хотения (ἡ θελητικὴ δύναμις), и это есть разумное стремление и естественная воля (θέλημα φυσικόν)» (*Joannis Damasceni. Ekdisis akribes. 3.14. Σ. 262*); «следует принять к сведению, что у души есть врожденная способность желать того, что согласно с ее природой... эта способность называется волей (θέλησις)» (Σ. 174).

ного выбора не существует⁸⁵. Таким образом, Сефир различает в понятии «воля» два аспекта — естественное стремление природы и способность морального выбора. Нет оснований считать, что он, подобно некоторым авторам VII в., например, преп. Максиму, проводил различие между природной и гномической волей. По всей видимости, Сефир рассматривал вышеуказанные аспекты как две стороны единой способности⁸⁶.

Вопрос о волях во Христе представлял для Севира более сложную проблему, нежели проблема энергий. Как уже было показано, вопрос о действиях монофизитский ученый пытался решить, отрицая за энергией статус природного свойства. Однако такой подход был неприемлем в отношении воли. Сефир не мог не знать, что воля является неотъемлемой способностью человеческой души, такой же, как, например, разум. Поэтому прямое отрицание во Христе человеческой воли было бы равнозначно отрицанию Его единосушия с родом человеческим. По этой причине Сефир был вынужден в некоторых случаях говорить о человеческой воле Христа и даже о двух Его волях⁸⁷. Постараемся выяснить: каким же образом отдельные диофелитские высказывания могли найти место в последовательно монофизитской и моноэнергистской христологической системе?

⁸⁵ *Severi Antiocheni. Homilia 83 // Sévère d'Antioche. Les Homiliae Cathedrales. T. II. P. 415–417.* Понимание Ис 7:15-16 Сефиром отличается по смыслу от текста Синодального перевода: «Он будет питаться молоком и медом, доколе не будет разуметь отвергать худое и избирать доброе; ибо прежде нежели этот младенец будет разуметь отвергать худое и избирать доброе, земля та, которой ты страшишься, будет оставлена обоими царями ее». Сефир, следуя переводу Септуагинты («διότι πρὶν ἢ γινῶναι τὸ λαιδίον ἀγαθὸν ἢ κακὸν ἀλειθεῖ λονηρία τοῦ ἐκλέξασθαι τὸ ἀγαθόν...»), см. церковнославянский перевод: «зане прежде неже разумети отрочати благое или злое, отринет лукавое, еже избрати благое...»), толкует этот стих как пророчество о младенце, который будет избирать доброе и отвергать злое прежде, чем будет научен различению добра и зла, и относит это пророчество ко Христу.

⁸⁶ Впрочем, отсутствие такого различия вполне ожидаемо. Ведь различие между физической и гномической волей возможно только в системе, в которой имеет место последовательное различие между концептами «природа» и «ипостась».

⁸⁷ «Сефир кажется не столь категоричным в отношении единственности воли, сколь в отношении энергии. Он допускает в воле некоторую более явственную двойственность» (*Говорун 2004б. С. 14*).

Обращаясь к проблеме воли во Христе, Севир открыто декларирует свою приверженность монофелитской позиции. Так, в «Послании к Экумению» он приписывает святым отцам учение о единой воле: «Святые и мудрые отцы провозгласили, что одна есть богоприличная энергия и воля (θεολογική ἐνέργειάν τε καὶ θέλησιν) Его божества и Его человечества»⁸⁸. Конечно, Севир знал, что у некоторых отцов встречаются диофелитские выражения. Этот несомненный факт он признает, в частности, в «Послании к врачу Просдокию», однако ограничивает возможность такого словоупотребления как тематически, так и хронологически: тематически — рамками противоарианской полемики, хронологически — периодом до начала несторианских споров: «Если для своего разделения они находят предлог в том, что святые говорили о двух естествах во Христе и двух естественных действиях их, и двойство хотений дерзновенно нам определили, поскольку и об этом ясно говорили отцы; но они, подвизаясь против ктисматологии Ария, употребляли много выражений, которых не следует употреблять теперь как вредные для таинства неизреченного воплощения, вследствие этого отцы, жившие позже, совершенно запретили догматствовать двойство и научили для каждой мысли приискивать приличное выражение»⁸⁹.

Уточнить свое учение о волях во Христе заставило Севира знакомство с «Апологией» Иоанна Грамматика, который в подтверждение своей диофелитской точки зрения приводит цитату из Псевдо-Афанасия⁹⁰, содержащую толкование на Лк 22:42: «...показывает [Христос] этим две воли: человеческую, свойственную плоти, и Божескую, свойственную Богу; и человеческая, по немощи плоти отрекается от страдания, а Божеская Его воля готова на него»⁹¹. Севир, не имея возможности отвергнуть авторитет свт. Афанасия, соглашается с возможностью говорить о двух волях: «...Он есть один из двух, из

⁸⁸ *Mansi*. Т. X, 1117а.

⁸⁹ *Severi Antiocheni*. Epistola ad Prosdocium medicum // *Doctrina Patrum* 1981. P. 310; *Mai* 1837. V. VII, 1. P. 71.

⁹⁰ В действительности произведение «De Incarnatione et contra Arianos» принадлежит Маркеллу Анкирскому (*Teitz* 1964. P. 217–270).

⁹¹ *Свт. Афанасий Великий*. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан, 21. С. 273; *Severi Antiocheni*. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.2.33.

божества и человечества, единое Лицо, единая Ипостась, единая природа Бога Слова воплощенная и человек совершенный. Вот почему Он являет также и две воли в страстях... Одна умоляет, другая показывает готовность, одна есть человеческая, другая — божественная»⁹². Однако эта вполне диофелитски звучащая фраза не сближает Севира с реальным диофелитством. Для пояснения своей мысли он вновь обращается к антропологическому примеру: «...в человеке две воли: одна, желающая того, что подобает плоти, другая — свойственная душе, созданной по образу Божию. Должны ли мы в силу этого разделять человека и определять его как две природы и ипостаси?»⁹³ Ту же логику Севир применяет и по отношению ко Христу. Он считает, что свт. Афанасий назвал уклонение от страдания «волей» для того, чтобы подчеркнуть вольный характер страстей Христовых, но при этом вовсе не хотел утверждать в Нем две различные воли: «Итак, Один и Тот же молился как человек, чтобы быть избавленным от страданий... и как Бог... вольно пошел на страдания. Так не будем же разделять ни воли, ни слова между двумя природами и формами»⁹⁴. Таким образом, Севир допускает различие лишь между актами воли, признавая во Христе две серии различных актов, однако он не считает возможным распределять их между природами, а непосредственно относит их к единому субъекту — воплощенному Слову. Согласно Севиру, говорить о двух волях во Христе допустимо только в том смысле, в каком говорится о различных и даже противоположных желаниях в одном человеке. Лебон, рассмотрев Севирово учение о волях, приходит к выводу, что «если не приписывать обе воли разделенным природам... а относить и ту, и другую к одному и единственному субъекту, которым является воплощенный Логос, то Севир может допустить *δύο θελήματα* во Христе»⁹⁵. Иными словами, может допустить на чисто монофелитских основаниях.

Помимо исследования Лебона, Севирово понимание соотношения божественной и человеческой воли рассматривается в работах Грильмайера и Чеснат. И если точка зрения Грильмайера в общем и целом совпадает с оценкой Лебона,

⁹² *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.2.33.*

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ Лебон 1975. С. 208.

то Чеснат занимает в этом вопросе двойственную позицию. С одной стороны, английская исследовательница пытается представить христологию Севира как диофелитскую, но с другой, она вынуждена констатировать такие особенности его учения, которые очевидным образом находятся в противоречии с ее исходной установкой. Чеснат ссылается на гомилию 83, где Сефир признает, что Христос по человечеству принимал моральные решения и, следовательно, имел человеческую волю.

Однако данный пассаж явным образом свидетельствует в пользу именно монофелитской позиции Антиохийского патриарха. Приведем полностью соответствующую цитату: «Действительно, каждый из нас в детском возрасте не осознавал различия добра и зла и только по прошествии времени начинал их различать. Но поскольку Эммануил был также и Богом и благом по природе, хотя и соделался человеком в порядке домостроительства, Он не ожидал наступления времени различения. Напротив, с пеленок, прежде достижения возраста, в котором возможно различение добра и зла, Он, с одной стороны, отвергал зло и не подчинялся ему, и, с другой стороны, избирал добро. Выражения “Он отвергал”, “Он не подчинялся” и “Он избирал” показывают нам, что Слово Божие ипостасно соединилось не только с плотью, но также и с душой, одаренной волей и разумом, чтобы склонить к выбору добра и к отвержению зла наши склонные к лукавству души. Ведь Бог Сам по Себе не избирает добро, поскольку Он благ по сущности, но ради нас Он приобщился плоти и разумной души и для нас совершил это исправление»⁹⁶. Прежде всего этот отрывок подтверждает высказанное ранее предположение о том, что в учении о человеке Сефир не делает принципиального различия между волей как естественным стремлением и волей как личным произволением. У авторов-диофизитов также имеются толкования на Ис 7:15-16, например, у преп. Максима Исповедника. Однако последний ничего не говорит о выборе, но, напротив, утверждает, что «применительно к нам о намерении (γνώμη) говорится в точном смысле, поскольку оно есть способ использования, а не определение

⁹⁶ *Severi Antiocheni*. Homilia 83 // *Sévère d'Antioche*. Les Homiliae Cathedralis. T. II. P. 415–416.

природы... Применительно же к человечеству Господа, которое осуществилось не просто так, подобно нашему, но божественно... нельзя говорить о намерении... Ибо «прежде чем» означает, что Он, божественно осуществившись, от природы имел Свое бытие как благо»⁹⁷. Севир же понимает библейский стих буквально: естественное стремление безгрешного и ипостасно соединенного с божеством Младенца к добру он мыслит в понятиях морального выбора и прямо связывает самую возможность его осуществления для воплотившегося Бога Слова с наличием в Его человеческой душе воли и разума. Но если человеческая воля Спасителя безошибочно выбирала между добром и злом еще до того, как Его человеческий разум был способен действовать, значит, Его душа не является принципом свободного выбора, она имеет лишь инструментальное значение, а сам выбор совершается без участия собственно человеческой активности⁹⁸.

⁹⁷ *Maximi Confessoris. Disputatio cum Pyrrho.* PG 91, 308d–309b.

⁹⁸ А. Каллис в своем исследовании, посвященном проблеме воли в богословии преп. Иоанна Дамаскина, приходит к выводу, что выбор невозможен без участия в нем разума: «Выбор (*proairesis*) как волевой акт, хотя и имеет признаки намеренного действия, поскольку он происходит с участием воли и с ведома совершителя, однако не в этом заключаются его отличительные признаки, а в обдуманности и в свободном решении, которые лежат в его основе. Так, маленькие дети или неразумные животные совершают намеренные действия, однако они не способны к выбору, который очевидным образом является привилегией мыслящей, имеющей разум природы... Хотя дети и не относятся к неразумной природе, у них, тем не менее, нет способности обдумать поступок, что является условием выбора» (*Kallis 1965. S. 179*). «В выборе четко различаются два фактора — интеллект и воля, для интеллекта выбор проявляется как поиск, испытание, обдумывание и суждение, а для воли — как склонность и любовь. Выбор совершается все-таки прежде всего на интеллектуальном основании, поскольку и сама *γνώμη* предполагает для своего формирования акты интеллекта... Можно с уверенностью отметить, что, по Дамаскину, при формировании выбора интеллект играет главную и руководящую роль. Но это руководство не следует понимать так, будто интеллект при осуществлении выбора оказывается единственным фактором. Это было бы ложной интерпретацией интеллектуализма Дамаскина и противоречило бы определению выбора как мыслящего желания и желающего мышления. Выбор — это не акт мышления и не акт стремления, а избрание (*ἐπιλογή*), в котором различаются интеллект и воля» (*ibid. S. 185–186*).

Монофелитство, таким образом, вполне естественно дополняет моноэнергистское учение Севира. Он вполне признает, что именно воля конституирует энергию природы: «...одна есть энергия, потому что имеет место только одно деятельное движение, то есть импульс самой воли (*motus operativus, qui est impetus ipsius voluntatis*), но дела различны (*opera autem diversa*)...»⁹⁹ Но если человеческие действия Спасителя имеют своей причиной Его божество, то какая же роль в таком случае отводится в Севировой системе Его человеческой воле? Настаивая на «двойном единосущии» Христа, Севир признает, что движение Его человечества осуществлялось в соответствии с законами человеческой природы¹⁰⁰, по крайней мере, тогда, когда Господь попускал Своему человечеству претерпевать ему свойственное¹⁰¹. И если в каждом человеке именно воля представляет собой «механизм», управляющий движением природы, то такое положение дел должно сохраняться и в отношении Христа. Однако поскольку источник движения Его человечества лежит в Его божестве, то человеческая воля оказывается всего лишь необходимым инструментом, позволяющим воплотившемуся Богу Слову действовать по человечеству в соответствии с законами человеческого естества. С точки зрения этой функции «человеческая воля Христа, очевидно, не имеет никакой необходимости быть активной»¹⁰². Чеснат признает, что, по Севиру, Иисус «имел человеческую волю, но она не была самобытной... более, чем Его человеческая ипостась. Она не действовала помимо божественной

⁹⁹ *Severi Antiocheni. Epistola 1 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 60.*

¹⁰⁰ «Вольные и безупречные страсти, обнаруженные и проявленные Богом Словом, тело претерпело в соответствии с законами [человеческого] естества (*κατὰ τοὺς τῆς φύσεως νόμους*). Чудеса Он также совершал посредством Своего тела, препобеждая законы природы (*ὕπερ τοὺς τῆς φύσεως νόμους*)» (*Eustathii Monachi. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum. PG 86.1, 933c*).

¹⁰¹ В «Послании к Экумению» Севир, ссылаясь на свт. Кирилла, говорит, что иногда Господь попускал Своей плоти испытывать ей свойственное (*Severi Antiocheni. Letter 1 to Oecumenius the count, about properties and operations // Severus of Antioch. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1919. P. 12; Cyrilli Alexandrini. Apologia contra Theodoretum. X. PG 76, 441bc*).

¹⁰² *Grillmeier 1993. P. 230.*

воли, которой она принадлежит»¹⁰³. Единожды «Бог актом воли свободно подчинил Себя законам человеческой природы или необходимости, приняв на Себя разумную и волящую человеческую ипостась. И только этот акт божественной воли имеет значение для Севира, а не человеческая воля»¹⁰⁴.

И тем не менее Чеснат стремится найти путь согласования монофизитской христологии Севира с диофелитством. С этой целью она предпринимает попытку объяснить Севирово понимание соотношения между божеством и человечеством в христологическом синтезе, основываясь на восходящей к Платону теории «отражающих образов». Согласно Р. Чеснат, эта теория предполагает «разделение реальности на три радикально различных уровня, которые находятся в иконическом отношении одна к другой: нетварный, нематериальный Бог, сфера тварного интеллигибельного бытия и сфера тварного материального бытия»¹⁰⁵. В соответствии с этой схемой, человеческая воля Спасителя представляет собой иконическое отображение Его божественной воли на качественно ином уровне бытия¹⁰⁶. В оценке этих идей Чеснат можно вполне согласиться с А. И. Сидоровым, считающим, что подобные «изыски» вряд ли были присущи самим древним авторам, «а являются, скорее всего, искусственными новациями современных западных исследователей»¹⁰⁷. Однако даже если принять точку зрения Чеснат в качестве гипотезы, то она также будет указывать скорее на отличие Севирова учения от халкидонитского диофелитства, нежели на их общность. И в «теории отражающих» образов, и в реальном учении Севира есть одно общее принципиальное положение, — взаимодействие и согласование двух волей во Христе мыслится как всецело относящееся к природному уровню. По этой причине севири-

¹⁰³ Chesnut 1976. P. 27.

¹⁰⁴ Ibid. P. 29.

¹⁰⁵ Ibid. P. 35.

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Феодор Раифский. Предуготовление. С. 385–386, прим. 1. Впоследствии этот же метод был использован английской исследовательницей и применительно к христологии Нестория. По Р. Чеснат, Несторий рассматривал человечество Спасителя как совершенное отображение его Божества на тварном уровне, а Божество — как нетварный Первообраз Его человечества (Chesnut 1978. P. 408).

анство способно понимать согласование двух волей в богочеловеческом синтезе исключительно как сущностное давление божественной воли на человеческую, что фактически ведет к поглощению последней волей божественной.

Такой подход к решению христологической проблемы диаметрально противоположен диофелитскому учению, разработанному в VII столетии в халкидонитской среде. В оросе VI Вселенского собора, представляющем собой последовательное развитие халкидонского вероопределения, говорится: «Проповедуем... в Нем и две естественные воли, или хотения, и два естественных действия нераздельно, неизменно, неразлучно, неслиянно. И два естественных хотения не противоположны одно другому... но Его человеческое хотение не противоречит и не противоборствует, а следует или — лучше сказать — подчиняется Его божественному и всемогущему хотению»¹⁰⁸. Таким образом, в диофелитской христологии человеческая воля Христа не есть лишь пассивное отражение воли божественной, функции человеческой воли здесь не сводятся к простому воспроизведению определений божественной воли на человеческом уровне. Напротив, в халкидонитском учении речь идет о естественной человеческой воле, которая не принуждается давлением извне, а свободно следует воле божественной. Такое понимание оказывается возможным в силу того, что принципом единства божества и человечества, а, следовательно, и их волей, в халкидонитском богословии является не природа, а ипостась (лицо). Именно это делает возможным общение двух различных волей в едином общем Лице без какой-либо оппозиции, и потому отсутствует необходимость понимать согласование двух волей как актуализацию одной воли на месте другой. Кардинал К. Шенборн комментирует диофелитское учение в изложении преп. Максима Исповедника следующим образом: «Во Христе была вновь восстановлена изначально желанная общность между человеческим действием и произволением и божественным действием и произволением. Нет больше господства противостояния, но царит “синэргия”, со-трудничество... Взаимное проникновение двух произволений во Христе не есть пассивное преобразование челове-

¹⁰⁸ Цит. по: *Болотов 1994*. С. 498—499.

ческой воли посредством божественной; оно совершается в свободе...»¹⁰⁹

Говоря о Севировой концепции «единого богомужного действия», мы уже отмечали определенное сходство христологических позиций Антиохийского патриарха и Аполлинария Лаодикийского. Это сходство оказывается еще более ярко выраженным при сопоставлении севирианского и Аполлинариева учений о волях. Лебон отмечал, что на формирование севирианского учения о волях Христа решающее влияние оказала именно аполлинарианская литература¹¹⁰.

В христологической системе Аполлинария концепция воли имела весьма существенное значение. Аполлинарий утверждал во Христе единство воли наряду с единством природы и энергии: «По сей причине мы исповедуем единого Христа, и в силу того, что Он един, мы поклоняемся Его единой природе, воле, энергии»¹¹¹. Аполлинарий тесно связывал понятие воли с понятием «ума» (*νοῦς*), причем под последним он в первую очередь понимает не мыслительную и познавательную силу, а способность разумного существа к самоопределению. Поскольку субъектом воления, по Аполлинарию, является именно ум, то во Христе следует признавать только одну и при том божественную волю¹¹². Воля Христа всецело принадлежит Богу Слово, поскольку соединена с Его божественным Умом. Признание же двух воль с необходимостью предполагает для Аполлинария и двух субъектов воления: «Поскольку всякий ум, будучи движимым в соответствии с природой, является самодержцем собственной воли (*πᾶς νοῦς αὐτοκράτωρ ἰδικῶ θελήματι*), невозможно, чтобы два [волящих], желающих противоположного один другому, сосуществовали в одном и том же субъекте (*ἐν ἐνὶ καὶ τῷ αὐτῷ ὑποκειμένῳ*), поскольку каждый должен бы был делать желательное ему в соответствии с самодвижным импульсом (*ἐκατέρου τὸ θεληθὲν ἑαυτῷ καθ' ὄρμην αὐτοκίνητον ἐνεργοῦντος*)»¹¹³. Таким образом, одно из основных положений

¹⁰⁹ Шенборн 1999. С. 125–126.

¹¹⁰ «...Единство воли в монофизитской христологии является следом влияния аполлинарианских произведений...» (Лебон 1975. С. 40, прим. 96).

¹¹¹ *Apollinaris Laodicensis. Ad Iulianum // Lietzmann 1904. S. 248.*

¹¹² *Ibid.* P. 218.

¹¹³ *Ibid.* P. 247.

аполлинарианской христологии состоит в отрицании возможности сосуществования двух волей в одном субъекте.

Хотя Севир, в отличие от Аполлинария, признавал целостность человеческого состава во Христе, сама логика его мысли принципиально не отличается от Аполлинариевой. Формально он признает во Христе человеческую волю как одно из свойств разумной человеческой души, но сам по себе этот факт не имеет в его системе никакого сотериологического значения.¹¹⁴ Для халкидонитов характерно говорить о воле не только как о свойстве, но и как о силе, то есть активном самодвижном начале: «Таким образом, воля есть простая, неделимая сила (ἡ ἀπλή ὀνομασία), единое, себе тождественное, естественное влечение ко всему тому, что составляет природу волящего»¹¹⁵. Для Севира же человеческая воля Христа есть лишь свойство души, но свойство, лишенное своего динамического наполнения¹¹⁶. В. С. Самуэль говорит, что для Севира признание во Христе двух центров существования и действия, то есть двух сил и двух источников движения, было равнозначно несторианскому разделению¹¹⁷. Так же, как и Аполлинарий, Севир усматривал во Христе только один центр активности и потому «не мог рассматривать человеческую волю как естест-

¹¹⁴ Можно утверждать, что вопрос о соотношении божественной и человеческой волей представляет собой в системе Севира частный случай соотношения божественного и человеческого свойств во Христе вообще. Подробно этот вопрос будет рассмотрен в главе 3.

¹¹⁵ *Joannis Damasceni. Ekdisis akribes. 2.22. Σ. 174.*

¹¹⁶ Р. Чеснат, верная своей установке — представить Севинову доктрину максимально близкой к халкидонитскому диофелитству, ссылается на «Первое послание к Сергию Грамматику», в котором говорится: «Apparet enim propria virtute usus tanquam Deus inhumanatus...» (*Severi Antiocheni. Epistola 1 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 62*). Чеснат предлагает следующий перевод: «Представляется, что Он использует силу Своей души как воплотившийся Бог». Тем самым она желает доказать, что Севир рассматривал человеческую душу Христа как источник активности, и потому неверно считать Его человеческую волю всего лишь пассивным инструментом Его божества (*Chesnut 1976. P. 34*). Однако А. Грильмайер указывает на ошибку в переводе. С его точки зрения, propria virtus означает в данном отрывке не силу человеческой души Христа, а, напротив, божественную силу Логоса. Тем самым аргументация Чеснат лишается своего основания (*Grillmeier 1993. P. 233*).

¹¹⁷ *Samuel 1957. P. 334–336.*

венный источник действия»¹¹⁸. Поэтому в системе Севира нет места для понимания взаимодействия двух волей как свободного следования человеческой воли воле божественной. Довольствуясь пониманием человеческой воли как пассивного орудия божественной, он «не чувствовал никакой нужды в том, чтобы признать ответственное человеческое решение в человеческой воле Христа»¹¹⁹. Согласно мнению Грильмайера, Сефир так и не сумел полностью преодолеть аполлинарианскую идею «непреложного Ума»¹²⁰.

Несмотря на то, что в VI в. вопрос о числе волей во Христе еще не находился в центре христологических дискуссий, монофелитская позиция Севира была очевидна, по крайней мере, некоторым противникам Севира. На эту особенность Сефирова учения указывает, в частности, современник Севира александрийский экзегет диакон Олимпиодор¹²¹.

Трудно не согласиться с мнением протоиерея Валентина Асмуса, утверждающего, что «у Севира, так же, как и у других монофизитских богословов VI в., совершенно явственна не только тенденция, а уже вполне разработанное монофелитское и, соответственно, моноэнергистское учение»¹²². Грильмайер также констатирует: «Нет сомнения, что Сефир уже оказал влияние на развитие моноэнергистско-монофелитского кризиса VII века»¹²³. Еще более определенно высказывается по данному вопросу Е. Ламбрианидис: «Сефир заложил теоретический и богословский фундамент монофелитства и моноэнергизма»¹²⁴.

¹¹⁸ Grillmeier 1993. P. 236. «Он [Сефир] не видит в человеческой природе энергии и воли. Поэтому в состоянии единства с Логосом человеческая природа не обладает способностью действия (энергией), то есть естественным действием (φυσικῆ ἐνέργεια)» (Lambriniadis 2001. S. 294).

¹¹⁹ Grillmeier 1993. P. 242.

¹²⁰ Ibid.

¹²¹ От полемического произведения Олимпиодора, написанного против Севира, сохранился лишь незначительный фрагмент. Именно в нем упоминается о том, что последний держался учения об одной воле во Христе. См.: *Olympiodori diaconi. Contra Severum Antiochenum*. PG 89, 1189b.

¹²² Асмус 1996. С. 209.

¹²³ Grillmeier 1993. P. 210.

¹²⁴ Lambriniadis 2001. S. 295).

Моноэнергистский и монофелитский характер Севировой христологии безусловно признает и В. С. Самуэль: «Севир не считает, что для сохранения истинного человечества во Христе существует необходимость в выражениях “в двух волях”, “две воли”, “две энергии” и т. п. Согласно его мнению, эти выражения вводят разделение в едином Христе и, следовательно, не могут обосновать единое истинное воплощение»¹²⁵. В чем же, однако, заключается причина приверженности Севира и его последователей моноэнергистской и монофелитской позиции? Представляется, что причину эту следует искать в онтологических предпосылках севирианской системы, а именно, — в учении о соединившихся во Христе природах как частных сущностях. Действительно, если соединившиеся природы рассматриваются как общие, а принципом богочеловеческого единства полагается Ипостась (Лицо) Сына Божия, то признание за воспринятым человечеством свойственных ему естественных энергии и воли не может представлять какой-либо «угрозы» для ипостасного соединения. И напротив, если человечество Христа мыслится как человечество одного

¹²⁵ *Samuel 1973*. P. 181. Сам В. С. Самуэль излагает учение о воле Христа следующим образом: «Итак, воля во Христе есть человеческая воля, обогащенная волей божественной, и в то же время она же есть воля божественная, соединенная с человеческой. В силу этого не существует двух волей в едином Христе, но Его воля есть та, в которой воля божественная и воля человеческая находятся в абсолютном единстве» (*Samuel 1968*. P. 161). С позиций халкидонитской христологии, где воля мыслится как производное от природы, остается совершенно непонятным, каким же образом индийский ученый в учении о волях Христа понимает сочетание единства и двойства? По всей видимости, он совершает ту же философскую ошибку, на которую в свое время указывал монофелитам преп. Максим Исповедник: «...отсюда ваше заблуждение, поскольку 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. И это общее мнение как внешних философов, так и богомудрых тайноводшев Церкви. Если же вы заявляете о сложении волей, то будете вынуждены говорить и о сложении прочих природных свойств, то есть сотворенного и несотворенного, беспредельного и конечного, неопределимого и определенного, смертного и бессмертного, тленного и нетленного, и дойдете до нелепых воззрений. И как получившееся из волей будет называться волей? Ведь невозможно, чтобы сложное именовалось по названию слагаемых» (*Maximi Confessoris. Disputatio cum Pyrrho*. PG 91, 295bc).

из индивидуумов человеческого рода, а значит и «потенциальное» лицо, то усвоение ему человеческой активности в полном объеме, включая и человеческую волю, воспринимается как реальная опасность разрушения ипостасного соединения. Сам Сеvir высказался по этому вопросу вполне определенно в «Послании к врачу Просдокию»: «Халкидонский собор и Лев, предстоятель Римской Церкви, определив во Христе две природы и две их воли после неизреченного соединения, должны быть по справедливости анафематствованы, потому что они разделили единого Христа на два лица, ибо никогда не может действовать природа не существующая личным образом (ὡς τὸν ἕνα Χριστὸν εἰς δύο πρόσωπα καταμερίσαντες οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ἁπλῶς φύσις οὐχ ὑφεστῶσα προσωπικῶς)»¹²⁶. Тем самым мы можем уточнить смысл понятия «несамобытная ипостась» в системе Севира. Для монофизитского богослова «несамобытный» означает не только безличный, то есть не образующий собственного лица, но также и несамодвижный, лишенный собственной природной активности.

С целью проверки нашего предварительного вывода сравним севирианское учение о волях и действиях с несторианской точкой зрения по данному вопросу. В главе I уже говорилось, что для антиохийской христологии, крайними формами которой явились учения Феодора Мопсуэстийского и Нестория, также было характерно представление о соединившихся во Христе природах как о частных сущностях. В современной патрологической науке отмечается, что несторианство также разделяет учение о единых воле и действии Богочеловека¹²⁷. В «Послании к Домну» Феодор Мопсуэстийский писал: «Смысл соединения по сущности истинен для одних единосущных [вещей]. Способ же соединения по благоволению (κατ' εὐδοκίαν) сохраняет неслитными природы и показывает нераздельно одно лицо из обоих, и одну волю, и одно действие (ἐν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον δείκνυσι, καὶ μίαν τὴν θέλησιν καὶ μίαν ἐνέργειαν)...»¹²⁸ Божество и человечество Спасителя, по Феодору, проявляются и обнаруживают себя в

¹²⁶ *Severi Antiocheni. Epistola ad Prosdocium medicum // Doctrina Patrum 1981. P 310.*

¹²⁷ *Pelikan 1974. P. 64.*

¹²⁸ *Theodori Mopsuesteni. Epistola ad Domnum // Fragmenta dogmatica. PG 66, 1013a.*

едином лице, а также в единой энергии и воле, которые мыслятся как аспекты единого лица¹²⁹. Взгляды Феодора получили дальнейшее развитие в учении Нестория. В приписываемой последнему «Книге Гераклида» утверждается, что человеческая воля во Христе была до такой степени подчинена божественной, что практически в ней растворялась, а потому следует говорить только об одной воле Богочеловека¹³⁰. Таким образом, в несторианстве божественные воля и энергия являются для природ тем соединительным, собирающим центром, которому в халкидонитском богословии соответствует ипостась. Иными словами, и у несториан, и у севириан имеет место одинаковое понимание принципа богочеловеческого единства, таковым полагается единство действия и воли.

Итак, мы видим, как две совершенно различные и даже противоположные по своим изначальным установкам христологических системы, а Феодор и Несторий видели своей главной целью защитить и обосновать полноту и совершенство человечества Христова с последовательно диофизитских позиций, различным образом приходят к одним и тем же результатам — к исповеданию во Христе единой и при том божественной воли (энергии). Что же касается воли человеческой, то в обеих системах ее восприятие в воплощении формально не отрицается, но в реальности и у несториан, и у севириан она оказывается как бы вытесненной волей божественной, растворяется в ней и докетически в ней исчезает. Небезынтересно отметить, что монофелитствующие авторы «Экфесиса» в своих богословских построениях отталкиваются именно от позиции Нестория: «Если Несторий не осмеливался говорить о двух хотениях, а, напротив, указывал на тождество воли, то каким образом возможно для православных признавать во Христе две воли? Нужно строго держаться церковного предания и признавать во Христе единую волю»¹³¹. Крайности

¹²⁹ «В системе Феодора, однако, две природы, объединенные в одном Лице — про́слов, подразумевают признание единства воли» (Селезнев 2002. С. 50–51).

¹³⁰ Chesnut 1978. P. 402.

¹³¹ Ekthesis // Mansi. Т. X, 991. Булус ар-Рахиб также свидетельствует, что несториане исповедуют во Христе только одну божественную волю и только одну божественную энергию (Булус ар-Рахиб, *en*. Трактат об общеизвестных разделах среди христиан. С. 704). Протопресви-

иногда действительно сходятся, но они сходятся закономерно, когда опираются на одно и то же теоретическое основание. Таким образом, моноэнергизм и монофелитство невозможно отнести к случайным элементам доктрины Севира, они принадлежат к числу основных положений его христологической системы. Логику трансформации Севириана монофизитства в моноэнергизм и монофелитство весьма убедительно раскрывает Л. П. Карсавин: «Сефир... признал, хотя и с некоторыми оговорками, учение о двух естествах. Но он не мог согласиться с необходимым выводом из этого, именно с учением о двух энергиях во Христе. Ибо, если и можно еще, с аристотелевской точки зрения, допустить некоторое неопределенное, безличное естество, или природу, как потенцию, — действительность и энергия ее обязательно мыслятся в смысле чего-то личного, ипостасного. Если же так, то, рассуждали севириане, надо допустить во Христе Иисусе две ипостаси: божественную и человеческую. Подобное же признание во Христе двух ипостасей, или лиц, и невозможно, и противоречит догме. Значит, в Нем лишь одна “богочеловеческая энергия”. А отсюда следует, что в Нем и одна воля, которая и обнаруживается в действии. Таким образом, монофизитство переродилось в монофелитство, т. е. в учение об одной воле»¹³².

Каким же может быть отношение к севирианскому моноэнергизму и монофелитству со стороны халкидонитской христологии? В подходе к этой христологической доктрине следует различать два вопроса, философский (чему последуют воля и энергия, должны ли они быть атрибутированы природе или же отнесены к ипостаси (лицу)?) и сотериологический (какие следствия имеет эта доктрина с точки зрения учения о спасении?).

Как мы уже отмечали, сторонники Халкидонского собора рассматривали действие и волю как производные от при-

тер И. Мейендорф высказал оригинальную мысль о том, что недостаточная разработанность в монофизитском богословии учения о волях во Христе обусловлена близостью их позиции по данному вопросу к точке зрения несториан: «...из терминологических соображений, монофизиты, как правило, воздерживались от речей об “одной воле” во Христе, опасаясь возможных несторианских ассоциаций» (Мейендорф 2001. С. 70).

¹³² Карсавин 1994. С. 146.

роды¹³³. Севир же в своем христологическом учении, следуя за Аполлинарием и Несторием, относил волю и энергию к ипостаси. В этом с ним согласны и некоторые современные его последователи. Например, митрополит Павел Мар Григорий откровенно заявляет: «Мы не можем принять диофелитское исповедание, которое относит волю и энергию скорее к природе, нежели к ипостаси»¹³⁴. Очевидно, что отнесение воли и действия к ипостаси (лицу) имеет разрушительные последствия для православной триадологии. Преп. Иоанн Дамаскин разъясняет: «Быть может, скажут, что вместе с действием вводится лицо. Тогда мы ответим, что, если вместе с действием вводится лицо, то, по совершенно правильному обратному заключению, вместе с лицом будет введено и действие. Но тогда, соответственно трем Лицам или трем Ипостасям Святой Троицы, должны будут допустить также и три действия, или, в соответствии с одним действием, признать одним и лицо, и ипостась. Но свв. отцы согласно учили, что имеющим одну и ту же сущность свойственно и то же самое действие»¹³⁵. Таким образом, утверждение в севирианском богословии моноэнергистских и монофелитских принципов вполне может рассматриваться в качестве одной из причин, спровоцировавших в VI столетии развитие триадологических заблуждений в монофизитской среде.

«Невоспринятое не уврачевано (τὸ γὰρ ἀλροβήλητον ἄθεράλευτον)»¹³⁶, — исходя из этого принципа, сформулированного свт. Григорием Богословом в полемике с Аполлинарием, халкидонитские полемисты пытались оценить сотериологические последствия моноэнергистско-монофелитской христологии¹³⁷, усматривая в севирианстве признаки:

а) формального докетизма, поскольку отсутствие во Христе свойственных человеческой природе воли и энергии означает неполноту воспринятого Богом Словом человеческого состава;

¹³³ *Joannis Damasceni*. Ekdosis akribes. 3.19. Σ. 272.

¹³⁴ *Paulos Mar Gregorios, metr.* 1981. P. 134.

¹³⁵ *Joannis Damasceni*. Ekdosis akribes. 3.19. Σ. 280. См. также: Послание папы Агафона // Деяния Соборов. Т. 4. С. 36.

¹³⁶ *Gregorii Theologi*. Epistola 101 ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium. PG 37, 181c.

¹³⁷ Послание папы Агафона // Деяния Соборов. Т. 4. С. 39.

б) материального докетизма, ибо с точки зрения халкидонитского учения энергия и воля являются не только и не просто свойствами, но и конституирующими принципами природы, которые самим естествам сообщают бытие естеств.

По словам преп. Иоанна Дамаскина, «не бывает естества, лишённого действия (οὐ γάρ ἐστι φύσις ἀνενέργητος)»¹³⁸. «Говоря вообще, — разъясняет преп. Анастасий Синаит, — действие всякой природы есть то, что обозначает и определяет ее, — когда оно прекращается, то вместе с ним разрушается и гибнет природа»¹³⁹. Поэтому «естество без сообразного с ним действия не может ни существовать, ни быть познаваемо»¹⁴⁰. Следовательно, если природа не проявляет себя посредством свойственных ей энергий, то нет никаких оснований считать, что она вообще реально существует. Современный греческий религиозный философ Х. Яннарас заключает: «...наличие одной воли и одной энергии свидетельствует о существовании и одной единственной природы: ведь вторая природа, не проявленная как экзистенциальный факт, есть тем самым нечто несуществующее! Если во Христе действует только божественная воля и энергия, — значит, Его человечество в действительности не ипостазировано. Тогда Он — всего лишь “призрак” человека, не обладающий реальным бытием, тогда человеческая природа не может считаться ни воспринятой, ни исцеленной божеством»¹⁴¹.

Таким образом, учение о единой воле и энергии, с точки зрения халкидонитского диофизитства, во-первых, ставит под сомнение реальность восстановления человеческой природы во Христе, и, во-вторых, ведет к отрицанию единосущия Христа с человеческим родом. Конечно, Севир в принципе не отрицал восприятие Богом Словом человеческой воли как свойства разумной души. Что касается энергии, то, не признавая во Христе человеческой энергии, он в то же время вообще отказывался рассматривать ее как свойство человеческой при-

¹³⁸ *Joannis Damasceni. Ekdosis akribes.* 3.15. Σ. 282.

¹³⁹ *Анастасий Синаит.* Путеводитель. С. 234.

¹⁴⁰ *Joannis Damasceni. Ekdosis akribes.* 3.15. Σ. 282; аналогичное высказывание находим и у преп. Максима Исповедника: «Природа не может ни быть познана, ни существовать без подобающих ей действий» (*Maximi Confessoris. Disputatio cum Pyrrho.* PG 91, 341c).

¹⁴¹ *Яннарас 1992.* С. 146.

роды. Это давало Севиру возможность говорить о формальной полноте и совершенстве человечества Христова и настаивать на «двойном единсушии» Христа. Однако при этом Сефир явно упускал из виду один принципиально важный момент. Ведь понятие «энергия» не только указывает на возможность совершать те или иные действия, прежде всего оно означает жизненность, жизнеспособность. «Должно еще заметить, — говорит преп. Иоанн Дамаскин, — что и самая жизнь (ζωή) есть действие (ἐνέργεια), и при том первоначальное действие живого существа (τοῦ ζῴου ἐνέργεια)...»¹⁴² Но именно в жизнеспособности и отказывает севирианство воспринятому Сыном Божиим человечеству.

5. Проблема воли и энергии в христологии свт. Кирилла Александрийского

Сравнивая моноэнергистское и монофелитское учение Севира с точкой зрения по данному вопросу свт. Кирилла, необходимо иметь в виду, что в произведениях Александрийского святителя отсутствует сколько-нибудь систематическое учение о волях и действиях. Во времена свт. Кирилла эти вопросы еще не были предметом специального богословского исследования, и сама проблема фактически не была еще даже сформулирована. Таким образом, в трудах святителя содержатся лишь отдельные высказывания, в которых так или иначе затрагивается интересующая нас тема, причем большинство из них относятся ко времени до начала несторианских споров. Тем не менее, даже на основании отдельных фрагментов можно составить некоторое представление об основных богословских интуициях и общем направлении христологической мысли свт. Кирилла, что, в принципе, делает возможным обсуждение вопроса о том, в какой степени моноэнергистско-монофелитская христология Севира соответствует духу и букве учения Александрийского святителя. Целесообразно начать с выяснения того, каким образом свт. Кирилл понимает соотношение природы и энергии.

«Мы никак не допустим, что Бог и творение имеют одно естественное действие (φυσικὴν τὴν θεϊὰν ἐνέργειαν), чтобы со-

¹⁴² *Joannis Damasceni. Ekdisis akribes.* 3.15. Σ. 274.

зданное не возвести в божественную сущность (εἰς τὴν θεῖαν οὐσίαν) и не низвести то, что в божественной природе есть преимущественно, на место, подходящее рожденным. Ведь у кого энергия и сила неизменно едины, необходимо, чтобы у них и единство вида (τοῦ εἶδους ἐνότητά) сохранялось»¹⁴³.

«У того, кто имеет одинаковую энергию, бывает и одинаковая сущность, и невероятно, чтобы в таковых были разные природы (φιλεῖ γὰρ ἀεὶ τὴν αὐτὴν ἐνέργειαν ἔχοντα, τῆς αὐτῆς ὑπάρχειν καὶ οὐσίας, καὶ τὸ ἕτεροφυῆς ἐν τούτοις ἀλίθωνον)»¹⁴⁴.

Итак, мы видим, что свт. Кирилл находится в согласии с послехалкидонскими отцами: так же, как и для последних, энергия для него связана с природой, а не с лицом (ипостасью), и одинаковость силы и энергии является свидетельством тождества и по сущности.

Несомненно, у свт. Кирилла имеются высказывания, которые вполне могут быть истолкованы в моноэнергистском духе, единожды встречается у него и выражение «единая энергия»: «Он (Христос) через обоих показывает единое и сродное действие (μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἁμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν)»¹⁴⁵. На эти слова святителя ссылались монофелиты VII века: Макарий Антиохийский¹⁴⁶, главный апологет монофелитства на VI Вселенском соборе, и Константинопольские патриархи-еретики Сергей¹⁴⁷ и Пирр¹⁴⁸. Хотя данная фраза и звучит несколько двусмысленно, тем не менее, она допускает возможность и диофелитского истолкования, прекрасный пример которого предлагает преп. Максим Исповедник. Согласно преп. Максиму, свт. Кирилл этими словами хотел показать, что как сама плоть, так и ее естественное действие в силу ипостасного соединения со Словом и обожения сделались Ему сродственными. Это выражается, например, в том, что сама плоть сделалась «совершенно животворной». Однако такое сродство, согласно преп. Максиму, не изменяет сущнос-

¹⁴³ *Cyrelli Alexandrini*. Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate. PG 75, 453bc.

¹⁴⁴ *Ibid.* 517d.

¹⁴⁵ *Cyrelli Alexandrini*. In Ioannis Evangelium. VI, 54. PG 73, 577c.

¹⁴⁶ *Mansi*. T. XI, 216bc; 384c–385d.

¹⁴⁷ *Ibid.* 525c.

¹⁴⁸ *Maximi Confessoris*. Disputatio cum Pyrrho. PG 91, 344b.

тные свойства человечества и, следовательно, не упраздняет собственно человеческого действия¹⁴⁹.

Сефир для подтверждения своей моноэнергистской позиции также апеллировал к авторитету свт. Кирилла. В «Послании к комиту Экумению» он ссылается на «Схолии о воплощении Единородного», где свт. Кирилл в качестве иллюстрации богочеловеческого единства приводит образ горящего угля (Ис 6:6-7) и говорит, что Бог Слово «преобразил воспринятое, то есть соединенное, в собственную славу и энергию (εἰς τὴν ἑαυτοῦ δόξαν τε καὶ ἐνέργειαν)»¹⁵⁰ и «Сам предал ей (плоти) энергию собственной природы (τῆς ἰδίας φύσεως τὴν ἐνέργειαν)»¹⁵¹. В этих словах монофизитский богослов видел подтверждение своему учению о едином действовании Христа и противопоставлял точку зрения свт. Кирилла оросу Халкидонского собора и томосу папы Льва, в котором действия распределяются между Словом и человечеством¹⁵².

Можно привести целый ряд высказываний свт. Кирилла, в которых говорится о том, что плоть Спасителя была исполнена божественных силы и энергии, и Он пользовался собственным человечеством как орудием.

«Ты же вместе со мной удивляешься тому, как Христос действует по-божески и в то же время по-человечески (θειῶς τε ἅμα καὶ σωματικῶς ἐνεργοῦντα Χριστόν); ибо божественное есть желать таким образом... человеческое же — протягивать руку»¹⁵³.

«...Хотя Он (Христос) мог творить чудеса словом и мано-вением, Он возлагал на больных руки... Ибо следовало нам узнать, что энергию силы Слова носила святая плоть (τῆς τοῦ Λόγου δυνάμεως τὴν ἐνέργειαν λεφόρηκεν ἡ ἁγία σὰρξ), которую Он сделал Своей собственной»¹⁵⁴.

¹⁴⁹ *Idem*. *Opuscula theologica et polemica*. 7, 8, 21. PG 91, 84, 101a–105c, 253; *idem*. *Disputatio cum Pyrrho*. PG 91, 344–345.

¹⁵⁰ *Cyrelli Alexandrini*. *Scholia de incarnatione Unigeniti*. PG 75, 1380a.

¹⁵¹ *Ibid.* 1380b.

¹⁵² *Severi Antiocheni*. *Letter I to Oecumenius the count, about properties and operations // Severus of Antioch*. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1919. P. 8. См. также: *Sévère d'Antioche*. Le Philalèthe, 101. P. 266–267.

¹⁵³ *Cyrelli Alexandrini*. *Explanatio in Lucae Evangelium*. PG 72, 556b.

¹⁵⁴ *Ibid.* 552c.

«Итак, следует же отсюда разуметь, что божественную силу и энергию подъяла святая плоть (τὴν τοῦ Θεοῦ δύναμιν τε καὶ ἐνέργειαν ἢ ἅγια λεφόρηκε σάρξ)»¹⁵⁵.

«Христос словно перенес всю плоть в Себя в отношении энергии (ὅλην σάρκα ὡσπερ εἰς ἑαυτὸν μεταστήσας κατ' ἐνέργειαν), заключающейся в способности животворить нуждающееся в оживлении»¹⁵⁶.

«Это [чудеса Спасителя] было совершено через плоть (ἐτελεῖτο διὰ τῆς σαρκός), но не было делами плоти (οὐκ ἦν ἔργα σαρκός). Рассмотрев же природу вещей, мы понимаем, что совершенные дела происходили силой божества (τῇ δυνάμει τῆς θεότητος), хотя и совершались через плоть»¹⁵⁷.

«Можно, однако, видеть, что Он Сам усвоил Своей плоти славу богоприличной энергии (τῆς θεοπρεποῦς ἐνεργείας τὴν δόξαν)»¹⁵⁸.

«...Став же человеком, Единородное Слово Божие часто действовало через Свою плоть (διὰ τῆς ἰδίας αὐτοῦ σαρκός πολλάκις ἐνήργει), имея ее как собственную, без слияния и превращения. Таким же образом следует мыслить... о душе, совершающей дела через свое собственное тело; ведь никто же не скажет, что это дела только души, хотя она и подвигает тело [к совершению] дел, но обоих...»¹⁵⁹

Безусловно, в приведенных фрагментах ощущается некоторая моноэнергистская тенденция, собственная активность человечества Христова здесь практически полностью сокрыта для автора сиянием славы Его божества и непосредственным излиянием в плоть божественных энергий. Однако имеются ли достаточные основания считать, что эта тенденция переходит у свт. Кирилла в доктринальный моноэнергизм? Представляется, что нет. Во-первых, свт. Кирилл, в отличие от Севира, нигде прямо не утверждает, что человечество во Христе было лишено собственно человеческой активности. Во-вторых, везде, где речь идет о действии Бога Слова через плоть,

¹⁵⁵ Ibid. 768a.

¹⁵⁶ *Cyrelli Alexandrini*. In Ioannis Evangelium. VI, 55. PG 73, 581a.

¹⁵⁷ *Idem*. Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate. PG 75, 388c.

¹⁵⁸ *Idem*. De incarnatione Unigeniti. PG 75, 1341bc.

¹⁵⁹ *Idem*. Adversus anthropomorphitas. PG 76, 1117cd. Далее свт. Кирилл приводит примеры таких дел, под каковыми он понимает различные чудеса, совершенные Христом.

в качестве примеров таких действий приводятся исключительно чудеса Спасителя, то есть действия по определению божественные. Из высказываний святителя никак не следует, что он признает божественную силу Логоса причиной также и собственно человеческих действий и состояний Богочеловека. Что же касается особого акцента, который св. отец делает на изобилии божественных энергий в человечестве Спасителя, то, в сущности, в этом нет ничего противного святоотеческому учению об обожении человеческой природы во Христе. Для свт. Кирилла этот акцент имел еще и особое сотериологическое значение в связи с его учением о Евхаристии¹⁶⁰. Взгляд на человечество Христово как на инструмент совсем не чужд и диоэнергистской традиции. Так, Леонтий Иерусалимский говорил, что Бог Слово совершал чудеса, используя Свое тело «как естественный инструмент (ὡς φυσικοῦ ὄργάνου)»¹⁶¹. Понятием «орудие» (ὄργανον) для пояснения соотношения между божеством и человечеством во Христе пользовались также преп. Максим Исповедник¹⁶² и преп. Иоанн Дамаскин¹⁶³. Преп. Максим поясняет, что для свт. Кирилла было существенно показать, что Слово распространяет Свою божественную энергию как непосредственно, так и посредством собственного тела¹⁶⁴. То, что человечество Спасителя могло использоваться в качестве орудия, не означало для сторонников Халкидона его пассивного характера.

В то же время в трудах свт. Кирилла можно обнаружить немало высказываний вполне диоэнергистского характера.

«Но еще яснее можно видеть из Послания к евреям, что божеское и человеческое естество (τὴν θεϊὰν φύσιν καὶ τὴν ἀνθρώπειαν), хотя различались по действиям (ταῖς ἐνεργείαις μὲν διτηρημένας), но были в Лице [Христа] и являли единого Сына»¹⁶⁵.

¹⁶⁰ См., например: *Cyrelli Alexandrini. Adversus Nestorii blasphemias*. IV. 6. PG 76, 201c.

¹⁶¹ *Leontii Byzantini. Tractatus contra Nestorianos*. IV. PG 86.1, 1757c.

¹⁶² *Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica*. 5. PG 91, 64bc.

¹⁶³ «Ибо плоть Его получила наименование орудия божества» (*Joannis Damasceni. Ekdosis akribes*. 3.15. Σ. 284–286).

¹⁶⁴ *Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica*. 9. PG 91, 125b.

¹⁶⁵ *Cyrelli Alexandrini. De Incarnatione Verbi*. XXV. PG 75, 1456a.

«И Он являл двойственное действие (ἔδειξε διπλὴν τὴν ἐνέργειαν), страдая как человек, Тот же Самый действовал как Бог (πάσχων μὲν ὡς ἄνθρωπος, ἐνεργῶν δὲ ὡς Θεὸς ὁ αὐτός); не иной и иной, хотя и иное и иное»¹⁶⁶.

Наименование действия Христова «двойственным» полностью соответствует послехалкидонской диоэнергистской традиции. Севир же и его последователи не использовали данный термин применительно к богочеловеческому единству¹⁶⁷.

Несколько раз свт. Кирилл касается и вопроса о волях во Христе.

«Видишь, как снова человеческая природа (ἡ ἀνθρώπου φύσις), поскольку это относится к ней, даже в Самом Христе оказывается изнемогающей. Но посредством соединенного с нею Слова она возвышается до божественного дерзновения и переходит в мужественное настроение, так что можно подумать, будто она руководится не собственными желаниями (μὴ τοῖς ἰδίοις θελήμασιν), но, скорее, последует божественной цели... Отсюда можешь видеть, как смерть была невольною для Христа по причине плоти и беславия страдания, но в то же время вольною, доколе не была приведена к благополучному для всего мира концу воля Отца...»¹⁶⁸

«Он же претерпевает невольное и делает для Себя вольным ради нас... Он, как Сам говорит, отказался от Своих желаний и исполняет волю Отца (τῶν μὲν οἰκείων ἀλέστη θελημάτων, ἀποπληροῖ δὲ τὸ τοῦ Πατρὸς)...»¹⁶⁹

¹⁶⁶ *Idem*. Explanatio in Lucae Evangelium. PG 72, 937a.

¹⁶⁷ В полемике с Несторием свт. Кирилл, напротив, утверждал, что Христос не является двойственным: «ибо не есть сугуб един и единый Христос (οὐδὲ γὰρ ἐστὶ διπλοῦς ὁ εἷς καὶ μόνος Χριστὸς)» (*Cyrelli Alexandrini. Epistola 17 ad Nestorium. PG 77, 116a*). Следует ли отсюда, что свт. Кирилл скорректировал свой богословский язык? Леонтий Византийский объясняет, что выражения «двойственный» (διπλοῦς) и «недвойственный» (οὐ διπλοῦς) в христологии не исключают одно другого, поскольку Господь может быть назван «двойственным» с точки зрения природ и «недвойственным» с точки зрения ипостаси. Поэтому «об Одном и Том же можно сказать “единое” и “двойственное”, “единое” же в силу [ипостасного] соединения, “двойственное” же по числу природ» (*Leontii Byzantini. Contra Nestorianos et Eutychianos. PG 86.1, 1293a*). У свт. Кирилла в полемике с Несторием речь, очевидно, идет именно о единстве ипостаси.

¹⁶⁸ *Cyrelli Alexandrini. In Ioannis Evangelium. VI, 38–39. PG 73, 532bc.*

¹⁶⁹ *Ibid.* 533d.

Безусловно, два приведенных выше высказывания являются слишком краткими для того, чтобы на их основании делать какие-либо обобщения. Тем не менее, они свидетельствуют, скорее, в пользу диофелитской, нежели монофелитской позиции. Следует обратить внимание на то, что свт. Кирилл, во-первых, говорит о «собственных желаниях» человеческой природы, и, во-вторых, рассматривает человеческое естество как субъект (подлежащее) человеческих действий, подчеркивая тем самым его активный характер. Согласно свт. Кириллу, не Слово преобразует человечество, но сама человеческая природа «посредством соединенного с ней Слова возвышается до божественного дерзновения»¹⁷⁰.

Для лучшего уяснения соотношения точек зрения свт. Кирилла и Севира по вопросу о волях и действиях во Христе существенным является то, как Александрийский святитель понимал значение человеческой души Христа в деле нашего спасения. Как мы уже видели, для Севира человеческая душа Христа не является фактором, она представляет собой всего лишь пассивный инструмент божества. Представляется, что свт. Кирилл уделяет человеческой душе Спасителя большее значение.

«Если воспринятое естество (ἡ ἀναληφθεῖσα φύσις) не имело ума человеческого, то вступивший в брань с дьяволом — был Сам Бог; Бог же был одержавший победу. Если же Бог победил, то я, как нисколько не содействовавший этой победе, не получаю от нее никакой пользы, не могу даже и радоваться о ней, как гордящийся чужими трофеями»¹⁷¹.

Характерна аргументация свт. Кирилла: человечество Христово должно обладать умом не для того, чтобы можно

¹⁷⁰ Можно сравнить эту цитату из свт. Кирилла с соответствующими высказываниями Севира из гомилии 83 (*Severi Antiocheni. Homilia 83 // Sévère d'Antioche. Les Homiliae Cathedrales. T. 11. P. 415–416*) и «Против нечестивого Грамматика» (*Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.2.33*), где речь также идет о Гефсиманском борении Спасителя. В отличие от свт. Кирилла, Сефир не обнаруживает в своем богословском языке никакого двойства, все действия, слова и состояния Христа, как по божеству, так и по человечеству, предидируются непосредственно Богу Слову, собственная активность человечества Спасителя остается вне внимания монофизитского богослова.

¹⁷¹ *Cyrelli Alexandrini. De Incarnatione Domini. XV. PG 75, 1444a.*

было утверждать его реальное единение с человеческим родом, и даже не потому, что «невоспринятое — не уврачено», но потому, что, в противном случае, победа над дьяволом совершается без соучастия человечества и, следовательно, не может иметь сотериологического значения.

«Из этого ясно, что Он имел и разумную душу. Как жажда или какое-либо подобное ей состояние есть свойственная плоти страсть, так и смущение через представление ужасных предметов должно быть состоянием разумной души, в которой одной только и может у нас появляться представление и сознание этого. Еще не быв на самом кресте, Христос уже прежде того подвергается смущению, очевидно, предсозерцающая будущее и Своим разумом подвигнутый к представлению ожидавших Его страданий»¹⁷².

Здесь святитель также делает акцент на разумности и сознательности страстей Христовых, потому что только сознательные, а, следовательно, и свободные страдания могли иметь искупительное значение. В заключение нашего обзора приведем еще один фрагмент из творений свт. Кирилла, имеющий принципиальное значение для уяснения интересующего нас вопроса:

«...Человеческое естество легко смущается и скоро приходит в ужас, а божественное и неизреченное Его могущество остается непобедимым и несокрушимым и имеет в виду только приличную Себе силу. Потому что вкравшееся представление о смерти старается утратить Иисуса, а божественное могущество тотчас утишает пробужденную страсть и сейчас же преобразует в неизреченное дерзновение то, что было подавлено ужасом. Итак, будем думать, что и в Самом Христе Спасителе свойственное человеку приводится в движение двумя, и притом необходимыми способами (ἐν αὐτῷ τῷ Χριστῷ καὶ Σωτῆρι κελίγησθαι τὰ ἀνθρώπεια διὰ δύο καὶ ἀναγκαίους τρόπους)»¹⁷³.

Данное высказывание является прямым отрицанием севирианства, поскольку для свт. Кирилла человеческая активность во Христе является реальным и, что особо важно отметить, необходимым фактором, источником человеческих

¹⁷² *Idem.* In Ioannis Evangelium. VIII. XII, 27–28. PG 74, 89ab.

¹⁷³ *Ibid.* 88d.

действий и состояний¹⁷⁴. «Таким именно образом, а не иначе, — заключает святитель, — образ исцеления мог перейти и на нас, ибо во Христе, как начатке, природа человека возводилась в обновление жизни»¹⁷⁵.

¹⁷⁴ «Жизнь человеческой природы Христа не исходит из ипостаси Сына, принадлежа Ему тем не менее *собственным образом*? Это и есть довод, которым св. Кирилл Александрийский воспользовался против Нестория» (Мейендорф 1997. С. 250).

¹⁷⁵ *Cyrilli Alexandrini*. In *Ioannis Evangelium*. VIII. XII, 27–28. PG 74, 88.

ЧЕЛОВЕЧЕСТВО ХРИСТА В СИСТЕМЕ СЕВИРА

1. Учение Севира о «единой сложной природе»

1.1. Происхождение формулы «единая сложная природа»

Формула «единая сложная природа» (μία φύσις σύνθετος) берет свое начало в александрийской богословской традиции. Уже Ориген в своем учении о Лице Иисуса Христа говорил, что воспринятое человечество должно мыслиться как «единое в отношении Слова Божия в порядке сосложения (ἐν... τό ποτε σύνθετον πρὸς τὸν Λόγον τοῦ Θεοῦ)»¹. Последователь Оригена Малхион Софист в полемике с Павлом Самосатским использовал термин «сосложение» (σύνθεσις) и называл Христа «сложным живым существом» (σύνθετον ζῶον)².

Что касается формулы «сложная природа», то она имеет арианское происхождение. Вероятно, впервые это выражение встречается в «Слове о воплощении» Евдоксия Константинопольского († после 370 г.): «Веруем... во единого Господа, Сына... воплотившегося, не вочеловечившегося, потому что не душу человеческую воспринял Он, но стал плотию... не две природы, ибо не совершенный был человек, но вместо души Бог был во плоти, единая, совершенная по сосложению природы (μία... κατὰ σύνθεσιν φύσις)»³. Встречается данная формула и у арианствующего Александрийского патриарха Лукия (373–378 гг.): «истину вопиет Иоанн: “Слово стало плотью” (Ин 1:14), ведь с плотью сосложился Он, а не с душой, как говорят ныне извращающие веру. Каким образом [произошел]

¹ *Origenis. Contra Celsum. II, 9. PG 11, 812a.*

² *Loofs 1924. S. 335.*

³ *Idem 1950. S. 212.*

Христос, если [Он] не есть одно Лицо, единая сложная природа (μία σύνθετος φύσις), как мы познаем и человека, [состоящего] из души и тела?»⁴.

Затем эта формула становится достоянием аполлинариан. Сам Аполлинарий часто пользовался термином «сосложение» (σύνθεσις) с целью показать, что соединение божества с человечеством во Христе не есть «простое» (τὸ ἀπλοῦν)⁵ и исповедовал Христа «единой сложной ипостасью» (ὑπόστασιν μίαν σύνθετον), которую невозможно разделять на два лица. При этом термины «природа» и «ипостась» в христологии Аполлинария являлись фактически полными синонимами⁶. Полемизируя с Диодором Тарсийским, он писал, что Христос, «таким образом, не есть другая и другая сущность, Бог и человек (οὐκ ἄρα ἄλλη καὶ ἄλλη οὐσία, Θεὸς καὶ ἄνθρωπος), но единая [сущность] Бога, сложная в отношении человеческого тела (μία κατὰ σύνθεσιν Θεοῦ πρὸς σῶμα ἀνθρώπινον)»⁷. Кроме того, Аполлинарий учил о единой природе-ипостаси Христа не только как о «сложной», но также и «смешанной» (σύγκρατος)⁸. Этой формулой пользовались и последователи Аполлинария, один из виднейших его учеников — Полемон — также использовал выражение «единая сложная природа» (μία φύσις σύνθετος) и учил о Христе как об «одной природе Слова, сложенной с плотью»⁹.

Свт. Кирилл Александрийский, будучи ярким представителем именно александрийской богословской традиции, тем не менее, никогда не пользовался формулой «единой сложной природы»¹⁰, хотя сам термин «сосложение» был ему хорошо известен, и он употреблял его как в христологическом контексте¹¹, так и для описания союза души и тела в человеке¹².

⁴ Sermo in pascha (fragm). // *Doctrina Patrum* 1981. P. 65; *Mai* 1837. T. VII. P. 17.

⁵ *Apollinaris Laodicensis*. Fragm. 123 // *Lietzmann* 1904. S. 237.

⁶ *Lietzmann* 1904. S. 286.

⁷ *Apollinaris Laodicensis*. Fragm. 119 // *Lietzmann* 1904. S. 236.

⁸ «Ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεικῆς σεσαρκωμένης» (*Apollinaris Laodicensis*. Fragm. 9 // *Lietzmann* 1904. S. 206); *Болотов* 1994. С. 144.

⁹ *Lietzmann* 1904. S. 274; *Снасский* 1895. С. 186–187.

¹⁰ *Лебон* 1975. С. 15.

¹¹ *Cyrilli Alexandrini*. *Glaphyrorum in Leviticum liber*. PG 69, 560c.

¹² «...В порядке сосложения... человек, [состоящий] из души и тела (κατὰ σύνθεσιν... ὁ ἄνθρωπος, ὁ ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος)» (*Cyrilli Alexandrini*.

1. 2. Место и значение формулы «единая сложная природа»
в системе Севира

В. В. Болотов¹³ и А. В. Карташев¹⁴ считали, что монофизитское богословие обязано формулой «единая сложная природа» Филоксену Маббургскому. Протоиерей Г. Флоровский также высказывал предположение, что именно у последнего Севир Антиохийский и заимствовал данное выражение¹⁵. Однако эта точка зрения не получила поддержки со стороны последующих исследователей. Лебон полагал, что из числа монофизитских авторов только Севир использовал «сосложение» в качестве технического термина. При этом сам Севир ссылаясь на авторитет свт. Кирилла, а не своих предшественников-монофизитов¹⁶. «Севир, — утверждает протопресвитер И. Мейендорф, — был единственным монофизитским богословом, говорившим о внутренней «сложности» единой природы Христа, и утверждал этот тезис весьма последовательно»¹⁷. Помимо собственно термина «сосложение» и формулы «единой сложной природы» Севир пользовался и другими, близкими по смыслу выражениями: «единая сложная ипостась» (μία ὑπόστασις σύνθετος), «сложный Христос» (ὁ Χριστὸς σύνθετος), «единый в порядке сосложения» (εἷς κατὰ σύνθεσιν) и др.¹⁸

Что же заставило Севира, всячески подчеркивавшего свою верность учению свт. Кирилла, принять арианско-аполлинарианскую формулу, и какие функции она выполняет в его системе? Как уже было показано в главе 1, Севир решительно отрицал какое-либо слияние (σύγχυσις) или превращение (τροπή) элементов богочеловеческого единства. В то же время, как убежденный монофизит, он не мог отказаться от того, чтобы выражать единство Богочеловека через понятие

Epistola 46 ad Succensum. PG 77, 241c); «...из двух природ сложен человек (ἐκ δύο συντέθεται φύσεων ὁ ἄνθρωπος)» (*idem*. Epistola 45 ad Succensum. PG 77, 233a).

¹³ Болотов 1994. С. 336.

¹⁴ Карташев 1993. С. 369.

¹⁵ Флоровский 1992. С. 29.

¹⁶ Лебон 1975. С. 78.

¹⁷ Мейендорф 2000. С. 46.

¹⁸ Лебон 1975. С. 78

«природы». Поэтому Сефир нуждался в терминологических средствах, которые позволили бы убедительно показать, что единая природа-ипостась Христа не есть некое *tertium quid* в природном порядке.

Формула «единая природа Бога Слова воплощенная» и производные от нее выражают идею единства воплощенного Логоса и имеют у Севира даже не столько догматическое, сколько символическое значение, указывая на принадлежность к определенной богословской школе и религиозной партии. С целью утверждения «двойного единосушия» Христа Сефир принял выражения «из двух природ» и «из двух ипостасей», но эти формулы, направленные против синусиастов (евтихиан), указывая на изначальную внеположенность естеств друг другу, не объясняют способ сосуществования природ после соединения. В диофизитской христологии этим целям служат формулы «две природы после соединения» и «в двух природах», указывающие на то, что Христос после соединения реально существует, и познается в двух природах, и есть эти две природы. Данные формулы отвергались Сефиром как несторинские. По всей видимости, формула «единой сложной природы» в системе Севира является своего рода альтернативой этим диофизитским выражениям. Иными словами, термин «сосложение» и связанные с ним формулы в христологии Севира должны были показать богочеловеческое единство как бы «изнутри» и объяснить, каким образом реальное различие между божеством и человечеством сохраняется в единстве.

Термин «сосложение» присутствует уже в самых ранних произведениях Севира. Так, в полемике с Нефалием он говорит, что «формула “из двух природ есть Христос” (*ex duabus naturis est Christus*) тождественна по смыслу выражению “един в результате сосложения” (*unus per compositionem*)»¹⁹. В «Филалете»²⁰ и в книге «Против нечестивого Грамматика»

¹⁹ *Severi Antiocheni. Oratio 2 ad Nephaliium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 9–10.* В «Послании к эмессийцам» Сефир также утверждает, что способом происхождения Эммануила является «сосложение из двух» (*σύνθεσις ἐκ δύο*) (*Severi Antiocheni. Letter 25 to the Emessenes // Severus of Antioch. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1919. P. 57–58*).

²⁰ «Мы состоим из тела и души и созерцаем две природы — тело и душу. Однако существо человеческое в результате соединения есть одно

Сефир в качестве примера сосложения приводит антропологическую парадигму²¹. Однако решающее значение для уточнения понятия «сосложение» имел спор Севира с Сергием Грамматиком²². Хотя Сефир нигде не предлагает формального определения этого понятия, смысл его, тем не менее, вполне может быть установлен на основании многочисленных высказываний монофизитского богослова.

Во-первых, сосложение строго отличается, с одной стороны, от всякого слияния или превращения составляющих единства, с другой — от внешнего их соприкосновения, иными словами, «не есть ни смешение, ни подлеположение (*neque mixtio, neque juxtapositio est*)»²³. Полемизируя с Сергием Грамматиком, учившим о единстве сущности и качества во Христе, Сефир пишет: «Я изумлен, как можешь ты воочеловечение называть сосложением (*σύνθεσιν; compositionem*), когда ты в то же время говоришь: “Так что стало тотчас одно по сущности или даже по качеству (*una semel facta substantia vel etiam qualitate*)”. Таким образом, единение у тебя началось слиянием, и сосложение утратило свой смысл, потому что оно перешло в одну сущность (*εἰς μίαν οὐσίαν μετεχώρησεν; in unam substantiam evasit*)...»²⁴ По Севиру, божество и человечество после соединения пребывают в своих собственных пределах, и «в сосложении усматриваются неизменными (*ἐν τῇ συνθέσει σχολουμένας ἀναλλοιώτους*), и сохраняются такими, какие есть (*καὶ μεινάσας τοῦτο ὅπερ εἰσίν*)»²⁵.

Во-вторых, существование в порядке сосложения противопоставляется Сефиром бытию независимому, самостоятельному (*ἰδιοσυστάτως, in propria subsistentia*)²⁶. В качестве примера такого существования ἐν τῇ συνθέσει Сефир, как уже

из двух. То, что оно состоит из двух природ, отнюдь не дает нам основания заключить, что тот, кто один, является двумя. Он остается одним единственным человеком, как я уже сказал, сложенным из души и тела» (*Sévère d'Antioche. Le Philalèthe. 42. P. 214*).

²¹ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 1.10.*

²² *Grillmeier 1993. P. 179.*

²³ *Severi Antiocheni. Epistola 2 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliū, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 78.*

²⁴ *Ibid. P. 93.*

²⁵ *Gieseler 1835 P. I. P. 18.*

²⁶ *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.4.*

было отмечено, приводит человеческие душу и тело, которые существуют не самобытно (*ἰδιοσυστάτως*), но в составе единого сложного целого, именуемого человеком. Таким образом, сосложение представляет собой такой способ объединения, при котором объединенные элементы сохраняются нетронутыми в своей собственной реальности, однако теряют при этом раздельное, обособленное и независимое бытие. Иными словами, сосложение производит свое действие не в порядке бытия (сущности), но в порядке существования²⁷. Тем самым, сосложение в системе Севира является указанием на принципиально новый онтологический статус божества и человечества после воплощения. Если вне Христа они представляют собой «самобытные монады» (*ἐν μονάσιν ἰδιοσυστάτοις*), то во Христе существуют «в состоянии сосложения» (*ἐν συνθέσει δὲ ὑφεστάτων*)²⁸.

Таким образом, понятие «сосложения» необходимо Севиру для более глубокого раскрытия смысла другого понятия — «единства» (*ἕνωσις, unio*)²⁹, которое должно быть освобождено от всякого подозрения в слиянии или превращении. Более того, Севир фактически отождествляет «сосложение» с «ипостасным единством», причем понимаемым в смысле соединения двух частных, но ни в коем случае не общих сущностей: «Неужели всем не очевидно, что сосложение есть ипостасное единство (*compositionem esse hypostaticam unionem*) Бога Слова с частной плотью (*Dei Verbi ad particularem carnem*), но ни в коем случае не есть единство их сущностей (*unionem substantiarum earum*), понимаемых согласно общему понятию (*secundum genericam significationem*)?...»³⁰

²⁷ Лебон 1975. С. 80–81.

²⁸ Соответствующая цитата на греческом языке сохранена Леонтием Иерусалимским: *Liber contra Monophysitas*. PG 86.2, 1848a.

²⁹ Севир говорит, что «богоносные тайноводители (*mystagogi*) Церкви» «называют соединение также воплощением, и вочеловечением, и сосложением (*unionem... incarnationem et inhumanationem et compositionem vocant*)» (*Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum*. Or. 2.17).

³⁰ *Ibid.*

1.3. Отношение представителей халкидонитской традиции к формуле «единая сложная природа»

Все без исключения сторонники Халкидонского собора относились к формуле «единая сложная природа» резко отрицательно. Впервые данная формула была подвергнута критике в трудах Леонтия Византийского³¹, стремившегося показать, что Севирово выражение неудачно и как богословская формула некорректно. Леонтий использовал с этой целью Аристотелеву логику — соотношение категорий вида и частной сущности³², а также, возможно, составленное Порфирием «Введение»³³ к «Категориям» Аристотеля. Именно единственность и уникальность Богочеловека, по Леонтию, не дает возможности говорить о Нем как о единой природе, так как, в противном случае, пришлось бы признать существование некоего вида «христов». Поскольку такое предположение, очевидно, абсурдно, Христос должен быть признан единственным и, следовательно, божество и человечество, из которых Он состоит, даже по чисто формальным основаниям не могут быть определены как единая природа³⁴.

Высказанные Леонтием Византийским идеи получили развитие у св. императора Юстиниана Великого. В «Исповедании веры против трех глав» он полемизирует с теми, кто

³¹ При этом Леонтий считал допустимым использование самого термина «сосложение», при условии, что он не должен пониматься в евтихианском смысле (*Leontii Byzantini. Epilysis. PG 86.2, 1925d*).

³² Категории. I b, 6-7.

³³ Главы вторая («О роде») и третья («О виде») «Введения» Порфирия имеют непосредственное отношение к рассматриваемому вопросу (*Порфирий. Введение к «Категориям» Аристотеля. С. 176—188*).

³⁴ «Невозможно найти [такого] человека, вид которого был бы отличен от всеобщего человечества. Однако применительно ко Христу такой порядок отношений недействителен, поскольку не существует вида «христов», [такого] как [вид] людей, так, чтобы один из них, как неким образом отличающийся от всеобщего Христа, назывался бы одной природой... и чтобы нам можно было называть его одновременно и одной и двумя природами... Теперь ясно, почему человек называется одной природой, а из-за чего двумя. Первое возможно в силу причастности виду, а второе — благодаря непреложности частей. Однако в отношении Христа нам невозможно говорить о виде. В таком случае, каким же образом две природы могут называться одной?» (*Leontii Byzantini. Contra Nestorianos et Eutychianos. PG 86.1, 1289—1292*).

использует антропологическую парадигму в качестве аргумента в пользу учения о единой сложной природе Спасителя. Св. Юстиниан указывал, что антропологический аргумент может быть удовлетворительной иллюстрацией ипостасного соединения природ во Христе, но никак не сложного характера природы Богочеловека³⁵.

Непримиримым противником учения о единой сложной природе Христа был преп. Максим Исповедник, предложивший еще целый ряд аргументов против этой севирианской формулы. Во-первых, согласно преп. Максиму, составляющие элементы или части сложной природы должны начинать свое существование одновременно, как это имеет место, например, в случае природы человеческой: душа и тело, из которых слагается человек, приходят в бытие в одно и то же время. Однако очевидно, что божество Христа, будучи вечным, предшествует возникновению Его человечества³⁶. Во-вторых,

³⁵ «Говоря это, мы не опускаем из виду, что и некоторые из святых отцов пользовались примером человека для объяснения таинства Христа, но они делали это для того, чтобы показать, что как из тела и души составляется один человек, а не два человека, так и Христос, состоящий из божества и человечества, есть один, и не разделяется на два Христа, или на два сына. Сии же (т. е. еретики) пользуются примером человека для того, чтобы ввести одно естество или существо божества и человечества Христа что, как мы показали, чуждо благочестия» (*Justiniani Imperatoris. Confessio rectae fidei adversus tria capitula. PG 86.1, 1005ab*, русский пер.: Исповедание веры императора Юстиниана против трех глав // Деяния Соборов. Т. 3. V Собор. С. 544).

³⁶ *Maximi Confessoris. Epistola 13 ad Petrum illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi. PG 91, 528d–532a*. Существует мнение, согласно которому, Севир в своих христологических построениях опирался на весьма специфическую антропологию и вслед за Филоксеном Маббургским разделял теорию так называемого «поэтапного» воплощения. Согласно этой, восходящей к Аристотелю, теории, эмбрион одухотворяется не в самый момент зачатия, а по прошествии сорока дней. Таким образом, тело хронологически предшествует душе в качестве отдельной природы. Филоксен писал: «Адам был сначала сотворен как тело, а затем получил душу живу через вдохновение от Бога. Так и каждый во чреве матери получает вначале тело, а потом сотворяется в нем душа. Так и второй Адам начал существование подобно первому и подобно каждому человеку во все времена» (*Congourdeau 1980. P. 696*). Лебон считает, что «Севир Антиохийский разделяет эту мысль прогрессивного выполнения тайны» (*Лебон 1975. С. 47*).

утверждает преп. Максим, сосуществование частей сложной природы обусловлено природной необходимостью, тогда как восприятие человечества Богом Словом представляет собой совершенно свободный акт божественного снисхождения³⁷. В-третьих, по преп. Максиму, части сложной природы, например, душа и тело, сами по себе не являются совершенными природами, но восполняют одна другую в бытии. Божество же Спасителя и до воплощения существовало как совершенная, не требующая какого-либо восполнения природа и потому не может рассматриваться как часть сложной природы Христа³⁸. В-четвертых, всякая сложная природа является одной из «составных частей» мира, «которые осуществляют внутримирное устройство с его родовидовой структурой»³⁹. Однако человеческое естество ни по сущности, ни по действию не обладает природным расположением к тому, чтобы соединиться с природой божественной. Иначе говоря, человеческое естество не имеет природной способности к ипостасному соединению с божеством, в отличие, например, от тела, которое по сущности предназначено для соединения с душой. Поэтому ипостасное соединение во Христе не может рассматриваться в качестве составной части мирового устройства, в том числе и в качестве его закономерной вершины⁴⁰. Преп. Максим писал: «Бог Слово, сущий прежде всех времен и поистине являющийся творцом их, по Своей свободной воле пошел на самоуничтожение ради нас, людей. Он сделался человеком, чтобы восстановить мир и обновить его, а не для того, чтобы содействовать его природному совершенствованию. Ведь Слово явилось людям во плоти, не следуя закону природы, но по способу свободного искупительного домостроительства. Следовательно, Христос не имеет сложной природы»⁴¹.

Немалое значение критике севирианского учения о сложном характере природы Христа придавал преп. Иоанн Дамаскин, систематизировавший аргументацию своих предшест-

³⁷ *Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 5. PG 91, 64d–65a.*

³⁸ *Idem. Epistola 12 ad Ioannem cubicularium. PG 91, 492a.*

³⁹ *Шенборн 1999. С. 108.*

⁴⁰ Там же. С. 109.

⁴¹ *Maximi Confessoris. Epistola 13 ad Petrum illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi. PG 91, 517b.*

венников. Согласно преп. Иоанну, для того чтобы единство различных элементов могло рассматриваться как природа, оно должно удовлетворять следующим условиям:

- а) быть существенным, а не случайным;
- б) быть неограниченным во времени;
- в) элементы единства действительно должны быть *частями* единой природы⁴².

Очевидно, что ни одно из этих условий не выполняется в уникальном случае богочеловеческого единства. Преп. Иоанн был, вероятно, первым, кто обратил внимание на невозможность выражать единство Богочеловека через понятие «природы» в силу радикального различия соединившихся во Христе естеств: «Да и как одно естество могло бы вместить в себе противоположные существенные свойства? Как возможно, чтобы одно и то же естество в одно и то же время было и созданным и не созданным, смертным и бессмертным, описуемым и не описуемым?»⁴³ Таким образом, определяя Христа как «единую природу», пришлось бы признать в этой единой природе сочетание взаимоисключающих свойств (конечности и бесконечности, тварности и нетварности и т. п.), что абсурдно. В силу этого сложная природа во Христе оказывается метафизически невозможна.

Конечно, сторонники Халкидона критиковали формулу «единой сложной природы» не только с философских позиций, но и точки зрения сотериологии. В этом неудачном выражении они усматривали отрицание истины «двойного единосушия» Христа. Ведь если Христос представляет Собой единую сложную природу, то Он «не остался Богом и не сделался человеком, и посему не есть единосущен ни Отцу, ни нам»⁴⁴. Равно как и человек, состоящий из души и тела, может быть единосущен только другим людям, также состоящим из души и тела, но не душам или телам по отдельности.

⁴² *Иоанн Дамаскин*. Диалектика. LXVI. С. 106; *Joannis Damasceni*. De duabus in Christo voluntatibus. PG 95, 113a.

⁴³ *Joannis Damasceni*. Ekthesis akribes. 3.3. Σ. 216.

⁴⁴ *Justiniani Imperatoris*. Confessio rectae fidei adversus tria capitula. PG 86.1, 1005a. «Ибо сложное естество, сделавшись иным, как сложенное из разных естеств, уже не может быть единосущным ни которому из тех естеств, из каких оно сложилось» (*Joannis Damasceni*. Ekthesis akribes. 3.3. Σ. 214–216).

Сторонники диофизитской христологии не только подвергали критике севирианское учение, они предлагали собственное понимание того, как сочетаются во Христе единство и двойство. В основу этой концепции было положено учение о единой сложной ипостаси Христа. Как уже было отмечено, эта формула использовалась Аполлинарием и Севиром, однако у последнего $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma \ \acute{\upsilon}\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma$ и $\sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma \ \phi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ являются совершенно равнозначными в силу практически полной синонимии терминов «природа» и «ипостась» в христологии⁴⁵. Выражение «сложная ипостась» в явно диофизитском контексте впервые встречается в гомилии на погребение Христа, приписываемой свт. Епифанию Кипрскому, для которого «сложная ипостась Господа» ($\tau\eta\nu \ \sigma\upsilon\nu\theta\epsilon\tau\omicron\nu \ \tau\omicron\upsilon \ \text{Κυρίου} \ \acute{\upsilon}\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$) по смыслу тождественна выражению «двойная сущность Христа» ($\tau\eta\nu \ \delta\iota\tau\eta\nu \ \omicron\upsilon\sigma\iota\alpha\nu \ \tau\omicron\upsilon \ \text{Χριστο}\acute{\upsilon}$)⁴⁶. У свт. Кирилла Александрийского формула «сложная ипостась» не встречается, так же как и выражение «сложная природа»⁴⁷.

В контекст христологических споров данная формула была введена во второй четверти VI столетия. Большое значение уделял ей св. император Юстиниан Великий, который впервые связал понятие «сложной ипостаси» Христа с ключевой диофизитской формулой Халкидонского ороса «в двух природах»: «Но если некоторые скажут, что, как говорится об одной сложенной ипостаси Христа, так же точно должно говорить и об одном сложенном естестве, то мы покажем, что и это чуждо благочестия... Итак, Бог Слово и по воплощении должен быть познаваем как единая ипостась в каждом из естеств ($\mu\iota\alpha \ \acute{\upsilon}\lambda\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\varsigma \ \acute{\epsilon}\nu \ \acute{\epsilon}\chi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha \ \phi\upsilon\sigma\epsilon\iota \ \gamma\upsilon\nu\omega\rho\iota\zeta\omicron\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma$), — в божественном... и в человеческом...»⁴⁸ Затем этой формулой пользовались и такие авторы-диофи-

⁴⁵ Лебон 1975. С. 120.

⁴⁶ *Epiphanií Constantiensis Cypri. Oratio in divini corporis sepulturam Domini et Servatoris nostri Jesu Christi.* PG 43, 444d.

⁴⁷ Формула «сложная ипостась» в явно диофизитском смысле встречается только в приписываемом свт. Кириллу сочинении «О Пресвятой Троице»: *Cyrilli Alexandrini. De Sacrosancta Trinitate.* PG 77, 1161d, 1172b.

⁴⁸ *Justiniani Imperatoris. Confessio rectae fidei adversus tria capitula.* PG 86.1, 1009c–1011a.

зиты, как Анастасий I Антиохийский⁴⁹ и свт. Софроний Иерусалимский⁵⁰.

Дальнейшее осмысление концепция «единой сложной ипостаси» Христа получила в трудах преп. Максима Исповедника⁵¹. Для него «сложная ипостась» означает, что «общая ипостась», то есть вечная Ипостась Бога Слова, в воплощении сделалась также и ипостасью воспринятого человечества и таким образом является общей ипостасью божества и человечества: «Ибо мы говорим, что одна Ипостась Христа... 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 лучше было бы сказать, что она, как сейчас, так и прежде, является одной и той же Ипостасью Слова. Однако ранее она существовала беспричинно и была простой и несложной, а затем причинно она сделалась поистине составной без изменения, восприняв плоть, имеющую разумную душу»⁵².

Преп. Иоанн Дамаскин также постоянно пользуется формулой «единая сложная ипостась» для того, чтобы определить Христа как единое, но при этом сложное, существо. Концепция «сложной ипостаси» в системе преп. Иоанна тесно связана с понятием «ипостасного соединения»: «Следует иметь в виду, что ипостасное соединение дает одну сложную ипостась вошедших в соединение природ, в которой сохраняются неслитно и неизменно участвующие в соединении природы, их разности и присущие им естественные свойства»⁵³.

⁴⁹ *Anastasio Antiocheni. Oratio III de divine oeconomia, id est Incarnatione.* PG 89, 1338d, 1339a.

⁵⁰ *Καμίρης* 1960. Σ. 208.

⁵¹ В сочинениях преп. Максима это выражение встречается многократно: *Maximi Confessoris. Epistola 12 ad Ioannem cubicularium.* PG 91, 489c–493b; *idem. Epistola 13 ad Petrem illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi.* PG 91, 517c; *idem. Epistola 15 ad Cosmam diaconum Alexandrinum.* PG 91, 556c; *idem. Opuscula theologica et polemica.* 7, 13. PG 91, 73b, 148a и др. См.: *Garrigues 1974.* P. 181–204; *Madden 1993.* P. 175–197.

⁵² *Maximi Confessoris. Epistola 15 ad Cosmam diaconum Alexandrinum.* PG 91, 556cd.

⁵³ *Иоанн Дамаскин. Диалектика. LXVI. С. 106.*

При этом, согласно преп. Иоанну, ипостасное соединение может пониматься двояко: во-первых, как ипостасное соединение природ между собой и, во-вторых, как восприятие природы ипостасью другого рода. Во Христе можно видеть и то, и другое⁵⁴. «Итак, Бог Слово воплотился, — разъясняет Дамаскин, — восприняв от Богородицы начаток нашего состава — плоть, одушевленную душою мыслящею и разумною, так что сама Ипостась Бога Слова соделалась ипостасью для плоти, и прежде бывшая простою, Ипостась Слова соделалась сложною — именно сложенною из двух совершенных естеств — божества и человечества (καὶ σύνθετον γενέσθαι τὴν πρότερον ἀλλήν οὖσαν τοῦ Λόγου ὑπόστασιν, σύνθετον δὲ ἐκ δύο τελείων φύσεων θεότητος τε καὶ ἀνθρωπότητος). И эта ипостась имеет в себе как характеристическое и отличительное свойство божественного сыновства Бога Слова, — коим она различается от Отца и Духа, так имеет характеристические и отличительные свойства плоти, коими она отличается от Матери и от прочих людей. Воплотившийся Бог Слово имеет в Себе и те свойства божеского естества, коими соединен с Отцом и Духом, и те признаки человеческого естества, коими соединен и с Матерью, и с нами»⁵⁵.

Нетрудно заметить, что, как для преп. Максима Исповедника, так и для преп. Иоанна Дамаскина, именно человечество является тем элементом, который «делает» Ипостась Христа сложной. Таким образом, халкидонитское понимание сложной ипостаси оказывается теснейшим образом связанным с учением о воипостасности человеческой природы во Христе, учением, отвергнутым Севиром в полемике с Иоанном Кесарийским. Воипостазируя человечество, простая Ипостась Бога Слова становится сложной, то есть сложенной из двух природ.

При поверхностном знакомстве с учением Севира и послехалкидонских диофизитов, может создаться впечатление, что различие между ними носит вербальный характер и обус-

⁵⁴ «И то, и другое мы видим во Христе. В самом деле, в Нем и природы: Божественная и человеческая, — соединились, и одушевленная плоть Его получила свое бытие в существовавшей прежде ипостаси Бога Слова и имеет ту же ипостась» (Иоанн Дамаскин. Диалектика. LXVI. С. 107).

⁵⁵ *Joannis Damasceni. Ekdosis akribes. 3.7. Σ. 234—236.*

ловлено, главным образом, фанатичной приверженностью монофизитского ученого архаичной и несовершенной терминологии, тогда как на уровне собственно богословского видения между ними нет существенных расхождений. Эту точку зрения иногда высказывают и некоторые современные богословы-нехалкидониты, ищущие, в силу тех или иных причин, сближения с Православием. Образчиком такого подхода к рассмотрению существующих проблем могут служить размышления современного коптского автора Самуэля Магди, который пишет на страницах греческого журнала, обращаясь к православному читателю: «...наша вера состоит в том, что Христос состоит из двух природ, божественной и человеческой, которые соединяются в одну природу. Эта единая природа обладает свойствами обеих природ, а именно божественной и человеческой. Следовательно, когда мы говорим “две природы в одну природу”, то утверждаем, в сущности, то же самое, что и вы, когда говорите “две природы в единое лицо”»⁵⁶.

Однако такой подход представляет собой явное упрощение проблемы, в действительности между двумя сторонами имеют место принципиальные различия в понимании сущности сосложения. Евстафий Монах писал: «Итак, если Христос сложен, [то это означает, что] Он не только произошел из двух природ (предшествовавших [соединению] и затем прекративших существование), но Он сохраняет их в Себе, как состоящий из них, и [следовательно], Он есть две [природы]... В таком случае [смысл] понятия “сосложение” сохраняется»⁵⁷. Так же и согласно преп. Иоанну Дамаскину, «два естества и по соединении в одной сложной ипостаси, то есть во едином Христе, сохраняются в целости и существуют поистине»⁵⁸.

Севир же, говоря о сложном Христе, вовсе не хотел сказать, что Его единая природа состоит из двух природ. Напротив, Севир последовательно отрицает любую двойственность во Христе на уровне природы. В «Синодальном послании» 512 г., отправленном патриарху Александрийскому Иоанну III по случаю своего восхождения на Антиохийский патриарший

⁵⁶ Magdi 1993. Σ. 36.

⁵⁷ *Eustathii Monachi. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum.* PG 86.1, 941a.

⁵⁸ *Joannis Damasceni. Ekdosis akribes.* 3.5. Σ. 226.

престол, Севир писал: «Итак, мы анафематствуем говорящих или говоривших, что единый Господь наш Иисус Христос есть две природы после неизреченного соединения (τοὺς δύο... φύσεις μετὰ τὴν ἄφραστον ἔνωσιν)»⁵⁹. Дорнер, а под его влиянием и В. В. Болотов, утверждают, что Севир в качестве эквивалента выражения «единая сложная природа» использовал формулу «единая природа двойственная» (μία φύσις διττή (διπλή))⁶⁰. Протоиерей Г. Флоровский также считал, что «Севира скорее можно назвать “диплофизитом”, чем монофизитом»⁶¹. Однако, как показал Ф. Но, выражения «двойственная природа» и подобные ему вообще не встречаются в сочинениях Севира и современных ему монофизитских авторов. Они появляются только у сиро-яковитских писателей значительно более позднего времени, например, у Бар-Гебрея (XIII в.)⁶². Сам Севир однозначно отрицает возможность применения к богочеловеческому единству термина «двойственный» (διπλοῦς) уже в самом раннем своем произведении — «Первом слове к Нефалию»⁶³. Таким образом, невозможно согласиться, например, с Н. А. Заболотским, согласно которому Севир отрицает реальность человеческой природы во Христе лишь в том объеме ее развития, при котором Его человечество является самобытным (ἰδιοῦστατος)⁶⁴. В действительности же Севир, последовательно отрицая диофизитство во всех его видах, никогда не говорил, что он не приемлет лишь две самостоятельные природы, да и сами халкидониты ничего подобного никогда не утверждали. Для него оказывается совершенно неприемлемым любое учение о двух естествах после соединения⁶⁵.

⁵⁹ *Eustathii Monachi. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum.* PG 86.1, 909c.

⁶⁰ *Dorner 1853.* S. 165; *Болотов 1994.* С. 336.

⁶¹ *Флоровский 1992.* С. 29. «Такое наименование, — говорит проф. А. И. Бриллиантов, — совершенно не соответствует основному мотиву, руководившему монофизитами при их отделении от церкви — отстоять именно “единую природу”; сложная или двойная природа являлась уже уступкою с их стороны» (*Бриллиантов 1906.* С. 821).

⁶² *Nau 1905.* P. 113–114.

⁶³ *Severi Antiocheni. Oratio I ad Nephaliium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae.* P. 2.

⁶⁴ *Заболотский 1975.* № 11. С. 66.

⁶⁵ *Лебон 1975.* С. 97, 123, 176.

Однако если Севир не допускал во Христе никакого двойства на уровне природы, то каким же образом он мог утверждать «двойное единосушие» Христа? Да и в чем в таком случае состоит сама сложность единой природы? Очевидно, эта сложность обусловлена тем, что единая сложная природа обладает всеми естественными свойствами как божества, так и человечества. Таким образом, для правильного понимания Севирова учения о сложной природе необходимо рассмотреть его концепцию естественных свойств соединившихся во Христе природ.

2. Учение Севира о свойствах и качествах природ во Христе

При поверхностном знакомстве учение Севира о свойствах божества и человечества во Христе представляется непоследовательным и даже противоречивым. С одной стороны, он утверждает: «...мы исповедуем и свойства природ (τῶν φύσεων... ἰδιότητα), из которых неизреченно составил единый Христос... Природные особенности и различие не уничтожились через неслиянное соединение (τῆς φυσικῆς ἑτερότητος καὶ διαφορᾶς μὴ σβεσθείσης διὰ τὸ ἀσύγχυτον τῆς ἐνώσεως)»⁶⁶. В «Послании к комиту Экумению» Севир писал: «Знай же, державный, ибо я отвечу тебе, что нечестиво предавать анафеме тех, которые говорят о свойствах природ, я имею в виду, о божественном и человеческом, что и составляет единого Христа. В самом деле, плоть не перестает быть плотью даже тогда, когда она становится плотью Бога, а Слово не оставляет Своей собственной природы, даже когда Оно ипостасно соединяется с плотью, наделенной разумной душой»⁶⁷.

Но, с другой стороны, в том же самом послании Севир утверждает: «Мы анафематствуем не тех, кто верит в свойс-

⁶⁶ *Eustathii Monachi. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum. PG 86.1, 929d–932a; Mai 1833. V. VII, 1. P. 138.* Настоящая цитата из «Против нечестивого Грамматика» (кн. 2, гл. 1) отсутствует в сирийском тексте и, соответственно, в латинском переводе Ж. Лебона (*Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.1. T. [3:2]. P. 43–53*).

⁶⁷ *Severi Antiocheni. Letter 1 ad Oecumenius the count, about properties and operations // Severus of Antioch. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1919. P. 4–5.*

тво природ, из которых единый Христос, но тех, кто разделяет свойства между двумя природами»⁶⁸. Очевидно, что отказ распределять свойства между природами свидетельствует в пользу учения о едином свойстве. Каким же образом эти противоречия могут совмещаться в системе Севира?

Так же, как в учении о действиях, Сефир, развивая учение о свойствах соединившихся во Христе природ, вынужден был искать средний путь между учением Халкидонского собора, в оросе которого утверждается, «что соединением нисколько не нарушается различие двух естеств, но тем более сохраняется свойство каждого естества (σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος ἐκατέρας φύσεως)»⁶⁹, и позицией Сергия Грамматика, провозглашавшего наличие во Христе только одного свойства. Как утверждает Й. Р. Торранс, именно «перед лицом этой дилеммы Сефир выковал свою концепцию ἰδιότητος»⁷⁰. Эта концепция была разработана, главным образом, в переписке с Сергием Грамматиком⁷¹.

Сергий Грамматик был убежден, что после неизреченного соединения уже невозможно говорить ни о двух природах, ни о двух свойствах. Логика мысли Сергия вполне традиционна, такой же точки зрения держались и халкидониты: всякое естественное свойство является производным от некоторой

⁶⁸ Ibid. P. 7–8. В этом же послании Сефир говорит: «...мы не разграничиваем и не разделяем свойства между двумя природами» (P. 22). В своем нежелании распределять естественные свойства между двумя природами единого Христа с Сефиром солидарны и многие современные нехалкидониты. Так, эфиопский автор Кахали Алему излагает свою точку зрения следующим образом: «Когда мы анафематствуем утверждающих, что Эммануил имеет две природы после соединения, а также [две] их энергии и [два] свойства, мы не потому ставим их под осуждение, что они говорят о природах, или энергиях, или свойствах, но в силу того, что они учат о двух природах после соединения и относят энергии и свойства к каждой из них, разделяя их, таким образом, между природами» (‘*Αλέμου* 1977. Σ. 105).

⁶⁹ *Mansi*. T. VII, 116.

⁷⁰ *Torrance* 1988. P. 16.

⁷¹ Учение Севира о свойствах природ, содержащееся в письмах к Сергию Грамматику, достаточно подробно рассмотрено в работе священника С. Говоруна, который в своем исследовании пользуется сирийским текстом Севировых посланий. На это исследование мы и будем опираться. См.: *Говорун* 2004б. С. 9–13.

природы и относится к ней как следствие к своей причине⁷². Следовательно, если говорить о двух естественных свойствах во Христе, то необходимо говорить и о двух Его природах после соединения. Очевидно, что такой подход к проблеме никоим образом не может быть совместим с основными принципами построения христологической системы Севира. По этой причине Антиохийскому патриарху пришлось разработать собственную весьма оригинальную концепцию естественного свойства. Прежде всего необходимо отметить многозначность термина «свойство» (греч. ἰδιότης, сир. djiljt', лат. proprietas) в системе Севира.

а) Сефир мог использовать термин «свойство» во множественном числе (ἰδιότητες, τὰ ἴδια, τὰ ἰδιώματα), например, говоря об «общении свойств» (communicatio idiomatum)⁷³. При этом он мог использовать такие выражения, как «свойства плоти» (proprietas carnis), «свойства человечества» (proprietas humanitatis), «свойства божества Слова» (proprietas divinitatis Verbi)⁷⁴. Й. Р. Торранс переводит эти термины Севира как properties (букв. «свойства»)⁷⁵. Священник С. Говорун предлагает в этих целях особый термин — *свойства-во-множественном-числе*, которому мы и будем следовать⁷⁶. Такое понимание свойства вполне традиционно, это — качественные характеристики природ, посредством которых природы отличаются одна от другой.

б) В других случаях Сефир говорит о свойстве Христа в единственном числе, утверждает его единственность и осуждает распределение свойств между двумя природами: «Если кто-то ложно разделяет Эммануила двойственностью природ (dualitate naturarum) после соединения, тогда вместе с различием природ возникает другое различие — свойств, которые также совершенно разделяются (dividuntur proprietates), чтобы

⁷² *Sergius Grammaticus. Epistola I ad Severum Antiochenenum // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 51–53.*

⁷³ *Torrance 1988. P. 28.*

⁷⁴ *Severi Antiocheni. Epistola I ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 58.*

⁷⁵ *Torrance 1988. P. 28.*

⁷⁶ *Говорун 2004б. С. 10.*

соответствовать природам»⁷⁷. Это кажущееся противоречие в употреблении Севиром термина «свойство» было объяснено Ж. Лебоном, который указал, что в системе монофизитского богослова этот термин может обозначать не только качественную характеристику природы, но и то, что всецело принадлежит некоторому существу, собственно и свойственно ему без какого-либо участия другого существа⁷⁸. Торранс считает целесообразным передать термин «свойство» в этом значении как *propriety* («собственность», «собственное»)⁷⁹. У священника С. Говоруна с этой целью используется термин *свойство-в-единственном-числе*⁸⁰.

в) Особое место в системе Севира занимает третье понимание термина «свойство» — «свойство в смысле естественного качества» (*ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ*; *proprietas in qualitate naturali*)⁸¹. В «Послании к комиту Экумению» он пишет: «...различие и свойство в смысле естественного качества природ, которые образовали Эммануила, сохранились, причем плоть не перешла в природу Слова, и Слово не преложилось в плоть»⁸². Говоря о различии между божеством и человечест-

⁷⁷ *Severi Antiocheni. Epistola 1 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliū, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 57.*

⁷⁸ Лебон 1975. С. 178. «...*proprietas est ea quae alicui soli competit, quin eam cum alio partipicet*» (*Severi Antiocheni. Epistola 2 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliū, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 105*). Лебон указывает на этимологию слова *ἰδιότης*, которое по смыслу связано с *ἴδιον* и потому включает в себе мысль об исключительной принадлежности индивидууму (*Лебон 1975. С. 210*).

⁷⁹ *Torrance 1988. P. 28.*

⁸⁰ *Говорун 2004б. С. 10.*

⁸¹ *Severi Antiocheni. Epistola 1 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliū, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 55.* В указанной работе Говоруна это значение термина «свойство» в системе Севира особо не выделяется.

⁸² *Severi Antiocheni. Letter 1 to Oecumenius the count, about properties and operations // Severus of Antioch. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1919. P. 5.* В том же послании Севир развивает свою мысль: «Мы не избегаем признания свойства природ, которые образовали Эммануила, чтобы предохранить свободное единство от слияния, речь идет о свойстве качества природы...» (P. 22). В сохранившемся у Евстафия Монаха отрывке из книги «Против нечестивого Грамматика» также говорится: «...мы исповедуем... и различие по естественному

вом во Христе на уровне естественного качества, Севир всегда использует термины «свойство» и «качество» в единственном числе, но при этом «считает важным определить, что это ποιότης φυσική принадлежит без исключения каждой природе Христа, Его образующей»⁸³. Смысл, который Севир сопрягает с этим выражением, достаточно трудно выразить посредством какого-нибудь одного термина. Ж. Лебон полагает, что «естественное качество» у Севира «соответствует тому, что в нашем языке мы выражаем словами «специфическое бытие»⁸⁴. Этим выражением указывается на то, что вещь имеется в наличии, присутствует в своей основной реальности⁸⁵. Торранс, предлагающий переводить «свойство в смысле естественного качества» как particularity («особенность»)⁸⁶, считает, что этим образом выражения Севир стремится выразить идею «целостности бытия»⁸⁷ и «существенной инаковости» (intrinsic otherness)⁸⁸, образующих единого Христа элементов. Таким образом, посредством выражения «свойство в смысле естественного качества» Севир указывает на то, что божество и человечество во Христе сохраняются без какого-либо слияния, преложения или умаления, иными словами, каждое пребывает в своих естественных пределах, божество остается совершенным божеством, а человечество — совершенным человечеством⁸⁹.

качеству (ἐτερότητας ὡς ἐν ποιότητι φυσική)» (*Eustathii Monachi. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum. PG 86.1, 929d*).

⁸³ Лебон 1975. С. 182.

⁸⁴ Там же. С. 183.

⁸⁵ Там же. Прим. 15.

⁸⁶ Torrance 1988. P. 28–29.

⁸⁷ Ibid. P. 90.

⁸⁸ Ibid. P. 82.

⁸⁹ Севир подробно разъясняет смысл своего учения о различении на уровне естественного качества, например, в послании к Сасимскому епископу Элевзинию. Последний не допускал возможности существования различия без разделения и на этом основании, подобно Сергию Грамматику, отвергал учение о двух свойствах во Христе после соединения. Севир объясняет Элевзинию, что две разнородные и неединосущные вещи, находящиеся в состоянии естественного единства, образуют единое живое существо и по причине единства не разделяются, однако различие исходных элементов соединения на уровне свойства в

Первое, что обращает на себя внимание в Севировой концепции свойства, — это отсутствие жесткой связи между свойством и природой. Если для халкидонитов, а также и для Сергия Грамматика, «имеет место однозначное соотношение (one-to-one relationship) между свойством и природой», и потому говорить о двух свойствах — значит подразумевать два естества⁹⁰, то в системе Севира «свойство не соответствует природе настолько тесно, насколько это воспринималось халкидонитами. Севир вынужден был оставлять некоторое несоответствие или зазор между природой и ее свойством»⁹¹.

Учение Севира о свойствах во Христе может быть представлено в виде следующей схемы. В начале нехалкидонитский богослов утверждает безусловную единичность *свойства-в-единственном-числе*, поскольку во Христе *все* безраздельно принадлежит, является собственным только одному Субъекту, одному Лицу — воплотившемуся Богу Слово. Очевидно, что единичность *свойства-в-единственном-числе* точно соответствует единству природы-ипостаси Богочеловека.

Затем Севир переходит от единства к двойству. «*Свойство-в-единственном-числе* не является монолитным. Оно отражает цельность природы Христа, которая включает в себя божество и человечество»⁹². Для выражения идеи сложности единой воплощенной природы Бога Слова Севир использует понятие «свойства в смысле естественного качества» (ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ). Однако, эта сложность — не природного порядка. Хотя божество и человечество в состоянии сложения различаются на уровне естественного качества, они не являются в силу этого двумя различными природами. Сам Севир называл элементы богочеловеческого единства «частностями». Таким образом, *свойство-в-единственном-числе* охватывает две «частности»: «Мы также обязаны признать част-

смысле естественного качества сохраняется и после соединения. В качестве примера такого соединения Севир приводит антропологическую парадигму, указывая, что в человеке, несмотря на единство его природы, тело не перестает быть телом и душа не переходит в природу плоти (Severi Antiocheni. Letter 10 to Eleusinius the bishop // Severus of Antioch. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1919. P. 29–31).

⁹⁰ Torrance 1988. P. 30.

⁹¹ Говорун 2004б. С. 12.

⁹² Там же. С. 10.

ности природ (*proprietates naturarum*), из которых происходит Эммануил. Мы называем это частностью. Это есть то, что заключается в различии природного качества (*differentiam qualitatis naturalis*)... а не то, что заключается в независимых частях, в результате чего подразумеваются природы, имеющие независимое существование (*in existentia singulari subsistant naturae*)»⁹³. Следовательно, божество и человечество во Христе, по Севиру, не являются природами, но представляют собой две различающиеся на уровне естественного свойства части единой сложной природы⁹⁴. «Две частности, — разъясняет о. С. Говорун, — должны быть отнесены прежде всего к свойству Христа, и в значительно меньшей степени к Его природе. Так Сефир нашел эффективное решение антиномии, с которой он сталкивался: как возможно одновременно говорить о единстве и двойственности Христовой природы. Он находил это возможным в силу того, что двойственность соблюдается в свойстве природы. Приписывая частности свойству, Сефир освобождал от них единую природу и таким образом защищал ее от опасности быть разделенной частностями»⁹⁵.

Наконец, Сефир предлагает свое понимание качественных характеристик божества и человечества в состоянии сложения. Сергей Грамматик учил, что во Христе мы видим «единое из двух [свойств] свойство воплощенного Бога (*unam ex duobus Dei incarnati proprietatem*)»⁹⁶. В качестве примера та-

⁹³ *Severi Antiocheni. Epistola 1 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 59.* Священник С. Говорун, опираясь на сирийский текст послания, предпочитает в данном месте переводить *proprietates* как «частности» (*Говорун 2004б. С. 11*).

⁹⁴ Халкидонитские полемисты рассматривали Севирово учение о различении между божеством и человечеством на уровне естественного качества как попытку скрыть действительное слияние природ. Преп. Максим Исповедник писал: «Он [Сефир] говорит лишь о единстве в природе вместо единства по ипостаси, он ничего не знает о количестве в природе и скрывает смешение природ (*τῶν φύσεων συγχύσεως*) простым различением по природному качеству (*ἐν ποιότητι φύσικῆ*)» (*Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 2. PG 91, 41c*).

⁹⁵ *Говорун 2004б. С. 11.*

⁹⁶ *Sergius Grammaticus. Epistola 1 ad Severum Antiochenum // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 52–53.*

кого свойства Сергей приводил хождение Спасителя по водам, Его исхождение из гроба и др.⁹⁷ Севиру такая логика представляется странной, он считает, что признание двух свойств неизбежно повлечет за собой и признание их множественности, поскольку божество и человечество имеют множество различных свойств. «Разве не абсурдно, — спрашивает Севир, — говорить о двух свойствах или двух действиях (*duas proprietates aut duas actiones*)? Поскольку каждая природа имеет множество свойств. Например, Его человечество является осязаемым, видимым, испытывающим голод, жажду и иное, подобное сему. Также много свойств и у божественной природы: невидимость, неосязаемость, вечность, неограниченность. Совершенные дела также имеют множественность и многообразие. Их так же много, как человеческих и божественных действий, которые способен насчитать человек»⁹⁸.

Итак, Севир последовательно противопоставляет *свойство-в-единственном-числе*, единство которого соответствует единству природы и энергии Богочеловека, и *свойства-во-множественном-числе*, соответствующие множеству производимых Христом дел (*ἐνεργηθέντα*). Так же как и дела, *свойства-во-множественном-числе* могут быть сгруппированы в две категории, соответственно двум свойствам в смысле естественного качества, — божественную и человеческую. Однако отнесение свойств к различным категориям не означает их распределения между двумя природами. «Часть свойств имеет божественный характер, а часть — человеческий. Тем не менее, различие между свойствами условно. По причине единства Христа они не могут быть охарактеризованы как чисто божественные или чисто человеческие. Божественные могут быть также названы человеческими, и наоборот»⁹⁹.

⁹⁷ Ibid. P. 53.

⁹⁸ *Severi Antiocheni. Epistola 1 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae.* P. 63.

⁹⁹ *Говорун 2004б.* С. 13. Аналогичное понимание Севирова учения о различии между божеством и человечеством во Христе мы находим и у Е. Ламбринадиса: «Хотя создается впечатление, что Севир принимает различие природ (*τὴν διαφοράν δεξιόμενοι, δύο τὰς φύσεις ἐν αὐτῷ νοοῦμεν, τὴν μὲν χριστινὴν, τὴν δὲ ἀχριστινὴν*), он понимает его как различие естественных качеств (*φυσικαὶ ποιότητες*), а не различие природ как таковых. Во всяком случае Севир стремился избежать смешения природ

Идею неразделяемости свойств между природами Севир иллюстрирует специфически понимаемым «общением свойств»: «Вещи, которые физически присущи человечеству, стали божественными Логоса, а вещи, принадлежащие Логосу, стали человеческими, когда Он ипостасно объединился», — утверждает в «Послании к комиту Экумению»¹⁰⁰. В монофизитской христологии, не знающей различия между концептами «природа» и «ипостась», *communicatio idiomatum* понимается как непосредственное перенесение свойств с одной природы на другую, тогда как по учению халкидонитов этот «обмен» свойствами осуществляется в единой Ипостаси Богочеловека и опосредован ею¹⁰¹.

Согласно преп. Иоанну Дамаскину, «говоря о божестве Его, мы не приписываем Ему свойств человечества. Так, мы не говорим, что божество подлежит страданию или что оно сотворено. Равным образом и говоря о плоти, или о человечестве Его, мы не приписываем им свойств божества, не говорим, например, что плоть Его, или человечество, не сотворена. В отношении же ипостаси, — даем ли ей наименование, заимствованное от обоих естеств, ее составляющих, или же — от одного — мы приписываем ей свойства обоих естеств...»¹⁰² Именно в силу этой опосредованности общения свойств природ общей для обеих природ Ипостасью диофизитское понимание *communicatio idiomatum* не ведет к смешению естественных качеств в богочеловеческом единстве и не «отрывает» их от соответствующих им при-

после соединения, но признавал только качественное, но не природное (λοιοτική καὶ οὐ φυσική) различие естеств. Разделение естественных качеств (φυσικὰ λοιοτήτες) на божественные и человеческие, равно как и распределение их между божеством и человечеством, являлось, по мнению богословов-антихалкидонитов, чистым несторианством» (*Lambriniadis 2001*. P. 295–296). Чеснат полагает, что в системе Севира «свойство следует ипостаси таким образом, что разделять свойства, поставять их отдельно одно от другого предполагает, что мы мыслим также и в понятиях самобытных ипостасей, двух существ и двух действий» (*Chesnut 1976*. P. 16).

¹⁰⁰ *Severi Antiocheni*. Letter 1 to Oecumenius the count, about properties and operations // *Severus of Antioch*. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1919. P. 7.

¹⁰¹ *Garrigues 1974*. P. 190.

¹⁰² *Joannis Damasceni*. Ekdosis akribes. 3.4. Σ. 224.

род¹⁰³. Для лучшего уяснения различия между халкидонитским и севирианским пониманием «общения свойств» приведем еще одно характерное высказывание Севира: «... Слово познается через свойства плоти (*per proprietates carnis*), и свойства плоти становятся свойствами божества Слова (*divinitatis Verbi*). И наоборот, свойства Слова (*proprietates... Verbi*) провозглашаются свойствами плоти»¹⁰⁴. Из этого высказывания Севира хорошо видно, что он понимает обмен свойствами как усвоение человеческих свойств не Ипостаси, а непосредственно божеству (*divinitas*), то есть божественной природе Слова. Кроме того, в этих словах просматривается явная асимметрия в понимании монофизитским богословом *communication idiomatum*: человеческие свойства реально становятся (*fient*) свойствами божества Логоса, тогда как божественные свойства только провозглашаются (*proclabuntur*) свойствами плоти.

¹⁰³ «Ὁ τρώλος τῆς ἀντιδόσεως по самому его существу в распоряжении монофизитов может вести только к смуте богословских понятий». Говоря об общении свойств, нужно «подлежащим всегда избирать такое слово, которое означает ипостась (например, Христос) или же естество и ипостась (Бог, человек). Это необходимо потому, что самым общением свойств обоих естеств заверяется именно тождество ипостаси (διὰ τὴν τῆς ὑποστάσεως). Поэтому можно назвать Христа сотворенным и несотворенным... Можно сказать также: “предвечный младенец, человек безначальный, человек неопиcуемый”, но подразумевая при этом: не по человечеству, а по Божеству. Напротив, выражения, означающие только *естество*, например, “плоть (человеческая природа) несозданная”, “Божество сотворенное”, недопустимы. А так как монофизиты принципиально отвергают различие между ипостасью и естеством во Христе, то у них “переставление свойств” отзывается смешением естественных определений Божества и человечества. Человечество является только *стороною* Божеского естества-ипостаси, и при том такую сторону, свойства которой могут быть заменены Божескими. О надлежащем ограничении этой перестановки свойств монофизитские авторы не заботятся: они как будто настаивают, что плоть Христа именно как плоть, καθὸ σὰρξ, есть творец мира» (*Болотов 1888. С. 794–795*). Примером крайнего монофизитского понимания «общения свойств» могут служить размышления эфиопского богослова архимандрита Хабте Мариам Воркинеха (впоследствии епископ Мелхиседек): *Workineh Habte Mariam. P. 158–159*.

¹⁰⁴ *Severi Antiocheni. Epistola I ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 58.*

Излагая свое учение о свойствах во Христе, Севир ссылался на труды свт. Кирилла Александрийского. Однако в какой степени эта ссылка на святоотеческий авторитет в данном случае обоснована? У свт. Кирилла мы не находим высказываний о едином свойстве во Христе, также свт. Кирилл не учил о недопустимости распределять естественные свойства между двумя природами¹⁰⁵. Несомненно, Кириллово происхождение имеет идея различения между божеством и человечеством во Христе на уровне естественного качества. В «Первом послании к Сергию»¹⁰⁶ Севир непосредственно ссылается на «Второе послание к Суккенсу» свт. Кирилла¹⁰⁷. В том же послании монофизитский ученый приводит также заимствованное у свт. Кирилла выражение \acute{o} $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\delta$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ $\pi\acute{\omega}\varsigma$ ¹⁰⁸, которое он полагает равнозначным с $\pi\omicron\iota\acute{o}\tau\eta\varsigma$ $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ ¹⁰⁹.

¹⁰⁵ Греческий патролог К. Драцеллас отмечает, что у свт. Кирилла понимание «общения свойств» вполне соответствует позиции послехалкидонских диофизитов. Согласно Александрийскому святителю, обе природы «сообщают свои свойства единому Лицу, в котором они объединены и которое является их центром, а не друг другу» (*Dratsellas* 1974. P. 222).

¹⁰⁶ *Severi Antiocheni. Epistola 1 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae.* P. 54.

¹⁰⁷ «...Каждое естество пребывает и мыслится в своем естественном свойстве ($\acute{\epsilon}\nu$ $\acute{\iota}\delta\iota\acute{o}\tau\eta\tau\iota$ $\tau\eta$ $\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}$ $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\upsilon$ $\acute{\epsilon}\kappa\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\omicron\upsilon$ $\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon\tau\omicron\varsigma$ $\tau\epsilon$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\nu\omicron\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon$)» (*Cyrylli Alexandrini. Epistola 46 ad Succensum.* PG 77, 241b). Аналогичное по смыслу выражение содержится и в «Послании к Акакию»: «...ибо не одно и то же по естественному качеству божество и человечество ($\omicron\upsilon\delta$ $\gamma\acute{\alpha}\rho$ $\pi\omicron\upsilon$ $\tau\alpha\upsilon\tau\omicron\nu\delta$ $\acute{\epsilon}\nu$ $\pi\omicron\iota\acute{o}\tau\eta\tau\iota$ $\phi\upsilon\sigma\iota\kappa\acute{\eta}$ $\theta\epsilon\acute{o}\tau\eta\varsigma$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\acute{\alpha}\nu\theta\rho\omega\pi\acute{o}\tau\eta\varsigma$)» (*Cyrylli Alexandrini. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum.* PG 77, 193bc). Сохранение качеств божества и человечества во Христе не отрицал и Аполлинарий: « $\tau\omicron\omega\upsilon\varsigma$ $\sigma\upsilon\gamma\kappa\iota\rho\nu\alpha\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\upsilon\varsigma$ $\alpha\acute{\iota}$ $\pi\omicron\iota\acute{o}\tau\eta\tau\epsilon\varsigma$ $\kappa\epsilon\rho\acute{\alpha}\nu\nu\upsilon\tau\alpha\iota$ $\kappa\alpha\acute{\iota}$ $\omicron\upsilon\kappa$ $\acute{\alpha}\pi\acute{o}\lambda\lambda\upsilon\upsilon\tau\alpha\iota$ » (*Apolinaris Laodicensis. Fragm. 127 (Lietzmann 1904. S. 238).*

¹⁰⁸ *Cyrylli Alexandrini. Adversus Nestorii blasphemias.* PG 76, 85a.

¹⁰⁹ *Severi Antiocheni. Epistola 1 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae.* P. 57. Точное значение этого Кириллова выражения достаточно сложно установить. В латинском переводе в собрании Миня оно передано как *ratio essentiae* (PG 76, 86a). Лебон считает, что «Севир обозначает выражением \acute{o} $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ $\tau\omicron\upsilon\delta$ $\pi\acute{\omega}\varsigma$ $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ то специфическое понятие сущности, для которого не существует технического термина» (Лебон 1975. С. 88, прим. 18). В своем переводе писем Севира к Сергию Грамматику Лебон переводит это греческое выражение как *ratio modi essendi* (*Severi Antiocheni. Epistola 1 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac*

Тем не менее, у свт. Кирилла эти выражения встречаются крайне ограниченное число раз и не входят в состав какой-либо специальной теории свойств. Можно утверждать, что у свт. Кирилла такая теория вообще отсутствует, и Севирово учение о свойствах божества и человечества во Христе должно быть, таким образом, признано самостоятельным вкладом Антиохийского патриарха в развитие нехалкидонитской христологии.

Севирова концепция свойств во Христе представляется весьма стройной и глубоко продуманной, она органически связана как с представлением о сложном характере природы-ипостаси Богочеловека, так и с учением о единстве Его энергии и множественности Им произведенных дел. Тем не менее, по крайней мере, в одном пункте учение о различении соединившихся во Христе начал по природному качеству приводит Севира к противоречию с самим собой. Достаточно вспомнить о том «отвращении», которое испытывал к цифре Сеvir, полагавший, что сама категория числа неприменима для описания богочеловеческого единства. Так, в «Послании к монахам Туфы» он утверждал, что «двойственность является распадом единства, даже если она осенена тысячью софизмов»¹¹⁰. Однако если и в самом деле «двойственность» была в глазах Севира истинной угрозой Православию¹¹¹, то приходится признать, что его страх перед двойством носил узко избирательный характер, — в действительности он последовательно отвергал всякое двойство только на уровне природы. Таким образом, категория числа, изгнанная в дверь, проникает обратно в Севирову систему через окно: отказываясь от категории числа на уровне природы, Сеvir, тем не менее, вынужден допустить

Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 57). Грильмайер понимает это выражение просто как «сущность» вещи (Grillmeier 1973. P. 472). В пользу сближения этого выражения с понятием «сущности» (substantia) свидетельствует тот факт, что сам Сеvir в переписке с Сергием Грамматиком говорил не только о различии между божеством и человечеством во Христе на уровне естественного качества, но также и о «различии по сущности (differentiam secundum substantiam)» (Severi Antiocheni. Epistola 2 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliu, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. P. 97, 102).

¹¹⁰ Severi Antiocheni. Letter 18 to the monks of Tufa // Severus of Antioch. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts. 1919. P. 40.

¹¹¹ Grillmeier 1993. P. 216.

ее на уровне естественного качества. На эту непоследовательность севирианской христологической мысли указывал, в частности, преп. Иоанн Дамаскин: «Если двойственность всегда вводит разделение (εἰσάγει διαίρεσιν), и на этом основании вы избегаете счислять природы (τὸν ἀριθμὸν τῶν φύσεων φεύετε), то почему счисления свойств (τῶν ἰδιότητων τὸν ἀριθμὸν) не отвергаете?»¹¹²

Итак, рассмотрев Северову концепцию единой сложной природы и его учение о свойствах во Христе, мы вплотную приблизились к основной цели настоящей главы — к решению вопроса об онтологическом статусе человечества в системе Севира. Для этого осталось сделать еще один шаг: проанализировать Северово учение о различении между божеством и человечеством Христа «в умозрении».

3. Учение Севира о различении соединившихся во Христе природ «в умозрении»

3.1. Происхождение учения о различении природ «в умозрении» и его место в халкидонитской традиции

Понятие «примышление» (ἐπίνοια) впервые было использовано в богословских дискуссиях во второй половине IV века, в контексте полемики с евномианами¹¹³. Хотя данный спор и

¹¹² *Joannis Damasceni. Contra Jacobitas*. P. 125. Следует отметить, что в противоречии обвиняли Севира и некоторые его последователи. Так, ритор Стефан Ниов, первоначально считавший себя учеником Севира, затем пришел к выводу, что Сефир, принимая в свою христологическую систему момент различия между божественной и человеческой составляющими после соединения, поступает непоследовательно. По мнению Ниова, если принимать во Христе реальное различие между божественным и человеческим после воплощения, то необходимо также и разделять природы, и считать их, а если недопустимо разделять и считать, то необходимо устранить между ними всякое различие. В результате Стефан Ниов вернулся к теории первоначального монофизитства, отрицающего во Христе всякое различие между божеством и человечеством после воплощения, как более последовательной (*Троицкий* 1875. С. 164).

¹¹³ О происхождении этого термина, его значении в языческой философии и проникновении в христианский богословский лексикон см.: *Михайлов* 2006. С. 52–82.

не носил христологического характера, тем не менее, уже тогда это понятие употреблялось с целью объяснить, каким образом возможность различать составляющие богочеловеческого единства сочетается с нераздельным и неразлучным характером соединения. Так, в IV книге «Против Евномия» сказано: «...мы не говорим “два”: отдельно (ἰδίᾳ) Бог и отдельно человек, потому что Он был един; но мы мыслим (λογίζόμενοι) природу каждого по примыслению (ἐπίνοιαν)»¹¹⁴.

Широкое распространение учение о различении природ во Христе по примыслению приобрело благодаря авторитету свт. Кирилла Александрийского. Эта идея содержится уже в его ранних произведениях, и, следовательно, ее место в христологии свт. Кирилла не может быть объяснено только задачами противонесторианской полемики. Впервые мысль о различении природ во Христе в порядке размышления была высказана свт. Кириллом в его Пасхальном послании 420 г.: «И мы не упраздняем, по причине крайне [тесного] соединения, неподобных по природе; [одно], существующее согласно собственному закону сияние Отца, другое же плоть от земли, то есть совершенный человек. Но мы различаем (διεγνώκότες) их и только в размышлении (ἐννοίας) разделяем закон каждого (τὸν ἐφ' ἑκάστῳ λόγον)»¹¹⁵. Концепция разделения природ только в умозрении представляет собой оригинальный момент в христологическом учении свт. Кирилла. Как отмечает А. де Алле, Александрийский святитель не мог заимствовать этой идеи из псевдоэпиграфической аполлинарианской литературы, поскольку в христологии аполлинариан такой идеи попросту не было¹¹⁶. В своих более поздних произведениях помимо терминов «примысление» и «размышление» свт. Кирилл использовал еще целый ряд выражений: «только в созерцании» (κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν), «в порядке простого размышления» (ἐν ψιλαῖς ἐννοίαις), «в тонком созерцании» (ἐν ἰσχυραῖς θεωρίαις), «воображением ума» (νοῦ φαντασίαις)¹¹⁷. Причем нет никаких оснований считать, что между этими выражениями у свт. Кирилла имеются какие-либо смысловые различия.

¹¹⁴ *Basili Magni. Contra Eunomium. lib. IV, 1. PG 29, 704c.*

¹¹⁵ *Cyrilli Alexandrini. Homilia paschalis VIII. PG 77, 569cd.*

¹¹⁶ *Halleux de 1993. P. 427.*

¹¹⁷ *Cyrilli Alexandrini. Epistola 46 ad Succensum episcopum. PG 77, 245a.*

При этом свт. Кирилл говорил в равной степени как о умозрительном разделении, так и о умозрительном различии природ. Однако возможно ли утверждать, что свт. Кирилл проводил последовательное различие между разделением и различием «в умозрении»? Лишь в одном фрагменте термины «разделение» и «различие» у него четко противопоставляются¹¹⁸. Обычно же свт. Кирилл в сходном контексте безразлично употреблял и те, и другие термины¹¹⁹. Во «Втором послании к Суккенсу» термины «разделение» (διαρεῖσθαι) и «различие» (διαφοράν) использованы как равнозначные внутри одного абзаца¹²⁰. Таким образом, нет оснований полагать, что в учении свт. Кирилла разделение природ «только в умозрении» принципиально отличается от мысленного их различения.

О том, какой смысл учение о мысленном разделении природ имеет в Кирилловой христологии, мы можем увидеть из следующих разъяснений святителя: «...то, что обыкновенно разделяется только в созерцании, на самом деле вовсе не разделяется на части, которые существовали бы совершенно особенно и отдельно (ἀνὰ μέρος... καὶ ἰδιῶς) одна от другой. Возьмем, например, обычного человека. В нем мыслим две природы одна — душа, другая — тело... приняв различие, мы не отделяем эти природы (οὐκ ἀνὰ μέρος τίθεμεν τὰς φύσεις)

¹¹⁸ «Нечто подобное можно сказать и о всяком человеке, ибо и он состоит из тела и души. Хотя разум и созерцание (ὁ μὲν λόγος καὶ ἡ θεωρία) и доставляют понятие о их различии (τὴν διαφοράν), однако соединяя их, мы составляем одну природу человека. Почему допускать различие естеств (τῶν φύσεων τὴν διαφοράν) не значит одного Христа делить (διατέμνειν) на двух» (*Cyrelli Alexandrini. Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum. PG 77, 225b*).

¹¹⁹ В посланиях свт. Кирилла, написанных после Эфесского собора, говорится о: 1) разделении природ: «διατομῆς» (от διατέμνω — «рассекать») (*Cyrelli Alexandrini. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum. PG 77, 192d*); «διόττησιν» (от διόττημι — «отделять, разделять») (*ibid. 193c*); «διαιρουμένης» (от διαίρω — «разделять») (*Cyrelli Alexandrini. Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum. PG 77, 257cd*); 2) различении природ: «διαφορά» (от διαφορέω — «различать») (*Cyrelli Alexandrini. Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum. PG 77, 260b*); «διαφοράν» (*idem. Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum. PG 77, 225b; idem. Epistola 46 ad Succensum. PG 77, 245a*).

¹²⁰ *Cyrelli Alexandrini. Epistola 46 ad Succensum. PG 77, 245a.*

и не прилагаем к ним возможность полного разделения, но мыслим их единство так, что два не есть два, но их пара образует одно живое существо»¹²¹. Итак, мы видим, что концепция разделения (различения) природ в умозрении является для свт. Кирилла одним из вспомогательных средств, призванных пояснить фундаментальное для его христологии положение о ипостасном характере соединения божества и человечества во Христе.

Наше предположение находит подтверждение в одном замечании Феодора Раифского, который в своем произведении, несомненно, излагал не столько собственные взгляды, сколько философские положения, являвшиеся общепринятыми в эпоху Вселенских соборов. Феодор Раифский утверждает, что вещи, сочетающиеся по ипостаси, «разделяются только в мысли» (ἐπινοία διαροῦνται καὶ μόνῃ)¹²².

После Халкидонского собора учение о мысленном различении природ прочно вошло в предание Православной (диофизитской) Церкви. Таким образом, концепция различения «только в умозрении» не содержит в себе ничего еретического и не дает никаких оснований для того, чтобы подозревать свт. Кирилла в каком-то криптомонофизитстве. Это учение освящено авторитетом V и VI Вселенских соборов. Так, седьмой анафематизм V Вселенского собора гласит: «Если кто... исповедуя число естеств в одном и Том же Господе нашем Иисусе Христе Боге Слове воплотившемся, не в представлении только (τῇ θεωρίᾳ μόνῃ) принимает различие этих [естеств]... тот да будет анафема»¹²³. VI Вселенский собор одобрил догматическое послание св. папы Агафона и послание св. Агафона и ста двадцати пяти епископов римского собора, где также говорится о различении природ во Христе «в созерцании»¹²⁴. Преп. Иоанн Дамаскин также говорит, что во Христе Слово и плоть в действительности неотделимы и потому могут быть

¹²¹ Ibid. 245ab.

¹²² Феодор Раифский. Предуготовление. С. 445.

¹²³ Деяния Соборов. Т. 3. С. 472; *Mansi*. Т. IX, 381. Этот соборный анафематизм почти дословно воспроизводит слова из исповедания веры св. императора Юстиниана (Исповедание веры императора Юстиниана против трех глав // Деяния Соборов. С. 549).

¹²⁴ Деяния Соборов. Т. 4. VI Собор. С. 44, 58; *Mansi*. Т. XI, 292, 664.

разделены только «в порядке простого примышления» (*κατὰ ψιλὴν ἐπίνοιαν*)¹²⁵.

3.2. Особенности учения о различении природ «в умозрении» в системе Севира

Учение о различении между божеством и человечеством во Христе «в одном воображении» было заимствовано Севиром у свт. Кирилла¹²⁶. В своих произведениях он пользовался практически теми же самыми выражениями, что и свт. Кирилл: «...только воображением ума, и тонким созерцанием, и по примышлению разделяя, он созерцает схождение двух природ или ипостасей (*νοῦ μόνῃ φαντασίᾳ καὶ λεπτῇ θεωρίᾳ καὶ ἐπίνοιᾳ διαίρων, θεωρεῖ δύο φύσεων ἡγούων ὑποστάσεων σύνοδον*)»¹²⁷. Среди авторов-нехалкидонитов Севир был первым, попытавшимся использовать эту теорию в интересах монофизитской христологии, ни у Тимофея Элура, ни у Филоксена Маббугского эта идея не встречается¹²⁸.

В системе Севира эта концепция, так же как и учение о богومужном действии и о сложной природе, подчинено одной стратегической цели — нахождению среднего пути в христологии между халкидонским диофизитством и крайним монофизитством Юлиана Галикарнасского и Сергия Грамматика. Вопреки мнению Ж. Лебона, считавшего, что Севир говорил о различии «в умозрении» только в полемике с халкидонитами и никогда не пользовался данным аргументом в столкновениях со своими оппонентами внутри монофизитского лагеря¹²⁹, Се-

¹²⁵ *Joannis Damasceni*. Ekdosis akribes. 4.18. Σ. 412.

¹²⁶ *Severi Antiocheni*. Liber contra impium Grammaticum. 3.1.9.

¹²⁷ *Eustathii Monachi*. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum. PG 86.1, 921a. Ср.: «...мы тонким разумением различаем или же воображением ума усматриваем различие, но мы, как и прежде, не противопоставляем две природы одну другой и не допускаем, чтобы в них полностью проявилась сила разделения» (*Sévère d'Antioche*. Le Philalèthe. 42. P. 214). В качестве примеров использования Севиром концепции различения «в умозрении» см. также: *Severi Antiocheni*. Liber contra impium Grammaticum. Or. 2.9.29.

¹²⁸ Лебон 1975. С. 133, прим. 121.

¹²⁹ Лебон 1975. С. 133. Согласно Ж. Лебону, учение о различении «в умозрении» позволяло Севиру оставаться в согласии со святоотечески-

вир использовал эту идею, например, в споре с Юлианом Галикарнасским. Сефир связывал концепцию различения «только в созерцании» с возможностью различать во Христе между сущностями божества и человечества. При этом он полагал, что в системе Юлиана отсутствует различие даже на уровне умозрения, и обвинял своего оппонента в слиянии природ¹³⁰.

Сефир связывал концепцию различения «только в умозрении» с одной из основных своих христологических формул — «из двух природ». В полемике с Иоанном Грамматиком Сефир объясняет, что формула «из двух» позволяет различать во Христе две сущности «тончайшим [действием] ума (subtilissima... intelligentia)»¹³¹. «'Εκ δύο, — говорит А. Грильмайер, — представляет средство наиболее простое, чтобы избежать отвратительного двойства во Христе и, тем не менее, сохранить возможность различать в умозрении между божеством и человечеством»¹³². Кроме того, именно учение о мысленном различении позволяет, по Севиру, устанавливать различие между составляющими богочеловеческого единства на уровне природного качества¹³³.

Несмотря на очевидное сходство в терминах и идеях, Севирово учение о различении только в созерцании, тем не менее, не является вполне тождественным с позицией свт. Кирилла и послехалкидонских диофизитов. Между ними можно указать, по крайней мере, два принципиальных отличия:

а) если свт. Кирилл и сторонники Халкидонского собора учили только о возможности мысленно различать или разделять природы, то Сефир говорил также и о возможности «усматривать» (σχολεῖν) природы «в умозрении»: «...позволяется усматривать (σχολεῖν) две [природы] только воображением ума (τῆ φαντασίᾳ τοῦ νοῦ μόνον), устанавливая различие на [уровне] природного качества (διακρίνοντος τὴν διαφορὰν τὴν ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ)»¹³⁴. Эта особенность Севировой христо-

ми авторитетами и лишало диофизитов главного аргумента — обвинения Севира в смешении природ (Лебон 1975. С. 134).

¹³⁰ *Severi Antiocheni. Adversus Apologiam Iuliani. 22 // Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste. Т. 2 В. Р. 160, 260–261.*

¹³¹ *Idem. Liber contra impium Grammaticum. Or. 3.1.16.*

¹³² *Grillmeier 1993. Р. 226.*

¹³³ *Eustathii Monachi. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum. PG 86.1, 908a.*

¹³⁴ *Ibid. 908a. См. также: 921a.*

логии была замечена уже его современниками. Так, Леонтий Византийский отмечал, очевидно, имея в виду прежде всего свт. Кирилла Александрийского: «Святые отцы относили выражение τῆ ἐλινόια не к природам (οὐ τὰς φύσεις), но к их разделению (τὴν διαίρεσιν τούτων)»¹³⁵. Виднейший греческий догматист прошлого столетия профессор П. Н. Трембелас также полагает, что диофизиты относят выражение «τῆ θεωρία μόνῃ» исключительно к различению природ, тогда как монофизиты — к самим природам, в первую очередь, естественно, к природе человеческой¹³⁶;

б) у свт. Кирилла и у послехалкидонских диофизитов речь идет о различении (разделении) только природ. Севир же утверждает возможность усматривать и различать не только природы, но также и ипостаси и даже лица: «...лицо каждой [природы]... воображается в порядке примышления (τὸ ἐκάστης... φαντάζεται πρόσωπον ἐν ἐλινόια)... Осознавая же [путем] размышления и силу соединения и показывая единую из обеих ипостасей, по примышлению усматриваем две ипостаси (τὰ ἐλινόια σκοληθέντα δύο τῆ ὑποστάσει)... После же мысли о соединении, [после того как] явлена единая природа Слова воплощенная, примышление (ἡ ἐλίνοια) избегает различения двух воображаемых лиц или природ или ипостасей (τῶν φαντασθεισῶν δύο προσώπων ἢ φύσεων ἢ ὑποστάσεων)»¹³⁷. Таким образом, человеческая природа во Христе оказывается для Севира столь же нереальной, как и отдельное человеческое лицо!¹³⁸

¹³⁵ *Leontii Byzantini*. Epilysis. PG 86.2, 1932c.

¹³⁶ *Τρεμπέλας* 1966. Σ. 63, 66.

¹³⁷ *Eustathii Monachi*. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum. PG 86.1, 921ab.

¹³⁸ «В тончайшем отвлечении, в пределах чисто теоретического мышления, ум человека может ставить пред собою естества Христа так, как они были до единения. Тогда он представляет каждое из них не только в его особенностях, в его отличии и инаковости по его физическому качеству, выделяющему его из ряда других естеств, но и мыслить его как для себя существующее, как ὑπόστασις, даже как бы лицо, πρόσωπον» (*Болотов* 1994. С. 338); «хотя путем единения и сложения воплощенный Христос является в реальности единой природой, ипостасью и лицом воплотившегося Бога Слова, ставшего человеком, в порядке размышления имеет место различение в Нем двух природ, ипостасей и личностей. Действительно, рассматривая божественное и

Преп. Иоанн Дамаскин в своей «Диалектике» приводит два возможных значения понятия «примышление»: «Слово ἐπίνοια, при правильном его понимании, имеет два значения. Во-первых, это есть как бы некое размышление и углубление, упрощающее и проясняющее целостный и нерасчлененный взгляд на вещи и знание о них. Так, то, что для чувств представляется простым, тщательному исследованию открывается как сложное и разнообразное: например, человек, непосредственно кажущийся простым, при более глубоком исследовании понимается двухсоставным, состоящим из души и тела. Во-вторых, это есть вымысел, создающий путем соединения чувства и фантазии из существующего несуществующее и судящий на основании первого и последнего. Таковы, например, баснословные сказания о кентаврах, сиренах и трагеллафах»¹³⁹. Следовательно, учение о различении природ «только в умозрении» может быть понято двояким образом:

а) различение имеет объективный характер, природы реально различны, но в силу их ипостасного соединения и теснейшего взаимопроникновения различие это не устанавливается непосредственно на опыте и постигается только усилием мысли;

б) различение носит характер субъективный, ум отвлеченно представляет и различает то, что в действительности не существует.

Нетрудно увидеть, что первый вариант выражает позицию свт. Кирилла и сторонников Халкидона, тогда как мысль

человеческое во Христе, Севир говорит, что разум может абстрагироваться от единения, которое их нерасторжимо превращает в единство предмета, природы и т. д.» (Лебон 1975. С. 136).

¹³⁹ Иоанн Дамаскин. Диалектика. LXV. С. 104. В изложении своего понимания «примышления» преп. Иоанн опирается на труды предшествующих авторов-диофизитов, прежде всего Леонтия Византийского: «Святые отцы... определили, что "примышление" (ἐπίνοια) имеет два значения. Во-первых, это есть как бы некое размышление и раздумывание, развертывающее целостное и нерасчлененное созерцание предметов... Так, то, что для чувств представляется простым, тщательному исследованию открывается как разнообразное. Во-вторых, это есть вымысел сознания, составляющий путем соединения чувства и фантазии, из существующего никоим образом не существующее и вместе с тем представляющееся существующим» (Leontii Byzantini. Epilysis. PG 86.2, 1932ab).

Севира явно склоняется ко второму варианту. Несомненно, что и сами древние авторы-диофизиты именно таким образом понимали отличие своей позиции по вопросу о использовании понятия «примышление» в христологии от подхода монофизитов. Так, тот же преп. Иоанн Дамаскин обращал к яковитам (севирианам) следующую дилемму: «Если же вы говорите о двух природах Христа по примышлению и умозрению, то скажите нам, о примыслители и умозрители природ: это примышление истинных и действительных вещей, как, например, когда оно мысленно разделяет и расчленяет то, что чувствам кажется простым — как в человеке вместе с видимым телом оно распознает и невидимую душу; или это измышление разума, который посредством сплетения чувств и воображения составляет и придумывает из того, что есть, то, чего никоим образом не существует, наподобие баснословных кентавров и козлооленей. Итак, означает ли это «примышление» какую-то действительную вещь, или это просто ничего не значащий звук, вроде «та-ра-ра» или «трень-брень»? И если второе, то таинство домостроительства — обман и выдумка, а если первое, и вы созерцаете по примышлению две природы — а это умозрение существующего, — то почему бы вам не исчислять существующее, в то время как святые отцы вели речь по примышлению не о двух природах, но разделении? «Когда природы, — сказано, — разделяются в примышлении». Посему если природы разделяются в примышлении, то ясно, что «в примышлении» — это не «в действии», и не «в существовании», потому что если бы в примышлении означало в существовании, то, раз отец сказал о раздельности по примышлению, значит, он говорил о раздельности в существовании и в действии, что немислимо. Стало быть, вы, говоря, что после соединения Божество и человечество во Христе существуют по примышлению, не признаете их в действительности и на деле. И тогда по истине и в существовании Он не будет у вас ни человеком, ни Богом, но чем-то другим помимо этого»¹⁴⁰. Таким образом, согласно преп. Иоанну Дамаскину, рассуждая логически, севириане должны либо принять диофизитское понимание «примышления» и в таком случае

¹⁴⁰ *Иоанн Дамаскин. Послание к лжеепископу Дары, яковиту. С. 164.*

вместе со сторонниками Халкидона исповедовать во Христе две реально различных природы, либо остаться при своем понимании этого термина, но при этом согласиться с тем, что в их системе домостроительство спасения есть «обман и выдумка». Кроме того, хотя в приведенном отрывке преп. Иоанн и не говорит об этом прямо, тем не менее, очевидно, что он вполне осознает теснейшую связь, существующую в севирианской христологии между учением о различении природ по примышлению и концепцией единой сложной природы. В конечном счете и то, и другое ставит под сомнение истину двойного единосутия Христа.

И иные халкидонитские полемисты нередко рассматривали Севириново учение о различении «в одном созерцании» как попытку замаскировать слияние по сущности. При этом они противопоставляли Севириново различие «по примышлению» (ἐπινοία) действительному различению (ἐνεργεία). Так, Леонтий Византийский писал, что в системе Севира «человечество, соединенное с божеством (ἡ ἀνθρωπότης ἐνωθεῖσα), отличается [от божества] по примышлению (ἐπινοία), а не в действительности (ἐνεργεία)»¹⁴¹. Евстафий Монах также строит свою полемику с Севирином на противопоставлении понятий ἐπινοία (κατ' ἐπινοίαν) и ἐνεργεία (κατ' ἐνεργείαν)¹⁴². Аналогичным образом оценивал учение Севира о мысленном различении и преп. Максим Исповедник: «Сефир, исповедуя простое различие (ψιλὴν τὴν διαφοράν) после соединения, имеет в виду, что существование различаемых (διαφερόντων τὴν ὑπαρξιν) имеет место только по примышлению (κατὰ μὲν τὴν ἐπίνοιαν). В действительности же (κατὰ δὲ τὴν ἐνέργειαν) утверждает их слияние (τὴν αὐτῶν... σύγχυσιν)»¹⁴³.

Следует отметить, что халкидониты в своем христологическом учении не противопоставляли различие природ ἐπινοία и ἐνεργεία. В диофизитской христологии эти понятия, скорее, дополняют одно другое. Понятие о действительном различении здесь, несомненно, связано с учением о двух действиях (ἐνέργεια) Богочеловека. Хотя различие между двумя природами во Христе и не устанавливается не-

¹⁴¹ *Leontii Byzantini*. Epilysis. PG 86.2, 1937c.

¹⁴² *Eustathii Monachi*. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum. PG 86.1, 921cd.

¹⁴³ *Maximi Confessoris*. Opuscula theologica et polemica. 2. PG 91, 41b.

посредственно на опыте, тем не менее, оно не мыслится как лишь чисто субъективное различие «в порядке примышления» (*κατὰ τὴν ἐπίνοιαν*)¹⁴⁴. Поскольку каждое естество сохраняет свою собственную энергию, их различие является действительным (*τῇ ἐνεργείᾳ*)¹⁴⁵, и на основании очевидного различия божественных и человеческих действий человеческий разум заключает о существовании в Нем и двух реально различных природ. Севир, не принимая учения о двух энергиях, признавал различие совершенных Спасителем дел (*ἐνεργηθέντα*), которые, так же как и естественные свойства (*свойства-во-множественном-числе*), могут быть отнесены к двум категориям — божественные и человеческие. Однако Севир вовсе не считал, что возможность формального распределения дел между двумя категориями должна рассматриваться как свидетельство в пользу реального двойства на природном уровне. Напротив, он определял деятельность Богочеловека как «нераздельную энергию», подтверждающую учение о единстве Его природы. «Какой природе свойственно ходить по воде? — спрашивает Севир своего оппонента-диофизита. — Пусть ответят нам вводящие два естества по соединении. Божественной? Но разве свойственно божеству идти телесными стопами? Человеческой? Но разве не чуждо человеку ходить по влажной стихии? Как мы видим, исчезли твои две природы. Ведь для всякого, намеренно не закрывающего глаз, очевидно и несомненно, что как един и неразделен нас ради воплотившийся Бог Слово, так и энергия Его нераздельна (*ἀμέριστος... ἐνεργεία*). И именно Ему свойственно ходить по воде, и в этом заключается как богоприличная, так и человеческая сторона»¹⁴⁶. Таким образом, процесс хождения по водам понимается Севиром как простой и не поддающийся

¹⁴⁴ *Leontii Byzantini*. Epilysis. PG 86.2, 1932C.

¹⁴⁵ *Idem*. Contra Nestorianos et Eutychianos. PG 86.1, 1332b.

¹⁴⁶ *Eustathii Monachi*. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum. PG 86.1, 924–925. Весьма близкий по содержанию фрагмент содержится и в «Первом послании к Сергию Грамматику»: «Кто же и каким образом разделит хождение по влажной стихии? Ведь природе человеческой чуждо передвигаться по поверхности моря, божественной же природе не свойственно пользоваться телесными ногами» (*Severi Antiocheni*. Epistola I ad Sergium // *Severi Antiocheni*. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistolae mutuae. P. 62).

дальнейшему анализу. С диофизитской же точки зрения этот процесс представляет собой сложную величину и, следовательно, анализируется. Впервые диофизитское истолкование чуда хождения по водам как указания на две энергии Христа было предложено современником Севира Антиохийским патриархом свт. Ефремом Амидским, указавшим, что данный процесс представляет собой результат соединения двух действий — человеческого, то есть собственно хождения, и «сверхприродного» (божественного), заключающегося в устранении действия силы тяжести¹⁴⁷. Признание халкидонитами различия природ во Христе не только ἐπινοία, но и ἐνεργεία, является весьма существенным отличием диофизитского понимания учения о различении «в умозрении» от севирианского.

Различие между Севиром и халкидонитами в учении о различении природ только в умозрении проявляется даже на терминологическом уровне. Проф. Г. Марцелос приводит в своем исследовании целый ряд святоотеческих текстов, в которых говорится о различении природ во Христе в умозрении. В этих целях сторонники Халкидона пользовались глаголами διαροῦνται, χωρίζονται, διῴθωνται, μερίζονται, διαφέρουσιν, διατέμνονται и др., но ни у одного из них не встречается глагол διακρίνονται, который обычно употреблял Сефир¹⁴⁸. Несомненно, διακρίνονται имеет более субъективный характер¹⁴⁹. У свт. Кирилла этот глагол также не употребляется.

Учение Севира о различении только в умозрении по-разному оценивалось западными исследователями. Вероятно, полярными являются точки зрения по данному вопросу Ф. Лоофса и Ж. Лебона. Первый, сравнивая позиции Севира и свт. Кирилла, приходил к выводу, что Александрийский святитель противопоставляет свое учение о мысленном различении несторианскому разделению Христа на двух сынов, но не относит различие природ к чисто логическому порядку,

¹⁴⁷ *Ephraimi Antiocheni. Fragmenta.* PG 86.2, 2105b. Стремление Севира остановиться в своем анализе там, где следовало бы двигаться дальше, вероятно, может быть объяснено характерным для монофизитских авторов пониманием «общения свойств».

¹⁴⁸ *Μαρτζέλος 1993.* Σ. 173.

¹⁴⁹ Иногда Сефир использовал и глагол ἀνακρίνω («разбирать», «исследовать, расследовать»), имеющий еще более субъективное значение (см.: *Leontii Byzantini. Liber contra monophysitas.* PG 86.2, 1841c).

желая лишь показать невозможность после соединения устанавливать это различие непосредственно на опыте. У Севира же двойственность $\epsilon\nu\ \theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ противопоставляется двойственности $\epsilon\nu\epsilon\rho\upsilon\tau\epsilon\iota\alpha$. Таким образом, полагает Лоофс, в системе Севира между божеством и человечеством нет реального различия и только разум создает между ними различие воображаемое¹⁵⁰. Лебон, напротив, утверждал полное тождество позиций свт. Кирилла и Севира по вопросу о возможности мысленного различения между божеством и человечеством во Христе¹⁵¹.

Представляется, что обе вышеприведенные точки зрения грешат излишней односторонностью. С одной стороны, Севир, как уже неоднократно было отмечено, не был сторонником учения о слиянии природ, но, с другой стороны, нельзя не замечать отличия его учения от позиций свт. Кирилла и, тем более, послехалкидонских диофизитов. Во всяком случае, в системе Севира концепция различения «только в умозрении» означает не реальное, пусть и неустанавливаемое опытным путем, различие между двумя природами, но, в лучшем случае, различие между двумя полюсами единой сложной природы. Тем самым у нас имеются все основания согласиться с мнением протопресвитера И. Мейендорфа, считающего, что у Севира учение о различении «в умозрении» приобрело докетический оттенок, которого не было у свт. Кирилла¹⁵².

¹⁵⁰ *Loofs 1887. S. 54–59.*

¹⁵¹ *Лебон 1975. С. 141–142.* Этот тезис основывается у Ж. Лебона на ошибочном предположении о том, что у свт. Кирилла соединившиеся во Христе природы мыслятся как частные сущности.

¹⁵² «Поскольку христология Севира представляла собой более строгую систему, чем у св. Кирилла Александрийского, слова, которые великий Александрийский епископ использовал для выражения соте-риологического аспекта своего учения, а также в экзегетических целях, приобрели у Севира более точный философский смысл. Так, термин $\theta\epsilon\omega\rho\iota\alpha$ у свт. Кирилла не имеет столь явного докетического оттенка, как у Севира» (*Мейендорф 2000а. С. 47*). Кроме того, о. Иоанн указал на внутреннюю связь Севирина учения о различении природ по примышлению с его моноэнергистской позицией: «Севир, великий богослов монофизитов, признавал двойность в существе Христа, однако для него она была двойственностью “в воображении”, тогда как “на самом деле”, “в актуальности” имела место только одна природа или одно существо. Такая позиция прямо приводила к моноэнергизму» (*Мейендорф 2001. С. 70*).

4. Онтологический статус и образ бытия человечества Христова в системе Севира

Вопрос о статусе человечества Христова в системе Севира был поставлен уже во второй половине XIX столетия в трудах немецких патрологов Й. А. Дорнера и Ф. Лоофса. На основании противопоставления понятий $\theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\ \delta\upsilon\omicron$ и $\epsilon\upsilon\epsilon\rho\upsilon\tau\epsilon\acute{\iota}\alpha\ \delta\upsilon\omicron$ немецкие ученые предложили оригинальную интерпретацию христологической доктрины Севира. Они полагали, что Сефир мыслил человечество Христа как совокупность всех качественных определений, из которых складывается наше человечество, но ему не доставало существа, субстрата, это был комплекс акциденций без соответственной субстанции. Таким образом, в понимании немецких патрологов Сефир предстает не только как монофизит, но и как своего рода докет, отрицающий реальность человечества Христова как такового¹⁵³.

Хотя гипотеза Дорнера и Лоофса и имеет в себе рациональное зерно, тем не менее, как представляется, она не вполне точно выражает христологическое видение Антиохийского патриарха. Сам Сефир, по-видимому, осознавал опасность такой интерпретации своего христологического учения и в полемике с Сергием Грамматиком совершенно определенно отверг приписываемое ему немецкими исследователями понимание статуса человечества во Христе: «Безумие и невежество представлять себе, что Христос возник из свойств! Способность к размышлению является свойством души, а белизна или чернота свойством человеческого тела; исходя из этого, можно ли претендовать на то, что человек образовался от способности рассуждать и белизны или черноты? Никто не придерживается такого языка, ибо никто не игнорирует того, что из природ — тела и души — вышеупомянутые свойства которых являются врожденными и неразрывно связанными друг с другом, сформировался человек»¹⁵⁴.

¹⁵³ *Dorner* 1853. S. 76ff, 168–169; *Loofs* 1887. S. 43–58.

¹⁵⁴ *Severi Antiocheni. Epistola I ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliu, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae.* P. 63. Частично данная цитата сохранилась и на греческом языке у Евстафия Монаха. (*Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum.* PG 86.1, 909).

Профессор В. В. Болотов отверг предложенную Дорнером и Лоофсом интерпретацию Севириной христологии, отметив, что их мнение «несправедливо к Севиру, и его догматику представляет в худшем виде, чем должно». Русский ученый считал, что учение о сохранении после соединения различия между божеством и человечеством на уровне естественного качества не дает оснований полагать, будто Сефир мыслил человечество Христово лишь как «комплекс человеческих свойств без носящего их субстрата»¹⁵⁵. Чеснат, очевидно, не знакомая с трудами русского исследователя, ошибочно полагает, что взгляд Дорнера и Лоофса на Севирино учение о сохранении свойств после соединения, усвоенный от них также и А. Гарнаком¹⁵⁶, был преодолен только Ж. Лебоном¹⁵⁷. Несомненно, Сефир признавал, и в этом следует согласиться с В. В. Болотовым, не только полноту качественных определений человеческой природы во Христе, но и то, что можно назвать ее субстратом. Так, он не сомневается в реальности тела Христова, говорит о присущих этому телу законах¹⁵⁸, настаивает на действительности крестных страданий Спасителя¹⁵⁹.

Итак, Сефир, признавая во Христе и полноту качественных определений человечества, и то, что мы можем назвать субстратом, а также провозглашая принцип «двойного единосущия» Христа, тем не менее, категорически отказывался признать за Его человечеством онтологический статус природы.

¹⁵⁵ *Болотов 1994*. С. 340–341. Если гипотеза Дорнера и Лоофса несправедлива по отношению к Севиру, то некоторые современные нехалкидониты весьма близки к тому, чтобы принять именно такую точку зрения: «...природа воплощенного Логоса есть одна Природа, обладающая всеми божественными качествами, равно как и человеческими» (*Shenouda III, pope 1997*. P. 17).

¹⁵⁶ *Harnack 1909*. S. 386–387. Впрочем, следует отметить, что Гарнак, соглашаясь с Дорнером и Лоофсом в оценке Севириной христологии, в то же время отказывался признавать принципиальное различие между доктриной Севира и учением свт. Кирилла Александрийского.

¹⁵⁷ *Chesnut 1976*. P. 56.

¹⁵⁸ *Eustathii Monachi. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum*. PG 86.1, 933c.

¹⁵⁹ «Он поистине (κατὰ ἀλήθειαν) сделался и явился человеком (γενόμενος καὶ φαινόμενος ἄνθρωπος)... Как Бог Он по видимости пострадал (δοχήσει πέπονθεν), как человек — истинно (ἀλήθεια)» (*Gieseler 1835*. P. 17, 23).

Прежде чем перейти к основной части настоящего параграфа — рассмотрению проблемы онтологического статуса и образа бытия человечества в системе Севира, нам следует разрешить три дополнительных вопроса:

а) каков, согласно Севиру, онтологический статус единой сложной природы воплотившегося Бога Слова?

б) в какой степени Сефир, отрицая за человечеством Христа природный статус, следует учению свт. Кирилла?

в) в чем состоит причина отрицания Севиrom статуса природы за Христовым человечеством?

В образе мысли Севира сосложение предстает не как соединение двух природ, такое понимание было бы возможным, если бы Сефир мыслил соединившиеся природы как общие, а как некоторое «развитие» природы Бога Слова, которая, будучи до воплощения простой природой, после воплощения становится «сложной в отношении плоти» (σύνθετος πρὸς τὴν σάρκα).¹⁶⁰ Если же вспомнить, что Сефир исповедовал во Христе только одну, и при том божественную, энергию, признавая единственным источником активности Богочеловека божество Слова, то не окажется ничего удивительного в том, что монофизитский ученый, естественно, вынужден был и единую природу воплотившегося Слова понимать как божественную.¹⁶¹ При таком богословском видении говорить о чело-

¹⁶⁰ *Severi Antiocheni. Epistola 2 ad Sergium // Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae.* P. 94.

¹⁶¹ О том, что единственной природой во Христе Сефир полагал божество, видно, например, из его рассуждений, содержащихся в «Послании к эмессийцам». В одном месте этого послания он, в частности, говорит: «...из двух элементов, божества, мы мыслим, и человечества, может быть прекрасно и неизменно составлена единая ипостась, и единая воплощенная природа Самого Слова, и одно Лицо» (*Severi Antiocheni. Letter 25 to Emessenes // Severus of Antioch. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts.* 1919. P. 58). В этом пункте своего учения Сефир точно следует по стопам своих предшественников-монофизитов. Так, например, Тимофей Элур считал, что «природа Христа только одно божество, хотя оно и воплотилось непреложно (φύσις δὲ Χριστοῦ μία μόνη θεότης, εἰ καὶ σεσάρκωται ἀτρέπτως)» (цит. по: *Болотов 1994.* С. 334). Этот и несколько других характерных высказываний Тимофея по данному вопросу сохранились у св. Юстиниана: *Confessio rectae fidei adversus tria capitula.* PG 86.1, 1123–1124). Евстафий Монах утверждает, что Сефир заимствовал учение о единой природе воплотившегося Сло-

вечестве Спасителя как о природе совершенно невозможно, оно предстает лишь как некий плюс к Его божеству, являясь, в конечном счете, только новым состоянием божественной природы после воплощения.

Свт. Кирилл также испытывал некоторые затруднения в наименовании человечества Христа «природой» (φύσις). Эта сложность, по всей видимости, обусловлена тем, что божество и человечество находятся в существенно различном отношении к Лицу воплотившегося Слова. Божеством Сын Божий обладает по природе, тогда как человечество воспринято Им в целях икономии¹⁶². По этой причине признание человечества второй природой Христа, наряду с божеством, могло казаться неправомерным смешением в христологии двух планов — природного и домостроительного. Однако если даже человечество не является второй природой в отношении Лица Бога Слова, то отсюда вовсе не следует, что оно не может быть названо природой с точки зрения своего отношения к человеческому роду. Поскольку же свт. Кирилл рассматривал соединившиеся природы как общие, то он не мог не говорить о человечестве Христа как о естестве.

В главе 2 было показано, как Александрийский святитель неоднократно использовал в своих произведениях диофизитские формулы. Кроме того, он нередко говорил о человечестве Христа как о природе. Например, святитель говорит, что Господь «вновь взошел к Своему богатству соединенной с Ним природой, очевидно же, что человеческой (τῆς ἐνωθείσης αὐτῷ φύσεως, δῆλον δὲ ὅτι τῆς ἀνθρωπίνης)»¹⁶³. В «Послании к папе Сиксту» он заявляет: «Я знаю бесстрастную, непреложную и неизменную божественную природу, хотя и [сосуществующую] с природой человечества (τῇ τῆς ἀνθρωπότητος φύσει)»¹⁶⁴. В диа-

ва как божественной именно у Тимофея Элупа (*Eustathii Monachi. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum*. PG 86. I, 917b). Филоксен Маббугский также не считал возможным называть человечество Христа природой (*Лебон 1975. С. 176*).

¹⁶² «Христос [есть] вместе Бог и человек. Бог же [Он] по природе, [и] Он же подобный нам человек по домостроительству (Θεὸς μὲν τῇ φύσει, ἄνθρωπος δὲ καθ' ἡμᾶς ὁ αὐτὸς οἰκονομικῶς)» (*Cyrilli Alexandrini. De recta fide ad reginas*. PG 76, 1252b).

¹⁶³ *Cyrilli Alexandrini. De recta fide ad reginas oratio altera*. PG 76, 1360c.

¹⁶⁴ *Idem. Epistola 53 ad Sanctum Xystum papam*. PG 77, 285c–288a.

логе «О том, что един Христос», последнем по времени написания произведении святителя, посвященном христологической проблематике, наименование φύσις в отношении человечества Христова используется, по крайней мере, семь раз¹⁶⁵. Причем следует обратить внимание на то, что свт. Кирилл в этом произведении предпочитает выражению «человеческая природа» (ἡ ἀνθρώπινη φύσις) выражение «природа человека» (ἡ ἀνθρώπου φύσις или ἡ τοῦ ἀνθρώπου φύσις)¹⁶⁶, подчеркивая тем самым реальность человеческой природы во Христе¹⁶⁷.

Как отмечает А. Грильмайер, в нежелании именовать человечество Христа словом φύσις «Севи́р идет значительно дальше, чем Кирилл»¹⁶⁸. Это «упрямство» Севи́ра представлялось странным даже некоторым халкидонитским полемистам. Монах Евстафий, например, писал о Севире и его последователях: «Они придумали “одно естество” и употребляют его в подрыв «двум» [естествам]; а потому и предают анафеме тех, которые говорят о двух естествах по соединении. И, однако же, логика фактов вынуждает их самих часто говорить о двух естествах... Кто говорит: “одно естество Бога Слова воплощенное и одушевленное разумною душою” и не исповедует “два естества”, тот походит на человека, который сказал: “полтора да три шестых” и не хочет сказать, что эти цифры в сумме составят два»¹⁶⁹.

¹⁶⁵ *Idem*. Quod unus sit Christus. 725bc (P. 336); 753cd (P. 432); 757a (P. 444); 757b (P. 444); 761b (P. 458); 764d (P. 468); 773a (P. 496).

¹⁶⁶ Р. Чеснат утверждает, что Севи́р никогда не называл человеческий элемент во Христе словом «человек» (*Chesnut 1976*. P. 11).

¹⁶⁷ Евтих на Константинопольском соборе 448 г. соглашался признать во Христе «человеческое тело», решительно отказываясь принять выражение «тело человека». «Евтихий, — полагает В. В. Болотов, — устанавливает различие между понятиями: “тело человека” и “тело человеческое”. Этот оттенок чувствуется, например, в русском языке в словах: “это розовый цвет” и “это цвет розы”. Когда мы говорим: “это розовый цвет”, то выражаем только то, что наш глаз воспринимает известное количество колебаний эфира; выражением же: “это цвет розы” — мы допускаем, кроме того, еще и то, что видимый нами предмет есть цветок *роза*. Выражение: “тело Христа есть тело человека”, — указывает не только на качество природы, но предсказывает и самого ее носителя: полагается основа для заключения, что Христос есть человек» (*Болотов 1994*. С. 251–252).

¹⁶⁸ *Grillmeier 1993*. P. 218.

¹⁶⁹ Цит. по: *Болотов 1994*. С. 357.

Однако, вопреки Евстафию, Севир не просто не желал, но и принципиально не мог именовать человечество Христа природой и говорить о двух природах после соединения. Для лучшего понимания логики его мысли следует уточнить смысл самого понятия «природа». Феодор Раифский предлагает следующее определение природы: «Природа же есть начало движения и покоя в каждой из... вещей, в которых она существует... не случайным образом... Ибо мы не называли природу самым движением и покоем вещей, но началом, то есть причиной, вследствие которой сущности двигаются и покоятся сущностным, а не случайным образом»¹⁷⁰. Совершенно то же самое утверждает преп. Иоанн Дамаскин: «Природа есть начало движения и покоя каждой вещи. Так земля движется, в смысле произведения растений; покоится, в смысле перехода с места на место, ибо она не движется с одного места на другое. Итак, начало и причина движения и покоя, которыми свойственно вещи двигаться и покоиться, свойственно по существу, а не случайно, — называется природой, поскольку она так создана и так существует. Природа есть не что иное, как субстанция; ибо от субстанции вещь имеет такую способность, т. е. способность движения и покоя, и субстанция есть причина определенного движения и покоя»¹⁷¹. Очевидно, что сторонники Халкидона в своем понимании природы следуют традиции, восходящей еще к Аристотелю, который также рассматривал φύσις как «принцип движения и становления»¹⁷².

Таким образом, «упрямство» Севира получает свое исчерпывающее объяснение. Согласно древним авторам, понятие «природы» включает в себе момент внутренней активности, самодвижности, природа есть начало и причина движения вещи. Назвать человечество Спасителя «природой» означало бы для Севира признание во Христе второго источника движения, исповедание в Нем двух энергий и, следовательно, усвоение Его человечеству самобытного, то есть личного, способа существования. Как разъясняет Грильмайер, природа, по Севиру, есть существо, являюще-

¹⁷⁰ Феодор Раифский. Предуготовление. С. 419–420.

¹⁷¹ Иоанн Дамаскин. Диалектика. XL. С. 77–78.

¹⁷² Labelle 1979. P. 38.

еся носителем всех своих жизненных актов. Во Христе этим элементом является божество, человеческая же сущность, субстанциально с ним соединенная, не может обозначаться термином φύσις¹⁷³.

Таким образом, мы должны внести одно существенное уточнение в христологическую терминологию Севира. Вопреки как его собственным утверждениям, так и мнениям многих исследователей термины «природа» и «ипостась» в его системе все же не являются совершенными синонимами. Термин «ипостась» указывает просто на индивидуализацию общей природы, конкретную вещь, термин же «природа» дополнительно акцентирует самобытный характер ее существования. Поэтому, в отличие от понятия «ипостаси», понятие «природа» в системе Севира жестко связано с понятием «лица», ведь ипостаси могут быть как самобытными, так и несамобытными, тогда как природа всегда обозначает самодвижное и, следовательно, самобытное существо.

Таким образом, мы можем определить онтологический статус человечества Христова в системе Севира. Человечество Христа не есть ни человеческая природа, ни совокупность человеческих природных качеств, оно представляет собой несамобытную человеческую ипостась, которая через ипостасное (естественное) соединение с Богом Словом составляет с Ним единую сложную природу (= ипостась), являясь составной частью (частностью) сложного естества.

Именно здесь проявляется одно из наиболее существенных отличий Севириной терминологии от терминологии свт. Кирилла. Французский патролог Ж.-М. Лабелль в своем исследовании, посвященном влиянию античной философии на богословскую терминологию свт. Кирилла, приходит к выводу, что у Александрийского святителя понятие φύσις отвечает прежде всего на вопрос «как?» (comment?) и означает существование некоторым определенным образом. Согласно Лабеллю, основной акцент в понятии «природа» свт. Кирилл делает на качестве (qualité) существования. Французский исследователь полагает, что наиболее точным переводом Кириллова термина φύσις на современный язык было бы слово «реальность» (réalité). При этом он не находит, что у свт. Ки-

¹⁷³ Grillmeier 1993. P. 85.

рилла данный термин включает в себе указание на самобытное, отдельное бытие¹⁷⁴.

Итак, мы видим, что для определения статуса человеческой природы в системе Севира решающее значение имеет его моноэнергистская позиция¹⁷⁵. Для описания бытия конкретной вещи, а также в учении о познании древние авторы использовали триаду терминов: природа — энергия — свойство. Центральное место в этой терминологической цепочке принадлежит энергии. С одной стороны, энергия есть производное от природы, а с другой — посредник между природой как носителем свойств и самими свойствами. При этом энергия является не только проявлением природы вовне, но и необходимым условием бытия природы как таковой. По учению диофизитских авторов, энергия конституирует самую природу, самим естествам сообщает бытие естеств, то есть онтологический природный статус. Сефир, не отрицая указанной терминологической схемы, в своем христологическом учении подвергает человечество Спасителя своеобразной «хирургии», он изымает из состава Его человечества человеческую энергию и замещает ее божественной. Тем самым человечество Христа, сохраняя свою реальность как на уровне субстрата, так и на уровне свойства, но будучи лишено собственно человеческой энергии, утрачивает онтологический статус природы. Отсюда вполне понятен и отказ Севира распределять

¹⁷⁴ *Labelle 1979*. P. 38–39. При знакомстве с произведениями Севира создается впечатление, что он воспринимал мысль свт. Кирилла через призму собственной, отличной от Кирилловой, христологической терминологии. Здесь возникает весьма существенный и требующий отдельного исследования вопрос: была ли эта терминология создана самим Сефиром или же он унаследовал ее от своих предшественников-монофизитов? Когда на консультации православных и ориентальных богословов в Бристоле В. С. Самуэль заявил, что «Сефир Антиохийский ясно показал, что слово *physis*, или природа, по отношению ко Христу всегда имеет значение *hypostasis*, или конкретное бытие», греческий православный богослов протоиерей Иоанн Романидис возразил, что это не есть подлинная позиция свт. Кирилла, но точка зрения, усвоенная Диоскором Александрийским и его последователями (*Samuel 1968*. P. 168).

¹⁷⁵ Мысль о том, что именно последовательный моноэнергизм Севира является стержнем его христологии, впервые была высказана В. В. Болотовым (*Болотов 1994*. С. 341–343, 472–473).

свойства между двумя природами. Ведь если энергия является посредником между природой и ее свойствами, а во Христе человеческие свойства проявляются благодаря божественной активности, то нет никаких оснований считать эти свойства свойствами человеческой природы. Внутренняя связь между учением Севира о свойствах и его приверженностью моноэнергистской доктрине была вскрыта проф. В. В. Болотовым: «Сефир сближался с православными в том, что признавал различие и неслиянность во Христе определений Его божества и человечества, Его свойств, ἰδιότητες. Лишь поставив вопрос: как эти свойства обнаруживаются, можно было выяснить различие между точкою зрения Севира и православною. Сефир не отрицал, правда, но ограничивал актуальность этих определений. В этом ограничении и сказывался резерв монофизитства. Эти определения мыслились как силы потенциальные, вечно связанные, простые возможности без своего обнаружения. Признавались качества человеческие, но отрицалась человеческая природа, из которой — по православному учению — эти качества вытекают как действия, от которой они зависят как от своей причины. Импульс к этим обнаружениям всегда исходит лишь от божественного Слова, человеческая природа при этом не является фактором. Монофизиты поэтому и не хотели признать во Христе другой, человеческой природы (хотя признавали в Нем человеческие свойства), что томос Льва Великого и Халкидонский собор изображают эту природу с сильным моментом актуальности, с постулатом к свойственной ей энергии... Подставляя ἰδιότης вместо φύσις, они хотели отвлеченным понятием формы заменить живой фактор»¹⁷⁶.

¹⁷⁶ Болотов 1994. С. 472–473. Эту оценку Севириной христологии, очевидно, независимо от В. В. Болотова, разделяет и современный греческий автор С. Н. Бозовитис (*Μποζοβίτης* 1996. Σ. 11). Небезынтересно сравнить точку зрения Севира с позицией другого монофизитского богослова, младшего современника Севира — Иоанна Филопона. Последний также полагал в основу своего христологического учения формулу единой сложной природы и уделял значительное внимание раскрытию ее смысла. Он учил о Христе как о единой сложной природе, обладающей как божественными, так и человеческими свойствами, определял божество и человечество как части единой сложной природы, принципиально отрицал за составляющими элементами богочеловеческого единства онтологический статус природы (*Hainthaler* 1996. P. 171–190).

Таким образом, человечество Христово в системе Севира оказывается лишенным внутреннего единства, оно сохраняется в бытии и поддерживает свою целостность не самостоятельно, но благодаря божественной энергии Слова¹⁷⁷. И здесь опять становится очевидной близость Севириной христологии к аполлинарианству. Сущность учения Аполлинария нередко усматривают в том, что он учил о неполноте воспринятой Христом человеческой природы. Однако это неверно выражает основную интенцию ересиарха: самая суть его христологического учения состоит в отказе вообще рассматривать человечество во Христе как природу¹⁷⁸. Таким образом, формаль-

Однако когда было необходимо дать ответ на вопрос о *принципе богочеловеческого единства*, или, иными словами, о том, как вообще возможна сложная природа, Иоанн Филопон с точностью воспроизводил моноэнергистско-монофелитскую концепцию Севира: «...так же как в нас душа управляет телом, воздействуя на все его внутренние силы, точно так же и человеческий состав в нашем Господе Христе получал движение со стороны божества, с которым он был соединен, согласно Его воле... Так же и разумная душа по причине соединения с божеством словно инструмент подчиняла все свои способности разумного движения божественным действиям Логоса... Так же и тело служит душе как естественный инструмент — и также, в силу сосложения, имеет место только одна энергия, которая производится особенно (*principaliter*) божеством Господа нашего Христа...» (*ibid.*, p. 191). «Что же касается Господа Христа, то всемогущее божество участвует в каждом действии (*effectus*), ни одна способность естественного движения, как души, так и тела, не ведет себя в соответствии с природой, но каждое управляется божеством... Очевидно, что божество свободно передавало божественную волю телу через посредство разумной души (*mediante anima*)... Каждая естественная сила, как души, так и тела... управлялась божеством... и следовала его импульсу... Следует говорить, что всякое действие совершалось всем сложным [существом]: исходя из божества, которое есть главная причина, начинающая действие, и посредством разумной души (*mediante anima*) [передаваясь] в божественное тело» (*ibid.*, p. 192).

¹⁷⁷ «Монофизитство утверждает, что во Христе есть лишь одна природа — правда, «составная», Богочеловеческая, но с явным преобладанием Божественного, растворением человечества в Божестве, между тем как человечество Иисуса совершенно прозрачно и лишено собственной плотности» (*Клеман 1994. С. 362*).

¹⁷⁸ «Тело не есть само по себе особая природа в едином Христе, так как оно не есть само по себе живое существо... и Слово не выделяется в особую природу, которую Оно имеет по бесплотию, так как Господь в плоти, а не бесплотный обитал в мире» (цит. по: *Спасский 1895. С. 262–263*).

ный докетизм Аполлинария в известной степени оказывается докетизмом материальным, поскольку он рассматривает человечество Спасителя не как естество, пусть формально и неполное, но как совокупность элементов деструктурированной человеческой природы, воспринятых Словом в воплощении и составивших с Ним единую сложную природу. В сущности такова же и позиция Севира, человечество Христово не есть природа, но всего лишь новое состояние божества после воплощения. Протопресвитер И. Мейендорф вскрывает связь между моноэнергизмом Севира и его пониманием онтологического статуса человечества Спасителя: «Положение Севира о единой энергии обнаруживает самую суть разногласий... Монофизиты, рассматривая Логос в Его новом, воплощенном "состоянии", настаивали на абсолютном тождестве субъекта в обоих состояниях, до и после воплощения, и обозначали субъект словом *φύσις*. Таким образом, в действиях, совершенных Логосом после воплощения, не могло быть никакой человеческой энергии. Аргументация халкидонитов, *находившихся под влиянием сотериологии св. Кирилла... была обращена к человеческому аспекту спасения* (курсив наш. — О. Д.). Их не могло удовлетворить человечество, принимаемое лишь *ἐν θεωρίᾳ*, как "состояние" Логоса, которое выражалось в человеческих действиях, но при отсутствии реальной человеческой экзистенции. Сефир, конечно, признавал такую экзистенцию, но только *ἐν συνθέσει*, и отказывался применять по отношению к нему термины *φύσις* или *ἐνέργεια*, которые, как он считал, обязательно подразумевают отдельное, конкретное и, следовательно, ипостасное существование. Но можно ли считать человеческую природу без человеческой энергии подлинной человеческой природой?»¹⁷⁹

Севирианский взгляд на соотношение божественного и человеческого во Христе, с точки зрения диофизитской христологии, не только ведет к отрицанию совершенства человечества Спасителя, но и представляет собой реальную угрозу для трансцендентности божества. Древние полемисты нередко обвиняли монофизитов, в том числе и умеренных, в теопасхизме. Эти обвинения на первый взгляд кажутся несправедливыми и воспринимаются как издержки излишне эмоцио-

¹⁷⁹ Мейендорф 2000а. С. 48–49.

нальной полемики. Однако не следует забывать, что Сефир в учении о действиях не делает различия между лицом как субъектом-носителем и природой как совершителем действия и полагает божество Слова причиной всех действий и состояний Христа как по божеству, так и по человечеству. При этом нет никаких оснований считать, что этот принцип не распространяется также и на Его страдательные состояния. Тем самым Бог Слово оказывается субъектом страстей не только как *principium quod* (лицо), но и как *principium quo* (природа), и угроза теопасхизма в системе Севира оказывается, таким образом, вполне реальной. «Раз вы говорите об одной природе Божества Христова и Его плоти, то скажите нам, какую природою пострадал Христос? — вопрошает своих оппонентов преп. Иоанн Дамаскин. — “Ясно. Что сложной”, — скажете вы. Ведь утверждая, что она одна, вы по необходимости припишете ей и страдания, и будет у вас страстным и Божество Христово, и человечество»¹⁸⁰. Из современных исследователей на эту опасность, заключающуюся в христологической системе Севира, обращают внимание Ж.-М. Гарригес¹⁸¹ и К. Шенборн¹⁸².

В отрицании Сефиром онтологического статуса природы за человечеством Христа находит свое логическое завершение общая тенденция монофизитского богословия — стремление максимально отличить и отделить Богочеловека от прочих представителей человеческого рода даже в Его человечестве. Парадоксальным образом человечество Христа, по заверениям самого Севира, совершенное и нам единосущное, не является человеческой природой, говорить о нем как о природе возможно только «в порядке примышления». Но в таком слу-

¹⁸⁰ Иоанн Дамаскин, преп. Письмо к лжеепископу Дары, яковиту. С. 166.

¹⁸¹ Garrigues 1974. P. 190–191.

¹⁸² «Максим Исповедник решительно сражался с подобными взглядами, усматривая в них сомнение в трансценденности Божией, — природное господство Божества над человечеством по сути ставило бы под вопрос всемогущество Божие, ибо в любом природном синтезе... слабейший, однако, доминирует... над сильнейшим, поскольку он его определяет. Посему-то при подобном понимании Боговоплощения и существует опасность... для трансценденности Божией» (Шенборн 1999. С. 110–111).

чае наше спасение не может пониматься как реальное соединение со Христом в лоне Его Церкви, по остроумному замечанию авторов брошюры «На пороге унии», ἐν θεωρίᾳ «узреть присутствие кислорода в воде можно, а вот дышать водой в реальности все равно не удастся»¹⁸³.

¹⁸³ *Кураев, Лурье 1994. С. 27.*

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Проведенное нами исследование убедительно свидетельствует о том, что христологические споры эпохи Вселенских соборов не были только пререканиями о словах, и сводить расхождения между севирианством и диофизитским христологическим учением к различию богословских терминологий было бы явным упрощением проблемы. «Знакомство с подлинными памятниками христологических дискуссий V—VI вв. прекрасно показывает, что обе стороны понимали возможность обеих альтернативных терминологий — как одной, так и двух природ. Для православных, по крайней мере, никогда не было иного выхода, так как язык “одной природы” использовал св. Кирилл. И, однако же, зная богословский язык друг друга, стороны расходились именно по коренным вопросам веры в Боговоплощение»¹.

В главе I настоящего исследования установлено фундаментальное отличие христологической доктрины Севира как от христологии свт. Кирилла Александрийского, так и послехалкидонских авторов-диофизитов: учение о соединившихся во Христе природах как о частных сущностях. С точки зрения свт. Кирилла и послехалкидонских диофизитов, соединившиеся природы являются общими, а само боговоплощение понимается ими как соединение всеобщей божественной природы с человеческой природой в ее начатке (ἀλαρχή). При этом человечество Христа, хотя и является индивидуализированным, тем не менее, мыслится как общее, поскольку относится ко всякому иному представителю человеческого рода не как частное к частному, но как общее к частному. Таким образом, Христос по Своему человечеству есть не просто один из представителей человеческого рода, но родоначальник нового человечества, Второй Адам. В системе же Севира боговоплощение предстает как соединение двух частных природ-ипостасей — самобытной Ипостаси Бога Слова и несамобытной че-

¹ Кураев, Лурье 1994. С. 13. «Вряд ли можно думать, что Сефир, в частности, не умел понять Халкидонской терминологии, — что он не сумел понять, что “синодиты” иначе употребляют слова, чем он, но в содержании веры не так уж далеко от него уходят» (Флоровский 1992. С. 31).

ловеческой ипостаси. Тем самым, человечество Спасителя, по Севиру, не есть человеческая природа как таковая, не начаток обновленного человечества, но человечество одного из человеческих индивидуумов. Следовательно, человечество Христа относится к другим представителям человеческого рода как частное к частному. Иными словами, Его отношение к прочим «человекам» принципиально не отличается от того типа отношений, которые имеют место между обычными людьми.

Учение о соединившихся во Христе природах как о частных сущностях привело Севира к сознательному отрицанию возможности использовать в христологии триадологическую терминологию Великих каппадокийцев. Тем самым Сефир вынужден был отказаться от различения в своей христологической системе концептов «природа» (φύσις) и «ипостась» (ὕποστασις) и настаивать на их тождественности, тогда как это различие, намеченное уже в трудах свт. Кирилла и зафиксированное в оросе Халкидонского собора, определило собой всю терминологическую систему послехалкидонской диофизитской христологии.

Различное понимание характера соединившихся природ и принципиальные терминологические различия обусловили и существенно различное понимание самого модуса соединения двух природ во Христе. Диофизитские авторы в учении о боговоплощении четко различают два уровня: природный (естественный) и личный (ипостасный). Воипостазирование и усвоение человечества совершается в Лице Сына Божия, Второго Лица Пресвятой Троицы. В результате воспринятое человечество становится Его и только Его собственным человечеством, не являясь при этом собственным Отцу и Святому Духу. Данное действие относится к личному (ипостасному) порядку. В то же время освящение и обожение человеческой природы через ее соединение с природой божественной принадлежит порядку природному (естественному). Таким образом, в диофизитской христологии боговоплощение понимается как соединение двух общих природ — божественной и человеческой, совершающееся в Лице (Ипостаси) Сына Божия. Сефир же, не различая между понятиями «природы» и «ипостаси», не мог мыслить боговоплощение иначе, чем непосредственное соединение двух частных природ-ипостасей. По Севиру, Бог Слово единым действием и лично усваивает

Себе человечество и природно его с Собой соединяет, образуя с ним единую сложную природу. Однако очевидно, что тварь не может, в силу единосущия Лиц Пресвятой Троицы, природно соединиться с одной из Ипостасей божества и в то же время не быть природно соединенной с двумя другими. Тем самым Севирова концепция боговоплощения оказалась благоприятной почвой для возникновения и развития в монофизитской среде триадологических заблуждений, прежде всего тритеизма, явившегося вполне логичной реакцией на Севирова понимание сущности богочеловеческого единства.

Кроме того, в главе 1 рассмотрены основные христологические формулы Севира, посредством которых он выражает свое учение о боговоплощении: «из двух природ» (ἐκ δύο φύσεων), «единая природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), «ипостасное соединение» (ἕνωσις ὑποστατικῆ) и «природное соединение» (ἕνωσις φυσικῆ). В результате исследования установлено, что, по причине тождества понятий «природа» и «ипостась», а также в силу понимания соединившихся природ как частных сущностей, значение указанных формул в христологии Севира оказывается существенно отличным от их понимания свт. Кириллом и сторонниками Халкидона. Особое значение имеет расхождение в понимании псевдо-Афанасиевой формулы «единая природа Бога Слова воплощенная». Для свт. Кирилла и диофизитов эта формула носит описательный характер и не является результирующей, претендующей на то, чтобы выразить единство Богочеловека через понятие «природы». Выражение «единая природа» не рассматривается у них как указание на продукт соединения природ, но обозначает всецелую божественную природу, которая соединена в Ипостаси Слова с совершенным человечеством и созерцается после воплощения уже не сама по себе, но как единая, то есть соединенная, с плотью. Для Севира же, так же как и для многих его современных последователей (В. С. Самуэль, коптский патриарх Шенуда III и др.), данная формула является именно результирующей, а выражение «единая природа» относится не к божественной природе, но к той новой реальности, которая возникла в результате соединения божества и человечества. В конце главы 1 проводится сравнение отношения свт. Кирил-

ла и Севира к диофизитским христологическим формулам: «две природы после соединения» (δύο φύσεις μετὰ ἔνωσιν), «в двух природах» (ἐν δύο φύσεσι). Установлено, что отношение Севира к этим диофизитским выражениям было последовательно отрицательным и бескомпромиссным, для него любые диофизитские формулы были равнозначны несторианскому разделению единого Христа на двоицу сынов. Что же касается свт. Кирилла, то он не только не требовал от своих оппонентов отказаться от диофизитских выражений, но и сам многократно их использовал, причем, вопреки утверждениям Севира, не только в ранних, но и поздних произведениях, написанных после начала несторианских споров.

Е. Ламбриниадис считает, что Севир не сумел представить удовлетворительного ответа на принципиальный «двойной вопрос» (eine Doppelfrage):

1. что, собственно, представляет собой единство двух природ во Христе?
2. каким образом должно пониматься во Христе различие между божеством и человечеством?²

Согласиться с этим утверждением греческого ученого можно только отчасти. Конечно, позиция Севира по данному вопросу не может быть признана удовлетворительной с точки зрения халкидонитского диофизитства. Однако для тех, кто принимает исходные предпосылки нехалкидонитской христологии, ответы Севира должны представляться не только удовлетворительными, но также и вполне логичными и научно обоснованными. Эти ответы Севира, логика его мысли и система его аргументации явились предметом исследования во второй и третьей главах работы.

В главе 2 рассмотрено учение Севира о действиях и волях во Христе, в основе которого лежит заимствованная из Ареопагитского корпуса формула «единого богомужного действия» (μία ἐνέργεια θεανδρική), которая отсутствует в произведениях свт. Кирилла, а в работах авторов-халкидонитов VI–VII вв. получила диофизитское истолкование. Проведенный анализ показывает, что моноэнергизм не есть случайный или второстепенный момент в Севириной доктрине, но, напротив, самый стержень его системы, в его христологии мы

² Lambriniadis 2001. P. 295.

видим не просто тенденцию, а тщательно продуманное и детально разработанное, в том числе и терминологически, моноэнергистское учение. Единство энергии для Севира — это не только следствие единства природы Богочеловека, но и необходимое условие этого единства, признание во Христе второго источника активности равнозначно для него разрушению ипостасного соединения. Называя единую природу Христа «богомужней» и «сложной», Сефир, тем не менее, отказывался рассматривать человечество Спасителя в качестве источника движения, единственный носитель активности во Христе, с его точки зрения, божество Слова, являющееся причиной всех произведенных богочеловеком дел, как божественных, так и человеческих. В конечном счете богомужная энергия в системе Севира есть не более чем энергия Бога в воплощенном состоянии — ἐνέρῳσια θεοσσρχωμένη. Фактически единство действия является в понимании монофизитского ученого самим принципом богочеловеческого единства, именно единая энергия, по Севиру, является тем началом, которое сопрягает две бесконечно различные природы в единое неразрывное целое, делая их единым живым существом, единым лицом, единой ипостасью и единой природой. В отличие от Севира, приверженцы Халкидона полагают принципом богочеловеческого единства единство Ипостаси (Лица), то есть усматривают это принцип не на природном, а на ипостасном уровне и потому не считают, что диоэнергистское учение может представлять какую-либо угрозу для ипостасного единства. Моноэнергизм Севира органично дополняется и его монофелитской позицией. Причем моноэнергизм и монофелитство Севира стоят значительно ближе к христологии Аполлинария, нежели к учению монофелитов VII в., которые, в отличие от Севира, принимали Халкидонский собор и исповедовали две природы во Христе после соединения.

Особенностью моноэнергистского учения Севира является и то, что он существенно изменяет традиционный смысл самого понятия «энергия» и, в отличие от свт. Кирилла и послехалкидонских отцов, атрибутирует энергию не природе, а ипостаси, рассматривая ее как деятельное движение действующего к результату, которое вне действующего не имеет особой реальности и не должно определяться как свойство при-

роды. Очевидно, что с точки зрения диофизитской христологии, моноэнергистско-монофелитская позиция Севира имеет разрушительные последствия как для триадологии — расщепление Троицы на триаду отдельных богов, так и для сотериологии — неполнота человеческого состава во Христе («невоспринятое не у врачевано»).

Сопоставление моноэнергистско-монофелитского учения Севира с христологией свт. Кирилла показывает, что в трудах последнего основные положения моноэнергистско-монофелитской доктрины отсутствуют. Так, Александрийский святитель никогда не учил о единстве энергии и воли во Христе (само выражение «единая энергия» встречается у него лишь единожды), не утверждал, что человечество Господа не было самодвижно или было лишено свойственного человеческой природе активности. Некоторые двусмысленные выражения свт. Кирилла по данному вопросу, впрочем, вполне объяснимые с точки зрения его динамической сотериологии, вполне допускают диоэнергистское и диофелитское истолкование, примеры которого мы имеем в трудах послехалкидонских отцов. В то же время в произведениях свт. Кирилла содержится ряд высказываний однозначно диоэнергистского и диофелитского характера, которые являются прямым отрицанием севирианства и в принципе не могут быть вписаны в систему Севира.

Согласно авторам эпохи Вселенских соборов, энергия представляет собой не только производное от естества, но является также и необходимым условием бытия природы как таковой, сообщает естествам онтологический природный статус. Отрицание Севиром собственно человеческой активности во Христе логически должно было привести и к отказу признать за человечеством Спасителя онтологический статус природы. Это предположение находит свое подтверждение в главе 3, где рассматривается Севирово учение о единой сложной природе ($\mu\acute{\iota}\alpha \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma \sigma\acute{\upsilon}\nu\theta\epsilon\tau\omicron\varsigma$). Эта формула, которой не пользовался свт. Кирилл и которую последовательно отвергали все без исключения послехалкидонские диофизиты, была включена в систему Севира с целью объяснить, каким образом во Христе сочетаются единство и двойство. Как убежденный монофизит Севир не мог отказаться от того, чтобы выразить идею единства Христа через понятие «природы»,

но он не был синусиастом и решительно отрицал какое-либо слияние или превращение элементов богочеловеческого единства, утверждая сложный характер природы Спасителя. Однако это вовсе не означает, что сложная природа, по Севиру, есть природа, реально слагающаяся из двух различных природ, ее сложность не принадлежит природному порядку. В Севировой системе лишь допускается возможность различать между божеством и человечеством во Христе на уровне естественного качества (λοιοτήτες φυσικά), но это различие мыслится не как различие между двумя природами, но как различие между двумя сторонами единой сложной природы, или «частностями», как именует их сам Сефир. Более того, формально признавая во Христе различие между божественными и человеческими свойствами, Сефир считает это различие условным, он категорически отказывается распределять свойства между двумя природами, что, согласно его мнению, было бы равнозначно несторианскому разделению. Все свойства во Христе непосредственно принадлежат только одному субъекту — воплощенному Богу Слово. «Слово, — поясняет мысль Севира Й. Р. Торранс, — осуществляет как свойства Своей божественной природы, которыми Он обладал всегда, так и свойства человечества»³. Поэтому человеческие свойства во Христе для Севира невозможно называть свойствами человеческой природы, поскольку после воплощения все эти свойства сделались свойствами Бога Слова⁴. Эту мысль следует признать вполне логичной, поскольку признать, что человеческие свойства во Христе относятся к Его человечеству как к своей причине, означало бы усвоение человечеству собственной активности⁵. Как моноэнергист, полагающий единство энергии самым принципом богочеловеческого единства, Сефир, естественно, не мог согласиться с таким положением дел.

Центральным понятием в учении Севира о единой сложной природе является «сосложение» (σύνθεσις). Сефир учит, что природа Слова, будучи до воплощения простой приро-

³ *Torrance 1988*. P. 87.

⁴ *Ibid.* P. 128–129.

⁵ По Севиру, если природа сама осуществляет свои свойства, то, следовательно, она является центром собственной активности, а потому должна мыслиться как самобытная (*Torrance 1988*. P. 88).

дой, после воплощения становится «сложной в отношении плоти». Если сравнить Севирово учение о сложной природе с халкидонитским учением о сложной ипостаси Христа, которая становится сложной вследствие воипостазирования человечества, то становится очевидно, что «сосложение» в системе Севира является своего рода монофизитским аналогом диофизитского понятия «воипостазирование», которое было сознательно отвергнуто Севиром в полемике с Иоанном Грамматиком. Однако между концептами «сосложение» у Севира и «воипостазирование» у послехалкидонских отцов имеют место принципиальные различия. Во-первых, учение о воипостасном характере человечества во Христе основывается на четком различии между понятиями «природа» и «ипостась», что отвергалось Севиром. И, во-вторых, учение о воипостасности предполагает изменение только образа бытия воспринятого человечества, тогда как Севирово «сосложение» затрагивает не только образ бытия человечества, но и его онтологический статус⁶. Хотя Сефир и не может быть назван докетом, ибо он признавал полноту качественных определений человеческой природы, а также и то, что может быть названо ее субстратом, человечество Спасителя в его системе лишается онтологического статуса природы, в чем, несомненно, наиболее ярко проявляется одна из основных тенденций монофизитского богословия — стремление отделить Богочеловека от прочих представителей человеческого рода даже в Его человечестве. Фактически в христологической системе Севира человечество Христа оказывается лишь новым состоянием Его божества после воплощения. Говорить о нем как о человеческой природе можно лишь условно, в порядке созерцания или по примыслению. Точно так же,

⁶ Остается только удивляться мнениям некоторых западных исследователей, например, Р. В. Селлера, полагающих, что Сефир предвосхитил учение Леонтия Византийского о воипостасности человечества Спасителя (*Sellers 1953. P. 263*). Также трудно согласиться и со следующим утверждением протоиерея Г. Флоровского: «...учение о “восприятии” человечества Словом еще не доразвилось в монофизитстве до идеи “во-ипостасности”» (*Флоровский 1992. С. 31*). В действительности развитие монофизитской христологической мысли в севирианстве вовсе не было приближением к идее «воипостасности», но представляло собой движение в совершенно ином направлении.

по Севиру, можно говорить о нем как об ипостаси и даже как об отдельном лице.

В произведениях свт. Кирилла мы не находим ничего подобного Севирову учению о единой сложной природе. Хотя само слово «сосложение» иногда у него и встречается, тем не менее, у Александрийского святителя оно не имеет значения особого технического термина и по значению практически не отличается от ἕνωσις. Сколько-нибудь развитого учения о свойствах природ во Христе у свт. Кирилла нет. В отличие от Севира, он никогда не учил о недопустимости распределять во Христе свойства между божеством и человечеством, никогда не отрицал за человечеством Спасителя онтологического природного статуса. Учение свт. Кирилла о различении природ в умозрении лишено того докетического оттенка, который столь явно проявляется у Севира.

Из христологического учения Севира проистекает ряд следствий, которые являются совершенно неприемлемыми с точки зрения халкидонитского диофизитства. Эти следствия можно разделить на

— следствия догматического характера:

а) учение о частном характере соединившихся во Христе природ, а также соотнесение энергии с ипостасью (лицом), а не с природой, приводит к разрушительным последствиям для святоотеческого триадологического учения и создает благоприятные условия для развития тритеистических заблуждений;

б) лишение человечества онтологического статуса природы и стремление рассматривать его как новое состояние божества в воплощенном состоянии создает реальную опасность для трансцендентности божественной природы и вызывает вполне обоснованные подозрения в теопасхизме;

— следствия сотериологического характера:

а) учение о соединившихся во Христе природах как о частных сущностях и основанное на этом учении истолкование формулы «единая природа Бога Слова воплощенная» делает невозможным в севирианском монофизитстве понимание спасения как реального освящения и обожения человека, совершающегося в Теле Его Церкви;

б) моноэнергизм Севира, отрицание им собственно человеческой активности во Христе даже с чисто формальной

стороны ставит под сомнение полноту Его человеческого состава и, следовательно, реальность «двойного единосушия» Христа⁷;

в) моноэнергистско-монофелитская позиция Севира в сочетании с отрицанием за человечеством Спасителя онтологического статуса естества не позволяет говорить о действительности исцеления и восстановления во Христе человеческой природы.

Подводя итог нашему исследованию, необходимо констатировать несомненную близость Севириной христологии к учению Аполлинария Лаодикийского. Несмотря на то, что Сефир, в отличие от Аполлинария, формально признает во Христе полноту человеческого состава, тем не менее, практически все основные положения его христологического учения совпадают с аполлинарианскими: тождество понятий «ипостась» и «природа» в христологии, атрибуция энергии ипостаси (лицу), а не природе, последовательная моноэнергистская и монофелитская позиция, выражение идеи единства Богочеловека в категориях природы, учение о сложном характере природы Христа, безусловно негативное отношение к диофизитским христологическим формулам, отрицание самодвижного характера человечества Спасителя и, наконец, отрицание за ним онтологического природного статуса. А. Грильмайер отмечает, что «Сефир остается все еще тесно связан с традицией, которая была утверждена длительным влиянием “аполлинарианских подлогов”»⁸. И хотя Сефир «исповедует... реальность земного существования Христа», в его учении «всегда узнается тень Аполлинария. Благоприятное толкование, которое Кирилл сообщил формуле *mia physis*, не смогло устранить ее внутреннего яда (*virulence*)»⁹. Ж. Лебон также говорит о Севире, что «обнаруживается во многих его произведениях большая зависимость от псевдо-эпиграфических аполлинарианских произведений»¹⁰.

⁷ С полным основанием мы можем согласиться с мнением В. Н. Лосского: «Как бы ни были многочисленны оттенки внутри монофизитства, одно всегда оставалось общим для всех монофизитов: Христос — истинный Бог, но не истинный человек» (*Лосский 1991. С. 267*).

⁸ *Grillmeier 1993. P. 210.*

⁹ *Ibid. P. 243.*

¹⁰ *Лебон 1975. С. 99, прим. 33.*

В конечном счете, Севиру так и не удалось найти удовлетворительного решения христологической проблемы, впервые поставленной еще Аполлинарием: каким образом обосновать во Христе реальное единство и реальное двойство, причем так, чтобы одно не утверждалось в ущерб другому. «В созерцании монофизитов, — говорит протоиерей Г. Флоровский, имея в виду севириан, — “человеческое” во Христе не было вполне человеческим. Ибо не было активным, не было “самодвижным”, — здесь тончайшее сродство с Аполлинарием, которого смущало именно соединение “двух совершенных и самодвижных”»¹¹. Путь к решению этой проблемы, намеченный уже в трудах свт. Кирилла Александрийского, был точно указан в оросе Халкидонского собора, закрепившего различие между понятиями «природа» и «ипостась» в христологии и сделавшего возможным приведение христологической терминологии в точное соответствие с троичной терминологией Великих каппадокийцев. Отказавшись последовать этим путем, Сефир вынужден был искать способ выражать единство и двойство во Христе, всегда оставаясь на одном онтологическом уровне — природном. Для Севира отношение «божества и человечества в любом случае ограничено областью отношений природы к природе»¹², человеческое и божественное в его системе всегда встречаются в некоем естественном синтезе, который мыслится как природное причастие низшего высшему. Кардинал К. Шенборн справедливо утверждает, что в случае единства на природном уровне сильнейший элемент неизбежно подавляет более слабый, и таким образом человечество Христа в богочеловеческом синтезе не может сохраниться неизменным¹³. Есть все основания согласиться с протоиереем

¹¹ Флоровский 1992. С. 31.

¹² Grillmeier 1993. P. 227.

¹³ «Душа и тело образуют составную ипостась на основе естественного предназначения обеих частей; их соединение происходит по природной необходимости. Но соединение Логоса с человеческим естеством не определяется никакой природной необходимостью. Наоборот, в этом соединении человеческое естество Христа не находится под игом природного господства сильного над слабым, как такое мы видим в господстве души над телом... Богословствовавшим свв. отцам приходилось непрерывно выступать против искушения истолковать Боговоплощение как вид естественного “перевеса” всемогущества Божества над слабостями человеческой природы. Христология Евсевия Ке-

Г. Флоровским, полагающим, что «можно говорить о “потенциальной ассимиляции” человечества Божеством Слова... в системе Севира»¹⁴.

Итак, на основе проведенного исследования можно утверждать, что:

1) в учении свт. Кирилла отсутствуют такие ключевые для Севириной доктрины формулы, как «единая богомужная энергия» и «единая сложная природа». При этом свт. Кирилл регулярно пользовался и диофизитскими христологическими формулами («две природы», «в двух природах»), чего в принципе не допускал Сеvir. Александрийский архиепископ не настаивал на тождестве понятий «природа» и «ипостась» в христологии, соотносил энергию с природой, а не ипостасью (лицом), мыслил соединившиеся во Христе природы как общие, а не частные. Центральная для обоих древних авторов формула «единая природа Бога Слова воплощенная» истолковывается ими существенно различным образом. Сотериологические предпосылки Кириллова богословия, всецело подчиняющие себе его христологическую мысль, также заметно отличны от Севириных. Моноэнергизм и монофелитство чужды свт. Кириллу, некоторые его высказывания имеют недвусмысленный диоэнергистский характер и несовместимы с севирианством. Свт. Кирилл избегал выражать идею богочеловеческого единства через понятие «природы», никогда не говорил о «единой природе Христа». Кроме того, святитель не видел препятствий к тому, чтобы прилагать термин «природа» к человечеству Христа, не отрицал ни его самодвижности, ни его онтологического природного статуса. Учение свт. Кирилла о различении природ во Христе «в умозрении» также весьма

сарийского явно сложилась вследствие подобных представлений. Они не чужды также Кириллу Александрийскому, но ему удалось удержать равновесие, свободное от влияния монофизитства... в любом природном синтезе более сильный элемент господствует над слабейшим... Посему-то при подобном понимании Боговоплощения и существует опасность... для самой реальности человеческого естества Иисуса Христа. Результатом было бы, собственно, не *соединение*, а смешение... Иначе происходит соединение во Христе: оно не есть природное, а всего лишь ипостасное соединение в сфере Лица, ибо только такое ипостасное соединение способно в единстве сохранить бесконечное различие Божественного и человеческого естества...» (Шенборн 1999. С. 110–111).

¹⁴ Флоровский 1992. С. 31.

отлично от севирианского, страдающего явным докетическим уклоном. С полным основанием можно утверждать, что свт. Кирилл явился одним из ярких предшественников Халкидонского собора, его христологическое учение практически во всех отношениях оказывается ближе к позициям послехалкидонских диофизитов, нежели к севирианской доктрине. Таким образом, христологическое учение Севира Антиохийского ни формально, ни по существу не является тождественным христологии свт. Кирилла Александрийского;

2) сопоставление халкидонитского диофизитского учения и христологической доктрины Севира показывает, что они принципиально расходятся между собой по всем основным пунктам проведенного анализа. Так, диофизиты понимают соединившиеся во Христе природы как общие, Сефир — как частные. Согласно диофизитскому учению, боговоплощение есть соединение двух общих природ, совершающееся в Ипостаси Бога Слова, тогда как Сефир мыслит боговоплощение как непосредственное соединение двух частных природ-ипостасей. Диофизитская христология имеет своим логическим следствием диоэнергистскую и диофелитскую позицию, севирианство же представляет собой пример крайнего моноэнергистско-монофелитского учения. В халкидонитской христологии человечество определяется как вторая природа Христа, причем акцентируется его собственная внутренняя активность и самодвижность. Образ взаимодействия двух природ в едином Лице выражается через понятие «синэргии». В учении Севира человечество Христа, утрачивая онтологический статус природы, рассматривается лишь как новое состояние Бога Слова после воплощения. Естественно, при этом не может остаться неизменным и образ бытия человечества Христова, в Севириной системе оно представляет собой совершенно пассивное орудие божества. Таким образом, различие между диофизитским христологическим учением, разработанным сторонниками Халкидонского собора и выраженным в трудах авторов-халкидонитов V–VIII вв., а также в решениях V и VI Вселенских соборов, и христологической доктриной Севира Антиохийского лежит на уровне основных системообразующих положений (системообразующего ядра). Следовательно, эти христологические системы существенно различны и в принципе не могут быть приведены к взаимному согласованию.

**Некоторые аспекты христологического учения
свт. Кирилла Александрийского**

Кардинал Кристофф Шенборн сказал, что свт. Кирилл Александрийский — автор, «непревзойденный по ясности мысли»¹, а протоиерей Георгий Флоровский утверждает, что «богословская мысль св. Кирилла всегда совершенно ясна»². Современный американский исследователь богословия свт. Кирилла Дж. МакГаккин также отмечает, что центральные идеи богословия свт. Кирилла остаются «замечательно постоянными от начала до конца»³. Тем не менее, при чтении трудов свт. Кирилла трудно не обратить внимания на некоторое несоответствие между ясностью богословского видения Александрийского архиепископа, с одной стороны, и не всегда совершенной формой изложения им своего христологического учения, с другой. Это несовершенство порой вызывает недоумение некоторых исследователей. «...Компас Кирилла был верен, но все другое оснащение его богословского корабля было весьма дефективно», — говорит А. В. Карташев, имея в виду прежде всего несовершенство Кирилловой терминологии⁴. М. Э. Поснов пытался объяснить несовершенство терминологии свт. Кирилла характером и жанром произведений, в которых святитель изложил свои христологические взгляды: «Значительное неудобство при изложении учения Кирилла возникает из того, что он не развивал его положительным методом, по принципу теоретического исследования, а только по требованиям политическим и формулировал в нужных для цели тезисах. Поэтому-то и в терминологии св. Кирилл не был устойчив...»⁵ Однако с замечанием Поснова согласиться можно лишь отчасти, такие принципиальные для понимания Кирилловой христологии произведения как, например, «Тол-

¹ Шенборн 1999. С. 92.

² Флоровский 1992. С. 72.

³ McGuckin 1994. P. 176.

⁴ Карташев 1993. С. 204.

⁵ Поснов 1991. С. 375.

кования на Евангелие от Иоанна» или диалог «О том, что един Христос», были созданы именно «положительным методом», и тем не менее, содержащееся в них христологическое учение существенно не отличается от того, что мы видим в других произведениях святителя, написанных в полемическом ключе. Поэтому более глубокой и основательной представляется точка зрения, согласно которой объяснение особенностям терминологии свт. Кирилла следует искать в своеобразии его богословского видения. «Будь он “теоретиком”, ему, наверное, не составляло бы большого труда перенести “каппадокийский понятийный аппарат” из области триадологии в область христологии. Возможно, именно кажущаяся легкость такого перенесения и останавливала святителя, ум которого благоговейно трепетал перед тайной Воплощения и Искупления»⁶.

Как представляется, вышеуказанные недоумения обусловлены изначально неверным подходом к богословскому наследию Александрийского святителя. Как это ни парадоксально, но у свт. Кирилла, величайшего учителя христологии, нет христологической системы в том смысле, в каком можно говорить, например, о христологических системах Севира Антиохийского или преп. Иоанна Дамаскина. Более того, христология вообще не имела для свт. Кирилла самодовлеющего значения. Как замечает издатель христологических диалогов святителя французский патролог Ж. М. де Дюран, христология святителя должна рассматриваться как «необходимая инфраструктура его сотериологии»⁷. Вслед за ним эту мысль повторяет и современный римо-католический исследователь из США Т. Вейнэнди: «...христологическая мысль св. Кирилла принципиально и последовательно возникает из его сотериологических устремлений»⁸. Таким образом, метод исследования, заявленный западными учеными, должен состоять в отказе от «вычитывания» у свт. Кирилла «чистой» христологии и в попытке понять логику его христологической мысли и особенности его терминологии, исходя из сотериологических предпосылок его учения.

⁶ *Сидоров 2000*. С. 116–117.

⁷ *Durand 1964*. P. 84–85.

⁸ *Weinandy 2000*. P. 3.

Основные сотериологические принципы христологии
свт. Кирилла

Принцип «двойного единосущия» Христа

Согласно свт. Кириллу, Господь единосущен нам в силу того, что стал плотью, то есть истинным и совершенным, состоящим из тела и разумной души человеком⁹. Христос должен быть единосущен нам по плоти, чтобы мы могли через Него получить Святого Духа, ведь лоза должна быть того же естества, что и ветви¹⁰. Именно по причине Своего единосущия нам, Христос, победив грех в Собственной плоти, и нам сообщает благодать Духа, поскольку мы единосущны Ему¹¹.

Принцип взаимного обмена

Согласно этому, восходящему к сщмч. Иринею Лионскому (II в.), принципу, боговоплощение представляет собой своего рода обмен: Сын Божий принимает образ раба, разделяет с нами условия нашего существования для того, чтобы сообщить нам божественную благодать и соделать нас участниками Своего божества¹².

Принцип единства всего человеческого рода со Христом

Единосущие Христа нам по человечеству является, с точки зрения свт. Кирилла, основанием нашего с Ним единства. Вследствие боговоплощения все, что есть во Христе, становится

⁹ *Cyrelli Alexandrini. Adversus Nestorii blasphemias. 3,1. PG 77, 144b; idem. Apologia contra orientales episcopos. XI. PG 76, 373d.*

¹⁰ «Ἄμπελον μὲν εἶναι δώσομεν τὸν Ἰησοῦν, ἑαυτοὺς δὲ κλήματα... Ὁμοφυῆ γὰρ τῇ ἀμπέλῳ τὰ ἐξ αὐτῆς» (*Cyrelli Alexandrini. In Ioannis Evangelium. XV, 1. PG 73, 344cd.*)

¹¹ *Cyrelli Alexandrini. Commentariorum in Matthaeum. XI, 18. PG 72, 280b.*

¹² «Γεγόναμεν γὰρ καὶ αὐτὸν ἡμεῖς, ἐπειδὴ γέγονε καθ' ἡμᾶς ὁ αὐτός» (*Cyrelli Alexandrini. Commentariorum in Matthaeum. XXIV, 36. PG 72, 444d–445a*); «ἔλαβε γὰρ δούλου μορφὴν... ἵν' ἡμῖν τὰ ἑαυτοῦ χαρίσῃται» (*Cyrelli Alexandrini. Explanatio in Lucae Evangelium. XI, 2. PG 72, 688, см. также: idem. Explanatio in Lucae Evangelium. X, 23. PG 72, 676a; idem. Fragmenta in Acta Apostolorum. II, 28. PG 70, 1189b; idem. Homilia Paschalis. XVII. PG 77, 773d; idem. Glaphyrorum in Genesisim. VI. PG 69, 325d.*)

ся достоянием всего человеческого рода¹³. Во Христе Бог восстановил всю человеческую природу в ее первоначальном состоянии¹⁴. Действия и состояния Христа по человечеству имеют значение для всего человечества как такового¹⁵, поскольку «Он понес нашу природу, и тело Слова именуется нашим телом»¹⁶. «Исходной идеей святителя при этом является представление о “возглавлении” (ἀνακεφαλαίωσις) Христом *всего рода человеческого*... Это “возглавление” св. Кирилл называет истинной и родовой причиной Вочеловечивания Единородного»¹⁷.

Термин «природа» в христологии свт. Кирилла Александрийского

Существует достаточно широко распространенное, но ошибочное мнение, согласно которому свт. Кирилл использовал термин «природа» (φύσις) исключительно в значении конкретной индивидуальной реальности или ипостаси¹⁸. Однако анализ творений свт. Кирилла убеждает нас в том, что и в христологическом контексте Александрийский архиепископ употреблял этот термин в различных значениях, и эти значения в общем не отличаются от тех определений понятия «природа» (φύσις), которые преп. Иоанн Дамаскин приводит в «Точном изложении Православной веры»¹⁹.

1) Прежде всего, согласно свт. Кириллу, термин «природа» обозначает сущность чего-либо (ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος), что в латинском переводе, приведенном в собрании Миня, пере-

¹³ *Idem*. Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate. XX. PG 75, 333b.

¹⁴ «Ἐν Χριστῷ ὁ Θεὸς καὶ Πατὴρ ὅλην ἀναπλάττει εὐθὺς πρὸς τὸ ἐν ἀρχαῖς τὴν φύσιν» (*Cyrelli Alexandrini*. De adoratione in Spiritu et veritate. I, VIII. PG 68, 552b).

¹⁵ «Ὁ Παῦλος... κοινὰ τῇ φύσει τῇ ἀνθρωπεῖα τὰ εἰς αὐτὸν ἰδικῶς γεγονότα διδάσκων φησὶν, ὅτι καὶ συνήγειρεν ἡμᾶς καὶ συνεκάθισεν ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἐν Χριστῷ» (*Cyrelli Alexandrini*. Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate. XX. PG 75, 329d, см. также: *ibid*. XX. PG 75, 333b; *ibid*. XIII, 384c; *idem*. Fragmenta in Acta Apostolorum. II, 28. PG 73, 761b; *idem*. Explanatio in epistolam ad Romanos. VI, 6. PG 73, 796cd).

¹⁶ «...τὴν ἡμετέραν πεφόρηκε φύσιν καὶ σῶμα τοῦ Λόγου κεχηρημάτιζε τὸ ἡμέτερον σῶμα» (*Cyrelli Alexandrini*. In Ioannis Evangelium. XIV, 20. PG 74, 280b).

¹⁷ *Сидоров 2000*. С. 119–120.

¹⁸ См., например: *Енуфанович 1996*. С. 41; *Quasten 1975*. Р. 139; *Сokolov 2005*. С. 80.

¹⁹ *Joannis Damasceni*. Ekdosis akribes. 3.2.

дано как «ratio essentiae»²⁰. В этом смысле свт. Кирилл мог говорить и о «естественных качествах» (ποιότητες φυσικάι)²¹, по которым возможно отличать одну природу от другой.

2) Вторым значением этого термина в христологических произведениях свт. Кирилла является конкретная реализация общей природы или природа индивидуализированная. Такая природа есть φύσις ὑφεστώσα²², ὑλαρξίς²³ или πράγμα²⁴. В этом значении природа противопоставляется реально не существующему (ἀνυλόστατος). Преп. Иоанн Дамаскин называет это «естеством, созерцаемом в неделимом» (ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη φύσις)²⁵.

3) Третье значение представляется для нас наиболее важным. Свт. Кирилл часто использовал термин «природа» в общем смысле, в значении реальности, существующей во множестве ипостасей одного рода²⁶. В этом значении термин «природа» тесным образом связан с Кирилловым пониманием воплощения как «онтологического избавления рода»²⁷. Современный патролог Дж. МакГаккин утверждает, что, согласно свт. Кириллу, «усвоение человеческой природы в частном (in particular), то есть в Его рождении во времени и в пространстве, есть в то же время реальное таинство усвоения Логосом человеческой природы в целом (at large). И Его усвоение сообщает человеческой немощи вновь обретенное бесконечное достоинство»²⁸. Кардинал К. Шенборн, римо-католический

²⁰ *Cyrilli Alexandrini. Adversus Nestorii blasphemias. 2. PG 76, 85a.*

²¹ *Idem. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum. PG 77, 193b.*

²² *Idem. Epistola 46 ad Succensum. PG 75, 245a.*

²³ *Cyrilli Alexandrini. Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate. XX. PG 75, 341.*

²⁴ *Idem. Apologia contra Theodoretum. PG 76, 397c.*

²⁵ *Joannis Damasceni. Ekdosis akribes. 3.2.*

²⁶ Преп. Иоанн Дамаскин говорит, что такое естество усматривается «сообща во всех однородных ипостасях, как взаимно связующее их, и называется естеством, созерцаемым в роде (κοινῶς ἐν πάσαις ταῖς ὁμοειδέσιν ὑλοστάσεσι ταύτας συνάλπτουσα καὶ λέγεται ἐν τῷ εἶδει θεωρουμένη φύσις)» (*Joannis Damasceni. Ekdosis akribes. 3.2*). Христологическое использование термина «природа» свт. Кириллом в значении общего человеческого естества подробно исследовано в статье Л. Янсенса (*Janssens 1938. P. 233–278*).

²⁷ *McGuckin 1994. P.187–188.*

²⁸ *Ibid.*

архиепископ Вены, также отмечает, что по учению свт. Кирилла, «когда Христос воспринял нашу плоть, Он в известном смысле соединил Себя со всем человечеством. Через Его плоть мы все вошли в родственные отношения (συγγένεια) с Ним»²⁹. После воплощения «то, что есть во Христе, то же и в нас» (ὅσα γὰρ ἐν Χριστῷ ταῦτα καὶ εἰς ἡμᾶς)³⁰, и вся человеческая природа (ὅλην... τὴν φύσιν)³¹ восстановлена во Христе, потому что «Логос посредством одного обитал во всех» (ἐν πάσι... λόγος ἐσκήνωσε δι' ἑνός)³² и «имеет всех нас в Себе» (ἡμᾶς ἔχων ἐν ἑαυτῷ)³³. Он «понес нас через Свою плоть. Ведь в Нем — все мы, поскольку Он явился человеком»³⁴. Согласно протопресвитеру И. Мейендорфу, в богословском видении свт. Кирилла «Христос представляется не только как исторический индивидуум, но и как коллективная личность, в которой восстанавливается полнота человеческой природы»³⁵. Поэтому, например, все человечество участвует в таинстве вознесения Спасителя на небо³⁶. Однако это не означает, что свт. Кирилл учил о некоем «механическом» всеобщем спасении. Хотя все человечество вследствие боговоплощения находится в реаль-

²⁹ Шенборн 1999. С. 85.

³⁰ *Cyrelli Alexandrini*. Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate. XX. PG 75, 333b.

³¹ *Idem*. De Adoratione in Spiritu et veritate. VIII. PG 68, 552b. Слово ὅλος («весь, целый») в языке свт. Кирилла является указанием не на формальную полноту человеческого состава, а на общий характер человеческой природы: «Единородный стал подобным нам человеком, чтобы в Нем и первом возвращающиеся блага и насажденная благодать Духа уже крепко сохранились для всей природы (ὅλην... τὴν φύσει)... Поэтому как в изменении первого потеря благого проникла во всю природу (εἰς ὅλην... τὴν φύσιν), таким же... образом и в недавнем изменении должно сохраниться для всего рода (ὅλω... τῷ γένει) приобретение постоянства божественных даров» (*Cyrelli Alexandrini*. In Ioannis Evangelium. VII, 39. PG 73, 756ab, см. также: *ibid*. I. PG 73, 696ac).

³² *Idem*. In Ioannis Evangelium. I, 14. PG 73, 161c.

³³ «И нас имеет в Себе, поскольку принял природу нашу и наше тело соделал телом Слова... Он усвоил нашу природу, преобразуя ее в Свою собственную жизнь» (*Cyrelli Alexandrini*. In Ioannis Evangelium. XIV, 20. PG 74, 280b).

³⁴ *Cyrelli Alexandrini*. In Ioannis Evangelium. XVI, 7. PG 74, 432b.

³⁵ Мейендорф 1992. С. 260.

³⁶ *Cyrelli Alexandrini*. Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate. XX. PG 75, 329d.

ном родстве со Христом³⁷, грешникам и неверующим это обстоятельство не приносит никакой пользы. Так, вся человеческая природа воскрешена из мертвых в силу воскресения Христова³⁸, но для грешников воскресение явится лишь большим наказанием³⁹. Нетрудно увидеть, что понимание природы в смысле родовой реальности непосредственно вытекает из третьего сотериологического принципа свт. Кирилла.

ПОНИМАНИЕ БОГОЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ЕДИНСТВА СВТ. КИРИЛЛОМ

Термин «природа» в значении общего естества играет огромную роль в сотериологическом учении свт. Кирилла, который был, возможно, единственным из отцов, учивших о двух видах усыновления человека Богу: «естественном» (φυσικῶς) и «по благодати» (κατὰ χάριν) или «по причастию» (μεθεκτικῶς)⁴⁰. Если усыновление «по благодати» осуществляется в Святом Духе через Христа, то усыновление «по естеству» происходит непосредственно во Христе и только во Христе. Также святитель различает между двумя типами освящения (ἁγιασμός) человека⁴¹: «телесным» (σωματικῶς) и «ду-

³⁷ *Idem*. In Ioannis Evangelium. X, 14. PG 73, 1048a.

³⁸ «...Ожил, разрушив державу смерти, не для Себя устроая воскресение, поскольку Он есть Бог и Слово, но нам чрез Себя и в Себе давая это, ибо во Христе была целая природа человека, поправшая узы смерти... Поэтому... сообразными воскресению Его и славе мы будем, и уже стали как в начатке рода...» (*Cyrilli Alexandrini*. In Ioannis Evangelium. XVII, 22-23. PG 74, 565c).

³⁹ *Cyrilli Alexandrini*. In Ioannis Evangelium. X, 14. PG 73, 1044b-1048c.

⁴⁰ «Итак, Тот же Самый есть и Единородный и Первородный. Единородный как Бог, Первородный же в нас, по домостроительному соединению, и во многих братиях как Человек, чтобы и мы стали в Нем и через Него сынами Божиими естественно и по благодати; естественно же в Нем и только [в Нем], по причастию же и по благодати через Него в Духе» (Ὁ αὐτὸς οὖν ἄρα καὶ μονογενὴς ἔστι καὶ πρωτότοκος... Ὁ γὰρ τοι Μονογενὴς ὡς Θεὸς, πρωτότοκος ἐν ἡμῖν, καθ' ἕνωσιν οἰκονομικὴν καὶ ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς ὡς ἄνθρωπος, ἵνα καὶ ἡμεῖς ὦμεν ὡς ἐν αὐτῷ τε καὶ δι' αὐτὸν υἱοὶ Θεοῦ φυσικῶς τε καὶ κατὰ χάριν. Φυσικῶς μὲν, ὡς ἐν αὐτῷ τε καὶ μόνῳ, μεθεκτικῶς δὲ καὶ κατὰ χάριν ἡμεῖς δι' αὐτοῦ ἐν Πνεύματι) (*Cyrilli Alexandrini*. De recta fide ad Theodosium imperatorem. PG 76, 1177a; *idem*. Scholia de Incarnatione Unigeniti. PG 75, 1229b).

⁴¹ «Ἠγίασαμεθα τε διττῶς» (*Cyrilli Alexandrini*. Explanatio in epistolam I ad Corinthios. VI, 15. PG 74, 869c); «ἁγιασθῶμεν σωματικῶς καὶ

ховным» (πνευματικῶς)⁴². Телесное освящение, которое свт. Кирилл связывает с участием в таинстве Евхаристии⁴³, имеет своим основанием естественное усыновление человечества во Христе. В Евхаристии мы получаем «естественное причастие» (μέθεξιν φυσικήν)⁴⁴. Таким образом, Александрийский архиепископ вводит в свое сотериологическое учение новый тип естественного единства между Христом и всем человечеством, и это единство осуществляется в человечестве Спасителя. Более того, свт. Кирилл не делает принципиального различия между способом освящения человечества Христова и освящением нашего человечества. Он считает, что человечество Христа было освящено не в силу ипостасного соединения как такового, но потому, что оно приняло благодать Святого Духа⁴⁵. Для свт. Кирилла существенно важно показать, что все те совершенства, которыми обладает человечество Христа, могут быть переданы и нам, и если Его человечество освящено непосредственно по силе ипостасного соединения, то оно не может стать источником нашего освящения, так как

πνευματικῶς» (*Cyrelli Alexandrini. Commentariorum in Matthaeum. XXVI, 27. PG 74, 452c; idem. Explanatio in epistolam ad Romanos. VIII, 3. PG 74, 820b*).

⁴² *Cyrelli Alexandrini. Glaphyrorum in Genesim. VI. PG 68, 296c; idem. In Ioannis Evangelium. XVII, 22–23. PG 74, 564.*

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ «Здесь надо особенно обратить внимание на то, что не по одному только настроению, состоящему в душевном расположении, будет пребывать в нас Христос, но по причастию, конечно, природному... через приобщение Тела Христова и Честной Крови Он Сам в нас и мы со своей стороны в Нем соединяемся. Ведь иначе было невозможно, чтобы подвергшееся тлению стало способным к оживотворению, если бы оно не сочеталось телесно с телом Того, Кто есть Жизнь по природе, то есть Единородного» (*Cyrelli Alexandrini. In Ioannis Evangelium. XV, 1. PG 74, 341cd*).

⁴⁵ «...Мы думаем, что плоть освящена через Духа, так как святое по природе и от Бога сущее Слово по подобию с прочей тварью помазывало Им Свой собственный храм» (*Cyrelli Alexandrini. In Ioannis Evangelium. XVII, 18, 19. PG 74, 549d*). «Ведь образ единения с Богом не имеет другого пути, когда даже мыслится и в отношении ко Христу, поскольку Он явился и назван человеком, — когда через единение с Духом плоть освящается неизреченным образом соития и таким образом она восходит к неслитному единению с Богом Словом» (*Cyrelli Alexandrini. In Ioannis Evangelium. XVII, 22, 23. PG 74, 564b*).

для нас невозможно соединиться с Богом ипостасно. Само же ипостасное соединение естеств во Христе при таком сотериологическом подходе, очевидно, мыслится как объективное и необходимое основание освящения человеческой природы. «В действительности, поскольку Он всех нас имел в Себе, став Человеком, и поскольку Он воскресил вместе с Собой всю природу, Он также получил Духа для нас, для того, чтобы освятить всю природу. В силу нашей солидарности со Христом, мы получаем в Нем Святого Духа, и этот дар Духа предназначен для всей природы», — разъясняет учение свт. Кирилла Л. Янссенс⁴⁶. По этой же причине свт. Кирилл подчеркивает, что Сын Божий не воспринял человеческое лицо (=индивидуум), но стал человеком⁴⁷. Поскольку во Христе нет отдельного человеческого лица, мы имеем в Нем «общее Лицо человечества» (τὸ κοινὸν τῆς ἀνθρωπότητος... πρόσωπον)⁴⁸, «созерцающая в человечестве Лицо Единородного»⁴⁹, а Сам Спаситель по человечеству не есть просто один из членов человеческого рода, а начаток обновленного человечества⁵⁰. «Христос есть... Бо-

⁴⁶ *Janssens 1938*. P. 242–243.

⁴⁷ «Ὁὐ γὰρ εἴρηκεν ἡ Γραφή ὅτι Λόγος ἀνθρώπου πρόσωπον ἦνωσεν, ἀλλ' ὅτι γέγονε σὰρξ» (*Cyrrilli Alexandrini. Epistola 4 ad Nestorium. PG 77, 48c*). Одним из первых исследователей, обратившим внимание на то, что в христологии свт. Кирилла человечество Спасителя не может мыслиться как человеческий индивидуум, был А. Гарнак: «Кирилл решительно отвергает мысль о том, что во Христе мы имеем дело с человеческим индивидуумом, хотя он и усваивает Христу все составляющие части человеческого существа». Гарнак считает, что Христос в богословии свт. Кирилла не должен быть человеческим индивидуумом для того, чтобы иметь возможность стать реальным Родоначальником нового человечества (*Harnack 1909. S. 351*).

⁴⁸ *Cyrrilli Alexandrini. In Ioannis Evangelium. I, 14. PG 73, 161c*.

⁴⁹ *Ibid. XVII, 18, 19. PG 74, 549d*.

⁵⁰ «И в самом деле, мы не можем... допускать, что Единородный стал человеком с целью устроить это для одного только собственного Своего храма. Где же в таком случае окажется великолепие и польза Его пришествия к нам, если Он спас одно только Свое тело? Напротив, мы веруем, что Единородный стал подобным нам с тою целью, чтобы через Себя и в Себе первом, как в начатке человечества (ἀρχὴ τῆς ἀνθρωπότητος), приобрести блага для всей природы» (*Cyrrilli Alexandrini. In Ioannis Evangelium. XIV, 20. PG 74, 276ab*). «Вся ведь в Нем, как в начатке (ἐν ἀρχῇ) рода, человеческая природа переменялась к новой жизни...» (*ibid. XVII, 18–19. PG 74, 545c*).

гочеловек: Его посредничество — естественное. В единстве Своего Лица Он соединил человеческую природу и природу божественную и соделал Себя также пределом единства человечества и божества... В Нем человеческая природа вовлечена в личное единство с божественной. И поскольку Он имеет в Себе всех нас... все человечество оказывается в Его Лице полностью (*radicalement*) соединенным с Богом. С момента воплощения мы все являемся сынами Божиими “*ἐν Χριστῷ φύσικῶς*”⁵¹. Таким образом, свт. Кирилл понимает таинство воплощения не как сочетание двух индивидуумов, двух частных природ-ипостасей, но как соединение (*ἕνωσις*) двух общих природ⁵²: всецелой божественной природы и общей человеческой природы в ее «начатке» (*ἀρχή*, Кол 1:18; *ἀπαρχή*, Рим 11:16)⁵³. Очевидно, что такое понимание сущности бо-

⁵¹ *Janssens 1938. P. 267.* Именно в силу того, что усыновление Р. 267. Человечества во Христе совершается не на уровне индивидуума, а на уровне рода, становится возможным, по свт. Кириллу, не только духовное, но и природное освящение человека через евхаристическое приобщение. Л. Абрамовски отмечает в качестве особенности христологического и сотериологического учения свт. Кирилла то, что, согласно последнему, Святой «Дух и “собственное” святое Тело Христа в Евхаристии действуют независимо друг от друга». В этом состоит существенное отличие позиции свт. Кирилла от богословского видения представителей Антиохийской школы, в частности, от Феодора Мопсуэстийского, для которого и в Евхаристии существенная роль в деле освящения принадлежит Святому Духу (*Abramowski 1992. P. 19*).

⁵² Преп. Иоанн Дамаскин, утверждая, что во Христе с человечеством соединилась вся полнота божественной сущности, а не только одна из божественных Ипостасей (= частная сущность), ссылается именно на авторитет свт. Кирилла: «Утверждаем же, что вся сущность божества (*τῆσάν τὴν τῆς θεότητος οὐσίαν*) соединилась со всем человеческим естеством ... Итак, в каждой из ипостасей божества созерцается одно и то же естество. И когда говорим, что естество Слова воплотилось, то, согласно с учением блаженных Афанасия и Кирилла, разумеем, что с плотью соединилось божество» (*Joannis Damasceni. Ekdosis akribes. 3.6. Σ. 230, 232–234*).

⁵³ «Исходя из этой мысли св. Кирилла, можно понять, что имел в виду Леонтий Иерусалимский, когда говорил об общей Ипостаси Христа, которая есть не еще одна индивидуализированная ипостась наряду со всеми, образующими человеческую природу, но ипостасный архетип всего человечества, в котором восстановленное человечество, а не отдельный индивидуум, соединяется с Богом. Это возможно только в том случае, если человечество Христа не является человеческой приро-

гочеловеческого единства свт. Кириллом определяется сотериологическими принципами, на которых основывается его христологическое учение.

ФОРМУЛА «ЕДИНАЯ ПРИРОДА БОГА СЛОВА ВОПЛОЩЕННАЯ»

Теперь обратимся к формуле «единая природа Бога Слова воплощенная» (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη). Общеизвестно, что эта формула содержалась в послании Аполлинария Лаодикийского к императору Иовиану (363 г.)⁵⁴. Последователи Аполлинария надписали это послание именем свт. Афанасия Александрийского⁵⁵, и церковные писатели V – первой половины VI столетия, в том числе и свт. Кирилл, будучи введены в заблуждение аполлинарианскими подлогами, считали это письмо подлинным произведением свт. Афанасия.

Такого мнения придерживаются практически все исследователи богословия свт. Кирилла⁵⁶. Вероятно, единственным исключением является позиция по данному вопросу митрополита Никодима (Ротова), который считал «очень маловероятным, чтобы св. Кирилл, в совершенстве знавший древнюю святоотеческую письменность, мог сделать такой промах, тем более, когда речь шла о творении его недавнего предшественника по кафедре, скончавшегося не более 60 лет до того»⁵⁷. В подтверждение своей позиции митрополит ссылается на тот факт, что свт. Кирилл предоставил Павлу Эмесскому точный текст послания свт. Афанасия к Епиктету, в виду поврежденности списков этого произведения, имевшихся на Востоке. «Мог ли такой верный хранитель предания отцов, как св. Ки-

дой обычного человека (ἀνθρώπου ψιλοῦ или γυμνοῦ), но принадлежит ипостаси, свободной от ограничений тварной природы» (Мейендорф 2000а, С. 83–84).

⁵⁴ Bardy 1936. P. 12–14.

⁵⁵ В собрании Миня это послание приведено среди произведений свт. Афанасия: Epistola ad imperatorem Jovianum. PG 28, 532b.

⁵⁶ См., например, Мейендорф 2000а. С. 21; Fairbairn 2003. P. 127; Карташев 1993. С. 201. Леонтий Византийский также считал, что свт. Кирилл был введен в заблуждение аполлинарианскими подлогами, хотя и понимал Аполлинариеву формулу в православном смысле (Спасский 1895. С. 189).

⁵⁷ Никодим (Ротов), митр. 1970. С. 59.

рилл, так легко ошибиться относительно творений св. Афанасия?!» — восклицает митрополит Никодим⁵⁸.

Как известно, сам свт. Кирилл, приводя данную формулу, ссылаясь на авторитет свт. Афанасия⁵⁹, и если принять точку зрения митрополита Никодима, то придется признать, что свт. Кирилл, зная о подлоге, решил воспользоваться авторитетом псевдо-Афанасия в собственных интересах. Конечно, эта гипотеза труднодоказуема, однако в одном с митрополитом Никодимом трудно не согласиться: аполлинарианские подлоги не объясняют причин, по которым свт. Кирилл решил воспользоваться формулой «единая природа Бога Слова воплощенная». Святитель был слишком оригинальным и самостоятельным мыслителем, чтобы рабски подчиниться авторитету одного из своих предшественников по Александрийской кафедре. Вполне возможно, свт. Кирилл рассматривал эту формулу как подлинное высказывание свт. Афанасия, но он также не мог не знать, что эта формула использовалась аполлинарианами и была, таким образом, скомпрометирована. Тем не менее, в период ожесточенной богословской полемики именно эту псевдо-Афанасиеву формулу свт. Кирилл поместил в самый центр своей христологической системы. Данный факт может быть объяснен только тем, что святитель видел в этой формуле наиболее точное выражение своих христологических взглядов⁶⁰.

⁵⁸ Никодим (Ротов), митр. 1970. С. 59.

⁵⁹ В «Апологии против восточных епископов» и в «Увещании к царицам» свт. Кирилл цитирует «Послание к Иовиану» со ссылкой на свт. Афанасия. См.: *Cyrilli Alexandrini. Apologia contra orientales episcopos. VIII. PG 76, 349b; idem. De recta fide ad reginas. PG 76, 1212a.*

⁶⁰ Впрочем, не следует и преувеличивать значение этой формулы в христологическом учении свт. Кирилла. В отличие от монофизитских богословов, для которых формула единой воплощенной природы превратилась в своего рода боевой клич, свт. Кирилл пользовался ей не так уж и часто. Согласно подсчету Файрбайрна, в творениях Александрийского архиепископа формула «единая природа Бога Слова воплощенная» встречается всего девять раз, два из которых представляют собой прямые цитаты из псевдо-Афанасия (*Fairbairn 2003. P. 126–127*). В произведении «О том, что один Христос» содержится видоизмененный вариант формулы с использованием родительного падежа определений: «единая природа Сына воплотившегося и вочеловечившегося» (μία... φύσις Υἱοῦ θεοσαρκωμένου τε καὶ ἐνηθρώπητος) (*Cyrilli Alexandrini. Quod unus sit*

**А) ИСТОЛКОВАНИЕ ФОРМУЛЫ «ЕДИНАЯ ПРИРОДА БОГА СЛОВА ВОПЛОЩЕННАЯ»
СОВРЕМЕННЫМИ ПАТРОЛОГАМИ**

Большинство современных патрологов, пытающихся интерпретировать Кириллову формулу, различаясь между собой лишь незначительными нюансами, обычно сводят ее к трем следующим положениям, существенно искажая, как представляется, мысль святого отца:

1) выражение «природа Бога Слова» (φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου) означает Ипостась Сына Божия;

2) слово «единая» (μία) указывает на нумерическое единство Ипостаси Слова;

3) слово «воплощенная» (συσσώριωμένη) является характеристикой Ипостаси Логоса после Его воплощения⁶¹.

Таким образом, формула «единая природа Бога Слова воплощенная» понимается современными патрологами только как оружие, использованное Александрийским патриархом в борьбе против несторианского разделения единого Христа на двоицу сынов. Согласно этому мнению, свт. Кирилл при помощи данной формулы акцентировал личностную самоидентичность Сына Божия до и после воплощения. Безусловно, это верно, но для такой цели можно было бы найти и другие, более простые терминологические средства.

**Б) ИСТОЛКОВАНИЕ ФОРМУЛЫ «ЕДИНАЯ ПРИРОДА БОГА СЛОВА ВОПЛОЩЕННАЯ»
СВТ. КИРИЛЛОМ**

Анализ Кириллова понимания этой формулы уместно предварить следующим вопросом: «К кому или к чему относится святитель данную формулу? Кого или что он посредством ее определяет?» Можно было бы предположить, что формула относится ко Христу, поскольку личностная самоидентичность Бога Слова и Христа в богословии свт. Кирилла не вызывает сомнений. Однако святитель говорит только о единой природе (μία φύσις) Бога Слова, но никогда не упомина-

Christus. P. 378). Ж. Дюран считает, что это различие не имеет никакого доктринального значения (*Durand 1964*. P. 134). Такого же мнения держится и Ж. Лебон (*Лебон 1975*. С. 117).

⁶¹ *Grillmeier 1973*. P. 471–474; *Dries 1939*. P. 111–152; *McGuckin 1994*. P. 207–212; *Richard 1945*. P. 245–252; *Weinandy 2000*. P. 33; *Koen 1991*. P. 80.

ет о единой природе Христа⁶². В произведении «О Пресвятой Троице», которое приписывалось свт. Кириллу, но в действительности было создано в среде сторонников Халкидонского собора в VI столетии, неизвестный автор писал, вероятно, имея в виду свт. Кирилла: «Говоривший о единой природе Бога Слова воплощенного не учил о единой природе Господа (οὐ μίᾱς φύσεως τὸν Κύριον ἐδογματίσε)»⁶³. При этом выражение «единая природа Бога Слова» всегда сопровождается уточняющим определением «воплощенная» (σεσαρκωμένη).

Сам свт. Кирилл наиболее обстоятельно объясняет значение этой формулы во втором послании к Суккенсу, епископу Диокесарийскому: «Ведь слово “единое” (ἓν) правильно употреблять не только к тому, что простое по природе (τὸν ἀπλῶν κατὰ φύσιν), но и к тому, что составлено по сосложению...»⁶⁴. И «если мы говорим, что Единородный Сын Божий воплотился и вочеловечился, то это не значит, что [имело место] переменение... и природа Слова не перешла в природу плоти, также и природа плоти (σαρκὸς φύσις) [не перешла] в природу Слова (ἢ τοῦ Λόγου φύσις). Однако, хотя каждое пребывает со своим свойством и мыслится так, как только что нами объяснено, одно неизреченно и непостижимо соединено с другим, показуя нам единую природу Сына (μίαν Υἱοῦ φύσιν), опять же, как уже сказано, воплощенную (σεσαρκωμένη)»⁶⁵. Причем, «если бы мы говорили о единой природе Слова, не добавляя явным образом [слово] “воплощенная”, явно отвергая этим домостроительство, то, быть может, их вопросы о том, где же полнота человечества или каким образом наша природа (φύσις) существовала [по воплощении], были бы небезосновательны. Однако словом “воплощенная” ясно выражается полнота человечества и нашей сущности»⁶⁶.

⁶² В русском переводе «Послания к Евлогию» говорится о единой природе Христа: «один уже Христос, одно Его естество» (*Деяния Соборов*. Т. 1. С. 552). Однако здесь, очевидно, имеет место ошибка переводчика, ибо в греческом тексте послания вместо «Христос» читаем «Сын» (*Cyrilli Alexandrini. Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum. PG 77, 225d*).

⁶³ *Cyrilli Alexandrini. De Sacrosancta Trinitate. PG 77, 1160a.*

⁶⁴ *Idem. Epistola 45 ad Succensum. PG 77, 241bc.*

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ *Ibid. 244a.*

Таким образом, слово «единая» (μία) должно пониматься не в смысле «только одна» (μόνη), но в значении «соединенная»⁶⁷. Под природой Бога Слова, согласно свт. Кириллу, следует понимать только божественную природу. Такое понимание мысли свт. Кирилла было характерно и для сторонников Халкидонского собора. Так, например, Иоанн Грамматик считал, что «когда святой Кирилл употребляет [слово] “природа” в единственном числе и затем прибавляет “Бога Слова”, он обозначает [тем самым] общую сущность божества»⁶⁸. Слово же «воплощенная» является для свт. Кирилла не характеристикой Ипостаси Логоса или сложной природы Христа, возникшей вследствие воплощения, но только указанием на полноту человеческого естества, соединенного с природой божества⁶⁹. В полемике с Несторием, в христологии которого воплощение понималось как внешнее подлеположение двух личностно различных индивидуальных природ-ипостасей, данная формула давала свт. Кириллу возможность выразить одновременно два важнейших и неразрывно связанных между собой положения своего христологического учения: общий характер соединившихся природ и единство личностного субъекта во Христе. Таким образом, эта формула показывает нам, *кто* и *что* есть Эммануил. На вопрос «что есть?» она

⁶⁷ В тех случаях, когда святитель считал необходимым указать также и на нумерическое единство, он дополнительно к «единый» присоединял слово «единственный»: «те, из которых единый и единственный Сын и Господь Иисус Христос» (ὁ εἷς καὶ μόνος Υἱὸς καὶ Κύριος Ἰησοῦς Χριστός) (Cyrilli Alexandrini. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum. PG 77, 192d). Для лучшего понимания христологической мысли святителя следует обратить внимание на одну особенность в использовании им так называемой антропологической парадигмы. Антропологическая схема свт. Кирилла предельно асимметрична, человек как живое существо — это не душа + тело, но «душа есть единое живое существо с собственным телом» (Cyrilli Alexandrini. Apologia contra orientales episcopos. PG 76, 352d–353a). Точно так же воплотившийся Сын Божий — это не просто божественное естество + человеческое естество, но Бог со Своим собственным человечеством. Душа является причиной бытия человека как единого живого существа, и так же Бог Слово должен мыслиться как причина бытия Богочеловека.

⁶⁸ Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. P. 130.

⁶⁹ Как отмечает Ж. Либер, в богословском языке свт. Кирилла термин «плоть» является родовым для обозначения человеческой природы как таковой (Liebaert 1951. P. 175–176).

отвечает: «общая божественная природа, соединенная с человечеством», а на вопрос «кто есть?» — «воплотившийся Бог Слово», но в то же время не предлагает формального определения Богочеловека через понятие природы.

Тем самым, мы видим, что в истолковании святителя данная формула сводится к следующим положениям:

1) слова «природа Бога» обозначают всецелую божественную природу;

2) слово «единая» должно пониматься в смысле «единая с чем-либо», то есть «соединенная»⁷⁰;

3) определение «воплощенная» указывает на полноту человечества, соединившегося с природой божества, и не является характеристикой Ипостаси Бога Слова;

4) словом «Слова» указывается одна из божественных Ипостасей, в Которой совершилось соединение божества с человечеством.

В соответствии с объяснением свт. Кирилла, мы могли бы интерпретировать эту формулу следующим образом: «Всецелая божественная природа, соединенная в Ипостаси Бога Слова с совершенным человечеством». Нетрудно увидеть, что в Кирилловом понимании эта формула говорит только о домостроительстве спасения, выполненном Сыном Божиим, представляет собой описание богочеловеческого единства, но не является при этом результирующей, то есть не претендует на то, чтобы формально определить единого Христа как результат соединения двух природ и выразить идею единства Богочеловека в категориях природы⁷¹. В целях формального

⁷⁰ Это можно показать на примере следующих слов святителя: «После того как исповедано соединение, уже не отделяются друг от друга соединившиеся, но един уже Сын (εἰς λοιπὸν Υἱὸς), единая природа Его, ибо воплотилось Слово» (*Cyrrilli Alexandrini. Epistola 40 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum. PG 77, 225d*). Наличие в данной фразе слова λοιπὸν («затем, наконец») явно указывает на некоторое изменение в состоянии Слова в результате воплощения. Это обстоятельство не позволяет понять здесь слово εἰς как указание на нумерическое единство, ибо одним и единственным Сын Божий был и до воплощения.

⁷¹ Эта особенность богословского языка свт. Кирилла была хорошо известна послехалкидонским отцам. Так, св. император Юстиниан был убежден в том, что свт. Кирилл сознательно отказывался от использования формулы «единая сложная природа» (μία φύσις σύνθετος). Согласно св. Юстиниану, свт. Кирилл «ясно запрещает нам называть

определения богочеловеческого единства свт. Кирилл обычно пользовался термином «лицо»⁷². В борьбе против несторианского разделения святитель, настаивая на том, что все евангельские речения относительно Христа не должны распределяться между двумя отдельными природами, но относиться к одному субъекту, использовал термины «лицо» и «ипостась», но никогда не говорил, что эти речения следует приписывать единой природе⁷³. Последовательность свт. Кирилла в использовании терминов «лицо» и «ипостась» для выражения единства Христа, с одной стороны, и отказ от использования в этих целях термина «природа», с другой, указывает на то, что внутренняя связь Кирилловой христологии с халкидонским диофизитством является более глубокой, чем может показаться на первый взгляд⁷⁴.

единой природу Христа, сложенную из божества и человечества (μίαν λέγειν ἐπὶ τῆς θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος τοῦ Χριστοῦ σύνθετον φύσιν), так как он не принимает, что божественная природа, соединившись с человеческой, стала с ней одной природой (μίαν μετ' αὐτῆς ἀποτελέσαι φύσιν)» (*Justiniani Imperatoris. Tractatus contra monophysitas. PG 86.1, 1124cd*). В пользу сознательного отказа свт. Кирилла от формулы единой природы свидетельствует тот факт, что, пользуясь антропологической парадигмой, он без всякого затруднения говорит о том, что душа и тело составляют единую природу человека (*Cyrilli Alexandrini. Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum. PG 77, 225b*), говорит также и о том, что божество и человечество составили единого Христа (*idem. Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum. PG 77, 257cd*), однако при этом он не утверждает, что божество и человечество образуют или составляют единую природу. Отсутствие при этом в богословском языке свт. Кирилла формулы «единая природа Христа» вряд ли возможно объяснить случайностью.

⁷² *Cyrilli Alexandrini. Apologia contra Theodoretum. IV. PG 76, 413bc; idem. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum. PG 77, 196a; idem. Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum. PG 77, 228a; idem. Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum. PG 77, 269c, 277a; idem. Explicatio duodecim capitum. PG 76, 301d; idem. Quod unus sit Christus. 759e.*

⁷³ *Idem. Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione. PG 77, 116c; idem. Apologia contra Orientales. PG 76, 340bc; idem. Explicatio duodecim capitum. PG 76, 301c.*

⁷⁴ По словам Л. Коэна, из христологии свт. Кирилла «выросла официальная доктрина Эфесского и Халкидонского соборов» (*Koen 1991. P. 135*).

г) ИСТОЛКОВАНИЕ ФОРМУЛЫ «ЕДИНАЯ ПРИРОДА БОГА СЛОВА ВОПЛОЩЕННАЯ»
ПОСЛЕХАЛКИДОНСКИМИ ОТЦАМИ

После IV Вселенского собора формула «единая природа Бога Слова воплощенная» была усвоена преданием как сторонников, так и противников Халкидона. Ее использовали многие православные авторы (Иоанн Грамматики, Леонтий Византийский, св. император Юстиниан, преп. Максим Исповедник, преп. Иоанн Дамаскин и др.). Более того, православный характер этой формулы был освящен авторитетом V Вселенского собора (анафематизм 8)⁷⁵. Однако в послехалкидонской диофизитской христологии параллельно сосуществовали две традиции понимания этой формулы.

Последователи одной из них считали, что слово «природа» в Кирилловой формуле следует понимать в значении «ипостась»⁷⁶.

Представители второй традиции, значительно более многочисленные, последовали свт. Кириллу и рассматривала данную формулу как описание домостроительства спасения, указывающее на две соединенные природы. Так, для свт. Флавиана Константинопольского выражение «одно естество Бога Слова воплощенное и вочеловечившееся» означает, что «из двух естеств один и Тот же Господь наш Иисус Христос». При этом свт. Флавиан исповедует единого Христа не только «из двух естеств», но и «во двух естествах»⁷⁷. Для Иоанна Грамматика данное выражение тождественно по смыслу формуле «две природы Христа после соединения»⁷⁸. Леонтий Иерусалимский применительно к данной формуле говорит о человеческом естестве, созерцаемом в воплощенной природе Слова⁷⁹. В истолковании Леонтия Византийского настоящая формула означает, что божественная природа не преложилась

⁷⁵ Деяния Соборов. Т. 3. С. 472.

⁷⁶ «И сам святой отец без сомнения во всех случаях, где говорил, что “одно естество Слова воплотившееся”, употреблял при этом слово “естество” (φύσις) вместо слова “ипостась” (ὕποστασις)...» (*Justiniani Imperatoris, Confessio rectae fidei adversus tria capitula*. PG 86.1, 1001a, русский пер.: Исповедание веры императора Юстиниана против трех глав // Деяния Соборов. Т. 3. С. 542).

⁷⁷ См.: *Анатолій (Грисюк), архим.* 1912. С. 48–50.

⁷⁸ См.: *Helmer* 1962. S. 166.

⁷⁹ *Basdekis* 1973. S. 149–154.

в плоть, но после воплощения созерцается уже не сама по себе, но в соединении с плотью как особой природой⁸⁰. Феодор Раифский полагает, что это выражение является оптимальным для описания домостроительства спасения и поэтому, «когда [церковное учение] желает представить тот способ снисхождения к нам [Бога Слова]... то оно исповедует единую воплощенную природу Бога Слова, [понимая эту фразу] в том смысле, что Слово, будучи безначальным и вечно [пребывая] в Отце, впоследствии ради нас и нашего спасения вочеловечилось, восприняло “семя Авраамово” (Евр 2:16) и во всем, кроме только греха (Евр 4:15), уподобилось нам»⁸¹. Для отцов V Вселенского собора формула «единая природа Бога Слова воплощенная» означает, что «из двух естеств, божества и человечества, совершилось соединение»⁸². Преп. Максим Исповедник также понимает слово «природа» в данной формуле как указание на божественное естество, а не на Ипостась

⁸⁰ *Leontii Byzantini. Epitome (Triginta capita contra Severum)*. 16, 17. PG 86.2, 1905cd.

⁸¹ *Феодор Раифский*. Предуготовление. С. 415. При этом Феодор считает вполне допустимым рассматривать в качестве субъекта воплощения не только Ипостась Слова, но и само божественное естество, причем для него природный аспект в воплощении логически даже предшествует ипостасному: «человечество Христа вообще не было бы познано в ипостаси [воплощенного Бога Слова], если бы не божественное естество Слова, которое проникнув в девственную утробу, само из Себя не образовало и не создало неизреченным образом вокруг Себя это человеческое естество. Поэтому воспринятое естество и не обладало самими первоначалами жизнеобразования без сущностного и естественного вселения воспринявшей ее природы Бога Слова» (там же. С. 394). Свт. Кирилл также мог говорить о божественной природе как о субъекте воплощения: *προσλαβοῦσα ἢ τοῦ Λόγου φύσις τὸ ἀνθρώπινον* (*Cyrelli Alexandrini. De recte fide ad Theodosium imperatorem*. PG 76, 1180b). Тот факт, что для древних авторов воплощение имеет не только ипостасный (личный), но и природный аспект, представляется исключительно важным для правильного понимания исследуемой формулы. Ведь если сама божественная природа может мыслиться как «воспринявшая» человечество, то отсутствует необходимость понимать слово «природа» в выражении «единая природа Бога Слова» в значении «ипостась».

⁸² *ACO. IV. 1: 242, 13*. Аналогичное понимание данной формулы предлагается и Пятым правилом Латеранского собора 649 г. (*Concilium Lateranense a. 649 celebratum*. P. 372, 1–8).

Слова⁸³. При этом севирианскую формулу «единой сложной природы» преподобный категорически отрицает⁸⁴. Для него излюбленное Кириллово выражение представляет собой «описание единства, являющее две природы одновременно»⁸⁵. Преп. Иоанн Дамаскин в «Точном изложении Православной веры» полностью принимает Кириллово истолкование формулы, которое Александрийский архиепископ предлагает во втором послании к Суккенсу: «Итак, здесь *естество Слова* он употребил вместо *естества*. Ибо если бы он принял естество за ипостась, то не неуместно было бы сказать это и не прибавляя слово *воплотившееся*... Подобным же образом и Леонтий Византийский понял изречение в отношении к естеству, а не в смысле ипостаси... Поэтому выражение *естество Слова* не обозначает ни одной только ипостаси, ни совокупности ипостасей, но общее естество, всецело созерцаемое в ипостаси Слова»⁸⁶.

Таким образом, мы видим, что большинство православных послехалкидонских авторов понимали выражение «единая природа» в формуле «единая природа Бога Слова воплощенная» как указание на божественное естество, а не на Ипостась Логоса. При этом они не рассматривали слово «воплощенная» ни в качестве уточняющего определения единой сложной природы, ни в качестве характеристики Ипостаси Слова. Следует также отметить, что для большинства отцов настоящая формула служит указанием скорее на исходные элементы соединения, то есть на двойство соединившихся естеств⁸⁷, не-

⁸³ «Тем, кто поистине желает быть благочестивым, следует... исповедовать единую воплощенную природу Бога Слова, чтобы таким образом выявилось предельное единение, а с другой стороны, говорить о двух природах, чтобы явным было различие соединившихся...» (*Maximi Confessoris. Epistola 12 ad Ioannem cubicularium de rectis Ecclesiae Dei decretis, et adversus Severum haereticum. PG 91, 480cd.*)

⁸⁴ *Maximi Confessoris. Epistola 13 ad Petrum illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi. PG 91, 525b.*

⁸⁵ *Idem. Epistola 12 ad Ioannem cubicularium. PG 91, 501bc.*

⁸⁶ *Joannis Damasceni. Ekdosis akribes. Σ. 248, 250.*

⁸⁷ В отличие от православных отцов, видевших в этой формуле указание на двойство соединившихся во Христе естеств, Сефир во «Втором послании к Сергию Грамматику» категорически отрицает, что слово «воплощенная» должно пониматься в данной формуле в качестве указания на вторую природу во Христе (*Severi Antiocheni. Epistola 2*

жели на единство ипостаси⁸⁸. Таким образом, святоотеческое понимание рассматриваемой формулы существенно отличается от ее интерпретации современными исследователями.

СОТЕРИОЛОГИЧЕСКОЕ ИЗМЕРЕНИЕ ФОРМУЛЫ «ЕДИНАЯ ПРИРОДА БОГА СЛОВА ВОПЛОЩЕННАЯ» В БОГОСЛОВИИ СВТ. КИРИЛЛА

Представители первой традиции истолкования настоящей формулы стремились представить ее как результирующую, но при этом они считали необходимым уточнить значение этой формулы через приведение ее в соответствие с новой халкидонской терминологией. Представители этого направления полагали, что слово «природа» (φύσις) в этой формуле должно пониматься в значении «ипостась». Согласно распространенному мнению, впервые замену термина «природа» словом «ипостась» в псевдо-Афанасиевой формуле осуществил Прокл Константинопольский в своем «Томосе к армянам»⁸⁹. Однако это фактически неверно. В действительности эта замена была осуществлена уже самим свт. Кириллом. В таком виде рассматриваемая формула встречается в его произведениях по крайней мере дважды и оба раза в одинаковом контексте — речь идет о необходимости относить все евангельские речения о Христе к одному субъекту, — то есть там, где необходимо особо подчеркнуть личностное единство Богочеловека⁹⁰.

ad Sergium // *Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae.* P. 100).

⁸⁸ Так же как и свт. Кирилл, послехалкидонские отцы не рассматривали данную формулу в качестве формального определения Христа. Христологическая мысль православных отцов персоналистична, и Христос в их восприятии есть не *что*, а *Кто*. Поэтому нет ничего неожиданного в том, что они отказывались выражать единство Христа в категориях природы. В этих целях отцы пользовались формулами «единая сложная ипостась» (μία ὑπόστασις σύνθετος) или, реже, «единое сложное лицо» (πρόσωπον σύνθετον). Последняя формула встречается, например, в окружном послании свт. Софонрия Иерусалимского (*Καρπίρης 1960. Σ. 209*). О «единой сложной природе» см.: *Говорун 2004а. С. 150–176*.

⁸⁹ *Мейендорф 2000а. С. 30*.

⁹⁰ «Итак, все содержащиеся в Евангелиях речения следует относить к одному Лицу (ἐνί... πρόσωπῳ), к единой Ипостаси Слова воплощенной (ὑποστάσει μίᾳ τῆ τοῦ Λόγου σεσαρκωμένην). Ибо един Господь

Свт. Кирилл для выражения единства Христа часто пользовался термином «ипостась» (ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, ἕνωσις ὑποστατική)⁹¹. Более того, он, как было показано, вполне допускал возможность замены в своей излюбленной формуле термина «природа» термином «ипостась». И тем не менее, Александрийский архиепископ явно отдавал предпочтение варианту формулы с термином «природа». Каковы же основания такого предпочтения?

Следуя методу М. де Дюрана и Т. Вейнанди, считавшим необходимым анализировать логику христологической мысли и терминологию святителя исходя из особенностей его сотериологического учения, отметим, что свт. Кирилл

а) рассматривал соединившиеся во Христе природы как общие (κοινά);

б) акцентировал естественный (φυσικῶς) тип нашего единства с Богом во Христе и только во Христе, связывая этот тип единства с телесным освящением человека в таинстве Евхаристии.

Трудно сомневаться в том, что данные сотериологические предпосылки непосредственно связаны с Кирилловым пониманием формулы «единая природа Бога Слова воплощенная». В своем богословском видении св. отец созерцает всецелую божественную природу, воплощенную в общей человеческой природе, причем это таинство воплощения совершается в Лице Сына Божия. Для свт. Кирилла эта формула представляет собой своего рода определение или, правильнее сказать, словесный образ Церкви. И эта мысль не покажется неожиданной, если учитывать, что в богословии древней Церкви христология не была отделена не только от сотериологии, но и от экклезиологии. Для древних церковных авторов говорить о человечестве Христа означало также говорить и о Его Церкви, поскольку Церковь есть Его мистическое Тело. Экклезиология святителя основана на предельно реалистичном

Иисус Христос» (*Cyrelli Alexandrini. Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione. PG 77, 116c*). Этот же самый фрагмент содержится и в «Апологии против восточных епископов» (*PG 76, 340bc*).

⁹¹ *Cyrelli Alexandrini. Adversus Nestorii blasphemias. I, 8. PG 76, 56a; idem. Epistola 4 ad Nestorium. PG 77, 45b, 45d, 48b, 48d; idem. Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione. PG 77, 109d, 112c, 117d, 120ab.*

понимании слов св. апостола Павла (Рим 12:5; 1 Кор 10:17, 12:27; Еф 1:23). Для свт. Кирилла Церковь представляет собой единство божественной природы с человечеством Христа как с начатком нового преображенного человечества и через Него со всеми верующими, а само таинство нашего естественного соединения с Богом через телесное (природное) освящение совершается в Телe воплотившегося Сына Божия, Который есть Глава Церкви⁹².

Конечно, Христос есть единое живое существо, Которое не может быть разделено на части, и в этом отношении Он может быть назван единой ипостасью. Однако замена слова «природа» (φύσις) на термин «ипостась» в формуле «единая

⁹² «Воссияв из самой сущности Бога и Отца и имея всего Родителя в Своей природе, Единородный стал плотью... будучи как Богом, так и человеком, чтобы, разделенное по природе и далеко отстоящее одно от другого в отношении единородности как бы соединив в Себе, явить человека общником и причастником божественного естества» (*Cyrelli Alexandrini. In Ioannis Evangelium. XVII, 20–21. PG 74, 557d*). Таким образом, по Кириллу, цель боговоплощения заключается не в том, чтобы соединить с одной из божественных Ипостасей некоторое множество человеческих индивидуумов, но в том, чтобы связать воедино две радикально различные природы — божественную и человеческую. И сразу же после этого свт. Кирилл переходит к изложению учения о таинственном благословении (Евхаристии) и о Церкви как о способе осуществления вышеуказанной цели: «Единородный определил некоторый изысканный... способ к тому, чтобы и мы сами сходились и смешивались в единство с Богом и друг с другом... а именно в одном теле, очевидно в Своем собственном, благословляя верующих в Него посредством таинственного благословения, соделывает их сотелесными как Себе Самому, так и друг другу. Кто, в самом деле, мог бы разделить... тех, кто посредством одного святого тела связаны в единство со Христом? Ведь если “все от одного хлеба приобщаемся”, то все одно тело составляем (1 Кор 10:17)... Поэтому и телом Христовым называется Церковь, а мы — отдельные члены, по пониманию Павла (1 Кор 12:27)... Если же сотелесны мы все друг другу во Христе, и не только друг другу, но и Самому, очевидно, Тому, Кто пребывает в нас через Свою плоть, то разве не ясно уже, что одно все мы составляем как друг в друге, так и во Христе? Христос ведь есть союз единства, будучи вместе Богом и человеком» (*ibid, 560a–561a*). Сущность таинства Евхаристии свт. Кирилл понимает как реальное соединение или, лучше даже сказать, взаимное проникновение природ: «Христос внедряет в нашу природу Свою собственную посредством причастия Своей плоти...» (*ibid. X, 26–28. PG 74, 20cd*).

Приложение I

природа Бога Слова воплощенная» резко суживает ее сотериологическое измерение. В таком варианте она может быть понята в том смысле, что соединившиеся во Христе природы представляют собой частные сущности или ипостаси. Именно такое понимание богочеловеческого единства нашло себе место в христологической системе Севира Антиохийского.

ПРИЛОЖЕНИЕ II

Севир Антиохийский

«Против нечестивого Грамматика»¹

Книга II

Глава четвертая

[О том], что ипостась, [будучи] или простой или сложной, называется также лицом, когда существует отдельно; тем же [ипостасям], которые существуют в состоянии сосложения без изменения и слияния, невозможно приписывать [каждой] по отдельности собственное лицо, потому что одна из двух совершилась ипостась.

Мы знаем, что в тайноводстве Святой Церкви ипостась называется также «лицом», что [показано] в предпосланных выше свидетельствах²; потому-то и Василий³ [в послании] к Амфилохию⁴ о Святой Троице написал так: «[следует], чтобы в исповедании единого божества и единство всецело сохранялось, и провозглашалось свойство [каждого] из Лиц в различии Их свойств, которые Каждым принимаются»⁵. Также и Кирилл⁶ в седьмой книге толкований на Евангелие от Иоанна сказал: «Но мы определим Их как существующих в одной сущности и в единстве естества без какого-либо противоречия; однако в свойстве [каждой] из Ипостасей каждое [Лицо] непостижимым образом особо мыслится в том, что Оно есть, и я бы так сказал, в Себе Самом пребывает»⁷. Но

¹ Перевод с латинского языка выполнен по изданию: *Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum.*

² Имеются в виду примеры такого словоупотребления из творений святых отцов, приводимые в 1-й главе второй книги.

³ Севир имеет в виду свт. Василия Великого, епископа Кесарийского.

⁴ Амфилохий, епископ Иконийский.

⁵ *Basili Magni. Epistola 236 ad Amphiloichium Iconiensem.* PG 32, 884.

⁶ Свт. Кирилл Александрийский.

⁷ Данный фрагмент в творениях свт. Кирилла отсутствует.

и Григорий Богослов в «Слове на святые светы» также явно учит, говоря: «Когда же я произношу [слово] “Бог”, вы озаряйтесь единым и тройственным светом; тройственным в отношении к свойствам или Ипостасям или, если кому угодно называть [их так], к Лицам, нисколько не будем препираться об именах, пока они ведут к одной и той же мысли, единым же в отношении сущности или божества»⁸.

[В учении] о Троице слово «лицо» принято для точного обозначения [не допускающих] никакого слияния или смешения отличительных свойств трех Ипостасей, чтобы не измыслить нам в отношении этой бестелесной, не имеющей вида и все превосходящей сущности человеческой формы или, в конце концов, какого-либо описуемого и видимого образа. Услышим же [апостола] Павла в [книге] Деяний с собранием афинян беседующего и говорящего: «Не должно думать, что божество подобно золоту, или серебру, или камню, получившему образ от искусства и вымысла человеческого»⁹, и потому превосходит всякое движение разума и мышления и воображения телесного. Мы и прежде в доказательство того, что всякий человек и его ипостась именуется лицом, указывали на святого Кирилла, [который] в писаниях против нечестивого Андрея [Самосатского], порицавшего восьмой [Кириллов] анафематизм [против Нестория], приутопляя защищение, говорит следующее: «Когда же разум, исследуя единое лицо и природу, или ипостась [на предмет] того, из чего [они] суть, то есть естественно состоят, прилагает [предлоги] *οὐν* или *μετά*, сохраняя таким образом за обозначаемым единство в порядке сосложения, и не определяет [его] как разделение надвое. Перед разделением же ипостасей надвое, поскольку каждое [из них] должно мыслиться отдельно, [также] скажутся предлоги *οὐν* или *μετά*, [но] тогда [уже они относятся] к двум или к большему [числу вещей], и мы не говорим, что значение [этих предлогов] — обозначать единое в порядке сосложения. Например, если мы скажем, что душа человека имеет общую честь с собственным телом, и если будет кем-либо [воздана] честь, то по отношению к одному человеку, который есть из обоих. Таким образом, если кто говорит, что [душа] вместе

⁸ *Gregorii Theologi. Oratio 39 (in Sancta Lumina). PG 36, 345.*

⁹ Деян 17:29.

с собственным телом есть одно живое существо, [то] никоим образом не определит одного [человека] как двух людей. Очевидно же, что лучше не быть в неведении [относительно] того, из чего он есть, то есть естественно слагается. Когда же я скажу: Петр и Иоанн равно именуются (συυχηματιζουσιν) людьми, или что Иоанн вместе с (μετά) Петром вошел в храм, [то предлоги] σύν и μετά более не обозначают одного [человека]. Ведь Петр не составляется с Иоанном, и оба они не сходятся в состав одного человека. Так почему же ухищряются против истины те, кто невежественно разделяют Единого на двоицу Христов?»¹⁰

Итак, из того, что сказано и приложено, понятно, что ипостась обозначает особое лицо, когда она существует отдельным образом, [будучи] либо простой, либо сложной. Пример же простых [ипостасей] — Отец и Сын и Дух Святой; ибо мы слышали, как учитель Кирилл в толкованиях на Евангелие от Матфея говорил, что у существующих самобытно ипостаси и лица и имена разделяются¹¹. Сложная же [ипостась], когда, например, говорится о Петре или Иоанне, состоящих из души и тела совершенного, [соединенных] согласно своему собственному закону, ибо и Петр, и Иоанн существуют самобытно; вновь же [напоминаю, что] мы слышали слово Учителя, объясняющего, [почему] Петр не составляется с Иоанном, и оба не пребывают в одной человеческой ипостаси, хотя и говорится, что один [из них] вместе с другим входит в храм, и вместе они именуются апостолами. Итак, хотя душа и тело, из которых состоит один человек, сохраняют [каждое] свою ипостась без слияния, ибо ни одно не изменяется в другое, поскольку же существуют в сосложении, а не по отдельности, — собственное лицо им не приписывается; то же, что из них образуется, являет одну ипостась и одно лицо. Так и Эммануил, [состоящий] из божества и человечества, то есть человеческой плоти, одушевленной разумной душой, совершенно сохраняющихся согласно своему закону, есть одно Лицо через соединение, без изменения и без слияния, из двух в единстве, [ибо] Бог Слово Свою Ипостась, то есть Свое предвечное Божество, без изме-

¹⁰ Cyrilli Alexandrini. Apologia contra orientales episcopos. PG 76, 352d—353a.

¹¹ Соответствующее место в творениях св. Кирилла не обнаружено.

нения сохраняет и человечество, которое Он с Собой неизъяснимым образом соединил, в Своей ипостаси без изменения пребывает, поэтому невозможно, чтобы каждому из них, то есть божеству Единородного и человечеству с Ним соединенному, приписывалось собственное лицо, так как они находятся [в состоянии] сосложения, и никоим образом не являются [существующими] самобытно и раздельно, но в результате богоприличного и непостижимого соединения божества и человечества между собой, одна из двух совершилась Ипостась и, следовательно, одно Лицо, то есть Самого Слова воплощенного: ведь Слово, вечно и прежде веков существовавшее бестелесно, в последние же дни по [Своему] милосердию показало Себя сочетавшимся с плотью, одаренной разумной душой, чтобы по домостроительству был телесно познан Тот, Кто по Божественной сущности бестелесен и всё [Собой] наполняет, и всё невыразимым образом содержит так, как Он Сам Один, вместе со Своим Отцом и Святым Духом, ведает.

Что же касается сложной вещи, [например], Эммануила или какого-либо человека, то [элементы], из которых они слагаются, без какого-либо изменения будут пребывать [каждый] в своей ипостаси, отдельное же лицо не будет приписываться каждому элементу; что же касается существующих самобытно, то, поскольку разделяются в ипостасях, определяются также [и как пребывающие] в различных лицах. Мы явно увидим это, если предоставим [наши] восприимчивые уши [словам] святого Кирилла, мудро обличающего Нестория, который единого Христа разделял на две природы или ипостаси и, защищаясь, лукаво [утверждал], что он исповедует одно лицо обоих, поскольку у обоих одно достоинство и одно наименование сыновства. Этому же столь невежественного святой Кирилл учит, что невозможно ипостасям, которые через естественное соединение не сошлись в одно, но самобытно существуют, иметь одно лицо, ибо они суть два лица и [такowymi] называются, хотя бы и имели одно положение и одно достоинство.

Во второй же книге против богохульств этого неразумного святой Кирилл говорит так: «Ты видишь, каким образом он нечестиво разукрашивает себя размышлением многообразных мнений и пытается показать, что это рождение Единородного по плоти может осуществиться [только в том слу-

чае], если не произойдет какого-либо слияния или смешения ипостасей между собой, а не по-другому. Однако, поскольку учителя Церкви [в своем] тайноводстве не передали нам, [каков] способ [этого рождения], мы и говорим, что произошло истинное соединение, ибо Слово, соединив с Собой тело, пребывает и тем, чем было [прежде]. Этот же, не имеющий в уме ничего от таковых [учений], разделяя [Христа] на два лица и две ипостаси и всячески их друг от друга удаляя, приписывает каждой по-отдельности приличествующие ей [евангельские] речения. И вновь говорит, что един Господь Иисус Христос, [однако] только [по причине] соединения человека с Богом по достоинству, а не [в силу] истинного соединения, то есть [соединения] по естеству. Итак, каким образом един есть Христос и Сын Господь, [ведь] если бы [речения], как ты сказал, соединялись по-отдельности с обеими [ипостасями], то, как скажется, [также] было бы и в действительности, а таким образом менее всего [возможно] ипостасям сойтись в единство, [возможно] же быть соединенными по достоинству, власти и силе. И если бы мы тщательно исследовали естества вещей, то не увидели бы, что вещи, равные по достоинству, утрачивают по этой причине самобытное существование. [Также и] равное участие в славе не является достаточным для единства. Например, Петр и Иоанн оба были апостолами и святыми и в равной степени через Духа украшены Спасителем всех нас Христом почестями и силами, [и оба] слышали вместе с другими [апостолами]: “Вы — свет мира”¹², и затем: “Больных исцеляйте, мертвых воскрешайте, прокаженных очищайте, бесов изгоняйте”¹³. Итак, разве из того, что мы говорим о существующем между ними равенстве по достоинству и власти, [следует] считать двух одним человеком, и [само равенство] достаточным для единства, под которым я понимаю ипостасное единство? И ведь разве не справедливо оценить такой образ мысли как глупость?»¹⁴

Итак, ипостаси, когда существуют отдельно, разделяются также и на два лица, и каждому из них, как существующему самобытно, [святой] Кирилл приписывает отдельное лицо;

¹² Мф 5:14.

¹³ Мф 10:8.

¹⁴ *Cyrilli Alexandrini. Adversus Nestorii blasphemias. II. PG 76, 64d-65c.*

когда же соединяются между собой через естественное соединение, не претерпевая никакого смешения, [происходящего] от слияния, образуют из обоих одну ипостась и [одно] лицо. И уже не суть два, по причине того, что отложили, по слову Учителя, самобытное существование.

Именно так и говорит Кирилл в третьей книге против богохульств Нестория: «Итак, как же ты говоришь, что ипостаси разделены надвое и мыслятся существующими отдельно и особо, каким образом произойдет [тогда] соединение в одно лицо?»¹⁵ Также и в слове увещательном к благочестивейшему императору Феодосию он сказал: «Не расторгай же, прошу, [единство] после соединения, не разделяй [Христа] на человека отдельного и Бога и не измышляй нам Эммануила двуличного»¹⁶. В схолиях же он написал: «Хотя Слово соединилось с человечеством истинным соединением, ипостаси остались без слияния, тем не менее не наблюдаются два лица; ведь они соединились истинным соединением, так как не существуют самобытно»¹⁷. Поэтому же, написав Несторию третье соборное послание, сказал: «Итак, следует относить все евангельские речения к одному Лицу, к единой Ипостаси Слова воплощенного, ибо един Господь Иисус Христос, согласно Писаниям»¹⁸.

Итак, то, что нами сказано, по сути сводится к следующему: сущность обозначает общее и родовое понятие; ипостась же представляет некое индивидуальное подлежащее, которое мы называем также лицом, когда она существует самобытно, будучи или простой, или объединенной в нераздельное единство через сосложение. Тем же [элементам], из которых она слагается, хотя они сохраняются неслиянно, собственное лицо не приписывается, потому что они существуют в сосложении, а никак не по отдельности. Каким же образом носили это [наименование]¹⁹ те, которые через неразделимое взаимное

¹⁵ Ibid. III. PG 76, 160d.

¹⁶ *Cyrilli Alexandrini. De recta fide ad Theodosium imperatorem.* PG 76, 1168c.

¹⁷ В творениях святителя Кирилла этот фрагмент не обнаружен.

¹⁸ *Cyrilli Alexandrini. Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione.* PG 77, 116c.

¹⁹ Скорее всего, здесь имеется в виду наименование «сущность», ибо следующая 5 глава второй книги имеет следующий подзаголовок:

соединение образовали единое лицо и единую ипостась? Нам же было известно, что естество и существование суть одно и то же и принимаются также иногда [в значении] ипостась.

ГЛАВА ВОСЕМНАДЦАТАЯ

Изыскание опровержения, ясно показывающего, что утверждение «Христос в двух сущностях, согласно общему значению сущности» ведет к глупейшей хуле, то есть [к утверждению, согласно которому] Пресвятая Троица считается воплощенной во всем человеческом роде.

Истинно сказано мудрейшим Павлом: «Искажающие слово истины»²⁰, и еще: «Искажающие слово Божие по лукавству человеков, по хитрому искусству обольщения»²¹, согласно написанному, как «младенцы колеблются и увлекаются всяким ветром учения»²². Этот же выдающийся [муж], говоря, что он исповедует ипостасное соединение сущностей, и говоря, что Христос «в двух естествах», исповедал Его [и] «в двух сущностях». Некогда же он написал: «Так, следовательно, когда святой Кирилл употребляет [термин] “природа” в единственном числе, и затем прибавляет “Бога Слова”, он обозначает [тем самым] общую сущность божества»²³; в другом же месте он еще добавляет: «Итак, если там, где [имеет место] истинное и ипостасное соединение, пребывают две без изменения и без слияния соединенные сущности, то как же он²⁴ не говорит, что во Христе две сущности?»²⁵ и многое подобное этому присовокупляет. Затем же он, увидев, что слово его приводит к тому, что эти сущности обозначают то, что является общим и включает в себе множество ипостасей, откуда [следует] обратиться к необходимости утверждать, что Пресвятая Троица воплотилась во всем человечестве, пытаясь избежать глупого заблуждения, в которое он сам себя низверг, сказал: «Я не говорю, что Отец или Святой Дух воплотились, но говорю,

«[О том], что особая ипостась иногда именовалась сущностью и таким образом учителями Церкви называлась».

²⁰ 2 Кор 4:2.

²¹ 2 Кор 2:17; Еф 4:14.

²² Еф 4:14.

²³ Место не обнаружено.

²⁴ Имеется в виду свт. Кирилл.

²⁵ Место не обнаружено.

что во Христе без умаления пребывает сущность божества, [и] потому называю Его совершенным Богом; поскольку [же] Он исповедуется и совершенным человеком, говорю, что в Нем и вся сущность человечества; и таким образом снова говорю, что во Христе имеет [место] соединение двух сущностей»²⁶.

Однако понятно, что, ходя по кругу, посредством в высшей степени хитроумного²⁷ лукавства он возвращается к той же самой хуле, как показывает [его] тщательно обдуманное слово, когда он излагает лукавство своих ухищрений. Христос же не есть вся сущность божества, но одна Ипостась в Троице созерцаемой и мыслимой сущности божества: каковая ипостась есть Сын, Слово, непреложно воплотившееся в одной одаренной душой и разумом плоти, которую Он воспринял от Богородицы Девы через ипостасное соединение, в какой [Ипостаси] Он являет Отца, ибо образ являет первообраз, и поскольку Слово ипостасное с точностью являет Ум, Его родивший, не сливаясь, однако, с самой Ипостасью Отца: таково [же] нечестивое смешение Савеллия и Маркелла. Так же [и] Святой Дух в Себе являет Сына, поскольку некоторым образом связан со Словом и от Отца исходит и потому называется Духом Бога, разумеется, Отца, и Духом Христовым. Именно [так апостол] Павел написал коринфянам: «Мы же приняли не дух мира, но Духа от Бога»²⁸, к римлянам же также [написал]: «Кто Духа Христова не имеет, тот и не Его»²⁹. И Григорий, тезоименитый чудесам³⁰, во Христе совершившимся, в доказательстве, открытом ему через евангелиста Иоанна и Богородицу Марию, сказал так: «Един Дух Святой, от Отца имеющий существование и через Сына явленный, имеется в виду людям, совершенный Образ совершенного Сына»³¹.

Это же не есть принижение божества Духа, но точный порядок богословия, без которого невозможно нам иметь знания божества, насколько мы [способны] его достигать. Ведь совершенно необходимо, чтобы мы были ведомы к приобретению знания светом Духа Святого; богоносный же Василий

²⁶ Место не обнаружено.

²⁷ Πολύκιπλος.

²⁸ 1 Кор 2:12.

²⁹ Рим 8:9.

³⁰ Имеется в виду свт. Григорий Чудотворец (ὁ θαυματουργός).

³¹ *Gregorii Thaumaturgi. Expositio fidei.* PG 10, 985.

[Великий] в «Послании о Духе Святом к Амфилохию», в главе двадцать шестой, написал таким образом: «Итак, поклонение в Духе точно указывает на действие нашего разума, совершенное во свете, как ты можешь узнать из [слов], сказанных самарянке. Поскольку она, [будучи] введена в заблуждение обычаем, полагала, что поклонение [должно] быть в [одном из] мест [ее] страны, Господь наш, разубеждая ее, сказал, что подобает поклоняться [Богу] в Духе и Истине, без сомнения говоря как об Истине о Себе Самом. Таким образом, как мы говорим о поклонении в Сыне как во образе Бога и Отца, так [говорим] и о [поклонении] в Духе, как являющем в Себе Самом божество Господа. Поэтому и в поклонении Дух несколько не отстоит от Отца и Сына. Ведь если ты находишься вне Его, [то] никоим образом не будешь поклоняющимся [Ему]; если же пребудешь в Нем, никоим образом не станешь отделять Его от Бога, также как не будешь удалять свет от видимых [во свете вещей]; следовательно, невозможно познать образ невидимого Бога иначе как во свете Духа, и тот, кто взирает на образ, не может удалить свет от образа. Что же касается причины видения, то необходимо, чтобы [и] она созерцалась вместе с теми, которые познаются. Итак, мы [каждый] по отдельности и сообразно [своим силам] видим сияние славы Божией именно через просвещение Духа [и] через образ приводимся к Тому, чей образ и печать равнообразная [Он] есть»³².

Исходя из этого, мы говорим, что в Пресвятой Троице нет слияния Ипостасей, но каждая из Ипостасей сущности божества пребывает со Своим собственным признаком: через то, что является общим сущности, не имеет никакого отличия в единосущных Ипостасях, и во всех [Ипостасях] единообразно пребывает одно и то же; через отличительный же признак каждая Ипостась имеет свободу от слияния, так что по причине этого во всех [Ипостасях] имеет место равенство того, что является общим [сущности], и так же в каждой из Ипостасей усматриваются и познаются различные, участвующие в той же сущности. К этому же приводит нас также и сказанное Самим Господом: «Видевший Меня, видел Отца»³³, также и святой Иоанн, епископ Константинопольский, излагая

³² *Basilii Magni. Liber de Spiritu Sancto. PG 32, 185ac.*

³³ Ин 14:9.

собственную мысль, написал так: «Сын пребывает постольку, поскольку Он есть то же самое, что Отец, [и] по праву в Себе Самом являет Своего Родителя. Затем же, разделяя Ипостаси, [Господь] сказал: “Видевший Меня, видел Отца”, чтобы кто-либо не сказал, что Он Сам есть и Отец, и Сын. Ведь если бы Он был Отцом, не сказал бы: “Видевший Меня, видел Отца”³⁴. И затем еще [написал]: “Филипп же, стремясь к познанию от видения, поскольку полагал, что видит Самого [Сына], желал также видеть и Отца, [и тем самым] показал, что Самого [Отца] он не видел. Если же кто-нибудь скажет, что это видение есть познание, мы не будем возражать против этого [высказывания]: тот, кто знает Меня, знает и Отца. Он же не говорит этого, но, желая показать единосущие, сказал: “Кто знает Мою сущность, знает и сущность Отца”»³⁵. Итак, разве кто-нибудь говорит, что это, [как] тебе кажется, рассекает сущность Отца и Сына, или [же, напротив], показывает, что о всякой Ипостаси, пребывающей в сущности божества, поскольку она в Себе Самой имеет собственное природное бытие и поскольку не имеет никакого [природного] отличия от единосущных Ипостасей, говорится, что она участвует вместе с Ними в одной и той же сущности, ибо одна есть сущность, высшая всех единосущных Ипостасей? Ведь также и каждый из нас пребывает в сущности человечества, будучи отделен от других собственными свойствами, и по причине единства человеческого рода, те, кто участвуют в одной и той же сущности, считаются единосущными, потому что та же самая сущность всех равным образом объемлет; однако всякая ипостась, поскольку пребывает в сущности человечества, не считается [в силу этого] всем человечеством, которое простирается превыше всех ипостасей и все ипостаси [в себе] заключает.

Следует же знать также и другое: отцовство или нерожденность и рождение, и исхождение не суть пустые наименования, а также не отношения, которым ничто не соответствует в действительности, как негде говорит Григорий Богослов³⁶, но [поскольку] отцовство естественно существует³⁷ в божест-

³⁴ *Joannis Chrysostomi*. In Joannem Homilia 74 al. 73. PG 59, 400.

³⁵ *Ibid.* PG 59, 401.

³⁶ *Gregorii Theologi*. Oratio 6 (De pace 1). PG 35, 749; *idem*. Oratio 20 (De dogmate et constitutione episcoporum). PG 35, 1072.

³⁷ Πεφυχηία.

ве, есть Бог Отец, и [поскольку] сыновство или рождение естественно существует в божестве, есть Сын или Рожденный Бог, и также [поскольку] исхождение естественно существует в божестве, есть Бог исходящий, Дух Святой. И если ты вновь скажешь о свете, или о чем-либо из того, что является общим, [то] познай свет нерожденный, и свет рожденный, и свет исходящий, три света в Ипостасях: [однако] же [это] не есть триименный свет, единый по ипостаси, который некоторым образом переносится и на то, чем является и мыслится Отец, и тем же образом на то, чем является и мыслится Сын, и тем же самым образом на то, чем является и мыслится Дух Святой, но суть три света в Ипостасях. Поэтому есть [только] один свет и [таковым] и познается, и считается, по причине участия [Ипостасей в одной] сущности и абсолютного [Их] подобия и тождества, и единства воления, и единства действия, и единого обнаруживающегося из Них сияния общения, которое осиявает просвещаемых превыше [всякого] благоденствия и причастия.

Григорий Богослов в «Слове о Духе Святом» сказал об этом: «Единое смешение света, словно в трех соединенных между собой Солнцах»³⁸; свт. же Василий [Великий] в «Послании о правилах», которое мы приводили выше³⁹, написал: «Итак, поскольку Отец есть Свет безначальный, Свет же рожденный [есть] Сын, и оба являются Светом, справедливо говорят об Их единосущии и указывают на равенство Их достоинства по природе»⁴⁰. Направив же письмо к Амфилохию о нечестивом Савеллии, [свт. Василий] сказал следующее: «Тот, кто сам во многих местах сливает понятия, пытается разделить Лица и говорит, что одна и та же ипостась всегда преобразуется [в соответствии] с текущими потребностями»⁴¹. Мудрейший же Иоанн, епископ Константинопольский, когда истолковывает достойное почитания Евангелие тезоименитого себе [евангелиста], в слове семьдесят четвертом, разъясняя слова [Спасителя]: «Веруйте в Меня, ибо Я в Отце и Отец во

³⁸ *Gregorii Theologi. Oratio 31 (Theologica quinta) de Spiritu Sancto. PG 36, 149a.*

³⁹ Здесь имеется в виду цитата из этого произведения свт. Василия Великого, которую Север приводит в главе 17.

⁴⁰ *Basili Magni. Epistola 52 ad canonicas. PG 32, 393bc.*

⁴¹ *Idem. Epistola 236 ad Amphilochium Iconiensem. PG 32, 884c.*

Мне»⁴², написал так: «Подобает же вам, слышащим [эти слова] об Отце и Сыне, не искать ничего другого, что являет [Их] сродство⁴³ по сущности. Если же недостаточно вам этого для того, чтобы указать на равенство чести и единосущие, научитесь [этому], по крайней мере, из дел»⁴⁴. И еще раз, в слове семидесятом, [сказал]: «Я упрошу Отца, и другого Утешителя даст вам, то есть другого, подобного Мне. Да устыдятся же те, кто страдают болезнью Савеллия, и те, кто не имеют надлежащего мнения о Духе. Ведь и само чудо голоса совершается таким образом для того, чтобы одним ударом отвергнуть диаметрально противоположные ереси. Поскольку, говоря “другого”, [Господь] указал на различие Ипостасей, говоря же “Утешителя” — на сродство по сущности»⁴⁵.

ГЛАВА ДЕВЯТНАДЦАТАЯ

Доказательство, подтверждающее то, что было разобрано и показано в предыдущей главе, а именно показывающее, что та же самая хула совпадает с таким утверждением: «Во Христе имеет место всецелая сущность божества и всецелая сущность человечества», а также то, что тот, кто не мыслит столь безобразно, нисколько не разделяет сущность божества.

Итак, если Сын есть рожденный Свет, в Себе как во образе являющий Свет нерожденный — Отца, и [если] Он не сливается с самой Ипостасью Родителя, и есть другой Утешитель в отношении Духа Святого, и [поскольку Дух] от Него отделяется и отличается по ипостаси, [а также] по причине отсутствия отличия по общей сущности, в Нем, как во образе, и усматривается, и познается Сын, воплотившийся и вочеловечившийся, [то] как же ты полагаешь, что имеет место разделение Пресвятой Троицы и единой сущности божества, которая равным образом и неизменно пребывает в трех Ипостасях? Разве от того, что Бог Слово претерпел соединение с плотью, одаренной душой и разумом, мы нечестиво скажем, что Он ниспал до отличия по сущности [от Отца и Духа], или отступил от Своей вечности или славы, или царского достоинства,

⁴² Ин 14:11.

⁴³ Τῆς συγγενείας.

⁴⁴ *Joannis Chrysostomi*. In Joannem Homilia 74 al. 73. PG 59, 402.

⁴⁵ *Idid.* 403.

или воли? [Все] это есть разделение сущности, как уже прежде показано богодухновенным голосом отцов. Но ничего подобного не претерпел Сын, поскольку всегда есть Бог и у Бога есть и никогда не отделяется по общности сущности от Отца или Духа, потому что, вечно и неизменно пребывая тем, чем был, Он воспринял то, чем не был, то есть наше человечество, неизреченно, как только Он один ведает, сочетавшись и соединившись с [ним] по ипостаси. Итак, каково же разделение, которое ты подозреваешь? Объясни нам, о Грамматик: неужели ты подозреваешь разделение и рассечение сущности, потому что мы не исповедуем, что всецелая сущность, то есть божество, заключающее в себе три Ипостаси, воплотилось? Ведь против тебя обращено то, что ты говоришь, а именно [то], что соединение вочеловечения есть соединение «двух сущностей» и «[сущностей] согласно общему понятию», так что Пресвятая Троица мыслится воплощенной во всем человечестве и в сущности всего нашего рода. И вновь эта нелепость приходит в голову тебе, которому по причине недостатка рассуждения [придется] оказаться в затруднительном положении. Но, в то время как ты избегаешь говорить, что Сам Отец или Дух Святой воплотились, и утверждаешь, что в Ипостаси Сына пребывает всецелое божество, я знаю, что ты, будучи невежественным, впадаешь в то же самое нечестие. Сам же Сын не есть всецелое божество, но одна из трех Ипостасей, в которых всецелое божество пребывает. Ведь ни Ипостась Духа, ни [Ипостась] Отца не сливаются с Самим Сыном. Так же и в Сыне, как в живом и неотличном образе, является и созерцается Сам Прообраз⁴⁶, то есть Отец, однако поэтому Сам Образ отличен от Первообраза по Ипостаси, или, [другими словами], Оба не сходятся в одну Ипостась. Да и чей же будет Образ, если Первообраз не будет отделен [от Него] по ипостаси [и не будет] иметь по отношению к нему равенства высшего подобия? Ничто не является образом самого себя, но совершенно другого, точно так же нечто именуется единосущным чему-то иному, а не самому себе, поэтому и мудрейший Василий [Великий], написав «[Послание] о правилах», сказал: «Ничто не есть единосущно себе самому, но одно другому»⁴⁷.

⁴⁶ Πρωτότυπος.

⁴⁷ *Basilii Magni. Epistola 52 ad canonicas. PG 32, 393c.*

Итак, ты лживыми устами утверждаешь, что чтишь благочестие, говоря: «Отец не есть Сын, и Сын не есть Отец»⁴⁸, [однако] точно так же ты оказываешься сливающим Ипостаси, когда говоришь: «Во Христе пребывает всецелое божество и всецелое человечество»⁴⁹, таким образом нечестиво заключая, что Христос пребывает в двух сущностях, согласно родовому значению [этого термина], чтобы из этого тонкого слияния открылось, что всецелая сущность божества, которая есть Пресвятая Троица, воплотилась во всей сущности человечества и во всем человеческом роде. Таково есть родовое значение сущностей, ибо это сущность, заключающая в себе множество ипостасей, а не одна ипостась, участвующая вместе с другими однородными ипостасями в одной и той же сущности, подобно тому как какой-нибудь человек участвует в человечестве; в противном же случае получается, что ипостась есть сущность, потому что участвует в сущности, что в высшей степени смешно и в то же время близко к нечестию. И таким образом ты считаешь, что поступил мудро, [но] сказал пророк Михей: «Будет ночь тебе вместо видения, и тьма — вместо предвещаний», — ведь таковы суть твои предвещения и опасные соображения, — «зайдет солнце над пророками и потемнеет день над ними, и устыдятся прозорливцы»⁵⁰: ведь бредни же суть твои мрачные суждения, над которыми будут смеяться и против которых все будут говорить, потому что не будет того, кто [мог] бы это слушать. Ведь то же самое допустил [и] ты, в то время как ты изменяешься и обращаешься к нечестию и, избегая упреков в безумии, снова впадаешь в то же самое, о чем другой пророк сказал: «То же, как если бы кто убежал от льва, и попался ему навстречу медведь, или если бы пришел домой и оперся рукою о стену, и змея ужалила бы его»⁵¹.

⁴⁸ Место не обнаружено.

⁴⁹ Место не обнаружено.

⁵⁰ Мих 3:6-7.

⁵¹ Ам 5:19.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Список сокращений

- ЖМП — Журнал Московской Патриархии
CCSG — Corpus Christianorum, Series Graeca (Turnhout 1971 ss.)
CSCO — Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (Louvain 1903 ss.)
CSEL — Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum (Wien 1866 ss.)
PG — J.-P. Migne, Patrologia Graeca. 166 vols. (Paris, 1857–1866)
PL — J.-P. Migne, Patrologia Latina. 221 vols. (Paris, 1844–1864)
PO — Patrologia Orientalis (Paris 1903 ss.)
SC — Sources Chrétiennes (Paris 1941 ss.)
SP — Studia Patristica: papers presented to the ... International Conference on Patristic Studies. Oxford. 1957–...

Источники

- ACO.* — Acta Conciliorum Oecumenicorum / Ed. E. Schwatz, cont. J. Straub. Lipsiae; Berolini. 1914–1974. Т. 1–4.
Concilium Lateranense a. 649 celebratum / Ed. R. Riedinger. Berolini, 1984. (Acta Conciliorum Oecumenicorum, 1; series secunda).
Anastasio Antiocheni. Oratio III de divina oeconomia, id est incarnatione. PG 89, 1335b–1348d.
Anastasio Sinaitae. Homilia 33 de obedientia. PG 89, 1556a–1157b.
Anastasio Sinaitae. Viae dux. PG 89, 36–309.
Anastasio Sinaitae. Viae dux / Editionem curavit K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven, 1981. (CCSG; 8).
Athanasii Alexandrini. Epistola ad Afros episcopos. PG 26, 1029–1048.
Athanasii Alexandrini. Epistola ad piissimum imperatorem Jovianum. [Spuria]. PG 28, 532a-c.
Augustini Hipponensis. Epistola 169 Evodio episcopo. PL 33, 742–748.
Basilii Magni. Contra Eunomium. IV. PG 29, 671a–709c.
Basilii Magni. Epistola 52 ad canonicas. PG 32, 391b–396c.
Basilii Magni. Epistola 214 ad Terentium comitem. PG 32, 785a–789c.
Basilii Magni. Epistola 236 ad Amphiloichium Iconiensem. PG 32, 876b–885a.
Basilii Magni. Liber de Spiritu Sancto. PG 32, 68°–218c.
Cyrilli Alexandrini. Adversus anthropomorphitas. PG 76, 1065a–1132b.

- Cyrilli Alexandrini*. Adversus Nestorii blasphemias. PG 76, 9–248b.
- Cyrilli Alexandrini*. Apologia contra orientales episcopos. PG 76, 316a–385a.
- Cyrilli Alexandrini*. Apologia contra Theodoretum. PG 76, 385b–452c.
- Cyrilli Alexandrini*. Commentariorum in Matthaeum. PG 72, 365a–474.
- Cyrilli Alexandrini*. De adoratione in Spiritu et veritate. PG 68, 133a–781a.
- Cyrilli Alexandrini*. De incarnatione Domini. PG 75, 1420b–1478b.
- Cyrilli Alexandrini*. De recta fide ad reginas. PG 76, 1201a–1336c.
- Cyrilli Alexandrini*. De recta fide ad reginas oratio altera. PG 76, 1336c–1420d.
- Cyrilli Alexandrini*. De recte fide ad Theodosium imperatorem. PG 76, 1133a–1200d.
- Cyrilli Alexandrini*. De Sacrosancta Trinitate. [Dubia]. PG 77, 1119a–1173d.
- Cyrilli Alexandrini*. Epistola 4 ad Nestorium. PG 77, 43c–49a.
- Cyrilli Alexandrini*. Epistola 10 ad clericos suos Constantinopoli constitutos. PG 77, 65b.
- Cyrilli Alexandrini*. Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione. PG 77, 105c–121d.
- Cyrilli Alexandrini*. Epistola 31 ad Maximianum Constantinopolitanum episcopum. PG 77, 149d–157a.
- Cyrilli Alexandrini*. Epistola 39 ad Joannem Antiochenum episcopum. PG 77, 175c–181c.
- Cyrilli Alexandrini*. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum. PG 77, 181d–201b.
- Cyrilli Alexandrini*. Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum. PG 77, 224d–228d.
- Cyrilli Alexandrini*. Epistola 45 ad Succensum. PG 77, 228d–237c.
- Cyrilli Alexandrini*. Epistola 46 ad Succensum. PG 77, 237d–245d.
- Cyrilli Alexandrini*. Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum. PG 77, 256b–277b.
- Cyrilli Alexandrini*. Epistola 53 ad Sanctum Xystum papam. PG 77, 285c–287a.
- Cyrilli Alexandrini*. Explanatio in Lucae Evangelium. PG 72, 476a–949c.
- Cyrilli Alexandrini*. Explanatio in epistolam ad Romanos. PG 74, 773b–856b.
- Cyrilli Alexandrini*. Explanatio in epistolam I ad Corinthios. PG 74, 856a–952d.

- Cyrilli Alexandrini*. Explicatio duodecim capitum. PG 76, 293a–312d.
- Cyrilli Alexandrini*. Fragmenta in Acta Apostolorum. PG 74, 758a–773a.
- Cyrilli Alexandrini*. Glaphirorum in Leviticum liber. PG 69, 540a–589b.
- Cyrilli Alexandrini*. Glaphyrorum in Genesim. PG 69, 13a–385a.
- Cyrilli Alexandrini*. Homilia Paschalis. XVII. PG 77, 768c–789a.
- Cyrilli Alexandrini*. In Ioannis Evangelium. PG 73, 9a–1056a.
- Cyrilli Alexandrini*. Quod unus sit Christus // *Cyrille d'Alexandrie*. Deux dialogues christologiques / Introd., texte critique, trad. et notes par G. M. de Durand. Paris, 1964. P. 302–514. (SC; 97).
- Cyrilli Alexandrini*. Scholia de incarnatione Unigeniti. PG 75, 1369a–1412c.
- Cyrilli Alexandrini*. Thesaurus de sancta consubstantiali Trinitate. PG 75, 9a–656d.
- Dionysii Areopagitae*. Epistola 4 ad Gaium Monachum. PG 3, 1072bc.
- Doctrina Patrum 1907*. — *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi: ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts / zum ersten Male vollständig hrsg. und untersucht von F. Diekamp*. Münster, 1907.
- Doctrina Patrum 1981*. — *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi: ein griechisches Florilegium aus der Wende des 7. und 8. Jahrhunderts*. 2. Auf. / Mit Korrekturen und Nachträgen von B. Phanourgakis; hrsg. von E. Chrysos. Münster. 1981.
- Ephraimi Antiocheni*. Fragmenta. PG 86.2, 2104d–2110d.
- Epiphani Constantiensis Cypri*. Oratio in divini corporis sepulturam Domini et Servatoris nostri Jesu Christi [Spuria]. PG 43, 439–464.
- Eustathii Monachi*. Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum. PG 86.1, 901–942.
- Gregorii Nysseni*. Oratio 2 de resurrectione Domini Jesu Christi. PG 46, 627c–651c.
- Gregorii Thaumaturgi*. Expositio fidei. PG 10, 983–988a.
- Gregorii Theologi*. Epistola 101 ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium. PG 37, 176a–193b.
- Gregorii Theologi*. Oratio 6 (De pace 1). PG 35, 722a–752a.
- Gregorii Theologi*. Oratio 20 (De dogmate et constitutione episcoporum). PG 35, 1065a–1082.
- Gregorii Theologi*. Oratio 31 (Theologica quinta) de Spiritu Sancto. PG 36, 133b–172b.
- Gregorii Theologi*. Oratio 39 (In sancta Lumina). PG 36, 336a–360a.

Hieronymi Stridonensis. Epistola 15 ad Damasum papam. PL 22, 355–358.

Historia ecclesiastica, Zachariae Rhetori vulgo adscripta / Ed. and trans. E. W. Brooks. 1:[1]–2:[1]: [Textus] / Ed. E.W. Brooks. 1:[2]–2:[2]: [Versio] / Interpretatus est E.W. Brooks. Louvain, 1919–1924. (CSCO; 83–84; 87–88).

Iohannis Caesariensis. Opera quae supersunt / Ed. Marcellus Richard; appendicem suppeditante M. Aubineau. Turnhout; Leuven, 1977. (CCSG; 1).

Ioannis Philoponi. Opuscula monophysitica Ioannis Philoponi / Ed. A. Sanda. Beryti Phoeniciorum, 1930.

Joannis Damasceni. Contra Jacobitas // *Joannis Damasceni*. Die Schriften des Johannes von Damaskos / Hrsg. vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern; besorgt von B. Kotter. Bd. IV: Liber de haeresibus; Opera polemica. Berlin, 1981. (Patristische Texte und Studien; 22).

Joannis Chrysostomi. In Joannem Homilia 74 (al. 73). PG 59, 399–404.

Joannis Damasceni. De duabus in Christo voluntatibus. PG 95, 128d–185b.

Joannis Damasceni. Dialectica. PG 94, 521a–675b.

Joannis Damasceni. Ekdosis akribes. — 'Ιωάννου Δαμασκηνοῦ. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. Θεσσαλονίκη, 1976. Русский перевод с уточнениями дается по изд.: *Иоанн Дамаскин, преп.* Источник знания / Пер. с греч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. (Святоотеческое наследие; Т. 5).

Justiniani Imperatoris. Confessio rectae fidei adversus tria capitula. PG 86.1, 993c–1035b.

Justiniani Imperatoris. Tractatus contra monophysitas. PG 86.1, 1103a–1145c.

Leonis Magni. Epistola 28 ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim. PL 54, 755–781.

Leontii Byzantini. Contra Nestorianos et Eutychianos. PG 86.1, 1267b–1396a.

Leontii Byzantini. De sectis. PG. 86.2, 1193–1266.

Leontii Byzantini. Eparoremata (Triginta capita contra Severum). PG 86.2, 1901b–1916b.

Leontii Byzantini. Epilysis (Solutio argumentorum Severi). PG 86.2, 1916c–1945d.

Leontii Byzantini. Liber contra monophysitas. PG 86.2, 1769a–1901a.

Leontii Byzantini. Tractatus contra Nestorianos. PG 86.1, 1399a–1768b.

Mansi. — *Mansi J. D. Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Florentiae, 1759–1798.

Maximi Confessoris. Ambigua ad Iohannem. PG 91, 1061a–1417c.

Maximi Confessoris. Ambigua ad Thomas. PG 91, 1032a–1060d.

Maximi Confessoris. Disputatio cum Pyrrho. PG 91, 288a–353b.

Maximi Confessoris. Epistola 1. Sermo hortatorius ad Dei servum praefectum Africae, dominum Georgium. PG 91, 364–392.

Maximi Confessoris. Epistola 12 ad Ioannem cubicularium de rectis Ecclesiae Dei decretis, et adversus Severum haeticum. PG 91, 460–509.

Maximi Confessoris. Epistola 13 ad Petrum illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi. PG 91, 509–533.

Maximi Confessoris. Epistola 15 de communi et proprio, hoc est, de essentia et hypostasi, seu persona, ad Cosmam diaconum Alexandrinum. PG 91, 544–576.

Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 1. Ad Marinum presbyterum. PG 91, 9–37.

Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 2. Ad Marinum presbyterum ex tractatu de operationibus et voluntatibus. PG 91, 40–45.

Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 5. Adversus eos qui dicunt dicendam unam Christi operationem. PG 91, 64–65.

Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 7. Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum. PG 91, 69–89.

Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 8. Exemplum epistulae ad episcopum Nicandrum. PG 91, 89–112.

Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 9. Ad catholicos per Siciliam constitutos. PG 91, 112–132.

Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 13. De duabus Christi naturis. PG 91, 145–149.

Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 14. Varias definitiones. PG 91, 149.

Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 20. Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum. PG 91, 229c–233b.

Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 21. De qualitate, de proprietate et differentia seu distinctione ad Theodorum presbyterum in Mazario. PG 91, 245–257.

Maximi Confessoris. Opuscula theologica et polemica. 26. Ex quaestionibus a Theodoro monacho illi propositis. PG 91, 276ab.

Olympiodori diaconi. Contra Severum Antiochenum. PG 89, 1189b–d.

Origenis. Contra Celsum. PG 11, 641a–1632c.

Philoxeni Mabbugensis. Tractatus tres de Trinitate et incarnatione. [1]: Textus / Ed. A. Vaschalde. [2]: Versio / Interpretatus est A. Vaschal-

de. Louvain, 1955. (CSCO; 9–10). Réimpr. anastatique de l'éd.: Parisiiis [etc.], 1907.

Sévère d'Antioche. Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche / Trad. syriaque de Jacques d'Édesse. Paris; Turnhout, 1906–1985. T. 1–17.

T. 1: Homélie 1 à 17 / Éd. et trad. [du syriaque] en français par M. Brière et F. Graffin; avec la collab. de C.J.A. Lash et J.-M. Sauget. Turnhout, 1976. (PO; T. 38, fasc. 2 (= no. 175)).

T. 2: Homélie 18 à 25 / Éd. et trad. [du syriaque] en français par M. Brière et F. Graffin. Turnhout, 1975. (PO; T. 37, fasc. 1 (= no. 171)).

T. 3: Homélie 26 à 31 / Éd. et trad. [du syriaque] en français par M. Brière et F. Graffin. Turnhout, 1974. (PO; T. 36, fasc. 4 (= no. 170)).

T. 4: Homélie 32 à 39 / Éd. et trad. [du syriaque] en français par M. Brière, F. Graffin et C.J.A. Lash. Turnhout, 1972. (PO; T. 36, fasc. 3 (= no. 169)).

T. 5: Homélie 40 à 45 / Éd. et trad. [du syriaque] en français par M. Brière et F. Graffin. Turnhout, 1971. (PO; T. 36, fasc. 1 (= no. 167)).

T. 6: Homélie 46 à 51 / Éd. et trad. [du syriaque] en français par M. Brière et F. Graffin. Turnhout, 1969. (PO; T. 35, fasc. 3 (= no. 165)).

T. 7: Homélie 52–57 / Publ. et trad. [du syriaque] par R. Duval. Paris, 1906. (PO; T. 4, fasc. 1 (= no. 15)).

T. 8: Homélie 58–69 / Éd. et trad. en français par M. Brière. Paris; Fribourg-en-Brisgau, [1911]. (PO; T. 8, fasc. 2).

T. 9: Homélie 70–76 / Éd. et trad. en français par M. Brière. Paris, [1915]. (PO; T. 12, fasc. 1).

T. 10: Homélie 77 / [versions de Paul de Callinice et de Jacques d'Édesse]; texte grec éd. et trad. en français; versions syriaques publiées pour la première fois / Par M.-A. Kugener [français] et E. Triffaux [grec]. Paris, [1921]. (PO; T. 16, fasc. 5).

T. 11: Homélie 78–83 / Éd. et trad. en français par M. Brière. Paris, [1927]. (PO; T. 20, fasc. 2).

T. 12: Homélie 84–90 / Éd. et trad. en français par M. Brière. Paris, [1932]. (PO; T. 23, fasc. 1).

T. 13: Homélie 91–98 / Éd. et trad. en français par M. Brière. Paris, [1935]. (PO; T. 25, fasc. 1).

T. 14: Homélie 99–103 / Éd. et trad. en français par I. Guidi. Paris, [1929]. (PO; T. 22, fasc. 2).

T. 15: Homélie 104–112 / Éd. et trad. en français par M. Brière. Paris, [1942]. (PO; T. 25, fasc. 4).

T. 16: Homélie 113–119 / Éd. et trad. en français par M. Brière. Paris, [1947]. (PO; T. 26, fasc. 3 (no. 127)).

T. 17: Homélie 120 à 125: introduction générale à toutes les homélie / Éd. et trad. [du syriaque] en français par M. Brière. Paris, 1960. (PO; T. 29, fasc. 1 (= no. 138)).

Sévère d'Antioche. Le Philalèthe / Éd. et trad. par R. Hespel. Louvain, 1952. (CSCO; 133 (textus), 134 (versio); Scriptorum Syri, 68, 69).

Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste. Premier échange de lettres. Le contra additiones Juliani. L'adversus apologiam Juliani. L'apologie du Philalèthe. I:[1], II:[1], III:[1]: [Textus] / Éd. par Robert Hespel. I:[2], II:[2], III:[2]: [Versio] / Trad. par Robert Hespel. Louvain, 1964–1971. (CSCO; 244–245; 295–296; 301–302; 318–319; Scriptorum Syri, 137).

T. 1: Premier échange de lettres. Deuxième échange de lettres. Critique du Tome de Julien. Troisième échange de lettres. Réfutation des Propositions hérétiques. Louvain, 1964. (CSCO, 244, 245; Scriptorum Syri, 104–105).

T. 2 A: Le contra additiones Juliani. Louvain, 1968. (CSCO, 295, 296; Scriptorum Syri, 124–127).

T. 2 B: L'adversus apologiam Juliani. Louvain, 1969. (CSCO, 301, 302; Scriptorum Syri, 136).

T. 3: L'apologie du Philalèthe. Louvain, 1971. (CSCO, 318, 319; Scriptorum Syri, 137).

Severi Antiocheni. Antiulianistica: Operum contra doctrinam Iuliani halicarnassensis seriem priorem / Ed. A. Sanda. P. 1 (syriace et latine). Beryti Phoeniciorum, 1931.

Severi Antiocheni. Contra Felicissimum: various fragments survived in scattered collections // Clavis Patrum Graecorum, № 7032; Clavis Patrum Graecorum. Supplementum, № 7032.

Severi Antiocheni. Cyrillus seu Philalthes / Prodiit curante A. Sanda. Beryti Phoeniciorum, 1928 (syriace et latine).

Severi Antiocheni. Defensio ad imperatorem // Historia ecclesiastica, Zachariae Rhetori vulgo adscripta / Ed. and trans. E. W. Brooks. Louvain, 1919. P. 123–131 (text). (CSCO; 87); Louvain, 1919. P. 85–90 (trans.). (CSCO; 88).

Severi Antiocheni. Epistula synodica ad Theodosium episcopum Alexandriae // Documenta ad origines Monophysitarum illustrandas / Ed. I.-B. Chabot. [1: Textus] / Ed. I.-B. Chabot. 1907. P. 12–34. (CSCO; 17); [2: Versio] / Interpretatus est I.-B. Chabot. 1933. P. 6–22. (CSCO; 103).

Severi Antiocheni. The hymns of Severus of Antioch and others: in the Syriac version of Paul of Edessa; as revised by James of Edessa / Ed. and transl. by E. W. Brooks. Paris; Fribourg-en-Brisgau, [1911]. (PO; T. 6, fasc. 1; T. 7, fasc. 5). P. 1–179; 593–802.

Severi Antiocheni. Severos' Letter to John the soldier / Ed. S. Brock // Erkenntnis und Meinung / Hrsg. von G. Wiessner. Bd. 2. Wiesbaden, 1978. S. 60–64. (Göttinger Orientforschungen 1, Reihe: Syriaca; Bd. 17).

Severi Antiocheni. Letter of Severus to Anastasia the deaconess / Ed. and trans. by Y. N. Youssef // Bulletin de la Société d'Archéologie Copte. 40. 2001. P. 126–136.

Severi Antiocheni. Liber contra impium Grammaticum. [1:1]: Orationes [i.e. Orationis] tertiae pars prior. [2:1]: Orationis tertiae pars posterior. [3:1]: Oratio prima et secunda [textus] / Ed. I. Lebon. [1:2], [2:2]: Orationis tertiae pars prior-pars posterior. [3:2]: Oratio prima et orationis secundae quae supersunt [versio] Interpretatus est I. Lebon. Louvain, 1952. (CSCO, 93–94; 101–102; 111–112; Scriptores Syri 45–46; 50–51; 58–59). Reprint: Lovanii, 1929–1938.

Severi Antiocheni. Orationes ad Nephaliium, eiusdem ac Sergii Grammatici epistulae mutuae. [1]: [Textus syriacus] / Ed. I. Lebon. [2]: [Versio] / Interpretatus est I. Lebon. Louvain, 1949. (CSCO; 119–120; Scriptores Syri, 64, 65).

Severus of Antioch. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts / Ed. and transl. by E. W. Brooks. Paris, 1919. P. 163–342. (PO; T. 12); Paris, 1920. P. 1–310. (PO; T. 14).

Severus of Antioch. The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis / Ed. and transl. by E. W. Brooks. 4 vols. London, 1902–1904.

Severi Antiocheni. Отдельные проповеди:

Mai 1837. — Mai A. Scriptorum veterum nova collectio / E Vaticanis codicibus (graece et latine) edita ab A. Maio. Romae, 1825–1838. 10 t. T. IX: Romae, 1837. P. 725–758 (содержит проповеди Севира Антиохийского: 86, 100, 110, 114).

Mai 1844. — Mai A. Spicilegium romanum. T. X. Romae, 1844. P. 202–220 (содержит проповедь Севира Антиохийского: 67).

Studia Syriaca, seu, collectio documentorum hactenus ineditorum ex codicibus Syriacis / Primo publicavit, latine vertit, notisque illustravit Ignatius Ephraem II Rahmani:

Ignatius Ephraem II Rahmani 1908. — Fasc. 3: Vetusta documenta liturgica / Primo edidit, latine vertit, notis illustravit Ignatius Ephraem II Rahmani. Mons Libanus, 1908. P. 79–82 (содержит проповеди Севира Антиохийского: 74, 92, 125).

Ignatius Ephraem II Rahmani 1909. — Fasc. 4: Documenta de antiquis haeresibus / Primo edidit, latine vertit, prolegomenis illustravit Ignatius Ephraem II Rahmani. Mons Libanus, 1909. P. 5–69 (содержит проповеди Севира Антиохийского: 119 и 123). Все латинские переводы выполнены с текста Павла Каллиникского.

Theodoretii Cyri. Epistola 145 monachis Constantinopolitanis. PG 83, 1376b–1389b.

Theodoretii Cyri. Epistola 146 Ioanni Oeconomo. PG 83, 1389c–1409a.

Theodori Abucarae. De unione et incarnatione. PG 97, 1601c–1609c.

Theodori Abucarae. Varia opuscula. PG 97, 1462a–1601b.

Theodori Mopsuesteni. Epistola ad Domnum // Fragmenta dogmatica. PG 66, 1012d–1018b.

Theodori Studitae. Antirrheticus I. PG 99, 328d–352b.

Theodori Studitae. Antirrheticus III. PG 99, 389a–436a.

Timothei III Alexandrini. Fragmenta dogmatica. PG 86.1, 265c–276c.

Zacharie le Scholastique. Vie de Sévère / Textes syriaques publ., trad. et annotés par M.-A. Kugener. Paris, 1903. (PO; T. 2, fasc. 1).

Μικτή ἐπιτροπή 1993. — Μικτή ἐπιτροπή τοῦ διαλόγου μεταξύ τῆς Ὀρθοδόξου ἐκκλησίας καὶ τῶν Ἀνατολικῶν Ὀρθοδόξων Ἐκκλησιῶν. Ὀρθοδόξου Κέντρου τοῦ Οἰκουμενικοῦ πατριαρχείου Σαμπεζύ, 1–6 Νοεμβρίου 1993. Προτάσεις περὶ τὴν ἄρσιν τῶν ἀναθεμάτων. [Машинопись].

Καρμίρης 1960. — Καρμίρης Ἰ. Τὰ δογματικὰ καὶ συμβολικὰ μνημεῖα τῆς ὀρθοδόξου καθολικῆς ἐκκλησίας. Τόμ. 1. Ἀθήναι, 1960.

Булус ар-Рахиб, ep. Трактат об общеизвестных разделениях среди христиан // аль-Машрик. 7. 1904. С. 702–709. (на арабск. яз.)

Анастасий Синаит. Путеводитель. — Анастасий Синаит, преп. Путеводитель / Пер. с греч. яз. А. И. Сидорова // Анастасий Синаит, преп. Избранные творения. М., 2003. С. 191–272.

Аристотель. Сочинения в 4-х тома / Пер., вступ. ст. и примеч. И. Д. Рожанского. М., 1981.

Архиерейский собор 1994. — Архиерейский собор Русской Православной Церкви, 29 ноября–2 декабря 1994 года, Москва. М., 1994.

Афанасий Великий, свт. О явлении во плоти Бога Слова и против ариан // Афанасий Великий, свт. Творения. Т. 3. М., 1994. С. 251–276.

Деяния Соборов. — Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996.

Документы комиссии 1990. — Документы Объединенной богословской комиссии по диалогу в заседаниях 23–28 сентября 1990 года в Православном Центре Вселенского Патриархата, Женева / Пер. с новогреч. яз. М.: Отдел внешних церковных связей, 1994 [машинопись].

Иоанн Дамаскин. Диалектика. — Иоанн Дамаскин, преп. Диалектика, или Философские главы / Пер. с древнегреч. яз. Н. И. Сагарды. М., 1999.

Иоанн Дамаскин. Источник знания. — Иоанн Дамаскин, преп. Источник знания / Пер. с греч. и коммент. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. (Святоотеческое наследие; Т. 5).

Иоанн Дамаскин. Послание к лжеепископу Дары, яковиту. — *Иоанн Дамаскин, преп.* Послание к лжеепископу Дары, яковиту // Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / Пер. и коммент. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М., 1997. С. 154–193.

Исповедание веры императора Юстиниана против трех глав // Деяния Вселенских соборов. Т. 3. V Собор. СПб., 1996. С. 539–559.

Фалассий 1994. — *Фалассий, авва.* О любви, воздержании и духовной жизни к пресвитеру Павлу // Добротолюбие. Т. 3. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994. С. 290–317.

Максим Исповедник. Комментарии. — *Максим Исповедник, преп.* Комментарии к трактату О божественных именах // *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994.

Немезий Эмесский. О природе человека / Пер. с греч. яз. Ф. С. Владимирского. М., 1998.

Платон. Собрание сочинений в 4-х томах // Под общ. ред. А. Ф. Лосева и др.; примеч. А. А. Тахо-Годи. М., 1994.

Порфирий. Введение к «Категориям» Аристотеля // *Плотин.* Эннеады. 2. Киев, 1996. С. 176–201.

Послание папы Агафона // Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. СПб., 1996. С. 31–55.

Феодор Раифский. Предуготовление / Пер. с греч. яз. А. И. Сидорова // *Анастасий Синаит, преп.* Избранные творения. М., 2003. С. 375–458.

Cureton 1849. — *Cureton W.* Corpus Ignatianum: A complete Collection of the Ignatian Epistles. London, 1849. P. 247–248. (Перевод с текста Иакова Эдесского.)

Исследования

Анатолий (Грисюк), архим. 1912. — *Анатолий (Грисюк), архим.* Св. Флавиан, архиепископ Константинопольский, исповедник. Киев, 1912.

Асмус 1996. — *Асмус В., прот.* О монофизитстве // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 1992–1996 гг. М., 1996. С. 207–210.

Болотов 1994. — *Болотов В. В.* Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994.

Болотов 1888. — *Болотов В. В.* Несколько страниц из церковной истории Эфиопии // Христианское чтение. 1888. № 2. С. 30–62; № 11/12. С. 775–832.

Болотов 1892. — *Болотов В. В.* Рецензия на книгу Н. Глубоков-

ского «Блаженный Феодорит» // Христианское чтение. 1892. Ч. 2. С. 58–164.

Бриллиантов 1906. — Бриллиантов А. И. Происхождение монофизитства (Речь, предназначенная к произнесению в день годовичного акта 17 февраля 1906 г.) // Христианское чтение. 1906. № 4. С. 793–822.

Василик 1996. — Василик В. В. Севир Антиохийский // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 1992–1996 гг. М., 1996. С. 264–268.

Говорун 2004а. — Говорун С. Н. Единый сложный Христос // Богословский вестник МДАиС. 2004. № 4. С. 150–176.

Говорун 2004б. — Говорун С. Н. Севир о единой энергии и воле Христа: Доклад на заседании Второй смешанной комиссии по диалогу Русской Православной Церкви и Ближневосточных Ориентальных Церквей. Каир, декабрь 2004. 17 С. [машинопись].

Давыденков 2000. — Давыденков О., свящ. Актиститы // Православная энциклопедия. Т. 1. М., 2000. С. 428.

Давыденков 2002. — Давыденков О., свящ. Афтартодокетизм // Православная энциклопедия. Т. 4. М., 2002. С. 193–194.

Дьяконов 1908. — Дьяконов А. П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908.

Епифанович 1996. — Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996.

Заболотский 1972. — Заболотский Н. А. Исповедание веры Святейшего Патриарха Эфиопского Абуны Теофилоса во время интронизации 9 мая 1971 года в Аддис-Абебе // ЖМП. 1972. № 6. С. 68–69; № 7. С. 52–56.

Заболотский 1975. — Заболотский Н. А. Христология Древних Восточных Церквей в богословии Севира Антиохийского // ЖМП. 1975. № 10. С. 66–69; № 11. С. 64–67; № 12. С. 56–60.

Зисис 1995. — Зисис Ф., протопр. О «православии» антихалкидонских монофизитов / Пер. с новогреч. М., 1995.

Карсавин 1994. — Карсавин Л. П. Святые отцы и учителя Церкви. М., 1994.

Карташев 1993. — Карташев А. В. Вселенские Соборы. М., 1993.

Киприан (Керн) 1995. — Киприан (Керн), архим. Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995.

Клеман 1994. — Клеман О. Истоки. Богословие отцов Древней Церкви / Пер. с франц. М., 1994.

Кураев, Лурье 1994. — Кураев А., диак., Лурье В. На пороге унии (Станем ли мы монофизитами?). М., 1994.

Лебон 1975. — Лебон Ж. Христология сирийского монофизитс-

тва / Пер. с франц. под ред. проф. Н. А. Заболотского. Ленинградская Духовная академия, 1975 [машинопись].

Лосев 1992. — *Лосев А. Ф.* История античной эстетики (итоги тысячелетнего развития). М., 1992.

Лосский 1991. — *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991.

Лурье 1999. — *Лурье В. М.* Авва Георгий из Саглы и история юлианизма в Эфиопии // Христианский Восток. Т. 1 (7). 1999. С. 317–358.

Мейендорф 1965. — *Мейендорф И., прот.* Халкидониты и монофизиты после Халкидона // Вестник Русского Западно-Европейского Патриаршего Экзархата. 52. 1965. С. 223–236.

Мейендорф 1991. — *Мейендорф И., протопр.* Халкидониты и нехалкидониты: шаги к единству // ЖМП. 1991. № 7. С. 44–47.

Мейендорф 1992. — *Мейендорф И., протопр.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс; М., 1992.

Мейендорф 1997. — *Мейендорф И., протопр.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы: Введение в изучение / Пер. Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье. СПб., 1997. (Subsidia Byzantinorossica; Т. 2).

Мейендорф 2000а. — *Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. свящ. О. Давыденкова при участии Л. А. Успенской. М., 2000.

Мейендорф 2000б. — *Мейендорф И., протопр.* Единство Империи и разделение христиан / Пер. с англ. // *Мейендорф И., протопр.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 13–275.

Мейендорф 2001. — *Мейендорф И., протопр.* Византийское богословие (Исторические направления и вероучение). М., 2001.

Мейендорф 2003. — *Мейендорф И., протопр.* Империя и Церковь в эпоху Юстиниана / Пер. с англ. А. В. Левитского // Свидетель Истины: памяти протопресвитера Иоанна Мейендорфа. Екатеринбург, 2003. С. 12–31.

Михайлов 2006. — *Михайлов П. Б.* Деятельность разума в богословии. Анализ понятия ἐπίνοια в древнехристианской и позднеантичной письменности // Вестник ПСТГУ. 15. Серия: «Богословие. Философия». М., 2006. С. 52–82.

Никодим (Ротов), митр. 1970. — *Никодим (Ротов), митр. Ленинградский и Новгородский.* К вопросу о сближении халкидонского и нехалкидонского богословия в их восприятии святоотеческой христологической доктрины: Речь при встрече с профессорами и студентами богословского колледжа в Аддис-Абебе 5 ноября 1969 г. // ЖМП. 1970. № 4. С. 55–60.

Попов 1909. — *Попов И. В.* Идея обожения в Древне-Восточной Церкви. М., 1909.

Поснов 1991. — *Поснов М. Э.* История Христианской Церкви. Киев, 1991.

Робертсон 1999 — *Робертсон Р.* Восточно-христианские Церкви: Церковно-исторический справочник. СПб., 1999.

Селезнев 2002. — *Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока: Анализ основных материалов в контексте истории формирования вероучения. М., 2002.

Сидоров 1988. — *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // Византийский Временник. 49. 1988. С. 81–99.

Сидоров 1989. — *Сидоров А. И.* Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского. К вопросу о создании идейных предпосылок монофелитских споров // Byzantinoslavica. 50/1. 1989. P. 24–32.

Сидоров 2000. — *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский // *Свт. Кирилл Александрийский.* Творения. Кн. 1. М., 2000. С. 3–122.

Сидоров 2003. — *Сидоров А. И.* Святой Ефрем, патриарх Антиохийский. Его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского собора // *Преп. Анастасий Синаит.* Избранные творения. М., 2003. С. 321–368.

Сидоров 2004. — *Сидоров А. И.* Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // *Преп. Максим Исповедник.* Избранные творения. М., 2004. С. 3–108.

Соколов 1916. — *Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Опыт церковно-исторической монографии. Сергиев Посад, 1916.

Соколов 2005. — *Соколов В., свящ.* Завершение византийской христологии после Леонтия Византийского // Православие и монофизитство. Пермь, 2005. С. 76–113.

Спаский 1895. — *Спаский А. А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. Сергиев Посад, 1895.

Троицкий 1875. — *Троицкий И. Е.* Изложение веры Церкви Армянской. СПб., 1875.

Тускарев 1992. — *Тускарев А.* От ереси церковно-государственной к ереси догматической // Русский вестник. 1992. № 40. С. 3.

Успенский 1982. — *Успенский Н. Д.* Византийская литургия: Историко-литургическое исследование // Богословские труды. 23. 1982. С. 5–58.

Флоровский 1992. — *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992.

Флоровский 1999. — *Флоровский Г., прот.* «Естественное богословие» Иоанна Дамаскина // *Иоанн Дамаскин, преп.* Диалектика, или Философские главы. М., 1999. С. 7–35.

Целлер 1996. — *Целлер Э.* Очерк истории греческой философии / Пер. с немецкого С. Л. Франка. М., 1996.

Шенборн 1999. — *Шенборн К.* Икона Христа: Богословские основы / Пер. с немецкого Е. М. Верещагина. Милан; М., 1999.

Шенборн 2003. — *Шенборн К., Конрад М., Вебер Х. Ф.* Бог послал Сына Своего. Христология / Пер. с немецкого Е. М. Верещагина. М., 2003.

Шмеман 1993. — *Шмеман А., прот.* Исторический путь Православия. М., 1993.

Яннарас 1992. — *Яннарас Х.* Вера Церкви / Пер. с новогреч. М., 1992.

Abramowski 1992. — *Abramowski L.* The Theology of Theodore of Mopsuestia // *Abramowski L.* Formula and Context: Studies in Early Christian Thought. [Aldershot etc.], 1992. P. 1–36.

Allen 1981. — *Allen P.* Greek citations from Severus of Antioch in Eustathius Monachus // *Orientalia Lovaniensia Periodica.* 12. 1981. P. 261–264.

Allen 1996. — *Allen P.* Severus of Antioch and the homily: the end of the beginning? // *The Sixth Century – End or Beginning?* Brisbane, 1996. P. 165–177. (*Byzantina Australiensia*; 10).

Allen 1998. — *Allen P.* A bishop's spirituality: the case of Severus of Antioch // *Prayer and Spirituality in the Early Church.* Vol. 1. Brisbane, 1998. P. 169–180.

Allen 1999. — *Allen P.* Severus of Antioch and pastoral care // *Prayer and Spirituality in the Early Church.* Vol. 2. Brisbane, 1999. P. 387–400.

Allen 2001. — *Allen P.* Severus of Antioch as pastoral carer // *SP.* 35. 2001. P. 353–368.

Allen 2002. — *Allen P.* Severus of Antioch as a source for lay piety in late antiquity // *Historiam Perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato.* Rome, 2002. P. 711–721.

Allen, Hayward 2004. — *Allen P., Hayward C. T. R.* Severus of Antioch. New York, 2004.

Assemani 1730. — *Assemani J. S.* De syris monophysitis dissertatio. Romae, 1730.

Bardenhewer 1923. — *Bardenhewer O.* Geschichte der altkirchlichen Literatur. T. IV: Das fünfte Jahrhundert mit Einschluss der syrischen Literatur des vierten Jahrhunderts. Freiburg-im-Brigau, 1923.

Bardy 1936. — *Bardy G.* Faux et frauds littéraires dans l'antiquité chrétienne // *Revue d'Histoire Ecclésiastique.* 32. 1936. P. 9–16.

Bardy 1939. — *Bardy G.* Sévère d'Antioche // Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique: leurs preuves et leur histoire / Commencé sous la direction de A. Vacant [et] E. Mangenot; continué sous celle de É. Amann. Paris, 1899–1972. T. 14. Paris, 1939. Col. 1999–2000.

Bardy 1948. — *Bardy G.* Sévère d'Antioche et la critique de texts patristiques // Mémorial Louis Petit: mélanges d'histoire et d'archéologie byzantines / [par V. Laurent ... et al.]. Bucarest, 1948. P. 15–31. (Archives de l'Orient chrétien; 1).

Bardy 1950. — *Bardy G.* Zacharie le Rhéteur // Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique: leurs preuves et leur histoire / Commencé sous la direction de A. Vacant [et] E. Mangenot; continué sous celle de É. Amann. Paris, 1899–1972. T. 15. Paris, 1950. Col. 3677–3679.

Basdekis 1973. — *Basdekis A.* Die Christologie des Leontius von Jerusalem. Seine Logoslehre. Münster, 1973.

Baumstark 1897, 1899. — *Baumstark A.* Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518 // Römische Quartsschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. 11, 1897. S. 31–66; 13, 1899. S. 305–323.

Bishoy, metrop. 2001. — *Bishoy, metrop. of Damiette.* Interpretation of the First Agreed Statement on Christology of the Official Dialogue Between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches. Moscow, 2001 [машинопись].

Bishoy, metrop. 2002. — *Bishoy, metrop. of Damiette.* Towards an Agreed Statement on Christology. Holy Echmiadzin (Armenia), 5–10 November, 2002. 15 P.

Bishoy, metrop. 2004. — *Bishoy, metrop. of Damiette.* Saint Severus of Antioch (His Life and His Christology). St. Mark Centre (Nasr City, Cairo, Egypt). December 15–17, 2004. 11 P.

Breydy 1990. — *Breydy M.* Les témoignages de Sévère d'Antioche dans l'exposé de la foi de Jean Maron // Le Muséon. 103. 1990. P. 215–235.

Brière 1960. — *Brière M.* Les Homélie cathédrales de Sévère d'Antioche. Introduction générale a toutes les homélie. (PO; T. 29, fasc. 1 (= no. 138)). P. 7–72.

Brock 1975. — *Brock S.* Some New Letters of the Patriarch Severos // SP. 12. Berlin, 1975. P. 17–24. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Bd. 115).

Chabot 1901. — *Chabot J. B.* Chronique de Michel le Syrien, patriarche Jacobite d'Antioche (1166–1199) / Éd. pour la première fois et traduite en français par J.-B. Chabot. Paris, 1899–1910. T. 2: Paris, 1901.

Chesnut 1976. — *Chesnut R. C.* Three Monophysite Christologies:

Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxford, 1976.

Chesnut 1978. — Chesnut R. C. The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heraclides // The Journal of Theological Studies. 29. 1978. P. 392–406.

Congourdeau 1980. — Congourdeau M.–H. L' Animation de l' embryon humain chez Maxime le Confesseur // Nouvelle revue théologique. 3 / 5. 1980. P. 690–701.

Cross 2002. — Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Early Christian Studies. 10/2. 2002. P. 245–265.

Crum 1922–1923. — Crum W. E. Sévère d'Antioche en Egypte // Revue de l'Orient Chrétien. 3. 1922–1923. P. 92–104.

Devresse 1930. — Devresse R. Denys l'Aréopagite et Sévère d'Antioche // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge / Dir. par Et. Gilson ... [et al.]. Paris, 1930. T. 3. P. 159–168.

Dorival 1984. — Dorival G. Nouveaux fragments grecs de Svre d'Antioche // ANTIΔΩΡON: Hommage Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum. Vol. 1. Wetteren, 1984. P. 101–121.

Dorner 1845–1853. — Dorner J. A. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von der ältesten Zeiten bis auf die neueste. 2 Bd. Bd. 1: Stuttgart, 1845. 2 Aufl.: Berlin, 1851; Bd. 2: Berlin, 1853.

Draguet 1924. — Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ: étude d'histoire littéraire et doctrinale suivie des Fragments dogmatiques de Julien (texte syriaque et traduction grecque). Louvain, 1924.

Dratsellas 1974. — Dratsellas K. Questions on Christology of St Cyril of Alexandria // Abba Salama. Vol. 6. Athens, 1974. P. 203–232.

Dries 1939. — Dries J. van den. The Formula of Saint Cyril of Alexandria μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Rome, 1939.

Durand 1964. — Durand G. M. de. La théologie de S. Cyrille dans les dialogues // Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques / Introd., texte critique, trad. et notes par G. M. de Durand. Paris, 1964. P. 81–150. (SC; 97).

Ebied 1977. — Ebied R. Y. Peter of Antioch and Damian of Alexandria // A Tribute to Arthur Vööbus: Studies in Early Christian Literature and its Environment, primarily in the Syrian East / Ed. by Robert H. Fischer. Chicago, 1977. P. 277–282.

Esam Sami Said 1998. — Esam Sami Said. Χριστολογία τῆς Κοπτικῆς Ἐκκλησίας εἰς τὰ λειτουργικά αὐτῆς βιβλία // ΘΕΟΛΟΓΙΑ. Ἀθήναι. 69/3. 1998.

Eustatius Matta Roham 2004. — Eustatius Matta Roham. Severus of

Antioch — a Continuation of the Cyrillian Orthodox Legacy. Cairo, 2004 [машинопись]. 10 P.

Eustratios 1894. — *Eustratios J.* Σευήρος ὁ μονοφυσίτης πατριάρχης Ἀντιοχείας. Leipzig, 1894.

Fairbairn 2003. — *Fairbairn D.* Grace and Christology in the Early Church. Oxford; New York, 2003.

Frend 1976. — *Frend W. H. C.* Severus of Antioch and the Origins of the monophysite hierarchy // *Frend W. H. C.* Religion, Popular and Unpopular in the Early Christian Centuries. London, 1976. P. 261–275.

Gahbauer 1984. — *Gahbauer F. R.* Das anthropologische Modell: Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon. Würzburg, 1984.

Garrigues 1974. — *Garrigues J.-M.* La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur // *Revue Thomiste.* Avril–Juin. 1974. P. 189–196.

Gieseler 1835, 1838. — *Gieseler J. C. L.* Commentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur. 2 P. Göttingen, 1835 et 1838.

Graffin 1960. — *Graffin F.* La catéchèse de Sévère d'Antioche // *L'Orient Syrien.* 5. 1960. P. 47–54.

Graffin 1978a. — *Graffin F.* Jacques d'Edesse reviseur des Homélie de Sévère d'Antioche d'après le ms. Syriaque Br. M. Add. 12159 // *Symposium Syriacum.* Rome, 1978. P. 243–255. (*Orientalia Cristiana Analecta;* 205).

Graffin 1978b. — *Graffin F.* La Vie à Antioche d'après les homélie de Sévère. Invectives contre les courses de chevaux, le théâtre et les jeux olympiques / Hrsg. von G. Wiessner // *Erkenntnisse und Meinungen.* Wiesbaden, 1978. P. 115–130. (*Göttinger Orientforschungen;* Bd. 17).

Gray 1979. — *Gray P. T. R.* The Defense of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979.

Gribomont 1975–1976. — *Gribomont J.* La catéchèse de Sévère d'Antioche et le Credo // *La Parole de l'Orient.* 6/7. 1975/1976. P. 125–158.

Grillmeier 1951. — *Grillmeier A.* Die theologische und sprachliche Vorbereitung der christologischen Formel von Chalkedon // *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / im Auftrag der Theologischen Fakultät S.J. Sankt Georgen Frankfurt / Main hrsg. von A. Grillmeier u. H. Bacht.* Bd. 1: Der Glaube von Chalkedon. Würzburg, 1951. S. 5–202.

Grillmeier 1973. — *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. [T. 1]: De l'âge apostolique à Chalcedoine (451). Paris, 1973.

Grillmeier 1982. — *Grillmeier A.* Gottmensch III (Patristik) // *Reallexikon für Antike und Christentum.* Bd. 12. Stuttgart, 1982. Col. 312–366.

Grillmeier 1993. — *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne.

ne. T. 2 / 2: L'Église de Constantinople au VI^e siècle / Trad. de l'allemand. Paris, 1993.

Grillmeier 1996. — *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. T. 2 / 4: L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451. Paris, 1996.

Hainthaler 1996. — *Hainthaler Th.* Jean Philopon, philosophe et théologien à Alexandrie // *Grillmeier A.* Le Christ dans tradition chrétienne. T. 2 / 4: L'Église d'Alexandrie, la Nubie et l'Éthiopie après 451. Paris, 1996. P. 165–215.

Halleux de 1977. — *Halleux A. de.* Le «synode néochalcédonien» d'Alexandrette (c. 515) et l'«Apologie pour chalcédoine de Jean le Grammaire». A propos d'une édition récente // *Revue d'Histoire Ecclésiastique.* 72. 1977. P. 593–600.

Halleux de 1993. — *Halleux A. de.* Le dyophysisme de Cyrille d'Alexandrie // *Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche.* Bd. 67. Berlin; New York, 1993. P. 411–428.

Harnack 1909. — *Harnack A. von.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. [T. 2]: Die Entwicklung des kirchlichen Dogmas I. 2 Aufl. Freiburg—im-Brigau, 1909.

Heinzer 1981. — *Heinzer F.* Anmerkungen zum Willensbegriff Maximus^f Confessors // *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.* 28. 1981. P. 372–392.

Helmer 1962. — *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus: Geschichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962.

Hespel 1955. — *Hespel R.* Le Florilège Cyrillien réfuté par Sévère d'Antioche / Étude et édition critique par R. Hespel. Louvain, 1955. (Bibliothèque du Muséon; 37).

Honigmann 1951. — *Honigmann E. A. J.* Évêques et évêchés monophysites d'Asie antérieure au VI^e siècle. Louvain, 1951. (CSCO; 127).

Janssens 1938. — *Janssens L.* Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie // *Ephemerides Theologicae Lovanienses.* 15. 1938. P. 233–278.

Jugie 1925. — *Jugie M.* Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche // *Échos d'Orient.* 28. 1925. P. 129–162; 257–285.

Jugie 1929. — *Jugie M.* Monophysisme // *Dictionnaire de théologie catholique, contenant l'exposé des doctrines de la théologie catholique: leurs preuves et leur histoire / Commencé sous la direction de A. Vacant [et] E. Mangenot; continué sous celle de É. Amann.* Paris, 1899–1972. T. 10. Paris, 1929. Col. 2217–2218.

Kallis 1965. — *Kallis A.* Der menschliche Wille in seinem Grund und Ausdruck nach der Lehre des Johannes Damaskenos: Inaugural Disserta-

tion zur Erlangung des Doctorgrades. Westfälische Wilhelms-Universität zu Münster. Philosophische Fakultät. 1965.

Keating 2000. — *Keating D. A.* Divinization in Cyril: The Appropriation of Divine Life // *Theology of St. Cyril of Alexandria. Critical appreciation.* New York, 2000. P. 149–185.

Koen 1991. — *Koen L.* The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John. Uppsala, 1991.

Labelle 1979. — *Labelle J.-M.* Saint Cyrille d'Alexandrie: Témoin de la langue et de la pensée philosophiques au V siècle (suit) // *Revue des sciences religieuses.* 53/1. 1979. P. 23–42.

Lambriniadis 2001. — *Lambriniadis E.* Die Christologie des Severos von Antiochia (Christus bei den Vätern. Forcher aus dem Osten und Westen Europas an den Quellen des gemeinsamen Glaubens) // *Pro Oriente.* 27. Innsbruck; Wien, 2001. S. 291–296.

Larchet 2003. — *Larchet J.-C.* Τὸ Χριστολογικὸ πρόβλημα περὶ τῆς μελετωμένης Ἐνώσεως τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τῶν μὴ-Χαλκηδονίων Ἐκκλησιῶν: Ἐκκρεμοῦντα θεολογικὰ καὶ ἐκκλησιολογικὰ προβλήματα // *ΘΕΟΛΟΓΙΑ.* Ἀθήναι. 74/2. 2003. Σ. 633–670.

Lash 1974. — *Lash C.* Saint Athanase dans les écrits de Sévère d'Antioche // *Politique et théologie chez Athanase d'Alexandrie: Actes du colloque de Chontilly 23–25 sept. 1973.* Paris, 1974. P. 377–394. (Théologie historique; 27).

Lash 1975. — *Lash C.* The Scriptural citations in the Homelieae Cathedralis of Severus of Antioch and the Textuel Criticism of the Greek Old Testament // *SP.* 12. 1975. P. 321–327.

Lauth 2004. — *Lauth A.* Severus of Antioch: an Orthodox View. Cairo, 2004 [машинопись]. 15 P.

Lebon 1909. — *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. Louvain, 1909.

Lebon 1927. — *Lebon J.* Version arménienne et version syriaque de Timothée Élure // *Handes Amsorya.* 41. 1927. P. 713–722.

Lebon 1951. — *Lebon J.* La christologie du monophysisme syrien // *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / im Auftrag der Theologischen Fakultät S.J. Sankt Georgen Frankfurt / Main hrsg. von A. Grillmeier u. H. Bacht.* Bd. 1: Der Glaube von Chalkedon. Würzburg, 1951. S. 425–580.

Liebaert 1951. — *Liebaert J.* La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951.

Lietzmann 1904. — *Lietzmann H.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule: Texte und Untersuchungen / [Hrsg.] von H. Lietzmann. Tübin-

gen, 1904. 1. Schriften des Apollinaris. P. [167]–270; 2. Schriften aus der Schule des Apollinaris. P. [273]–322.

Loofs 1887. — *Loofs F.* Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche. B. 1: Das Leben und die polemischen Werke des Leontius von Byzanz. Leipzig, 1887. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur; Bd. 3, Ht. 1–2).

Loofs 1924. — *Loofs F.* Paulus von Samosata: eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Leipzig, 1924. (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, Bd. 44, Heft 5).

Loofs 1950. — *Loofs F.* Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. 5 Aufl. / Hrsg. von K. Aland. Bd. 1. Halle–Saale, 1950.

Madden 1993. — *Madden N.* Composite Hypostasis in Maximus the Confessor // SP. 27. 1993. P. 175–197.

Magdi 1993. — *Magdi S.* Ἡ Κοπτική Ἐκκλησία τῆς Αἰγύπτου σήμερα // ΚΑΘ' ΟΔΟΝ. 5. 1993. Σ. 35–40.

Mar Gregorius Yuhanna Ibrahim 2004. — *Mar Gregorius Yuhanna Ibrahim.* The Sacrament of Eucharist in Syrian Orthodox Church of Antioch // Syriac dialogue (sixth non-official consultation on dialogue within the the Syriac Tradition). Vienna: Pro Oriente, 2004. T. 6. P. 49–63.

Mateos 1974. — *Mateos J.* Théologie du baptême dans le formulaire de Sévère d'Antioche // Symposium Syriacum. Rome, 1974. P. 135–161. (Orientalia Christiana Analecta; 197).

McGuckin 1994. — *McGuckin J. A.* St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy, its history, theology, and texts. Leiden; New York; Köln, 1994. (Supplementum to Vigiliae Christianae; 23).

McKinion 2000. — *McKinion S. A.* Words, imagery and the mystery of Christ: a reconstruction of Cyril of Alexandria's christology. Leiden; Boston; Köln, 2000. (Supplementum to Vigiliae Christianae; 55).

Meyendorff 1983. — *Meyendorff J.* Byzantine Theology. Historical Trends and Doctrinal Themes. New York, 1983.

Meyendorff 1989. — *Meyendorff J.* Theosis in the Eastern Christian Tradition // Christian Spirituality: Post Reformation and Modern / Ed. by L. Dupré, Don E. Saliers, in coll. with J. Meyendorff. New York, 1989. P. 470–476.

Möller 1951. — *Möller Ch.* Le chalcédonisme et le Neo-chalcédonisme // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart / im Auftrag der Theologischen Fakultät S.J. Sankt Georgen Frankfurt / Main hrsg. von A. Grillmeier u. H. Bacht. Bd. 1: Der Glaube von Chalkedon. Würzburg, 1951. S. 637–720.

Moreschini, Norelli 2005. — *Moreschini C., Norelli E.* Early Christian Greek and Latin Literature (A Literary History). Vol. 2: From the

council of Nicea to the beginning of the medieval period / Transl. by M. J. O'Connell. Peabody (Mass), 2005.

Nau 1905. — *Nau F.* Dans quelle mesure les jacobites sont-ils monophysites? // *Revue de l'Orient Chrétien.* 10. 1905. P. 110–117.

Olivar 1980. — *Olivar A.* Sever d'Antioquia en la historia de la predicacio // *Rivista Catalana di Teologia.* 5. 1980. P. 403–442.

Paulos Mar Gregorios, metr. 1981. — *Paulos Mar Gregorios, metr.* Ecclesiological Issues Concerning the Relations of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches // *Does Chalcedon Divide or Unite?* Geneva, 1981.

Pelikan 1971. — *Pelikan J.* The Christian Tradition: A History of the development of doctrine. Vol. 1. The Emergence of the Catholic Tradition (100–600). Chicago; London, 1971.

Pelikan 1974. — *Pelikan J.* The Christian tradition: A History of the development of doctrine. T. 2: The spirit of Eastern Christendom (600–1700). Chicago; London, 1974.

Perrone 1980. — *Perrone L.* Il «Dialogo contro gli astartodoceti» di Leonzio di Bisanzio e Severo di Antiochia // *Cristianesimo nella storia: Ricerche storiche, esegetiche, teologiche.* 1/1. 1980. P. 411–442.

Petit 1999. — *Petit F.* La chaine sur l'Exode I. Fragments de Glossaire syriaque / Par L. Van Rompay. Leuven, 1999. (*Traditio Exegetica Graeca*; 9).

Poggi 1986. — *Poggi V.* Severo di Antiochia alla Scuola di Beirut // *L'eredità classica nelle lingue orientali.* Rome, 1986. P. 57–71.

Porcher 1917. — *Porcher E.* Un discours sur la Sainte Vierge par Sévère d'Antioche // *Revue de l'Orient Chrétien.* 20. 1917. P. 416–423.

Praechter 1910. — *Praechter K.* Richtungen und Schulen im Neuplatonismus // *Genethliakon für C. Robert.* Berlin, 1910. S. 105–156.

Quasten 1975. — *Quasten J.* Patrology. Vol. 3: The Golden Age of Greek Patristic literature from the Council of Nicaea to the Council of Chalcedon. Utrecht; Antwerpen, 1975.

Richard 1945. — *Richard M.* L'introduction du mot "hypostase" dans la théologie de l'Incarnation // *Mélanges de science religieuse.* 2. 1945. P. 245–252.

Rorem, Lamoreaux 1998. — *Rorem P., Lamoreaux J.* John of Scythopolis and the Dionysian corpus: annotating the Areopagite. Oxford, 1998.

Roux 2002. — *Roux R.* L'exégèse biblique dans les Homélies cathédrales de Sévère d'Antioche. Rome, 2002. (*Studia Ephemeridis «Augustinianum»*; 84).

Samuel 1957. — *Samuel V. C.* The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch. Yale University, 1957.

Samuel 1964–1965. — *Samuel V. C.* One nature of God the Word // *Greek Orthodox Theological Review.* 10/2. 1964–1965. P. 37–51.

Samuel 1968. — *Samuel V. C.* The Manhood of Jesus Christ in the Tradition of the Syrian Orthodox Church // Greek Orthodox Theological Review. 13. 1968. P. 152–169.

Samuel 1971. — *Samuel V. C.* A brief history of efforts to reunite the Chalcedonian and non-Chalcedonian sides // Greek Orthodox Theological Review. 16. 1971. P. 44–62.

Samuel 1973. — *Samuel V. C.* The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. 4. 1973. P. 126–190.

Samuel 1974. — *Samuel V. C.* The Understanding of the Christological Definitions of both (Oriental Orthodox and Roman Catholic) Traditions in the Light of Post-Chalcedonian Theology (Analysis of terminologies in a conceptual framework) // Wirtschaftsuniversität Wien: Supplementary Issue 2. Wien, 1974. P. 19–27.

Samuel 1976. — *Samuel V. C.* Further Studies in the Christology of Severus of Antioch // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. Ἀλεξάνδρεια. Τ. 58. 1976. Σ. 270–301.

Samuel 1981. — *Samuel V. C.* One Incarnate Nature of God the Word // Does Chalcedon Divide or Unite? Geneva, 1981.

Sauget 1977. — *Sauget J.–M.* Une découverte inespérée: L'homélie 2 de Sévère d'Antioche sur l'Annonciation de la Theotokos // A Tribute to Arthur Vööbus. Studies in Early Christian Literature and its Environment, Primarily in the Syrian East / Ed. by R. H. Fischer. Chicago, 1977. P. 55–62.

Sellers 1953. — *Sellers R. V.* The Council of Chalcedon: A Historical and Doctrinal Survey. London, 1953.

Sharpley 1990. — *Sharpley R. W.* The school of Alexander? // Aristotle Transformed: the ancient commentators and their influence / Ed. by R. Sorabji. London, 1990. P. 83–112.

Shenouda III, pope 1997. — *Shenouda III, pope.* The Nature of Christ. Cairo, 1997.

Shenouda Maher Ishak 2001. — *Shenouda Maher Ishak.* Presentation and Evaluation of the Second Statement and Recommendations to the (Two Orthodox Families of) Churches, (submitted to the Joint Commission for the Relations between the Russian Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches in the Middle East). Moscow, 2001 [машинопись].

Tetz 1964. — *Tetz M.* Zur Theologie des Markell von Ankyra // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 75. 1964. P. 217–270.

Thunberg 1965. — *Thunberg L.* Microcosm and Mediator: The Theological Anthropology of Maximus the Confessor. Lund, 1965.

Torrance 1988. — *Torrance I. R.* Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite. Norwich, 1988.

Torrance 1991. — *Torrance I. R.* Paradigm Change in Sixth-Century Christology: The Contribution of Gregory the Theologian to the Christol-

ogy of Severus of Antioch // *The Greek Orthodox Theological Review*. 36 (3/4). 1991. P. 277–285.

Tweedale 1984. — *Tweedale M. M.* Alexander of Aphrodisias' Views on Universals // *Phronesis*. 29. 1984. P. 279–303.

Uqbit 1973. — *Uqbit T.* Current Christological Positions of Ethiopian Orthodox Theologians. Roma, 1973. (*Orientalia Christiana Analecta*; 196).

Uthemann 1980. — *Uthemann K.–H.* Die «Philosophischen Kapitel» des Anastasius I. von Antiochien (559–598) // *Orientalia Christiana Periodica*. 46. 1980. P. 306–366.

Uthemann 1982. — *Uthemann K.–H.* Das anthropologische Modell der hypostatischen Union: Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und innerchalkedonischen Transformationen eines Paradigmas // *ΚΑΛΠΟΝΟΜΙΑ*. 14. 1982. P. 215–312.

Van Roey 1980. — *Van Roey A.* Les Fragments trithéites de Jean Philopon // *Orientalia Lovaniensia Analecta*. 11. 1980. P. 135–163.

Varghese 2004. — *Varghese B.* West Syrian Liturgical Theology. Hants, Burlington, 2004.

Verrycken 1990a. — *Verrycken K.* The metaphysics of Ammonius son of Hermias // *Aristotle Transformed: the ancient commentators and their influence* / Ed. by R. Sorabji. London, 1990. P. 199–232.

Verrycken 1990b. — *Verrycken K.* The development of Philoponus' thought and its chronology // *Aristotle Transformed: the ancient commentators and their influence* / Ed. by R. Sorabji. London, 1990. P. 233–274.

Voisin 1901. — *Voisin G.* L'Apollinarisme : Étude historique, littéraire et dogmatique sur le début des controverses christologiques au IV siècle. Louvain, 1901.

Vööbus 1975. — *Vööbus A.* Découverte d'une lettre de Sévère d'Antioche // *Byzantinische Zeitschrift*. 86. 1975. S. 295–298.

Vööbus 1975–1976. — *Vööbus A.* Discovery of the biography of Severus of Antioch by Qyriaqos of Tagrit // *Rivista di studi bizantini e neoellenici*. 12/13. 1975–1976. P. 117–124.

Vries de 1957. — *Vries W. de.* Die Eschatologie des Severus von Antiochien // *Orientalia Christiana Periodica*. 23. 1957. P. 354–380.

Wallace-Hadrill 1982. — *Wallace-Hadrill D. S.* Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East. Cambridge, 1982.

Weinandy 2000. — *Weinandy T. G.* Cyril and the Mystery of Incarnation // *Theology of St. Cyril of Alexandria: Critical appreciation*. New-York, 2000. P. 23–54.

Wesche 1987. — *Wesche K. P.* The Christology of Leontius of Jerusalem. Monophysite or Chalcedonian? // *St. Vladimir's Theological Quarterly*. 31. 1987. P. 65–95.

- Wickham 1993.* — *Wickham L. R.* Severus of Antioch on the Trinity // SP. 24. 1993. P. 360–372.
- Workineh Habte Mariam.* — *Workineh Habte Mariam.* The Mystery of the Incarnation // Greek Orthodox Theological Review. 10/2. 1964–1965. P. 154–160.
- Wright 1872.* — *Wright W.* Catalogue of the Syriac Manuscripts in the British Museum acquired since the year 1838. P. 2. London, 1872.
- Youssef 2001a.* — *Youssef Y.* The cult of Severus of Antioch in Egypt // Ephemerides Liturgicae. 115. 2001. P. 101–107.
- Youssef 2001b.* — *Youssef Y.* Arabic manuscripts of the Philalethes of Severus of Antioch // Proche-Orient Chrétien. 51. 2001. P. 261–266.
- Youssef 2003a.* — *Youssef Y.* Coptic fragment of a letter of Severus of Antioch // Oriens Christianus. 87. 2003. P. 116–122.
- Youssef 2003b.* — *Youssef Y.* Severus of Antioch in the Coptic Theotokia // Prayer and Spirituality in the Early Church. Vol. 3. Sydney, 2003. P. 93–108.
- Youssef 2003c.* — *Youssef Y.* The Quotations of Severus of Antioch in the Book of the Confessions of the Fathers // Ancient and Near East Studies. 40. 2003. P. 173–224.
- Youssef 2004.* — *Youssef Y.* A new fragment of life of Severus of Antioch? // Oriens Christianus. 88. 2004. P. 111–116.
- Zabolotsky 1976.* — *Zabolotsky N. A.* The Christology of Severus of Antioch // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. Ἀλεξάνδρεια. Τ. 58. 1976. Σ. 357–386.
- Ἀλέμου 1977.* — *Ἀλέμου Κ.* Ἡ χριστολογία τῶν αἰθιοπικῶν Ἀναφορῶν ἐν σχέσει πρὸς τὸ δόγμα τῆς Χαλκηδόνας. Θεσσαλονίκη, 1977.
- Ἀρβανίτης 1965.* — *Ἀρβανίτης Ἀ.Κ.* Ἡ Κοπτική Ἐκκλησία. Ἀθήνα, 1965.
- Δελημβάσης 1994.* — *Δελημβάσης Α. Δ.* Ἡ αἵρεσις τοῦ μονοφυσισμοῦ χθες καὶ σήμερον (ἀμετανοησία μονοφυσιτῶν καὶ πτώσις σημερινῶν Ὁρθοδόξων). Ἀθήνα, 1994.
- Θεωδόρου 1957.* — *Θεωδόρου Ἀ.* Ἡ χριστολογικὴ ὁρολογία καὶ διδασκαλία Σεβήρου τοῦ Ἀντιοχείας. Ἀθήνα, 1957.
- EINAI OI ANTIXALKIDONIOI ORΘODOΞΟΙ 1995.* — *EINAI OI ANTIXALKIDONIOI ORΘODOΞΟΙ;* Κείμενα τῆς Ἱεράς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους καὶ ἄλλων ἀγιορειτῶν Πατέρων περὶ τοῦ διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχάλκιδονίων (Μονοφυσιτῶν). Ἁγιον Ὄρος: Ἱερά Μονὴ ὁσίου Γρηγορίου, 1995.
- Κόστιν 1972.* — *Κόστιν Β.* Ἡ κοπτικὴ λατρεία ἐν συγκρίσει πρὸς τὴν λατρείαν τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Ἀθήνα, 1972.
- Μαρτζέλος 1993a.* — *Μαρτζέλος Γ.* Ὁρθόδοξο δόγμα καὶ θεολογικὸς προβληματισμός. Θεσσαλονίκη, 1993.

Μαρτζέλος 1993b. — *Μαρτζέλος Γ.* Ὁ θεολογικὸς διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ μη χαλκιδονίων ἐκκλησιῶν. Χρονικὸ—ἀξιολόγησι—προοπτικὲς // ΚΑΘ' ΟΔΟΝ. 5. 1993. Σ. 51—60.

Μεθοδίου, ἀρχιεπ. 1985. — *Μεθοδίου, ἀρχιεπ.* Θυατείρων. Θεολογικὰ καὶ ἱστορικὰ Μελέται. Τ. 8. Ἀθῆναι, 1985.

Μητσοπούλου 1995. — *Μητσοπούλου Ν. Ε.* Πρὸς “πληρῆ κοινωνίαν” μετὰ τῶν Ἀντιχαλκηδονίων. Ἀπορίαι, παρατηρήσει καὶ ἐρωτήματα ἐπὶ τοῦ “Ἀνακοινωθέντος” καὶ τῶν “Προτάσεων περὶ ἄρσιν τῶν ἀναθεμάτων” τῆς Δ ἐν Σαμπεζῦ Συνελεύσεως τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς τοῦ Διαλόγου μετὰ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καὶ τῶν Ἀνατολικῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν // Ἐκκλησία. 1995. Τ. 1. Σ. 30—32; Τ. 2. Σ. 87—91.

Μποζοβίτης 1996. — *Μποζοβίτης Σ. Ν.* Ἀντιχαλκηδόνιοι. Ὁ μεγάλος πειρασμός. Ἀθῆναι, 1996 [рус. пер.: *Бозовитис С. Н.* Антихалкидониты. Великое искушение / Пер. с новогреч. свящ. О. Давыденкова // *Давыденков О., свящ.* Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. М., 2002. С. 156—173].

Μποζοβίτης 1999. — *Μποζοβίτης Σ. Ν.* Τὰ αἰώνια σύνορα τῆς Ὁρθοδοξίας καὶ οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι. Ἀθῆναι, 1999.

Ὁρθόδοξος πίστις 1995. — Ὁρθόδοξος πίστις καὶ ἀντιχαλκιδόνιοι ἢ μονοφυσίται. Ἀθῆναι: Ἀδελφότης θεολόγων “Ὁ Σωτῆρ”, 1995.

Παύλου, μητρ. 1998. — *Παύλου, μητροπολίτου Κυρηνείας.* Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία καὶ Ἀντιχαλκιδόνιοι (Ὁ μετὰ τὸν θεολογικὸν διάλογον). Λευκωσία, 1998 [рус. пер.: *Выступление митрополита Киринейского Павла на заседании Смешанной Богословской комиссии в Дамаске / Пер. с новогреч. свящ. О. Давыденкова // Давыденков О., свящ.* Велия благочестия тайна: Бог явился во плоти. М., 2002. С. 174—181].

Συμβολὴ στον ἐνδο-ορθόδοξο διάλογο 1995. — Συμβολὴ στον ἐνδο-ορθόδοξο διάλογο γιὰ τὴν «Ὁρθοδοξία» τῶν Ἀντιχαλκηδονίων // ΕΙΝΑΙ ΟΙ ΑΝΤΙΧΑΛΚΙΔΟΝΙΟΙ ΟΡΘΟΔΟΞΟΙ; Κείμενα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους καὶ ἄλλων ἀγιορειτῶν Πατέρων περὶ τοῦ διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκιδονίων (Μονοφυσιτῶν). Ἁγιον Ὄρος: Ἱερὰ Μονὴ ὁσίου Γρηγορίου, 1995. Σ. 67—128.

Τρεμπέλας 1966. — *Τρεμπέλας Π. Ν.* Ἐπὶ τῶν πρακτικῶν τῆς ἐν Aarhus διασκέψεως. Ἀθῆναι, 1966.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абрамовски Л. 137, 266
Абуна Теофинос, патр. Эфиопской церкви 38
Августин, блж. 12, 70, 131
Агафон, св. папа 180, 221
Акакий Мелитинский, свт. 104, 114, 216
Александр Афродисийский 123
Алле А., де 219
Аллен П. 33, 35, 48, 59, 77
Аммоний, сын Гермия 132, 133
Амфилохий Иконийский, свт. 65, 281, 289, 291
Анастасий I Антиохийский, свт. 28, 143, 146, 147, 202
Анастасий Синаит, преп. 20, 59, 79, 88, 90, 97, 109, 130, 134, 142, 159, 164, 181
Андрей, еп. Самосатский 282
Аполлинарий, еп. Лаодикийский 16, 55, 75, 94, 102, 107, 139, 154, 157, 158, 173, 174, 180, 192, 201, 216, 240, 241, 248, 253, 254, 267
Аристотель 62, 148
Асмус В., прот. 12, 28, 49, 50, 75, 156, 175
Ассемани И. С. 17
Афанасий Александрийский, свт. 54, 64, 73, 82, 96, 102, 137, 166, 167, 266, 267, 268
Афанасий Нисибийский 24
Афанасий, блж. 82, 96, 137, 266
Афинагор I, Вселенский патр. 7
Бар-Гебрей 205
Бар-Судаили 54
Барденхевер О. 116
Барди Г. 35
Бишой, митр. Дамиеттский 38, 106, 111
Бозовитис С. Н. 36, 239
Болотов В.В. 26, 27, 39, 40, 47, 51, 55, 56, 57, 73, 83, 99, 101, 102, 110, 128, 129, 131–133, 139, 146, 147, 154, 163, 172, 192, 193, 205, 215, 224, 232, 233, 235, 238, 239
Брейди М. 59
Бриер М. 34
Бриллиантов А.И. 26, 40, 41, 104, 155, 156, 205
Брок С. 22, 24, 35
Брукс Е. У. 24, 25.
Булус ар-Рахиб, еп. Сайды 92, 178
Варфоломей I, Вселенский патр. 8
Василий Великий, свт. 63, 65, 146, 281, 288, 291, 293
Василик В.В. 28, 50
Веебус А. 35.
Вейннди Т. 258
Витаковски В. 33
Ваузен Ж. 139
Гарнак А. 232, 265
Гарригес Ж.-М. 46, 242
Георг М.В., еп. 12
Гизелер Й. К. Л. 25
Гильберт Порретанский 160
Говорун С., свящ. 28, 50, 165, 207, 208, 209, 211–213, 277
Граффин Ф. 34
Грибомон Ж. 34
Григорий Богослов, свт. 44, 54, 154, 180, 282, 290, 291
Григорий Нисский, свт. 23, 54, 154
Григорий Чудотворец, свт. 288
Грильмайер А., кард. 19, 28, 32, 33, 46, 47, 49, 57, 77, 95, 104, 107, 116, 118, 122, 140, 154, 160, 162, 167, 174, 175, 217, 223, 235, 236, 253

- Девресс Р. 35
 Делимбасис А.Д. 36
 Дидим Александрийский 146
 Диодор I, патр. Иерусалимский 8
 Диодор, еп. Тарсийский 192
 Дионисий Ареопагит 140–145
 Диоскор, патр. Александрийский 144, 53, 94, 108, 238
 Дориваль Ш. 25
 Дорнер Й.А. 29, 38, 39, 205, 231, 232
 Драге Р. 31, 53
 Драцеллас К. 216
 Дьяконов А.П. 26, 40, 41, 99, 134
 Дюран Ж. М., де 258, 269, 278
 Евдоксий, еп. Константинопольский 154, 191
 Евлогий Александрийский 85
 Евлогий Константинопольский, пресвит. 114, 270
 Евномиий 146, 219
 Немезий, еп. Эмесский 151
 Евсевий, еп. Эмесский 154
 Евсевий Схоластик 65
 Евстатий Матта Рохам, еп. 13, 31, 162
 Евстафий Монах 25, 59, 204, 209, 227, 231, 233, 235, 236
 Евстратиос И. 34
 Евтих, архим. 30, 53, 55, 94, 104, 130, 235
 Епифаний Кипрский, свт. 201
 Епифанович С.Л. 26, 77, 119, 120, 131, 260
 Ефрем Амидский, свт. 229
 Жюжи М. 31, 44
 Заболотский Н.А. 27, 28, 38, 205
 Захария Схоластик 61, 133
 Зисис Ф., протопр. 8, 35, 36
 Иаков Барадей 130
 Иаков Серугский 5, 32
 Иаков Эдесский 23, 25
 Игнатий Ефрем II Рахмани 23
 Иероним Стридонский, блж. 64
 Иоанн Богослов, св. ап. 191, 281, 283
 Иоанн III, патр. Александрийский 204
 Иоанн Грамматик, пресвит. Кесарийский 20, 33, 62, 65, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 84, 85, 88, 96, 98, 101, 104, 106, 121, 126, 160, 166, 223, 225, 251, 271, 274
 Иоанн Дамаскин, преп. 67, 79, 84, 88, 89, 96, 120, 125, 127, 136, 144, 147, 164, 169, 180, 181, 182, 186, 200, 202, 203, 204, 214, 218, 221, 225, 226, 227, 230, 236, 242, 258, 260, 266, 274, 276
 Иоанн Златоуст, свт. 65
 Иоанн Кесарийский 203
 Иоанн Марон, патр. Антиохийский 59
 Иоанн Филопон 122, 123, 124, 127, 128, 131, 132, 133, 239, 240
 Иоанн Эфесский 26
 Иоанн, еп. Константинопольский 289, 291
 Иоанн, еп. Скифопольский 143, 157
 Иовиан, имп. 102, 267, 268
 Ираклий, имп. 6, 10
 Иринеи Лионский, сщмч. 54, 259
 Каллис А. 169
 Карам Надир Кхелл 92
 Карсавин Л.П. 27, 134, 142, 179
 Карташев А.В. 27, 110, 193, 257, 267
 Кахали Алему 38, 207
 Кирилл Александрийский, свт. 13, 15, 16, 18, 19, 20, 29, 30, 37, 39, 40, 41, 42–48, 50, 54, 57, 58, 65, 68, 71, 73–75, 78, 82, 85, 88–90, 93, 95–96, 102–109, 110–119, 122, 135–139, 154, 155, 170, 182–190, 192, 193, 201, 216, 217, 219, 220–225, 229, 230, 232–238, 241, 244, 245, 246–249, 252–287
 Китинг Д. 136

- Костин В. 35
 Коэн Л. 116, 136, 273
 Крам В.Е. 34
 Кросс Р. 125
 Кураев А., диак. 8, 28, 50, 243, 244
 Лабелль Ж.-М. 237
 Ламбринадис Е. 36, 105, 213, 247
 Ларше Ж.-К. 43, 47
 Лебон Ж. 11, 18, 20, 21, 22, 27, 29, 30, 31, 32, 41, 42, 43, 44, 45, 46, 48, 49, 56, 58, 59, 62, 63, 85, 92, 94, 101, 103, 151, 152, 153, 162, 167, 173, 192, 193, 196, 198, 201, 205, 206, 209, 210, 216, 222, 223, 225, 229, 230, 232, 234, 253, 269
 Лев, св. папа 177
 Леонтий Византийский 25, 29, 60, 67, 77, 78, 84, 98, 123, 124, 125, 126, 131, 133, 187, 197, 224, 225, 227, 251, 267, 274, 276
 Леонтий Иерусалимский 25, 59, 60, 73, 77, 91, 93, 95, 96, 112, 153, 161, 186, 196, 266, 274
 Либер Ж. 116, 271
 Лоофс Ф. 29, 38, 39, 103, 106, 229, 230, 231, 232
 Лосев А.Ф. 131, 132, 133
 Лосский В.Н. 131, 253
 Лукий, патр. Александрийский 154, 191
 Лурье В. 8, 28, 50, 54, 243, 244
 Лэш С. 35
 Магли С. 38, 204
 Май А., кардинал 23.
 Макарий, патр. Антиохийский 183
 МакКинион С. 103
 Максим Исповедник, преп. 26, 46, 69, 70, 79, 84, 91, 96, 100, 107, 133, 142, 143, 144, 151, 153, 161, 162, 164, 165, 168, 172, 176, 181, 183, 186, 198, 199, 202, 203, 212, 227, 242, 274, 275
 МакГаккин Дж. 136, 257, 261
 Малхион Софист 191
 Мар Грегорий Юханна Ибрагим 136
 Марцелос Г. 229
 Маркелл, еп. Анкирский 166, 288
 Мартин Исповедник, папа 143
 Матеос Ж. 34
 Мейендорф И., протопр. 27, 43, 62, 70, 74, 131
 Михаил Сириец 123
 Михей, прор. 294
 Мишопулос Н.Е. 36
 Морескини К. 29
 Несторий, архиеп. Константинопольский 16, 51, 68, 89, 97, 99, 102, 106, 109, 112, 113, 114, 116, 118, 124, 136, 138, 149, 171, 177, 178, 180, 187, 190, 271, 282, 284, 286
 Нефалий 17, 18, 20, 55, 103, 156, 194, 205
 Никодим (Ротов), митр. Ленинградский и Новгородский 28, 267, 268
 Но Ф. 205
 Норелли Е. 29
 Оливар А. 35
 Олимпиодор, диак. 175
 Ориген 191
 Павел, ап. 80, 279, 282, 287, 288
 Павел Мар Григорий, митр. 37, 180
 Павел Самосатский, еп. Антиохийский 97, 191
 Павел Эдесский 25
 Павел, еп. Эмесский 267
 Павел, еп. Каллиникский 21—23
 Павел, еп. Киринейский 36
 Пеликан Я. 136
 Перроне Л. 35
 Петр, ап. 118, 283
 Петр Гнафей 53
 Петр Монг, патр. Александрийский 133
 Пирр, патр. Константинопольский 183

- Платон 63, 132, 171
 Поджи В. 35
 Полемон 102, 192
 Порфирий 197
 Поршер Е. 23, 35
 Поснов М. Э. 257
 Прокл, патр. Константинопольский 277
 Просдокий 166, 177
 Псевдо-Афанасий 166, 246, 268, 277
 Псевдо-Василий 46
 Пти Ф. 25
 Романидис И., протопр. 238
 Ру Р. 35
 Савелий 288, 291, 292
 Самуэль В.С. 36, 47, 89, 90, 96, 97, 98, 104, 105, 136, 138, 156, 157, 174, 176, 238, 246
 Санда А. 19, 21
 Селлерс Р. В. 19, 31, 44, 92, 251
 Сергей Грамматик 21, 22, 32, 33, 63, 72, 96, 141, 145, 146, 157, 174, 195, 207, 211, 212, 213, 216, 217, 222, 228, 231, 276
 Сергей, патр. Константинопольский 183
 Сидоров А.И. 6, 18, 28, 116, 140, 141, 142, 162, 171, 258, 260
 Сикст, св. папа 117, 234
 Симплиций 132
 Соже Ж.-М. 35
 Соколов В., свящ. 80, 124, 133, 134, 260
 Софроний Иерусалимский, свт. 143, 159, 202, 277
 Стефан бар Судаили 54
 Стефан Ниов 218
 Суккенс, еп. Диокесарийский 117, 118, 216, 220, 270, 276
 Терентий 65
 Тимофей Константинопольский, пресвит. 54
 Тимофей Элур 5, 30, 55, 57, 119, 222, 233, 234
 Торранс Й. Р. 31–33, 42–45, 49, 146, 149, 207–210, 250
 Трембелас П.Н. 35, 224
 Троицкий Е.И. 26, 39, 47, 52, 53, 54, 153, 218
 Тунберг Л. 69, 70
 Тураев Б.А. 26
 Тускарев А. 8
 Уикхэм Л.Р. 34, 130
 Укбит Т. 38
 Уtemanн К.-Х. 155
 Фалассий, авва 68
 Феодор Абу Курра 91
 Феодор, еп. Мопсуэстийский 16, 137, 177, 178, 266
 Феодор Раифский 134, 171, 221, 236, 275
 Феодор Студит, преп. 69, 71, 80, 91, 127
 Феодорит Киррский, блж. 70, 89
 Феодору А. 31, 44
 Феодосий, имп. 286
 Феррикен К. 132
 Филоксен (Аксенай), еп. Маббугский 5, 30, 32, 44, 55, 94, 105, 193, 198, 222, 234
 Флавиан Константинопольский, свт. 274
 Флоровский Г., прот. 5, 12, 27, 41, 47, 60, 76, 77, 89, 126, 134, 135, 138, 193, 205, 244, 251, 254, 255
 Фома, синкелл 85, 95, 105
 Френда У.Х.С. 35
 Фрис В. де 34
 Хабте Мариам Воркинех, архим. 38, 215
 Хайнталер Т. 122, 131
 Хейуорд Р. 33
 Хеспель Р. 19, 21
 Чеснат Р. 32, 44, 45, 49, 137, 164, 167, 168, 170, 171, 174, 214, 232, 235
 Шенборн К., кард. 157, 158, 172, 173, 199, 242, 254, 257, 261, 262
 Шенуда III, папа 104, 246
 Шенуда Махер Исаака 38

- Шмеман А., протопресв. 19
Эвион 97
Эзам Сами Саид 38
Экумений, комит 85, 149, 166, 170, 184, 206, 209, 214
Элевзин, еп. Сасимский 210
Элише, архим. 73
Юлиан, еп. Галикарнасский 20, 21, 31, 33, 40, 53, 54, 72, 96, 141, 148, 222, 223
Юлий, папа 94
Юссеф Й. 35
Юстин I, имп. 20
Юстиниан I Великий, имп. 6, 15, 123, 197, 198, 201, 221, 233, 272, 274
Яннарас X. 181
Янссенс Л. 261, 265
- Abramowski L. 137, 266, 308
Allen P. 33, 35, 48, 59, 77
Assemani J. S. 17
Bardenhewer O. 116
Bardy G. 35, 133, 267
Basdekis A. 274
Baumstark A. 22
Bishoy, metrop. of Damiette 38, 106, 111
Breydy M. 59
Brière M. 22, 34, 56
Brock S. 22, 24, 35
Chabot J. B. 123
Chesnut R. C. 32, 44, 87, 137, 164, 171, 174, 178, 214, 232, 235
Congourdeau M.—H. 198
Cross R. 123, 125
Crum W. E. 34
Devresse R. 35
Dorival G. 25
Dorner J. A. 29, 39, 205, 231
Draguet R. 19, 21, 31, 53, 72
Dratsellas K. 216
Dries J. van den. 269
Durand G. M. de. 258, 269
Ebied R. Y. 99
- Esam Sami Said 38
Eustatius Matta Roham 13, 37, 162
Eustratios J. 34
Fairbairn D. 267, 268
Frend W. H. 35
Gahbauer F. R. 154
Garrigues J.—M. 46, 202, 214, 242
Gieseler J. C. L. 25, 149, 195, 232
Graffin F. 34
Gray P. T. R. 74
Gribomont J. 34
Grillmeier A. 19, 28, 33, 46, 58, 72, 77, 95, 104, 107, 116, 118, 140, 148, 155, 160, 163, 170, 174, 175, 195, 217, 223, 235, 237, 253, 254, 269
Hainthaler Th. 122, 123, 132, 133, 239
Halleux A. de. 20, 219
Harnack A. von. 232, 265
Heinzer F. 164
Helmer S. 74, 274
Hespel R. 19
Honigmann E. A. 21
Janssens L. 261, 265, 266
Jugie M. 21, 31, 44
Kallis A. 169
Keating D. A. 136
Koen L. 116, 136, 269, 273
Labelle J.—M. 236, 238
Lambriniadis E. 36, 105, 175, 214, 247
Lamoreaux J. 143
Larchet J.—C. 43, 47
Lash C. 35
Lauth A. 13
Lebon J. 22, 29, 43, 48, 59, 62, 103
Liebaert J. 116, 271
Lietzmann H. 94, 102, 158, 173, 192, 216
Loofs F. 29, 39, 103, 191, 230, 231
Madden N. 202
Magdi S. 38, 204
Mar Gregorius Yuhanna Ibrahim 136

- Mateos J. 34
 McGuckin J. A. 136, 257, 261, 269
 McKinion S. A. 103
 Meyendorff J. 70, 100, 126
 Möller Ch. 18, 20, 119
 Moreschini C. 24, 25, 29
 Nau F. 205
 Norelli E. 24, 25, 29
 Olivar A. 35
 Paulos Mar Gregorios, metr. 37, 180
 Pelikan J. 137, 177
 Perrone L. 35
 Petit F. 25
 Poggi V. 35
 Porcher E. 23, 35
 Praechter K. 132
 Quasten J. 260
 Richard M. 269
 Rorem P. 143
 Roux R. 35
 Samuel V. C. 36, 37, 47, 75, 84, 89,
 90, 96, 98, 104, 105, 136, 138,
 156, 174, 176, 238
 Sauget J.—M. 35
 Sellers R. V. 20, 31, 44, 93, 251
 Sharples R. W. 123
 Shenouda III, pope 38, 104, 108,
 232
 Shenouda Maher Ishak 38
 Tetz M. 166
 Thunberg L. 70
 Torrance I. R. 22, 31, 32, 42—45, 133,
 146, 149, 207—211, 250
 Tweedale M. M. 123
 Uqbit T. 38
 Uthemann K.—H. 130, 146, 147, 155
 Van Roey A. 123
 Verrycken K. 132
 Voisin G. 139
 Vööbus A. 23, 35
 Vries W. de. 34
 Wallace-Hadrill D. S. 61
 Weinandy T. G. 258, 269
 Wesche K. P. 95
 Wickham L. R. 34, 130
 Workineh Habte Mariam 38, 215
 Wright W. 22
 Youssef Y. 35
 Zabolotsky N. A. 27
 Ἀλέμου Κ. 207
 Ἀρβανίτης Ἀ.Κ. 92
 Δελημβάσης Α. Δ. 36
 Θεωδόρου Ἀ. 31, 44
 Κόστιν Β. 35
 Μαρτζέλος Γ. 7, 229
 Μεθοδίου, ἀρχιεπ. 90
 Μητροπούλου Ν. Ε. 36
 Μποξοβίτης Σ. Ν. 36, 90, 239
 Παύλου, μητροπολίτου Κυρηναίας
 36
 Τρεμπέλας Π. Ν. 35, 224

СОДЕРЖАНИЕ

Введение	5
1. Постановка проблемы	5
1.1. <i>Введение в проблематику</i>	5
1.2. <i>Актуальность темы исследования</i>	6
1.3. <i>Метод исследования</i>	14
2. Обзор источников	17
3. Обзор научной литературы по теме исследования	26
3.1. <i>Отечественная богословская традиция</i>	26
3.2. <i>Западная богословская традиция</i>	29
4. Историография темы исследования	38
Глава I. Терминологическая система Севира	
Антиохийского	51
1. Основные принципы построения христологической системы Севира	51
2. Основные богословские термины в системе Севира	58
2.1. <i>Общее значение основных богословских терминов в системе Севира</i>	60
2.1.1. <i>Сущность</i>	61
2.1.2. <i>Ипостась</i>	63
2.1.3. <i>Природа</i>	67
2.1.4. <i>Лицо</i>	68
2.2. <i>Особенности христологической терминологии Севира</i>	71
2.2.1. <i>Сущность</i>	71
2.2.2. <i>Природа</i>	74
2.2.3. <i>Ипостась и лицо</i>	84
3. Основные христологические формулы Севира	93
3.1. <i>«Из двух природ»</i>	94
3.2. <i>«Единая природа Бога Слова воплощенная»</i>	102
3.3. <i>Ипостасное и природное соединение</i>	108
3.4. <i>Отношение Севира к диофизитским формулам</i>	112
4. Философский аспект христологического учения Севира	119
5. Сотериологические следствия Севириева понимания богочеловеческого единства.	135

Глава II. Учение Севира о действиях во Христе	139
1. Происхождение формулы «единая богомужная энергия» и ее место в христологической системе Севира	139
2. Судьба формулы «богомужнее действие» в диофизитской христологической традиции	142
3. Моноэнергизм Севира	145
4. Монофелитство Севира	163
5. Проблема воли и энергии в христологии свт. Кирилла Александрийского	182
Глава III. Человечество Христа в системе Севира	191
1. Учение Севира о «единой сложной природе»	191
1.1. Происхождение формулы «единая сложная природа»	191
1.2. Место и значение формулы «единая сложная природа» в системе Севира	193
1.3. Отношение представителей халкидонитской традиции к формуле «единая сложная природа»	197
2. Учение Севира о свойствах и качествах природ во Христе	206
3. Учение Севира о различении соединившихся во Христе природ «в умозрении»	218
3.1. Происхождение учения о различении природ «в умозрении» и его место в халкидонитской традиции	218
3.2. Особенности учения о различении природ «в умозрении» в системе Севира	222
4. Онтологический статус и образ бытия человечества Христова в системе Севира	231
Заключение	244
Приложение I. Некоторые аспекты христологического учения свт. Кирилла Александрийского	257
Приложение II. Севир Антиохийский. «Против нечестивого Грамматика»	281
Список литературы	295
Список сокращений	295
Источники	295
Исследования	304
Указатель имен	320

Научное издание

Иерей Олег Давыденков

**Христологическая система Севира Антиохийского:
Догматический анализ**

Редактор Кулькова Н.А.

Корректор Петровский В.Ю.

Художник Хидоятов С.А.

Верстка Лега В.П.

Подписано в печать 16.11.2007.

Формат 60х90/16. Бумага офсетная. Гарнитура Ньютон.

Усл. печ. л. 20,5. Печать офсетная. Тираж 1000 экз.

Заказ № 2274

**Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета.**

115184, Москва, ул.Новокузнецкая, 23б.

e-mail izdat@pstgu.ru

Отпечатано в ППП «Типография „Наука”»

121099, Москва, Шубинский пер., 6.