

Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет

ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ
И ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОГО ВОСТОКА

Протоиерей Олег Давыденков

БОГОСЛОВИЕ
Феодора Абу Курры,
ЕПИСКОПА ХАРРАНСКОГО



ПСТГУ

Москва 2020

УДК 27-1
ББК 86.37-4
Д13

Рекомендовано к изданию
Редакционно-издательским советом ПСТГУ

Автор

д-р теологии, канд. филос. наук
протоиерей О. Давыденков

Научный редактор

зам. зав. кафедрой восточно-христианской филологии
и Восточных Церквей ПСТГУ *Н. Г. Головина*

Рецензенты:

канд. истор. наук, науч. доцент ПСТГУ
свят. Павел Ермилов

канд. филол. наук, доцент Университета Дальхаузи (Канада)
свят. Александр Трейгер

В оформлении переплета использована цветная литография Дэвида Роберта
«Святая Земля. Дамасские врата Иерусалима» (1839)

Д13 **Давыденков О., прот.**
Богословие Феодора Абу Курры, епископа Харранского /
прот. О. Давыденков. – М.: Изд-во ПСТГУ, 2020. – 304 с.
(Серия «Литературное наследие и история Христианского Востока»).

ISBN 978-5-7429-1256-9

В книге доктор теологии, кандидат философских наук, профессор протоиерей Олег Давыденков представляет попытку реконструкции богословской системы виднейшего православного арабоязычного (мелькитского) мыслителя Феодора Абу Курры, епископа Харранского († ок. 830 г.), с целью проследить соответствие его богословской мысли предшествующей греческой патристической традиции.

В издании впервые подробно рассматривается понятийно-терминологическая система богословия Феодора, выявляются философские предпосылки его богословия. Основным предметом исследования являются тринитарное учение и христология Абу Курры, особое внимание уделено его христологической полемике. Также представлены учение Феодора Абу Курры об искуплении и его экклезиология.

УДК 27-1
ББК 86.37-4

ISBN 978-5-7429-1256-9

© Давыденков О.В., 2019
© Издательство Православного
Свято-Тихоновского гуманитарного
университета, 2020

ОГЛАВЛЕНИЕ

| | |
|--|-----|
| Введение | 6 |
| Глава 1 | |
| ВВЕДЕНИЕ В БОГОСЛОВИЕ ФЕОДОРА АБУ КУРРЫ | 14 |
| § 1. Философские предпосылки богословия Феодора Абу Курры | 14 |
| § 1.1. Логические предпосылки | 14 |
| § 1.2. Онтологические предпосылки | 19 |
| § 2. Понятийно-терминологическая система богословия Феодора Абу Курры | 30 |
| § 2.1. Термины для обозначения общих начал | 31 |
| § 2.2. Термины для обозначения индивидуального бытия. ... | 46 |
| § 2.3. Термины для обозначения характеристик природы (сущности) и отличительных особенностей индивидуального бытия. | 55 |
| § 2.4. Основные христологические термины | 62 |
| Глава 2 | |
| ТРИНИТАРНОЕ УЧЕНИЕ ФЕОДОРА АБУ КУРРЫ | 68 |
| § 1. Положительное изложение православного тринитарного учения в сочинениях Абу Курры | 68 |
| § 2. Библейские основания троичного учения Абу Курры | 75 |
| § 2.1. Свидетельства Ветхого Завета | 76 |
| § 2.2. Свидетельства Нового Завета | 83 |
| § 3. Рациональная тринитарная апологетика Абу Курры | 84 |
| § 3.1. Защита тринитарного учения с помощью философских средств | 87 |
| § 3.2. Разъяснения тринитарного учения посредством аналогий | 90 |
| § 3.3. Попытки рационального обоснования Божественного триединства | 95 |
| § 3.4. Ответы на искусовые вопросы | 108 |

Глава 3

ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ФЕОДОРА АБУ КУРРЫ 116

- § 1. Формальная христология Абу Курры 116
 - § 1.1. Двойственность и единство во Христе 116
 - § 1.1.1. Христос — истинный Бог и истинный человек . . 116
 - § 1.1.2. Христос — одна Ипостась 118
 - § 1.2. Концепция ипостасного соединения 120
 - § 1.2.1. Ипостась Христа — Ипостась Сына Божия 121
 - § 1.2.2. Человечество Христа — собственное
человечество Слова 123
 - § 1.2.3. Во Христе два свойства, два природных
действия и две природных воли 130
 - § 1.2.4. Дева Мария — Богородица 134
 - § 1.3. Особенности концепции ипостасного соединения
в сочинениях Абу Курры 137
- § 2. Учение о воплощении 150
 - § 2.1. Библейский аспект 152
 - § 2.2. Философский аспект 154
 - § 2.3. Конкретно-исторический аспект 158
 - § 2.4. Богословский аспект 160
- § 3. Учение о действиях Христа 163
 - § 3.1. Антимонотристская позиция Абу Курры 163
 - § 3.2. Способ действия воплотившегося Бога Слова
по человечеству 166
 - § 3.3. Соотношение во Христе двух природных действий . . . 170
- § 4. Учение о человечестве Христа 172
 - § 4.1. Какую природу воспринял Бог Слово:
общую или частную? 173
 - § 4.2. Было человечество Христово тленным или
нетленным? 175
 - § 4.3. Особенность претерпевания Христом безупречных
страстей 178
 - § 4.4. Обожение человечества во Христе 180

Глава 4

УЧЕНИЕ АБУ КУРРЫ ОБ ИСКУПЛЕНИИ 183

- § 1. Грехопадение и падшее состояние человека 183
- § 2. Заместительная жертва Христа как единственный способ
избежать наказания за грех 187

| | |
|---|-----|
| § 3. Феодор Абу Курра и Ансельм Кентерберийский | 193 |
| § 4. Схема искупительного домостроительства | 198 |
| Глава 5 | |
| ХРИСТОЛОГИЧЕСКАЯ ПОЛЕМИКА АБУ КУРРЫ | 206 |
| § 1. Полемика с несторианством | 208 |
| § 1.1. Полемика с несторианством в трактате «О смерти Христа» | 208 |
| § 1.2. Полемика с несторианством в греческих трактатах | 212 |
| § 2. Полемика с монофизитством | 214 |
| § 2.1. Полемика с учением о единой природе (евтихианством) | 215 |
| § 2.2. Полемика с умеренным монофизитством (севирианством) | 218 |
| § 2.2.1. Формальная антропология Абу Курры | 219 |
| § 2.2.2. Формула «единая сложная природа» | 224 |
| § 2.2.3. Абу Курра о православном понимании антропологической парадигмы. | 242 |
| Глава 6 | |
| УЧЕНИЕ АБУ КУРРЫ О ЦЕРКВИ | 249 |
| § 1. Учение о соборах | 249 |
| § 1.1. Формулировка экклезиологической проблемы. | 249 |
| § 1.2. Доказательства учительного авторитета церковных соборов | 252 |
| § 1.2.1. Библейские доказательства | 252 |
| § 1.2.2. Церковно-исторические доказательства. | 254 |
| § 2. Римский престол и соборность Церкви. | 259 |
| § 2.1. Учение о месте и роли Римского епископа в Церкви | 259 |
| § 2.1.1. Особые права и полномочия Римского епископа | 259 |
| § 2.1.2. Источники учения об особой роли Римских епископов | 263 |
| § 2.2. Римская кафедра и богословие соборов | 265 |
| Заключение | 269 |
| Список сокращений | 277 |
| Список используемых источников и литературы | 278 |
| Указатель имен | 300 |

ВВЕДЕНИЕ

Несмотря на то, что сочинения Феодора Абу Курры, первого арабоязычного христианского писателя и основателя мелькитской богословской традиции, являются предметом изучения уже более ста лет, он до сих пор известен, главным образом, как философ и апологет, значительное большинство исследователей интересуются преимущественно такими темами его сочинений, как природа религиозной веры, доказательства бытия Божия, пути богопознания и значение в деле познания Бога человеческого разума, свойства истинной религии, Божественное происхождение Евангелия, превосходство христианства над другими религиями, реальность человеческой свободы, полемика с иудейством и манихейством и в особенности противомусульманская апологетика¹. Большое внимание исследователей привлекает и трактат Абу

¹ См.: *Максимов Ю.В.* Феодор Абу Курра и его место в истории ранней православной полемики с исламом // Богословский сборник. № 10. М., 2002. С. 114–123; *Саблуковъ Г.С.* Противомусульманскія сочинения епископа Феодора Абукары // Миссионеръ. № 6. М., 1879. С. 148–151, 157–159, 172–175, 181–185, 190–193; *Bertaina D.* An Arabic Account of Theodore Abu Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mun: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogues. PhD Dissertation. Catholic University of America, 2007; *Dick I.* La discussion d'Abū Qurra avec les ulémas musulmans devant le calife al-Ma'mūn // *ParOr*. Vol. 16. 1990–1991. P. 107–113; *Idem.* Le traité de Théodore Abu Qurra de l'existence du Créateur et de la vraie religion: Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (1980) / Ed. Kh. Samir // *OCA*. 218. Rome: Pont. Institutum Studiorum Orientalium, 1982. P. 149–168; *Glei R., Khoury A.T.* Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra: Schriften zum Islam. Würzburg, 1995; *Griffith S.H.* Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion // *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)* / Ed. S. Kh. Samir, J.S. Nielsen. Leiden; NY; Köln, 1994. P. 1–43; *Idem.* Free will in Christian kalām. The doctrine of Theodore Abū Qurrah // *ParOr*. 1987. Vol. 14. P. 79–107; *Idem.* The Qur'ān in Arab Christian Texts; the Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Mağlis of al-Ma'mūn // *ParOr*. 1999. Vol. 24. P. 203–233; *Guillaume A.* A Debate between Christian and Muslim Doctors // *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1924. October. P. 233–244; *Idem.* Theodore Abu Qurra as apologist // *Moslem World*. 1925. № 15. P. 42–51; *Hemmerding B.* Le synode réuni par Théodore Abū Qurra contre les manichéens (Harrān, 764–765?) // *RevHistRel*. 161. Paris, 1962. P. 270; *Monferrer Sala J.* «Apologetica racionalista» de Abū Qurrah en el *Maymar fī wuğūd al-Ĥāliq wa-l-dīn al-qawīm*

Курры в защиту иконопочитания¹. Однако Харранский епископ в первую очередь был православным богословом, и центральными для него были именно богословские вопросы: тринитарное учение, христология, учение об искуплении и экклезиология.

II/2, 12–14 // *Anales del Seminario de Historia de la Filosofia*. 2005. Vol. 22. P. 41–56; *Idem*. Una muestra de kalām cristiano. Abū Qurra en la sección novena del Kitāb muḥādalat ma' al-mutakallimīn al-muslimīn fi maʿlīs al-Jalifa al-Ma'mūn // *Revista española de filosofía medieval*. 10. 2003. P. 75–86; *Monnot G.* Abū Qurra et la pluralité des religions // *RevHistRel*. 208. Paris, 1991. P. 49–71; *Nassif B.* On the confirmation of the law of Moses, the Gospel and Orthodoxy: A treatise written in Arabic by Theodore Abū Qurrah, Bishop of Harran (c. 755–829). Brookline MA, 1996 (Diss. Holy Cross Greek Orthodox School of Theology); *Idem*. Religious dialogue in the eighth century. Example from Theodore Abū Qurrah treatise // *ParOr*. Vol. 30. 2005. P. 333–340; *Orsolya Varsanyi*. The Role of the Intellect in Theodore Abu Qurrah's On the True Religion // *ParOr*. Vol. 34. 2009. P. 51–60; *Pizzo P.* L'Islam e i musulmani nella difesa delle icone di Teodoro Abū Qurrah // *ParOr*. Vol. 22. 1997. P. 667–676; *Righi D.* Liturgia cristiana e preghiera musulmana in Teodoro Abu Qurrah // *Liturgia ed evangelizzazione nell'epoca dei padri e nella chiesa del Vaticano II* / Eds. E. Manicardi and F. Ruggiero. Bologna, 1996. P. 291–304; *Rissanen S.* Der richtige Sinn der Bibel bei Theodor Abu Qurra // *Bibelauslegung und Gruppenidentität* / Ed. H.-O. Kvist. Abo, 1992. S. 79–90; *Swanson M.* Apologetics, catechesis, and the question of audience in «On the Triune Nature of God» (Sinai Arabic 154) and three treatises of Theodore Abū Qurrah // *Christians and Muslims in dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages* / Ed. M. Tamcke. Beirut, 2007. P. 113–134; *Treiger A.* New Works by Theodore Abū Qurra preserved under the Name of Thaddeus of Edessa // *Journal of Eastern Christian Studies*. 68 (1–2). 2016. P. 1–51; *Treiger A.* From Theodore Abū Qurra to Abed Azrié: The Arabic Bible in Context // *Senses of Scripture, Treasures of Tradition, The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims* / Ed. M. L. Hjälms. Leiden: Brill, 2017. (Biblia Arabica, 5.) P. 11–57; *Vila D.H.* Arab Christians and Islam: Conflicts and Contributions // *Christian Scholar's Review*. Vol. XXXIV. № 4. Summer. 2005.

¹ См.: *Agachi A.* A Critical Presentation of the Work of Theodore Abu Qurrah in Defense of Icons // *The Heythrop Journal*. 2012. 57 (2). P. 259–268; *Griffith S.H.* Theodore Abū Qurrah's Arabic tract on the Christian practice of venerating images // *Journal of American Oriental Society*. 105. 1985. P. 53–73; *Idem*. Theodore Abu Qurrah's On the veneration of the holy icons. Orthodoxy in the world of Islam // *Sacred Art Journal*. 13. 1992. P. 3–19; *Pochoshajew I.* Abū Qurra über die Verehrung christlicher Bilder // *Biblische Zeitschrift*. 101. 2008. S. 133–153; *Samir S.K.* Le traité sur les icônes d'Abū Qurrah mentionné par Eutychius // *OCP*. Vol. 58. 1992. P. 461–474; *Skira Z.J.* John of Damaskos and Theodore Abu Qurrah: Icons, Christ and Sacred Texts // *A Journal of Eastern Christian Studies, Special Edition*. 2005; *Mihoc V.-O.* Christliche Bildverehrung im Kontext islamischer Bildlosigkeit. Der Traktat über die Bildverehrung von Theodore Abū Qurrah (ca. 755 bis ca. 830) // *Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca. Bd. 53.* Wiesbaden, 2017.

Первый шаг в деле изучения богословия Абу Курры был сделан видным немецким ученым, специалистом по арабохристианской письменности Георгом Графом. Свой перевод на немецкий язык одиннадцати арабских трактатов Абу Курры он предварил кратким очерком богословских взглядов епископа Харранского¹, включая учение о Троице (s. 30–35), христологию (s. 35–45) и эклезииологию (s. 53–58). Г. Граф дал высокую оценку богословию Феодора, охарактеризовав его, с одной стороны, как автора, безусловно, верного Преданию, а с другой — как «схоласта в лучшем смысле этого слова»².

Хотя Г. Граф и создал предпосылки для дальнейшего систематического исследования богословия Абу Курры, его очерк слишком краток и в некоторых отношениях должен быть признан устаревшим. В частности, немецкий исследователь вряд ли мог по достоинству оценить антимонофизитскую полемику Феодора, поскольку само богословие нехалкидонитов в то время было еще очень мало изучено. Кроме того, Г. Граф недостаточно использовал в своей работе греческие сочинения Абу Курры, также ему не были известны и некоторые арабские трактаты Феодора, в том числе и такой важный с догматической точки зрения текст как «Исповедание веры».

Во второй половине XX в. огромная работа по изучению биографии и литературного наследия Абу Курры была проделана американским исследователем Сидни Гриффитом, опубликовавшим полтора десятка работ, посвященных жизни и творчеству Харранского епископа. Однако собственно богословских взглядов Феодора он касается только в своей диссертационной работе «Пolemическое богословие Феодора Абу Курры»³. Как видно из самого заглавия, автор рассматривает Феодора, прежде всего, как полемиста, преимущественно с исламом. Богословское же учение Абу Курры явно не находится в центре интересов исследователя. В этой достаточно большой по объему работе (406 страниц) богословию

¹ См.: *Graf G.* Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Harran (ca. 740–820). Paderborn, 1910. S. 4–87.

² Ibid. S. 67.

³ См.: *Griffith S.H.* The controversial theology of Theodore Abū Qurrah (c. 750–820 A.D.). A methodological, comparative study in Christian Arabic literature. Washington DC, 1978 (Diss. Catholic University of America).

Феодора посвящены лишь два относительно небольших раздела: троичное учение вместе с тринитарной апологетикой (р. 136–172) и христология, включая учение об искуплении и христологическую полемику (р. 172–181, 193–221). Экклезиология Абу Курры в этой работе рассматривается предельно кратко (р. 112–119), антимонофизитской полемике, которую Феодор, несомненно, считал одним из основных направлений своей деятельности, уделено всего несколько страниц (р. 204–212). К числу общих недостатков этой ранней работы С. Гриффита следует отнести явное превалирование описательности над аналитикой: в диссертации нет ни четко сформулированных целей, ни внятных выводов, ни попыток дать оценку богословским взглядам Абу Курры.

Тринитарное учение Абу Курры, в контексте ранней христианско-мусульманской полемики, кратко рассматривается в работе С.Л. Хуссейни¹ и несколько более подробно в исследовании Т. Рикса². Последний прямо заявляет, что тринитарное учение арабохристианских авторов интересует его, главным образом, с точки зрения влияния на христианских мыслителей коранических и вообще мусульманских терминов и концепций³. Однако такой подход представляется весьма уязвимым методологически: не вполне понятно, как можно исследовать и оценивать внешние влияния на мысль того или иного богослова, если его богословские взгляды предварительно не представлены в систематическом виде.

Существенный вклад в изучение богословия Феодора внес сирийский протестантский автор Наджиб Джордж Авад. Во введении к своему исследованию «Православие в арабских терминах»⁴ он указывает, что одна из главных целей его исследования состоит в том, чтобы преодолеть сложившийся в науке односторонний

¹ См.: *Husseini S.L.* Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God. Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E.) // *History of Christian-Muslim Relations*. Vol. 21. Leiden; Boston, 2014. P. 47–76; 187–193.

² См.: *Ricks T.W.* Developing the Doctrine of the Trinity in an Islamic Milieu: Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology. Washington, 2012. P. 76–127.

³ См.: *Ibid.* P. 78.

⁴ См.: *Awad N.G.* Orthodoxy in Arabic Terms (A Study of Theodore Abu Qurra's Theology in its Islamic Context). Hartford, 2015.

взгляд на Абу Курру как только на арабоязычного апологета, первым давшего ответы на вызовы ислама в терминах и понятиях, приемлемых для арабов. Н.Дж. Авад вполне справедливо утверждает, что неверно рассматривать произведения Абу Курры только с точки зрения христианско-мусульманского диалога, ибо Феодор был глубоким богословом, и положительное раскрытие христианского вероучения, так же как и полемика с инославными, имела для него не меньшее значение, чем защита христианства перед лицом ислама (р. 8–14).

Одну из важнейших задач своего исследования Н.Дж. Авад видит в том, чтобы определить, в какой степени богословие Абу Курры соответствует греческой и сирийской халкидонитской традиции: сумел ли Харранский епископ адекватно изложить православное учение средствами арабского языка или же, напротив, искажил христианский голос, чтобы угодить мусульманскому слуху? (р. 108–113).

Четвертая глава (р. 163–266) исследования полностью посвящена тринитарному учению Абу Курры, где Н.Дж. Авад выступает как вполне квалифицированный богослов, хорошо понимающий проблематику тринитарных споров. Однако обоснованность результатов его исследования оказывается весьма спорной, поскольку он относит к числу безусловно подлинных произведений Феодора так называемое «Собеседование» (*al-Muğādah*), то есть запись диспута Абу Курры с халифом аль-Мамуном, на которое он преимущественно и опирается при изложении троичного учения Харранского епископа. Между тем отношение исследователей к этому источнику весьма неоднозначно¹. Использование

¹ В подлинности «Собеседования» сомневались такие известные ученые, как Г. Граф (см.: *Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Vol. 2. Vatican, 1947. S. 22; Idem. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 77–85*); С.Х. Гриффит (см.: *Griffith S.H. The Qur'an in Arab Christian Texts. P. 203–233*); Дж. Ляморо (см.: *Lamoreaux J. Foreword // Idem. Theodore Abū Qurrah. Provo, 2005. P. XVII–XVIII*). Противоположной точки зрения придерживался Ж. Насралла (см.: *Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle. Louvain: Peeters, 1988. Vol. 2. T. 2. P. 124*). В пользу подлинности этого произведения высказался и Вафик Насри, подготовивший критическое издание «Собеседования». Впрочем, и сам В. Насри, вероятно, осознавал весомость аргументов своих оппонентов. Поэтому он не решается утверждать, что «Собеседование» было написано Феодором

в работе источника, подлинность которого оспаривается многими авторитетными учеными, несомненно, снижает ценность данной работы.

В пятой заключительной главе (р. 267–410), переходя к вопросам христологии, Н.Дж. Авад неожиданно отступает от заявленной им же методологии и заявляет, что он намерен рассматривать христологическую мысль Феодора только в перспективе противомусульманской апологетики (р. 284). В результате автор неоправданно большое внимание снова уделяет «Собеседованию», тогда как основные арабские трактаты Абу Курры, посвященные положительному изложению мелькитской христологии и внутрихристианской полемике («Исповедание веры», «О смерти Христа», «Письмо Давиду Яковиту»), оказываются практически вне поля зрения исследователя. В силу этих причин автору не удается дать целостное представление о христологии Абу Курры, фактически он ограничивается лишь рассмотрением аргументации Феодора по трем частным вопросам христианско-мусульманской полемики:

1. Бог имеет совечное Себе Слово, которое христиане именуют также Сыном.
2. Мессия обладает Божественным достоинством.
3. Для Бога возможно воплощение в человечестве.

В заключении своего труда (р. 411–429) Н.Дж. Авад возвращается к обсуждению вопроса о православии Феодора. И здесь читатель с удивлением узнает, что у автора вообще нет сколько-нибудь четких критериев православия, что, впрочем, и неудивительно для протестанта¹. Чего стоит, например, его утверждение, что Абу Курру можно назвать неправославным в византийском смысле, но «это *per se* не делает его неправославным вообще» (р. 415). Однако вопрос о православии Абу Курры в работе Н.Дж. Авада

собственноручно, и предполагает, что текст диспута был записан не самим Абу Куррой, а его учениками с его слов (см.: *Naṣrī W. Abū Qurrah wa-al-Ma'mūn: al-Mujādah. Beirut; Jounieh, 2010. P. 121–123*). Аргументацию последнего принимает и Н.Дж. Авад (см.: *Orthodoxy in Arabic Terms. P. 16–17*).

¹ Методологически Н.Дж. Авад поступает весьма странно. Логичнее было бы определить критерии православия в самом начале работы, а затем, пользуясь этими критериями, проводить исследование и оценивать богословскую мысль Абу Курры.

не может получить исчерпывающего ответа не только по причине отсутствия внятных критериев православия. Фактически исследователь повторяет ошибку некоторых своих предшественников, на которую сам же и указывает во введении: он рассматривает богословскую мысль Абу Курры, по крайней мере, христологическую, почти исключительно с точки зрения противомусульманской апологетики. Между тем очевидно, что для решения вопроса о православии Феодора необходимо привлекать все его тексты, обращенные к христианскому читателю и содержащие систематическое изложение христианского вероучения, а не ограничиваться лишь апологетическими сочинениями, посвященными частным вопросам христианско-мусульманской полемики¹.

Утверждая, что как мыслитель Абу Курра заметно отличался от своих греческих предшественников, сирийский ученый предлагает смотреть на деятельность Феодора не только с богословской, но и с культурологической точки зрения: в VIII–IX вв. мелькиты сиро-палестинского региона стремились к полной интеграции в арабо-мусульманское общество, желая жить в нем как полноценные граждане, а не как иностранцы. Как одно из проявлений этой тенденции к аккультурации, имеющей следствием разрыв с византийской культурной традицией, следует, по Н.Дж. Аваду, рассматривать и ученую деятельность Харранского епископа (р. 421).

Несмотря на то, что не все утверждения и выводы Н.Дж. Авада представляются убедительными, а его методология вызывает целый ряд серьезных вопросов, его работа представляет собой самую масштабную на сегодняшний день попытку исследовать богословское наследие выдающегося мелькитского мыслителя.

Помимо указанных работ, следует отметить также несколько статей, в которых рассматриваются некоторые частные аспекты богословского учения Абу Курры. Так, в статье Ч. Эрисманна, хотя она и посвящена преимущественно свт. Григорию Нисскому,

¹ Вообще для лучшего понимания и правильной оценки противомусульманской апологетики Абу Курры следовало бы предварить ее рассмотрение хотя бы кратким очерком тринитарного учения и христологии Харранского епископа (возможно, даже с привлечением основных догматических трактатов, сохранившихся на греческом языке). Это дало бы возможность увидеть, каким образом богословская мысль Феодора преломляется в контексте противомусульманской полемики.

предпринята попытка определить философские предпосылки богословия Феодора¹.

Статья Ж. Ривьера является единственной работой, где исследуется учение Абу Курры об искуплении². Несколько лучше исследована экклезиология Харранского епископа, которой посвящены статьи К. Кнеллера³, Х.-Й. Зибена⁴ и С. Гриффита⁵.

Хотя Абу Курра не был богословом-систематиком, и большинство его трактатов написаны в полемическо-апологетическом ключе, в своих сочинениях он, несомненно, опирался на глубоко продуманную богословскую систему. Цель настоящей работы состоит в попытке реконструкции богословской системы Феодора и ее оценке с точки зрения греческой святоотеческой традиции. При этом одним из методологических принципов исследования является последовательно проводимое различие между положительным раскрытием Абу Куррой православного вероучения, то есть собственно богословием Феодора, и его полемической и апологетической аргументацией.

¹ См.: *Erismann Ch.* Catachrestic Plural Forms. Gregory of Nyssa and Theodore Abū Qurrah on Naming and Counting Essences // *British Journal for the History of Philosophy*. 2014. 22. № 1. P. 39–59.

² См.: *Rivière J.* Un précurseur de saint Anselme. La théologie rédemptrice de Théodore Abū Qurra // *Bulletin de littérature ecclésiastique*. 8. 1914. P. 337–360.

³ См.: *Kneller C.* Theodor Abucara über Papsttum und Konzilien // *Zeitschrift für katholische Theologie*. 34. 1910. P. 419–427.

⁴ См.: *Sieben H.-J.* Zur Entwicklung der Konzilsidee (VIII). Theodor Abu Qurra über «unfehlbare» Konzilien // *Theologie und Philosophie*. 49. 1974. S. 489–509.

⁵ См.: *Griffith S.H.* Muslims and church councils. The apology of Theodore Abū Qurrah // *StudPat*. Vol. 25. 1993. 270–299.

ВВЕДЕНИЕ В БОГОСЛОВИЕ ФЕОДОРА АБУ КУРРЫ

§ 1. Философские предпосылки богословия Феодора Абу Курры

Целью своей богословской деятельности Абу Курра считал, прежде всего, защиту православного тринитарного учения и халкидонитской христологии перед лицом как инославных (несториан и яковитов), так и нехристиан-монотеистов (мусульман и иудеев). В области троичного богословия задача заключалась в том, чтобы объяснить, каким образом единый Бог существует в трех Лицах (Ипостасях), каждое из которых является совершенным Богом. В христологии же, наоборот, было необходимо обосновать возможность существования двух совершенных природ — Божественной и человеческой — в единой Ипостаси воплотившегося Сына Божия. Таким образом, проблематика богословских споров оказывалась теснейшим образом связанной с философским вопросом о соотношении общего и единичного (частного).

Философские предпосылки богословия Абу Курры можно разделить на:

- 1) логические, связанные с установленной им классификацией терминов и понятий;
- 2) онтологические, обусловленные разделяемой Феодором концепцией ипостаси.

§ 1.1. Логические предпосылки

В греческом трактате «Разъяснение терминов, которыми пользуются философы, и опровержение ереси акефалов севириан» Абу Курра устанавливает различие между двумя группами терминов (имен) — философскими и логическими. Примером философских (нелогических) могут быть такие имена, как «живое существо», «человек», «лошадь», «бык»¹. Нелогические имена могут

¹ См.: *Theodori Abucararum Opuscula 2. Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutatio haeresis Acephalorum Severianorum* // PG. T. 97. Col. 1472A;

быть и частными: Петр, Иаков, Иоанн¹. К логическим же терминам Феодор относит «наиболее общий род» (γενικώτατον γένος), «наиболее видовой вид» (ειδικώτατον είδος), «вид» (είδος), «природу» (φύσις), «неделимое» (ἄτομον), «ипостась» (ύπόστασις), «лицо» (πρόσωπον)².

Между философскими и логическими терминами Абу Курра указывает три различия:

а) логические термины сами по себе, если не соединяются с соответствующими философскими, не обозначают ничего конкретного, тогда как «все, определенное философскими терминами, обнаруживает в себе истинность определяющего его определения»³;

б) определения более общих логических терминов не передаются более частным: определение рода не передается виду, а вида — индивиду. У философских же терминов передаются, например, определение живого существа человеку⁴;

в) на философские имена (термины) не распространяется категория числа, тогда как «логические термины вводятся для того, чтобы на них распространялась [категория] числа, потому что неверно прилагать [катеґорию] числа к общим понятиям...»⁵

О Троице // Thāwudūrus Abū Qurrah Usqf Harrān. Mayāmir / Éd. Q. Al-Bāshā. Beirut, 1904. P. 33.

В арабских трактатах выражение «философские термины» не встречается, здесь Абу Курра в том же значении говорит об «именах (= терминах), обозначающих природы» (см.: О Троице // Mayāmir. P. 33) или о нелогических терминах (см.: Ibid. P. 35), которые противопоставляются терминам логическим (*mantiqī*) (См.: Ibid).

В рукописях большинство арабских трактатов Феодора не имеют названия. Названия, используемые в современной научной литературе, условны. Здесь и далее при цитации трактатов Абу Курры, изданных К. Баша, их названия указываются по-русски.

¹ См.: О Троице // Mayāmir. P. 35.

² См.: Opuscula 2. Col. 1472A.

³ Ibid. Col. 1472BC.

⁴ См.: Ibid. Col. 1472AB.

⁵ О Троице // Mayāmir. P. 35.

Ср.: «Также следует знать, что вещи исчисляются не по их философским именам <...> но по соответствующим им логическим» (см.: Opuscula 2. Col. 1476D).

Согласно Г. Графу, для Абу Курры «единственное назначение логических понятий состоит в том, чтобы сделать возможным исчисление индивидуаль-

Абу Курра разделял такую теорию референции, которая встречается только у одного из предшествовавших ему древнехристианских авторов — свт. Григория Нисского, считавшего, что употребление видового имени во множественном числе превращает одну природу во множество, и, таким образом, выражение «многие человеки» равнозначно по смыслу словам «многие природы человеческие»¹. Вследствие этого свт. Григорий говорил о желательности «исправить этот погрешительный у нас обычай и наименование природы не распространять на множество»².

Абу Курра, исходя из того, что одни имена («Петр», «Павел», «Иоанн») «указывают на лица», а другие («человек», «лошадь», «бык») — на природы, также полагал, что при исчислении многих лиц, принадлежащих одной природе, недопустимо распространять категорию числа на имя (понятие), указывающее на природу. В противном случае, исчисляемым лицам окажутся приписаны различные природы³. Например, Петр, Иаков и Иоанн «являются

ных вещей, принадлежащих к одной общей природе» (*Graf G. Die Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 33*). Ср.: *Hammerschmidt E. Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe bei Leontius von Byzanz, Johannes von Damaskus und Theodor Abu Qurra // Ostkirchliche Studien. 1955. Bd. 4. S. 153–154.*

¹ *Gregorii Nysseni Quod non sint tres dii ad Ablabium // PG. T. 45. Col. 1117D.* Онтологический реализм был характерен и для святоотеческого богословия в целом. Например, прп. Иоанн Дамаскин также считал, что общее полностью реализуется в каждом из подлежащих ему индивидов без какого-либо различия по степени, и учил, что «Петр и Павел одной и той же природы и имеют одну общую природу (κοινήν μίαν ἔχουσι φύσιν)» (*Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως. I. 8. Θεσσαλονίκη, 1976. Σ. 64*). Однако он вполне допускал говорить и о множестве «человеков»: «два, три человека и многие» (αὐτόθι). Феодор же в этом отношении был более категоричен, последователен и терминологически более точен.

² *Quod non sint tres dii ad Ablabium. Col. 120BC.* По всей видимости, Абу Курра был знаком с сочинениями свт. Григория. Его аргументация, особенно в трактате «О Троице», очень близка к той, что развивает свт. Григорий в трактате «К Авлавию» (См.: *Erismann Ch. Catachrestic Plural Forms. P. 51*). Более того, приводя в качестве примера множества единосущных индивидов три человеческих лица, Феодор перечисляет те же самые имена, которые в аналогичном примере использовал и свт. Григорий: Петр, Иаков, Иоанн (См.: О Троице // *Mayāmir. P. 37; Gregorii Nysseni Quod non sint tres dii ad Ablabium. Col. 117A*).

³ См.: О Троице // *Ibid. P. 33–34.*

тремя лицами одной природы», наименование же их природы — «человек». При этом, отмечает Абу Курра,

«следует знать, что Петр — человек, но человек не есть Петр, и Иаков — человек, но человек не есть Иаков, и Иоанн — человек, но человек не есть Иоанн. Если же человек не есть ни Петр, ни Иаков, ни Иоанн, не следует тебе, исчисляя Петра, Иакова и Иоанна, прилагать [категорию] числа к [наименованию] “человек” и говорить о трех человеках. В противном случае ты распространишь [категорию] числа на то, что неисчислимо»¹.

С точки зрения Феодора, совершенно неверно «распространять [категорию] числа на “человека”, что является [обозначением] <...> природы, и говорить о трех человеках. В противном случае ты превратишь одну <...> природу, на которую указывает наименование “человек”, в [несколько] различных природ»².

По этой причине, утверждает Абу Курра, необходимо ввести «логическое имя, подходящее каждому из них, то есть “ипостась”, “неделимое” и “лицо”, с помощью которого то, что требуется исчислить, будет исчислено числом...»³

Логические термины приложимы «ко всякому ангелу, человеку и животному и ко всем прочим индивидам» и «вводятся для того, чтобы на них распространялась [категория] числа», потому что прилагать категорию числа к общим понятиям, в соответствии с которыми природы именуются, — означает для Феодора введение множества различных частных природ⁴.

Абу Курра разъясняет, что «в случае как тонких, так и грубых вещей, единство <...> соотносится с обозначающими природу наименованиями»⁵, категорию же количества необходимо прилагать «к логическим именам, которые распространяются на каждое из лиц, и потому мы говорим, что Петр, Иаков и Иоанн — три лица, наименование же “человек” остается единственным, не распространяется и не умножается»⁶. Таким образом, Харранский

¹ Ibid. P. 34.

² Ibid.

³ Opuscula 2. Col. 1477A.

⁴ См.: О Троице // Maṣāmir. P. 35.

⁵ Ibid. P. 37.

⁶ Ibid. P. 35.

епископ «осмысливает понятие “человек” как общую человеческую природу в ее нумерическом единстве. Вследствие этого Петр, Павел и Иоанн могут быть исчислены как три лица, тогда как их общей природе соответствует только число “один”. Сказать “три человека” означало бы трижды исчислить саму природу»¹.

Эти понятийно-терминологические уточнения Абу Курра использует в полемике с севирианами, не проводившими достаточно четкого различия между понятиями «природа» и «ипостась» в антропологии и христологии. Логику Севира Феодор передает следующим образом: если, например, Павел — это ипостась, а «человек» — наименование природы, то из утверждения, что Павел — человек, следует, что ипостась есть природа². Абу Курра показывает, что севириане, смешивая понятия, приходят к нелепым выводам. Ведь имя «Павел» обозначает неделимое, а человек — вид, и, если следовать логике севириан, то из утверждения «Павел — человек» получается, что неделимое — это вид. Усвоение Павлу определения и имени «человек» будет также усвоением неделимому определения и имени вида, из чего необходимо сделать абсурдный вывод, что «неделимое есть то, что высказывается в отношении многих вещей, различающихся по числу, и отвечает на вопрос, что есть [та или иная вещь]»³. Поэтому, заключает Феодор, «ипостась не является ни природой, ни сущностью»⁴.

Также неверным Абу Курра считает «прилагать [катеорию] числа к каким-либо частным нелогическим именам, иначе число сделает каждое из них ими всеми <...>. Если, [например], ты скажешь: “Здесь три Петра, Иакова и Иоанна”, то тем самым сделаешь каждого из них ими тремя»⁵.

¹ Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 32–33.

² См.: Opuscula 2. Col. 1476B.

³ Ibid.

⁴ Ibid. Col. 1476C.

⁵ О Троице // Maūmir. P. 35.

Ср.: «Если мы захотим исчислить Петра, и Павла, и Иоанна, мы <...> не скажем “человеки”, поскольку каждый из них есть человек <...>. Ведь не меньшее характеризует большее, но большее — меньшее. Ибо ты не можешь сказать, что человек есть Петр, но можешь — Петр есть человек. Итак, если скажешь, что Петр, Павел и Иоанн — три человека, то исчислишь то, что не подлежит исчислению...» (Opuscula 2. Col. 1476D–1477A).

Сказать, что Петр, Иаков и Иоанн — три человека, для Абу Курры означало бы, что сама человеческая природа исчисляется как три, и потому «если <...> скажешь, что их три, то и каждого из них исчислишь как три, так что трое увеличатся до девяти, что невозможно»¹.

Таким образом, согласно Абу Курре, категория количества распространяется только на логические имена (понятия), и исчисление любых вещей возможно только по логическим именам. «Применение категории числа в отношении общих реальных понятий, — подытоживает мысль Феодора Г. Граф, — имело бы своим следствием и существование различных природ (три человека = три человеческих природы). Использование же категории числа по отношению к имени, специально обозначающему отдельный индивид, сделало бы сам этот [индивид] множественным...»²

§ 1.2. Онтологические предпосылки

Из арабских сочинений Абу Курры об онтологических предпосылках его богословия невозможно почерпнуть практически ничего. По этой причине необходимо обратиться к греческим трактатам Феодора.

В вопросах онтологии Абу Курра выступает как принципиальный и последовательный противник учения о частных сущностях (природах). Концепция частных природ, которая так или иначе была присуща практически всем монофизитским богословам, получила философское оформление в трудах Иоанна Филопона и явилась онтологическим обоснованием фундаментального для севирианского монофизитства учения о сложной природе Христа³.

¹ *Opuscula* 2. Col. 1477A.

² *Graf G.* Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurrah. S. 33.

Абу Курра полагал, что различие между философскими и логическими именами имеет огромное значение для богословия. Так, вероятно, он считал, что тринитарные заблуждения Ария и Савеллия во многом обусловлены тем, что последние не осознавали, как категория числа должна быть правильно относима к вещам (См.: *Ricks T.W.* Op. cit. P. 92).

³ Согласно Т. Хайнталер, Иоанн Филопон, не затрагивая основных принципов построения системы Севира, употребил свои знания на то, чтобы сообщить антихалкидонскому вероисповеданию философское обоснование (см.: *Hainthaler Th.* Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexan-

Филопон полагал принципиально невозможным всецелое воплощение общего в единичном. Общая природа (сущность), под которой Филопон понимал общий логос природы, не может быть актуализована в каком-либо индивиде. Актуализация же общего логоса в конкретном индивиде всегда есть частная природа, которая для каждого индивида своя, не тождественная общей природе и нумерически отличная от частных природ в других индивидах¹. Таким образом, частная сущность — «это частное существование общего в конкретной вещи», «частная копия общего логоса»².

Введенная Филопоном новая концепция предполагала логическое различие не только между понятиями «общая природа» и «частная природа», но и между понятиями «частная природа» и «ипостась». Частная природа, по Филопону, представляет собой реализацию общей природы, рассматриваемую в абстракции от соответствующих ипостасных особенностей (акциденций), то есть частная природа (сущность) не включает в себя те отличительные характеристики, по которым один индивид может быть отличаем от прочих индивидов той же сущности³. Несмотря на это логическое различие, понятия «частная природа» и «ипостась» жестко связаны между собой: одной частной природе может соответствовать только одна ипостась.

Абу Курре была прекрасно известна точка зрения монофизитов, которые «стараятся доказать, что есть природа общая (φύσιν <...> κοινήν), а есть частная (μερικήν). Общая — всех ипостасей, частная же — одна ипостась...»⁴ То, что реальность общей природы обязательно мыслится монофизитами как включаю-

dria // Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. II/4. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien, 1990. S. 120). По словам С. Гриффита, «Иоанн Филопон был яковитским философом, защищавшим богословие Севира Антиохийского» (The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 158–159).

¹ *Ioanni Damasceni De haeresibus compendium unde ortae sint et quomodo prodierunt* // PG. T. 94. Col. 748AB.

² Беневиц Г.И. Иоанн Филопон // ПЭ. Т. XXIV. М., 2010. С. 642.

³ См.: *Ioanni Damasceni De haeresibus compendium*. Col. 678A–780D; Петров В.В. Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007. С. 15. Cross R. Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // Journal of Early Christian Studies. 2002. № 10. 2. P. 251.

⁴ *Opuscula 2*. Col. 1488B.

шая в себя действительное бытие всего множества соответствующих этой общей природе частных природ (ипостасей), вполне закономерно. Ведь если общая видовая природа не воплощается в ипостасях вида всецело, а все множество ипостасей одного вида причастно общей природе лишь частным образом, то видовая реальность, даже если она и не сводится к простой сумме отдельных монад, тем не менее неизбежно будет мыслиться как включающая в себя все множество подлежащих виду индивидов.

Привлекая на помощь логическую аргументацию, Абу Курра показывает, что позиция его оппонентов приводит к совершенно абсурдным выводам:

«Всякая общая вещь характеризует многих. А если природа, называемая общей, является всеми ипостасями, то они сами характеризуют себя. То же, что характеризует многих, обнаруживается полностью в каждом из многих, которых оно характеризует. Из этого следует, что все ипостаси обнаруживаются в каждой ипостаси из множества, что невозможно...»¹

Поэтому «бездумно утверждающие, что существует частная природа (μερικὴν εἶναι φύσιν)», для Феодора «очевидно являются безрассудными еретиками»². По убеждению Харранского епископа, «природа не является ни ипостасью, то есть одной из тех, кого она характеризует, ни всеми ипостасями, которые находятся в ней...»³ Таким образом, с точки зрения Абу Курры, разделение природ на общие и частные невозможно ни логически, ни метафизически.

Феодор не только подвергал критике точку зрения своих оппонентов, но и предлагал собственный взгляд на то, как соотносятся между собой природа (сущность) и ипостась. При этом логика и онтология в его учении оказываются неразрывно связаны: поскольку категория количества не распространяется на видовую природу, эта природа всегда остается нумерически единой

¹ Ibid. Col. 1488D.

² Ibid. Col. 1489A.

³ Ibid. Col. 1477D. Ср.: «Не следует считать природу ипостасью или ипостась природой» (*Theodori Abucarae Opuscula 4. Epistola continens fidem orthodoxam, missa a beato Thoma patriarcha Hierosolymitano ad haereticos in Armenia* // PG. T. 97. Col. 1509A).

и самотождественной, она не может ни делиться на части, ни умножаться. Отсюда следует, что видовая природа не делится по числу ипостасей, но во всех подлежащих виду индивидах должна присутствовать всецело и совершенно. Согласно Абу Курре, природа есть «общая вещь (κοινὸν πρῶμα) <...> не являющаяся ни всеми ипостасями, ни одной ипостасью, но та, которая созерцается и считается целиком (ὁλικῶς) в каждой из ипостасей данного [вида]»¹. В этом убеждении Феодор выступает как последователь греческих богословов, например, свт. Григория Нисского² и Лентия Византийского³.

Так же как и для греческих отцов, для Абу Курры характерно представление об ипостаси (неделимом) как о некоем вместилище природы (сущности), а о природе как о содержании ипостаси⁴. «Каждая ипостась, — утверждает Феодор, — наполнена природой» (τῇ φύσει συμπληροῦται ἐκάστη τῶν ὑποστάσεων)⁵, а природа «исполняет каждую из ипостасей»⁶. Данное представление необходимо Абу Курре как альтернатива монофизитской концепции

¹ Opuscula 2. Col. 1488CD.

² Свт. Григорий Нисский писал, что «лица не именуются наименованием общей сущности, да и сама так называемая частная или отдельная сущность не есть одно и то же с лицом» (*Gregorii Nysseni Adversus Graecos ex communibus notionibus* // PG. Т. 45. Col. 177CD). При этом свт. Григорий отмечает, что в его время термины «отдельная сущность», «неделимое», «лицо» употреблялись как равнозначные. Сам же свт. Григорий считал такое словопотребление неоправданным и философски некорректным (см.: Ibid. Col. 177C—184D; *Gregorii Nysseni Quod non sint tres dii ad Ablabium*. Col. 132C—133B). Переноса основные принципы каппадокийской триадологии в учение о человеке, свт. Григорий показывает, что, подобно тому, как в учении о Троице проводится логическое различие между нумерически единой Божественной природой и тремя Ипостасями (Лицами), в которых эта единая природа пребывает, так и в антропологии следует различать между собственно Ипостасью (лицом) и отдельной сущностью, то есть общей сущностью с отличительными особенностями, усматриваемой в том или ином лице (см.: *Quod non sint tres dii ad Ablabium*. Col. 176A—180D).

³ См.: *Leontii Byzantini Epilysis* // PG. Т. 86. II. Col. 1917AB, 1927BD; *Idem. Epitoremata (Capita Triginta contra Severum)* // PG. Т. 86. II. Col. 1909D.

⁴ Например, см.: *Gregorii Theologi Oratio 39 in sancta Lumina* // PG. Т. 36. Col. 345D; *Leontii Byzantini Epilysis*. Col. 1917A; *Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ Ἐκδοῦς ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως*. 3. 11. Σ. 246—248.

⁵ Opuscula 4. Col. 1512C.

⁶ Opuscula 2. Col. 1481A.

ипостаси, основанной на понятии частной природы. В догматическом «Послании к армянам» он пишет:

«Кто-нибудь вновь скажет, что существует природа общая и [природа] индивидуальная (τὴν φύσιν κοινὴν καὶ ἰδικήν), и общая природа — это все ипостаси (αἱ ὑποστάσεις πᾶσαι), а индивидуальная — это одна ипостась <...>. Слово же истины, исповедание единомысленных святых отцов, собравшихся в Халкидоне, установило, что природа это и не все ипостаси вместе (οὐκ ἔστιν ἡ φύσις αἱ ὑποστάσεις <...> πᾶσαι), и не одна ипостась, но природа всегда существует в своей единице (ἐπὶ τῆς αὐτῆς ἐνάδος)»¹.

Несомненно, что в данном случае слово «единица» имеет у Абу Курры то же значение, что «ипостась» и «неделимое» (ἄτομον) у Леонтия Византийского и прп. Иоанна Дамаскина.

Таким образом, видовая природа без разделения исполняет каждую ипостась вида, присутствуя в ней всецело. При этом Абу Курра считает важным отметить, что, несмотря на устанавливаемое им различие между понятиями «ипостась» и «природа», каждая ипостась нумерически является одной. Природа, хотя и отличается от ипостаси, тем не менее не исчисляется наряду с ипостасью, поскольку «всякая вещь, исполняющая другую, не исчисляется вместе с вещью, которую она исполнила»². Эту мысль Феодор поясняет на следующих примерах. Так, золото, исполняющее монету, то есть являющееся для нее субстратом, не есть то же самое, что и изготовленная из него монета. Однако на этом основании золотую монету нельзя исчислить как две вещи, и невежественно сказать о ней «монета и золото». Аналогично Павел и его собственное тело не одно и то же. Тем не менее о Павле и его теле, поскольку тело исполняет Павла, недопустимо сказать «два» или «две вещи»³.

Оппоненты Абу Курры были убеждены, что наличие в вещи акцидентальных свойств однозначно свидетельствует о ее ипостасном статусе. Феодор же, напротив, стремился показать, что

¹ Opuscula 4. Col. 1509D–1512B.

Ср. у прп. Иоанна Дамаскина: «Мы и не говорим, что вид из ипостасей, но — в ипостасях (οὐδὲ λέγομεν εἶδος ἐκ ὑποστάσεων, ἀλλ' ἐν ὑποστάσειν)» («Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως. I. 8. Σ. 62).

² Opuscula 2. Col. 1480BC.

³ Ibid. Col. 1480C–1481A.

акциденции не могут быть причиной образования ипостаси. Абу Курра исходит из того, что акциденции, во-первых, являются универсалиями, а во-вторых, связаны с общей природой через ипостась:

«Различия, будучи характеристическими особенностями, присутствующими в ипостаси каждого человека (αἱ <...> διαφοραὶ χαρακτηριστικαὶ τῆς ἐκάστου τῶν ἀνθρώπων οὐσας), потенциально (δυναμίει) созерцаются в человеке как таковом, а в Сократе и Платоне находятся действительно (ἐνεργείᾳ), таким образом, они относятся к природе через ипостась или от Сократа к человеку. Допустим, что Сократ горбонос или плешив. Тем самым мы скажем, что и человек во вторичном смысле (κατὰ δεύτερον δὲ λόγον) горбонос и плешив. Поэтому и Сократ, как мы уже сказали, унаследовал от человека горбоносость и плешивость»¹.

Таким образом, акциденции сами являются общими началами, а потому не могут быть признаны причиной возникновения единичного². Кроме того, акциденции, будучи по определению привходящими свойствами, не обладают самобытным существованием, но получают бытие только в чем-то ином. Однако в чем именно? Очевидно, что акциденции не могут приводить в общую сущность, поскольку это означало бы их превращение в существенные свойства. Значит, единственной реальностью, в которую могут приводить индивидуальные особенности, является ипостась. Следовательно, привходящие свойства, по крайней мере, логически последуют ипостаси, и потому не могут быть и причиной ее образования.

Абу Курра прямо говорит о нетождественности ипостаси и природы с особенностями:

«С одной стороны, существует то, что называется ипостасью, с другой же — то, что принадлежит ипостаси (ὑποστάσιον) или относится к ипостаси (τῆς ὑποστάσεως). То, что у них общее,

¹ *Theodori Abucarae De unione et Incarnatione* // PG. T. 97. Col. 1605AB.

² Б. Глид, рассматривая понимание проблемы индивидуации у прп. Максима Исповедника, пишет: «Максим совершенно ясно показывает, что индивидуальность не может конституироваться одной или несколькими индивидуальными акциденциями, которые в любом случае могут только отличать друг от друга членов одного вида» (*Gleede B. The Development of the Term Eupostatatos from Origen to John of Damaskus. Leiden; Boston, 2012. P. 154*).

слагается из природы и свойств (τὸ συζχεῖσθαι ἐκ φύσεως καὶ ἰδιότητων). Различаются же они потому, что ипостась не является частью чего-либо, а принадлежащее ипостаси является частью. Так, например, Петр не есть часть чего-либо¹, так как он является ипостасью, тело же Петра является частью, ведь оно принадлежит Петру как относящееся к ипостаси (ὑποστατικόν); не является ипостасью тело Петра, хотя и есть природа со свойствами (φύσις ἐστὶ μετὰ ἰδιότητων). Однако для возникновения ипостаси недостаточно сложить природу со свойствами (οὐκ ἄρχει τὸ συζχεῖσθαι τὴν φύσιν τοῖς ἰδιότησιν), следует прибавить к этому [свойство] не быть частью (τὸ μὴ εἶναι μέρος). Воспринятое же одушевленное тело есть часть Христа, поэтому оно не является ипостасью, но принадлежащим ипостаси (ὑποστατικόν)².

Как следует из вышеприведенных слов, ипостась, согласно Абу Курре, заключает в себе природу с особенностями, но не сводится к ней³. Используя терминологию византийских богословов, было бы уместно сказать, что природа со случайными свойствами является «воипостасной» (ἐνυπόστατον), однако этот термин в греческих трактатах Феодора не встречается, в его арабских сочинениях также нет термина, который можно было бы рассматривать как равнозначный с греческим ἐνυπόστατον.

Абу Курра не обсуждает сколько-нибудь подробно проблему индивидуации, поскольку эта сложнейшая философская пробле-

¹ Слова, выделенные курсивом, содержатся только в переводе на латинский язык. См.: PG. T. 97. Col. 1578D.

² *Theodori Abucarae Opuscula 29. Disputatio cum Nestoriano // PG. T. 97. Col. 1577D–1580A.* Дж. Ляморо относит это произведение к числу греческих трактатов, принадлежность которых Абу Курре сомнительна (см.: *Lamoreaux J. Foreword. P. XXVII*), однако устанавливаемое здесь различие между ипостасью и принадлежащим ипостаси, очевидно, вписывается в христологическую систему Феодора вполне органично. Например, см.: *Theodori Abucarae Opuscula 2. Col. 1481B.*

³ Позиция Абу Курры по данному вопросу решительно отличалась от мнения яковитских и несторианских писателей. Например, несторианин 'Абдаллах ибн ат-Таййиб аль-'Ираки писал, что ипостаси (*aqānīm*) представляют собой «сочетания сущности (*aq-dāt*) со свойствами (*aṣ-ṣifāt*)» (см.: *Ibn at-Ṭayyib ('Abdallāh). Le Traité sur l'Unité et la Trinité / Éd. G. Troupeau // ParOr. 1971. Vol. 2. P. 81–83*). Так же полагал и яковит Абу 'Али 'Иса Исхак ибн Зур'а (см.: *Haddad C. 'Isa ibn Zur'a, philosophe arabe et apologiste chrétien. Beyrouth, 2013. P. 136*).

ма не имеет прямого отношения к стоявшим перед ним апологетическим задачам. Однако можно с большой степенью вероятности предположить, что в этом вопросе Феодор следует своим византийским предшественникам. Последние также учили о несводимости ипостаси к природе с особенностями и полагали, что помимо логоса природы и некоторой комбинации акциденций для образования ипостаси необходим еще один структурный элемент, который собственно и делает природу с отличительными признаками отдельной, самобытной ипостасью.

О «собственном ипостасном логосе» (τὸν τῆς ἰδέας ὑποστάσεως λόγον), отличном от логоса природы, говорил уже свт. Кирилл Александрийский¹.

Леонтий Византийский, часто используя термины «природа» и «сущность» для обозначения общих начал, в то же время мог понимать под природой все, что принадлежит ипостаси, за исключением свойства быть единичностью. Это второе значение обнаруживается, например, когда Леонтий говорит о взаимозависимости природы и ипостаси: уничтожение одного неизбежно ведет к уничтожению другого². Очевидно, что уничтожение одной из ипостасей ни при каких условиях не может стать причиной гибели общей природы, т.е. всего вида, а значит, данное утверждение Леонтия имеет смысл только в том случае, если под природой он понимает индивидуализированную природу, усматриваемую в ипостаси. С целью пояснить различие между природой (воипостасным) и ипостасью, Леонтий противопоставлял понятия «логос вида» (εἶδος λόγος) и «логос бытия самого по себе» (λόγος ὁ καθ' ἑαυτὸν εἶναι)³.

Различие между «логосом природы» (λόγος φυσικός) и «логосом ипостаси» (λόγος ὑποστάσεως) было известно и Леонтию Иерусалимскому⁴. Прп. Максим Исповедник, уделявший онтологии ипостаси значительное внимание, в тех же целях использовал выражения «логос ипостасной особенности» (ὁ λόγος τῆς καθ'

¹ См.: *Cyrilli Alexandrini* In epistolam ad Hebraeos // PG. T. 74. Col. 1004B.

² См.: *Leontii Byzantini* Contra Nestorianos et Eutychianos // PG. T. 86. I. Col. 1277C.

³ Ibid. Col. 1280A.

⁴ См.: *Leontii Hierosalunitani* Contra Nestorianos. I. 50 // PG. T. 86. I. Col. 1512D–1513A.

ὑπόστασιν ἰδιότητος) и «ипостасное различие» (ἢ καθ' ὑπόστασιν διαφορά)¹. Прп. Иоанн Дамаскин также четко различал ипостась и сущность с отличительными свойствами. По Дамаскину,

«ипостась есть некоторая сущность вместе с приводящими свойствами, в действительности и на деле получившая в удел самостоятельное существование отдельно и обособленно (τὴν καθ' αὐτὸ ὑπαρξίν ἰδιαίρετως καὶ ἀποτετημημένως <...> κληρωσαμένη) от прочих ипостасей, нечто сообщающееся с неделимыми того же вида по логосу природы, но имеющее различие с подобными по виду и природе неделимыми в некоторых приводящих и отличительных особенностях»².

Таким образом, согласно прп. Иоанну, для образования ипостаси сущность с отличительными особенностями должна также приобрести свойство («удел») отдельного и самостоятельного существования.

У Абу Курры выражения, использовавшиеся греческими отцами, не встречаются, однако устанавливаемое им различие между ипостасью и тем, что принадлежит ипостаси, свидетельствует, что его концепция ипостаси в общем совпадает с той, что имеет место у византийских авторов. Используемое Феодором понятие «свойство не быть частью» если содержательно и не совпадает полностью с такими понятиями, как «логос ипостаси», «ипостасное различие», «удел самостоятельного отдельного существования», то служит той же самой цели – выразить различие между ипостасью и созерцаемой в ипостаси индивидуализированной природой³.

¹ См.: *Maximi Confessoris Epistola 15 de communi et proprio, hoc est, de essentia et hypostasi, seu persona, ad Cosmam diaconum Alexandrinum* // PG. T. 91. Col. 556B–557A, 560BC.

В сложных же ипостасях, разъясняет прп. Максим, двум или большему числу различных ипостасных природ соответствует один «логос ипостасной особенности», который выступает в отношении их как «логос ипостасной тождественности» (ὁ λόγος τῆς καθ' ὑπόστασιν ταυτότητος), обеспечивающий их «ипостасное тождество» (см.: Ibid. Col. 557CD).

² *Ioanni Damasceni De duabus in Christo voluntatibus* // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. IV: De haeresibus. Polemica / Ed. B. Kotter. Berlin; N.Y., 1981. P. 177–178.

³ Е. Хаммершмидт отмечает, что по своим философским взглядам Абу Курра принадлежит к традиции, восходящей к Леонтию Византийскому. Согласно немецкому исследователю, наибольшее философское влияние ока-

Мысль о том, что ипостась не сводится к природе с отличительными особенностями, можно обнаружить и в арабских сочинениях Абу Курры, где он дважды использует термин *qanūmiyyah* / *uqnūmiyyah*, который можно перевести как «ипостасность».

В трактате «О Троице» Феодор разъясняет, что, поскольку Сын и Святой Дух пребывают «*fī ḥāli-l-qanūmiyyah*», «Церковь <...> исчисляет Их наряду с Отцом и говорит: “Отец, Сын и Святой Дух”»¹. Выражение *ḥālu-l-qanūmiyyah* (букв. «состояние (положение) ипостасности») можно перевести как «ипостасный образ бытия», «ипостасный статус». По мысли Абу Курры, в силу того что Сын и Святой Дух находятся *fī ḥāli-l-qanūmiyyah*, Они исчисляются наряду с Отцом как две самостоятельные Ипостаси (*uqnūtmān*). В этом отрывке *qanūmiyyah* явно не синоним Ипостаси (*qanūm*), скорее, *qanūmiyyah* обозначает здесь то, что «делает» Сына и Духа самобытными и равночестными с Отцом Ипостасями.

В «Письме Давиду яковиту» Феодор пишет:

«Каждый из нас <...> именуется индивидом (*‘ayn*) и лицом (*wağh*), то есть человеческой ипостасью (*uqnūm*), в полноте обладающей человеческим сосложением, которое служит источником всех [человеческих] сил, движений и действий. Ипостасность (*uqnūmiyyah*) же действует через него сообразно человеческой воле. И если исходный принцип движений и сил, заключенных в каждой из частей сосложения, [в равной степени] естественен для всех людей, то побуждения, которые начинают действие в то или иное время, определяют его образ, качество и характер протекания, относятся к ипостаси»².

Из настоящего фрагмента следует, что для Абу Курры *uqnūmiyyah* представляет собой более узкое понятие, нежели «ипостась». Ипостась – это некая целостность, включающая в себя и общую природу, и привходящие свойства, *uqnūmiyyah* же указывает на некий ипостасный центр, т.е. на то в ипостаси, что управляет всеми природными потенциями, которые данной ипостаси принадлежат. Иными словами, *uqnūmiyyah* означает здесь личный

зал на Феодора прп. Иоанн Дамаскин (см.: Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe. S. 153–154).

¹ О Троице // *Mayāmīr*. P. 40.

² Письмо Давиду яковиту // *Ibid.* P. 123–124.

субъект, управляющий силами, движениями и действиями своей природы и определяющий неповторимый образ и характер их проявления¹. Таким образом, можно не без оснований предполагать, что используемый в арабских трактатах Абу Курры термин «*qanūmiyyah/iqnūmiyyah*» указывает на то, что греческие авторы обозначали выражением «логос ипостаси».

Несомненно, что позиция Абу Курры по вопросу о соотношении общего и единичного характеризуется тесным единством логики и онтологии. Тем не менее для Феодора, в отличие от его оппонентов-монофизитов, онтология не является прямой проекцией логических построений. В логическом плане видовая природа как характеризующая каждую из ипостасей вида является «большим» ипостаси². Этой логике противники Абу Курры следовали и в онтологии. У Феодора же в плане онтологическом соотношение между природой и ипостасью меняется на противоположное: здесь уже ипостась оказывается «больше» природы, поскольку каждая ипостась, полностью заключая в себе природу, обладает также случайными свойствами и свойством «не быть частью»³.

Подводя итог настоящего раздела, философские предпосылки богословия Феодора Абу Курры можно представить в виде следующих основных положений:

1) Категория количества (числа) может распространяться только на логические имена (понятия), но ни в коем случае не на философские имена, то есть на понятия, относящиеся к общим (видовым) природам, и частные нелогические имена;

¹ Г. Граф полагал, что термином «*iqnūmiyyah*», который он передает по-немецки как «*Persönlichkeit*» (букв. «личность») (см.: *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*. S. 259), Абу Курра обозначает некий принцип, который наличествует в каждом человеке и образует его неповторимое лицо (см.: *Ibid.* S. 45).

² См.: *Opuscula* 2. Col. 1476D.

³ Говоря о структуре ипостаси, Абу Курра в качестве близкого по смыслу к выражению «свойство не быть частью» использует выражение «принимать число»: «Сущность обозначает общее. Свойственное сущности является общим для находящихся под этой сущностью ипостасей. Ипостась же, имея отличительный признак, не являющийся общим для ипостасей данной сущности, вместе с ним принимает и число (ἀριθμὸν)» (*Opuscula* 28. *Disputatio de Deo, et Deitate* // PG. T. Col. 1569C).

2) Частные природы (сущности) невозможны ни логически, ни онтологически; природы могут быть только общими, единичными (частными) — только ипостаси (лица);

3) Общая видовая природа во всех ипостасях вида присутствует всецело без разделения и умножения;

4) Ипостась не тождественна природе с отличительными свойствами, а акцидентальные свойства не являются причиной образования ипостаси.

§ 2. Понятийно-терминологическая система богословия Феодора Абу Курры

Составленные Абу Куррой тексты богословского содержания на арабском языке значительно превосходят по объему его теологические трактаты, написанные по-гречески. Причем некоторые богословские темы, например, тринитарное учение и экклезиология, в греческих произведениях не затрагиваются вовсе. Поскольку Феодор по преимуществу арабоязычный автор, именно терминология его арабских трактатов представляет наибольший интерес для исследователя его богословия.

На сегодняшний день не существует ни одного исследования богословской терминологии Абу Курры, хотя именно он является создателем православной арабской терминологии¹. Феодор

¹ До Абу Курры арабской богословской терминологии, по всей видимости, не существовало. В этом отношении характерно одно из самых ранних богословских сочинений на арабском языке — мелькитский анонимный трактат «О триединой природе Бога», который М. Суонсон датирует либо 747/755, либо 780/788 гг. (См.: *Swanson M.N. Some Considerations for the Dating of *Fi tathlīh Allāh al-wāhid* (Sinai Ar. 154) and *Al-Jāmi' wujūh al-imān* (London British Library Or. 4950) // ParOr. Vol. 18. 1993. P. 139*), а свящ. А. Трейгер относит к 754 г. (см.: *Treiger A. New Works by Theodore Abū Qurra preserved under the Name of Thaddeus of Edessa // Journal of Eastern Christian Studies. 68 (1–2). 2016. P. 12*). Несмотря на то что значительная часть этого произведения посвящена догматическим темам (тринитарное учение, христология), в нем полностью отсутствует общепринятая богословская терминология, автор обходится без арабских эквивалентов таких базовых богословских и философских терминов, как «сущность», «природа», «ипостась», «лицо» и др. Излагая христианское вероучение, анонимный мелькитский писатель пользуется исключительно библейскими образами и различными аналогиями,

был первым арабо-христианским автором, писавшим как по-гречески, так и по-арабски, и именно в его арабских сочинениях была предпринята первая попытка передать понятийно-терминологическую систему греческого святоотеческого богословия средствами арабского языка. Поэтому значительные усилия Абу Курры были направлены на то, чтобы сделать свою богословскую мысль понятной как для мусульманского читателя, так и для арабоязычного немусульманина, мышление которого находилось под сильным влиянием исламского дискурса¹. М. Бомон отмечает, что ученая деятельность Абу Курры состояла, в частности, и в том, что он «переводил православное вероучение на арабский, подыскивая подходящие термины»². Н.Дж. Авад, подводя итог рассмотрению апологетики Феодора, заключает, что у Абу Курры мы находим интересное творческое переложение христианской веры в терминах, приемлемых для мусульманского ума³.

Цель настоящего параграфа состоит в том, чтобы описать и реконструировать понятийно-терминологическую систему богословия арабских трактатов Абу Курры с привлечением, где это представляется целесообразным, его греческих произведений догматического содержания.

§ 2.1. Термины для обозначения общих начал

a) ġawhar (جوهر), мн. ч. ġawāhir (جواهر) — «сущность», «субстанция»

Термин *ġawhar*⁴ Абу Курра использует преимущественно в учении о Боге. Из 56 случаев употребления данного термина Абу Кур-

заимствованными из окружающего мира (см.: *Samir S.Kh. Une apologie Arabe du christianisme d'epoque Umayyade // ParOr. Paris, 1990–1991. Vol. XVI. P. 104*).

¹ См.: *Ricks T.W. Op. cit. P. 79*.

² *Beaumont M. Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslims from the Ninth and Twentieth Centuries. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2005. P. 41–42*.

³ См.: *Orthodoxy in Arabic Terms. P. 480*.

⁴ Слово *ġawhar* имеет среднеиранскую этимологию и происходит от пехлевийского *ġohr* («жемчужина»). В каламе этим словом обозначали единичную вещь в отличие от ее качественных и количественных характеристик-акциденций. У мусульманских перипатетиков (фаласифа) этот термин использовался для обозначения первой из десяти Аристотелевых категорий — сущности (οὐσία). При этом мусульманские перипатетики избегали применять

рой в 45-ти он обозначает Божественную сущность, в том числе 30 раз в тринитарном контексте. Еще 6 раз термин употреблен в общепhilosophическом смысле. В христологии термин *ḡawhar* используется Феодором редко: всего 5 раз и только в двух трактатах (2 раза в трактате «О смерти Христа» и 3 раза в трактате «О спасении»). Причем по отношению к человечеству Спасителя *ḡawhar* использован всего один раз¹.

Термин *ḡawhar* в сочинениях Абу Курры в различных контекстах достаточно точно соответствует греческому термину οὐσία.

В трактате «О Троице» Абу Курра дважды использует похожий термин *ḡawhariyyah* («вещественность», «материальность»)², который можно перевести и как «сущность». Однако в обоих случаях значение этого термина отличается от *ḡawhar*, всегда обозначающего некоторую субстанцию. В первом случае Абу Курра обозначает этим термином «сущность (*ḡawhariyyah*) Евангелия, то есть его содержание, в котором говорит Святой Дух», единственность которой противопоставляется множеству существующих в мире экземпляров (ипостасей) Евангелия³. Во втором случае данный термин обозначает совокупность отличительных черт внешности человека. Абу Курра говорит о «сущности (*ḡawhariyyah*)... внешности» человека, то есть о том, что он, например, смугл лицом, худ, имеет орлиный нос и т.п.⁴

б) *dāt* (ذات), мн. ч. *dawāt* (ذوات) — «субстанция», «сущность»

Термин *dāt* был известен как мусульманским авторам⁵, так и арабо-христианским богословам всех конфессий. Последние ис-

термин *ḡawhar* по отношению к Богу, т. к. считали, что Бог находится выше противопоставления сущности и приводящего свойства (см.: *Afnan S.M. A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*. Beirut, 1969. P. 59).

¹ В связи с этим весьма странным выглядит утверждение Рашида Хаддада, согласно которому Абу Курра совершенно забывает термин *ḡawhar* и использует вместо него только термин *ʾabīʾah* и в тринитарном учении, и в христологии, и в антропологии (см.: *Haddad R. La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050)*. Paris, 1985. P. 164).

² Значения арабских терминов здесь и далее указываются по: *Баранов Х.К. Арабо-русский словарь*. М., 2005.

³ См.: О Троице // *Mayāmir*. P. 42.

⁴ См.: *Ibid*. P. 43.

⁵ В отличие от *ḡawhar* термин *dāt* (от арабского *dū* — «имеющий, обладающий») у мусульманских авторов имел более абстрактный характер и обыч-

пользовали его как преимущественно триадологический термин, практически не отличающийся по значению от *ḡawhar*. Такое употребление данного термина было характерно и для яковитов, как сирийских (Хабиб ибн Хидма Абу Ра'ита (первая пол. IX в.)¹, Абу Закарья Яхья ибн 'Ади ат-Такрити (893–974)², Абу 'Али 'Иса ибн Зур'а (943–1008)³), так и египетских (Ас-Сафи ибн аль-'Ассаль (ум. до 1260 г.)⁴, и для несториан (Абу-ль-Фарадж 'Абдаллах ибн ат-Таййиб аль-'Ираки († 1043)⁵, Илиа Нисибийский (975–1046)⁶), и для мелькитов (Булус ар-Рахиб).

но употреблялся в значении сущности в противоположность приводящим свойствам. Термин *ḡāt* в большей степени, нежели *ḡawhar*, акцентирует момент самости, самостоятельного, самостоятельного существования. В арабском языке это слово выступает также в качестве определенного местоимения «сам» и возвратного местоимения «себя». Поэтому и мутакаллимы, и фаласифа использовали данный термин для обозначения трансцендентной и непознаваемой Божественной сущности (см.: *Afnan S.M. A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic*. P. 59).

¹ См.: *Abū Rā'īḡa*. Der erste Brief. Über die Heilige Dreifaltigkeit // Graf G. Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'ita. Louvain, 1951 (CSCO; 130). S. 19 (*ḡawhar*, *ḡāt*); *Idem*. «Aus dem dritten Brief». Widerlegung der Melchiten // Ibid. S. 70 (*ḡāt*); *Idem*. Der vierte Brief. Widerlegung der Melchiten // Ibid. S. 105 (*ḡāt*), 107 (*ḡawhar*).

² См.: *Ibn 'Adī (Yahyā)*. Traité pour traiter comment il est permis d'affirmer du Créateur qu'il est une substance unique douée de trois propriétés que les chrétiens appellent personnes // Petits traités apologetiques / Éd. A. Périer. Paris, 1920. P. 52–54.

³ См.: *Ibn Zur'a (Īsā)*. Lettre à un ami musulman (De la Trinité) // Vingt traités philosophiques et apologetiques d'auteurs arabes chrétiens / Éd. Spath P. Le Caire, 1929. P. 9, 17–18; *Idem*. Épître au juif Bišr ibn Finḡas Ibn Šu'ayb al-Ḥāsib // Ibid. P. 37, 42; *Idem*. Réfutation du livre Awā'il al-'Adilla // Ibid. P. 66; *Idem*. Traité sur l'Intellect // Ibid. P. 69.

Ибн Зур'а в учении о Боге отдавал предпочтение термину *ḡāt* перед *ḡawhar*, хотя иногда и использовал последний из-за критики со стороны мусульманских ученых, считавших, что все, определяемое как *ḡawhar*, неизбежно должно иметь и акцидентальные свойства (см.: *Haddad C.* 'Isa ibn Zur'a, philosophe arabe et apologiste chrétien. P. 135).

⁴ См.: *aṣ-Ṣafī Ibn al-'Assāl*. Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation / Éd. Kh. S. Samir // PO. T. 42. Fasc. 3. Turnhout, 1985. P. 688, 700, 704, 706, 734.

⁵ См.: Le Traité sur l'Unité et la Trinité. P. 81.

⁶ См.: *Elie de Nisibe*. Entretiens (*Maḡālis 'īlyā maṡrān nisibīn*) // Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétienne / Éd. P. Cheikho, E. Batarekh. Beyrouth, 1923. P. 37; *Idem*. L'Unité du Créateur et la Trinité de ses Personnes // Seize traités théologiques d'auteurs arabes chrétiens / Éd. L. Malouf. Beyrouth, 1906. P. 107.

Для Абу Курры этот термин нехарактерен. Если, например, в корпусе сочинений Булуса ар-Рахиба (XII–XIII вв.), значительно уступающем по объему арабским трактатам Феодора, термин *ḡāt* встречается 25 раз¹, то у последнего всего 4 раза и только по отношению к Божественному бытию. В богословских трактатах Сулеймана, мелькитского епископа Газы (X–XI вв.)², и в «Кратком трактате о христианских толках» Афифа ибн аш-шейха аль-Макина ибн аль-Муаммиля³ данный термин также используется только в учении о Боге и значительно реже, чем *ḡawhar*⁴.

Употребление терминов *ḡawhar* и *ḡāt* в сочинениях Булуса ар-Рахиба не дает никаких оснований предполагать, что он делал между ними какое-либо различие. Во всех контекстах эти термины используются им как равнозначные и взаимозаменяемые⁵. Являются ли и для Абу Курры эти термины синонимами?

В трактате «О почитании икон» он пишет: «Ведь никто же не станет <...> утверждать, что Иезекииль <...> считал, будто увидел истинную сущность Бога. Ведь в таком случае он признал бы

¹ См.: Давыденков О., *прот.* Понятийно-терминологическая система богословия Булуса ар-Рахиба // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Вып. 4 (36). М., 2011. С. 50.

² См.: I trattati teologici di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī / Ed. P. Spisa, la Louvain: Peeters, 2013 (CSCO; 648 / Scriptorum Arabicorum; 52). P. 1–81.

³ См.: *Afīf Ibn aš-Šayḥ al-Makīn Ibn Mu‘ammil*. L'épître sur les croyances des chrétiens (*Risāla lāhūtiyya tāriḥiyya ‘alā maḏāhib an-naṣārā*) // Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétienne. P. 73–91.

Точное время жизни Афифа ибн аль-Муаммиля неизвестно. Исследователи полагают, что этот мелькитский писатель мог жить в XI–XIII вв. (см.: Graf G. Geschichte der christlichen arabischen Literatur. S. 78; Nasrallah J. Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle. Vol. 3. T. 1. P. 252).

⁴ У Сулеймана Газского в учении о Боге термин *ḡāt* используется 8 раз при 17 случаях употребления термина *ḡawhar*, а у Афифа ибн аль-Муаммиля в таком же контексте эти термины встречаются соответственно 4 и 23 раза.

⁵ См.: Давыденков О., *прот.* Понятийно-терминологическая система богословия Булуса ар-Рахиба. С. 34–35.

Однако, в отличие от *ḡawhar*, который является у Булуса универсальным термином, *ḡāt* встречается в основном в учении о Боге, в том числе и в тринитарном контексте (17 случаев из 25). В то же время при изложении христологического учения термин *ḡāt* используется им лишь однажды (*ḡawhar* 7 раз) (см.: Там же. С. 50).

либо [существование] различных богов, либо одного бога, который в своей субстанции (*fī dāti-hi*) переходит из одного состояния в другое...»¹ В данном случае выражение *fī dāti-hi* можно перевести либо как «в своей (его) субстанции», и тогда слово *dāt* не отличается здесь по значению от *ġawhar*, либо просто как «в самом себе». Второе будет означать, что слово *dāt* употреблено не как специальный богословский термин, но лишь как определительное местоимение.

В тринитарном контексте этот термин трижды встречается в одном рассуждении Феодора из трактата «О Троице»:

«Божественная природа, в отличие от тел, несложна, и в ней нет ни материи, ни формы, и совершенно невозможно никакое изменение в субстанции ни одной из ее Ипостасей (*fī dāti uqnūmin wāhidin min-hā*) <...> Божественная природа [слишком] тонка, чтобы <...> имело место изменение в субстанции одной из ее Ипостасей (*fī dāti uqnūmin wāhidin min-hā*) <...> [апостолы] Иоанн и Павел <...> отвергли [мысль] о сложности Божественной природы и о [возможности] изменения в субстанции той или иной из ее Ипостасей (*fī dāti kulli uqnūmin min-hā*)»².

В этих словах Феодора *dāt* не отличается по значению от термина «природа» (*ṭabī'ah*), который, как будет показано ниже, у Абу Курры очень близок к *ġawhar*. Однако незначительное различие в акцентах все же можно обнаружить. Данное высказывание Феодора подтверждает мнение о том, что *dāt* в большей степени, чем *ġawhar*, подчеркивает момент самобытного, самостоятельного существования. Используя термин *dāt*, мелькитский богослов указывает не на Божественную природу (сущность) вообще, но на природу, усматриваемую и познаваемую в одной из Божественных Ипостасей.

в) *ṭabī'ah* (طبيعة), мн. ч. *ṭabā'i'* (طبايع) — «природа»

Термин *ṭabī'ah* был хорошо известен практически всем арабо-христианским писателям вне зависимости от конфессиональной принадлежности, однако область его использования могла суще-

¹ *Thāwudhūrus Abū Qurra*. Traité sur vénération des icônes (*Maymar fī ikrām al-uqūnāt*) / Éd. I. Dick. Jounieh, 1986. P. 146.

² О Троице // *Mayāmir*. P. 39–40.

ственно отличаться даже у авторов, принадлежащих к одной и той же общине. Так, яковит Яхья ибн 'Ади употребляет *ṭabī'ah* в учении о Троице как термин, равнозначный с *ḡawhar* и *dā'ī*¹. В то же время другие яковитские ученые относились к этому термину настороженно. Так, Абу Ра'ита избегал пользоваться этим термином², Иса ибн Зур'а использовал *ṭabī'ah* только в христологии для обозначения единой природы воплотившегося Бога Слова³, у ас-Сафи ибн аль-'Ассалья⁴ этот термин также встречается только в христологическом контексте. В арабском переводе «Собеседования» несторианского католикоса Тимофея I († 823) с халифом аль-Махди *ṭabī'ah* в тринитарном учении используется как равнозначный с *ḡawhar*⁵. Мелькитские писатели Евтихий Александрийский (Са'ид ибн аль-Батрик) (877–940)⁶ и автор «Книги доказательства» Бутрус (Петр), епископ Бейт Ра'са⁷, также употребляют термин *ṭabī'ah* в триадологии как равнозначный с *ḡawhar*.

Однако мелькитские писатели более позднего времени старались обойтись в учении о Боге без этого термина. Так, по нашим подсчетам, Сулейман Газский всего два раза использует термин

¹ См.: *Traité pour traiter comment il est permis d'affirmer du Créateur qu'il est une substance unique douée de trois propriétés*. P. 52–54.

² См.: *Graf G. Die Schriften des Jacobiten Habib ibn Hidma Abu Ra'ita*. Louvain, 1951 (CSCO; 130).

³ См.: *Haddad C. 'Īsā ibn Zur'a, philosophe arabe et apologiste chrétien*. P. 135.

⁴ В трактате «Краткие главы о троичности и воплощении» ас-Сафи ибн аль-Ассаль использует термин *ṭabī'ah* всего дважды, оба раза в христологическом контексте и в значении *ḡawhar* (см.: *Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*. P. 722, 732).

⁵ См.: *Timothee I. Controverse religieuse (Al-muḥāwarah ad-dīniyyah allatī ḡarat bayna al-halīfah al-mahdī wa-tīmātāwus al-ḡā'aliq)* // *Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétienne*. P. 4, 7. Рус. пер. см.: *Богословские собеседования между католикосом Церкви Востока Мар Тиматеосом I (727–823) и халифом ал-Махди, повелителем правоверных* / Пер. Н.Н. Селезнев. М.: Ассирийская Церковь Востока, 2005. Первоначально текст «Собеседования» был записан по-сирийски.

⁶ См.: *Eutychius d'Alexandrie. Annales* / Éd. L. Cheikho, B. Carra de Vaux, H. Zayyat. Beyrouth, 1906 (CSCO; 6). P. 146.

⁷ См.: *Eutychius of Alexandria. The Book of the Demonstration (Kitāb al-Burhān)* / Ed. P. Cachia, W.M. Watt. Louvain, 1960 (CSCO; 192). P. 48. Длительное время автором этого произведения ошибочно считался Евтихий Александрийский. Об авторстве Бутруса, епископа Бейт Ра'са, см.: *Samir S.Kh. La littérature melkite sous les premiers abbassides* // *OCP*. Vol. 56. 1990. P. 483–485.

ṭabī'ah в тринитарном контексте, тогда как термины *ḡawhar* и *ḡāt* в учении о Боге встречаются у него 17 и 8 раз соответственно. Афиф ибн аль-Муаммил вообще ни разу не употребляет *ṭabī'ah* при изложении учения о единстве Бога и о Троице, ограничиваясь терминами *ḡawhar* (23 раза) и *ḡāt* (4 раза). Булус ар-Рахиб (XII–XIII вв.) также избегает использовать *ṭabī'ah* в учении о Боге, для него это термин прежде всего христологический и отчасти общепhilosophский¹.

У Абу Курры *ṭabī'ah* — излюбленный термин, используемый во всех контекстах. В арабских трактатах Феодора термин *ṭabī'ah* и соответствующее относительное прилагательное («природный»)² встречается 429 раз, то есть примерно в два раза чаще, чем все остальные богословские термины вместе взятые. В учении о Боге Феодор использует данный термин 59 раз, в том числе 23 раза в тринитарном контексте, в христологии — 138 (47 раз обозначает Божество Христа, 55 раз Его человечество и 36 раз в форме двойственного числа Божество и человечество вместе), в учении о человеке и в общепhilosophском плане термин *ṭabī'ah* употреблен 108 и 90 раз соответственно, при изложении яковитского учения о единой сложной природе — 34 раза.

Поскольку и сами яковитские авторы, и Абу Курра при изложении севирианского учения о единой сложной природе использовали исключительно термин *ṭabī'ah* и никогда *ḡawhar* и *ḡāt*,

¹ У Булуса ар-Рахиба *ṭabī'ah* как христологический и общепhilosophский термин используется 152 и 35 раз соответственно, тогда как в учении о Боге всего 5, из них 4 случая приходится на трактат «Изложение православной веры», принадлежность которого Булусу ставится под сомнение некоторыми исследователями (П. Хури) и для которого не существует критического издания (см.: Давыденков О., *прот.* Понятийно-терминологическая система богословия Булуса ар-Рахиба. С. 36, 50). Преимущественно христологическим термин *ṭabī'ah* является и для Сулеймана Газского (14 случаев из 25), а для Афифа ибн аль-Муаммил чисто христологическим (36 из 37).

Следует отметить, что эти мелькитские писатели, с одной стороны, отказываясь от использования в учении о Боге термина *ṭabī'ah*, с другой — явно избегали употреблять термин *ḡawhar* при изложении христологического учения (см.: Таблицу на с. 45).

² В качестве относительного прилагательного «природный» Абу Курра обычно использует форму *ṭibā'i* (например, см.: Théodore Abu Qurra. Profession de foi / Éd. I. Dick // Muséon. 1959. Vol. 72. Louvain, 1959. P. 58, 59).

можно утверждать, что из основных греческих богословских терминов *ṭabī'ah* более всего соответствует по значению термину φύσις.

У Абу Курры термины *ṭabī'ah* и *ḡawhar* очень близки и во всех контекстах употребляются как взаимозаменяемые без ущерба для смысла¹. Являются ли они, однако, для него совершенными синонимами? В трактате «О Сыне Божиим» имеются три места, заставляющие усомниться в полной синонимии этих терминов. Дважды Феодор говорит одновременно и о природе, и о сущности Бога, из чего следует, что между этими терминами все же имеется некоторое различие². Еще одно высказывание Харранского епископа прямо свидетельствует о различии между рассматриваемыми терминами. Обращаясь к своему оппоненту, Феодор говорит: «Ты усваиваешь Ему (= Богу) природу (*aṭ-ṭabī'ah*), приличествующую Его возвышенной сущности (*ḡawhari-hi*)»³.

Понять это различие можно, обратившись к установленному Абу Куррой различию между логическими и философскими именами. Различие между терминами «сущность» (*ḡawhar*; οὐσία) и «природа» (*ṭabī'ah*; φύσις) обусловлено тем, что «природа» является только логическим термином, термин же «сущность» «употребляется двояко: как логически, так и философски»⁴. Этим объясняются на первый взгляд противоречащие друг другу высказывания Феодора. С одной стороны, он прямо утверждает, что «природа и сущность — это одно и то же»⁵, и «всякая вещь, определяемая как наиболее видовой вид (εἰδικώτατον εἶδος) <...> называется и природой, и сущностью <...>». Поэтому одновременно с названием вида называется природа и сущность для того, что ими определяется»⁶. Таким образом, в качестве логических терминов «сущность» и «природа» равнозначны и обозначают наиболее видовой вид. Однако, с другой стороны, как философский термин сущность, определение которой «само по себе существующее и не требующее иного для образования», является родом для

¹ См.: *Husseini S.L.* Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God. P. 59.

² См.: О Сыне Божиим // *Maṡāmir*. P. 92–93.

³ *Ibid.* P. 96.

⁴ *Opuscula 2.* Col. 1473B.

⁵ *Ibid.* Col. 1476C.

⁶ *Ibid.* Col. 1472D.

всего, что ею охватывается, поскольку «все одинаковое в отношении ее, несомненно, будет однородным <...>. Однако как таковая она не есть ни сущность, ни природа»¹. Абу Курра разъясняет, что и человек, и дерево, и камень в отношении этой сущности одинаковы, как обладающие именем и определением сущности, однако их нельзя назвать ни единосущными, ни единоприродными, потому что как философский термин сущность является для них наиболее общим родом, но она «для них не природа и не сущность»².

Эту двойственность значений термина «сущность» отмечал и прп. Иоанн Дамаскин: «Языческие философы <...> различали сущность (οὐσία) и природу (φύσις). Именно сущностью они называли бытие вообще, природой же — сущность, определенную существенными разностями и соединявшую с бытием вообще качественную определенность бытия... Но святые отцы... общее и о многих высказываемое, то есть наиболее видовой вид, назвали сущностью, природой и формой...»³

Таким образом, как философский термин «сущность» обозначает бытие как таковое, то есть все, что можно назвать сущностью или наиболее видовым видом, а как логический термин «сущность», так же как и «природа», обозначает конкретный наиболее видовой вид. Неоднозначность термина «сущность» объясняет, почему Абу Курра, иногда прямо утверждавший синонимию терминов «сущность» и «природа», в то же время говорил о природе, приличествующей Божественной сущности. Если рассматривать сущность как философский термин, то под сущностью можно понимать «постоянный и неизменяемый субстрат бытия», а под природой «совокупность его существенных свойств, выражающихся во внешнем проявлении»⁴.

¹ Ibid. Col. 1473A.

² Ibid. Col. 1473B.

³ *Ioannis Damasceni Dialectica*. 30 // PG. Т. 94. Col. 589C–593A.

⁴ *Киприан (Керн), архим.* Золотой век Святоотеческой письменности. М., 1995. С. 81.

Аналогичное различие между понятиями *ṭabī'ah* и *ḡawhar (dāt)* можно усмотреть у Булуса ар-Рахиба (см.: *Давыденков О., прот.* Понятийно-терминологическая система богословия Булуса ар-Рахиба. С. 36–37).

з) *ġibillah* (جِبِلَّة) — «врожденное качество», «характер», «натура»

Коранический термин *ġibillah*¹ встречается в сочинениях Абу Курры 4 раза. Трижды этот термин используется Феодором внутри одного абзаца «Послания к армянам»:

«И вошло в естество (*ġibillati-hi*) его (Адама. — О.Д.) тление, и <...> в его “пресной” [природе] началось “брожение”. Слово же Божие <...> восприняло его “пресное” естество (*ġibillata-hu*) таким, каким оно было сотворено в начале. Ради же нашего спасения Оно добровольно восприняло [также] болезненные страсти и смерть, которые в Адама вошли насильственно, как [следствие появившегося] в его естестве (*ġibillati-hi*) тления-“брожения”...»²

Очевидно, что термин *ġibillah* употреблен здесь Абу Куррой в значении «человеческая природа (естество)». Такое же значение этот термин имеет и в «Письме Давиду яковиту»: «Ведь по отношению к телу акциденция “смерть” означает [разрушение] устойчивых связей между его составляющими, разделение и распад всех частей его смешения, из которого и происходят силы, истление всей его природы (*ġibillati-hi*) и [утрату] самостоятельного существования...»³

д) *sūs* (سوس)

Термин *sūs* (от греч. οὐσ(α) трижды встречается в трактате «О свободе человека», в котором Абу Курра полемизирует, главным образом, с учением Мани. В частности, Феодор пишет:

«души... по своей природе (*min sūsi-hā*) не делают зла, но только добро»⁴;

«твое тело не подчинило себе твою душу и не заставляет ее проносить ложь, свойственную его природе (*min sūsi-hi*)»⁵;

¹ О значении этого термина в Коране см.: Резван Е. Термин *джибилл* (*джибилла*) в Коране // Палестинский сборник. Вып. 28 (91). 1986. С. 43–44.

² *Abū Qurrah. Against the Armenians* / Ed. J. Lamoreaux // *Le Muséon*. Vol. 105. Louvain, 1992. P. 334.

³ Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 108.

⁴ О свободе человека // *Ibid.* P. 13.

⁵ *Ibid.* P. 16.

«Твои же приверженцы, Мани, безусловно, имеют тела, и, согласно твоему учению, никак не могут воздерживаться <...> от зла, которое, как ты утверждаешь, по природе присуще их телам (*min sūs aḡsādi-him*), подчиняющим себе свои души»¹.

Таким образом, термин *sūs*, так же как и *ḡibillah*, используется в антропологическом контексте в значении «природа»². Тем не менее между двумя терминами нетрудно увидеть и различие: *ḡibillah* обозначает целостную человеческую природу, *sūs* же обозначает природу либо человеческого тела, либо души по отдельности.

е) *ṣūrah* (صورة) — «форма», «образ», «вид»

Термин *ṣūrah* встречается у Абу Курры всего один раз в «Письме Давиду яковиту»: «В Нем (во Христе. — О.Д.) действительно со-существуют, не противореча одна другой, две формы (*ṣūratayn*)»³. Скорее всего, это выражение навеяно известными словами свт. Льва, папы Римского, к которому Харранский епископ относился с исключительным уважением⁴. Несомненно, так же как и папа Лев, Абу Курра употребляет термин *ṣūrah* в значении «природа (сущность)».

ж) *ḡalīqah* (خلیقة) — «тварь», «создание», «природа»

Термин *ḡalīqah* дважды встречается в «Письме Давиду яковиту»:

«Бог Слово действительно совершал и исполнял через эту человеческую природу (*ḡalīqati-l-insān*) познаваемые в Нем [человеческие] действия»⁵;

«Если бы мы стали утверждать, что не было в [Его] человечестве ни силы, ни способностей, ни предрасположенности к совершению

¹ Ibid. P. 17.

² То, что термин *sūs* у Абу Курры имеет значение «природа», отмечает, например, Р. Хаддад (см.: La Trinité divine chez les théologiens arabes. P. 165).

³ Письмо Давиду яковиту // Mayāmir. P. 120.

⁴ В «Послании к Флавиану» папа Лев писал: «Каждая форма в общении с другой совершает ей свойственное (*agit enim utraque forma cum alterius communionem, quod proprium est*)» (*Leonis Magni Epistola 28 ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum contra Eutychis perfidiam et haeresim* // PL. T. 54. Col. 767AB).

⁵ Письмо Давиду яковиту // Mayāmir. P. 123.

естественных действий (*ḥalīqatu-l-af'āl*), то превратили бы это человечество в какое-то бессловесное орудие и глухой сосуд...»¹

Еще один раз Феодор употребляет этот термин в трактате «О свободе человека»: «Да чуждо будет Богу, чтобы Его ведение принуждало Его Самого или же упраздняло свободу, которую Он Сам щедро насадил в человеческой природе (*fī-l-ḥalīqati-l-insāniyyah*) при ее сотворении!»².

Во всех трех случаях *ḥalīqah* по значению, очевидно, весьма близко к термину *ṭabī'ah*.

з) *ḥilqah* (خلفة) — «внешний вид», «наружность», «форма», «природа»

Об однокоренном с *ḥalīqah* термине *ḥilqah* Абу Курра в «Письме Давиду яковиту» прямо говорит как о равнозначном с *ṭabī'ah*:

«Одно и то же Слово действовало и по Божеству, и по человеческой природе (*bi-ṭabī'ah*), то есть через собственное человеческое сосложение, или естество (*bi-l-ḥilqah*), если кому-то так угодно выразиться»³.

Это заявление Феодора вполне подтверждается использованием термина *ḥilqah* в трактатах «О свободе человека» и «О почитании икон»:

«Божественное предвидение не должно принуждать человеческую свободу, которой Бог щедро одарил человека, насадив ее в человеческой природе (*fī ḥilqati-hi*)...»⁴;

«До погружения в воду этот человек был сыном плоти, ветхим и тленным по природе (*fāsida-l-ḥilqah*), а после погружения он стал сыном Божиим, обновленным и по природе здоровым (*ṣaḥīḥa-l-ḥilqah*)»⁵.

и) *ta'nān* (معنى), мн.ч. *ta'ānin* (معان) — «сущность», «смысл», «понятие», «идея»

¹ Письмо Давиду яковиту // *Maṭāmir*. P. 124.

² О свободе человека // *Ibid*. P. 19.

³ Письмо Давиду яковиту // *Ibid*. P. 126.

⁴ О свободе человека // *Ibid*. P. 19.

⁵ *Traité sur vénération des icônes*. P. 92.

Термин *ta'nan* встречается в произведениях Абу Курры только один раз, в трактате «О существовании Творца и истинной религии»:

«В результате я понял, что мой разум способен познавать и такие вещи, сущность которых (*ta'ānī-hā*) совершенно скрыта от чувств и недоступна им ни целиком, ни даже частично, делая заключения о них по их внешним проявлениям и познавая их атрибуты по их действиям»¹.

Поскольку в этом высказывании Абу Курра, с одной стороны, утверждает, что *ta'nan* не постигается с помощью чувств, но познается только по своим внешним проявлениям, а с другой — противопоставляет *ta'nan* атрибутам (*ṣifāt*), можно заключить, что данный термин употребляется здесь в значении «сущность» (*ḡawhar*).

Х. Вольфсон полагает, что термин *ṭarīḡa* в некоторых сохранившихся на греческом, но написанных в оригинале по-арабски сочинениях Абу Курры передает арабское *ta'nan*².

Термин *ta'nan* дважды встречается в трактате Сулеймана Газского «Человек как микрокосм» для обозначения Божественной и человеческой сущности³.

к) *ṣibḡah* (صِبْغَة) — «(о)краска», «характер»; «мнение», «исповедание»

Термин *ṣibḡah* Абу Курра использует только в трактате «О свободе человека»:

«Наша цель — доказать, что свобода заложена в природе (*fī ṣibḡati-l-insān*) человека...»⁴;
«Ты без сомнения признаешь свободу в природе человека (*fī ṣibḡati-l-insān*)...»⁵;

¹ *Thāwudhūrus Abū Qurra. Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion (Maymar fī wujūd al-Khāliq wa-l-dīn al-qawīm)* / Éd. I. Dick. Jounieh, 1982. P. 178.

² См.: *Wolfson H.A. The Muslim Attributes and the Christian Trinity* // HThR. XLIX. 1956. P. 5.

³ См.: *Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī. L'uomo microcosmo* // I trattati teologici di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī. P. 13.

⁴ О свободе человека // *Mayāmir*. P. 10.

⁵ *Ibid.* P. 12.

«Все люди как один не соглашались бы с этим, если бы сама человеческая природа (*aṣ-ṣibḡatu-l-insāniyyah*) молчаливо их [в этом] не убеждала и не подсказывала им, что она обладает свободой...»¹

Во всех трех случаях термин *ṣibḡah* употреблен в значении «природа».

Из последующих мелькитских писателей данный термин однажды использует Сулейман Газский, однако в совершенно другом значении. В своем ересеологическом трактате Газский епископ использует этот термин в форме множественного числа (*ṣibḡāt*) для обозначения Лиц Пресвятой Троицы².

Таким образом, основными терминами для обозначения общих начал у Абу Курры выступают *ḡawhar* и *ṭabī'ah*, достаточно точно передающие греческие οὐσία и φύσις соответственно. Установить точное значение термина *ḡāt*, очевидно весьма близкого к *ḡawhar*, не представляется возможным по причине его крайне редкого использования Феодором.

Явным образом проявившаяся у Абу Курры тенденция избегать терминов *ḡawhar* и *ḡāt* в христологии получила развитие у последующих мелькитских авторов, в особенности у Сулеймана Газского и Афифа ибн аль-Муаммиля. В то же время противоположная тенденция — стремление отказаться от использования термина *ṭabī'ah* в учении о Боге, в том числе и в триадологии, — очевидная у мелькитских писателей X–XIII вв., совершенно незаметна у Феодора, для которого *ṭabī'ah* и в собственно теологии остается основным термином (см. Таблицу на с. 45).

Кроме того, в сочинениях Абу Курры встречается еще семь близких по значению к *ḡawhar* и *ṭabī'ah* терминов, которые можно определить как вспомогательные или случайные. Поскольку все они используются очень редко (от одного до четырех раз), установить их точные значения вряд ли возможно. Общим для всех этих терминов является то, что ни один из них не употребляется Феодором в учении о Боге. За исключением терминов *sūrah* и *ma'nan*, которые Харранский архипастырь употребляет лишь по

¹ О свободе человека // *Mayāmir*. P. 12.

² См.: *Riposta al dissenzienti dalla fide ortodossa* // *I trattati teologici di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Gazzī*. P. 50.

одному разу в христологическом и общефилософском контекстах соответственно, остальные из этих терминов (*ġibillah*, *sūs*, *ḥaliqah*, *ḥilqah*, *ṣibġah*) используются им только применительно к человеку.

Таблица

| Авторы | Термины | | | | | | | | |
|-----------------------|---------------------------|------------|----------------|------------------------|------------|----------------|---------------------------|------------|----------------|
| | Общее число использований | | | Теологический контекст | | | Христологический контекст | | |
| | <i>ġawhar</i> | <i>qāt</i> | <i>ṭabī'ah</i> | <i>ġawhar</i> | <i>qāt</i> | <i>ṭabī'ah</i> | <i>ġawhar</i> | <i>qāt</i> | <i>ṭabī'ah</i> |
| Феодор Абу Курра | 56 | 4 | 429 | 45 | 4 | 59 | 5 | 0 | 172 |
| Сулейман Газский | 33 | 8 | 25 | 17 | 8 | 2 | 0 | 0 | 14 |
| Афиф ибн аль-Муаммиль | 42 | 4 | 37 | 23 | 4 | 0 | 0 | 0 | 36 |
| Булус ар-Рахиб | 83 | 25 | 192 | 24 | 17 | 5 | 7 | 1 | 152 |

Ни разу не встречаются у Абу Курры такие обозначающие общие начала термины, как *kiyān* («субсистенция», «сущность»)¹ и *māhiyyah* (букв. «чтойность»)².

¹ Термин *kiyān*, представляющий собой кальку с сирийского *kyānā* (см.: Allard M. Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Aṣ'ari et de ses premiers grandes disciples. Beyrouth, 1965. P. 422), встречается у многих авторов сирийского региона, вне зависимости от конфессиональной принадлежности. Как близкий по значению к *ġawhar* и *ṭabī'ah* термин его использовали Илия Нисибийский (см.: L'Unité du Créateur et la Trinité de ses Personnes. P. 107), Абу Ра'ита (см.: Der vierte Brief. Widerlegung der Melchiten. S. 105), Бутрус, епископ Бейт Ра'са (см.: The Book of the Demonstration. P. 48). Встречается термин *kiyān* и у Евтихия Александрийского (см.: Annales. P. 146).

² Это слово, также представляющее собой кальку с сирийского и достаточно рано приобретенное в арабском языке значение философского термина (см.: Georr Kh. Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Beyrouth, 1948. P. 60), использовал, например, современник Феодора Абу Курры – Абу Ра'ита (см.: Der erste Brief. Über die Heilige Dreifaltigkeit. S. 19; «Aus dem dritten Brief». Wiederlegung der Melchiten. S. 69; *Abū Rā'īta*. Apologie des Christentums // Graf G. Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'ita. Louvain, 1951 (CSCO; 130). S. 140). Из мелькитских авторов этот термин в значении, близком к *ġawhar*, однажды встречается у Афифа ибн аль Муаммиля (см.: L'épître sur les croyances des chrétiens. P. 75).

§ 2.2. Термины для обозначения индивидуального бытия

а) *uqnūt* (اقنوم) / *qanūt* (قنوم), мн. ч. *aqānīm* (اقانيم)¹ — «ипостась»

Для обозначения индивидуального бытия Абу Курра чаще всего применяет термин *uqnūt/qanūt*² (мн. ч. *aqānīm*) (всего 59 раз). Этот термин используется Феодором и в тринитарном учении для обозначения Божественных Лиц (27 раз), и в христологии для обозначения единого Лица Христа (23 раза). При этом термин *uqnūt* никогда не выступает как равнозначный с *ḡawhar* и *ṭabī'ah*, но всегда противопоставляется им как частное (единичное) общему.

Различие между *uqnūt* и *ḡawhar/ṭabī'ah* в арабских трактатах Абу Курры точно соответствует последовательному различию между терминами ὕποστασις и οὐσία/φύσις в греческих произведениях Феодора, считавшего севирианское учение о тождестве понятий «природа (φύσις)» и «ипостась (ὕποστασις)» в христологии «высшим безумием, превосходящим другие ереси»³.

Таким образом, если οὐσία и φύσις в арабских произведениях Феодора передаются терминами *ḡawhar* и *ṭabī'ah*, то *uqnūt* достаточно точно соответствует греческому ὕποστασις.

Кроме того, у Абу Курры по одному разу встречаются слова *qanūtiyyah* и *uqnūtiyyah* (см.: Гл. 1, § 1.2.). И то, и другое можно перевести как «ипостасность». В трактате «О Троице» выра-

¹ Это арабское слово происходит от сирийского *qnōtā*, достаточно точно соответствующего у сирязычных богословов греческому «ὕποστασις» (см.: *Bethune-Baker J.F. Nestorius and his teaching. Cambridge, 1908. P. 226; Brock S. The Christology of the Church of the East // Традиции и наследие Христианского Востока: мат-лы Международной конференции. М.: Индрик, 1996. С. 159*). Изначальное значение этого слова — «управитель», «администратор» — встречается иногда и у арабо-христианских авторов, например, в книге анонимного мелькитского писателя первой половины VIII в. «Сумма аспектов веры» и у копта Севира ибн аль-Мукаффы (см.: *Graf G. Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. Louvain, 1964 (CSCO; 147). P. 11, 93*).

² Вопреки утверждению Г. Графа, что Абу Курра использовал только форму *uqnūt* (см.: *Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. S. 11*), в трактатах Феодора встречаются оба варианта написания этого слова. Например, в его «Исповедании веры» вариант *qanūt* используется чаще, нежели *uqnūt*: 13 и 7 раз соответственно (см.: *Profession de foi. P. 56–59*).

³ *Opuscula 2. Col. 1476BC.*

жение *ḥālu-l-qanūmiyyah* означает «ипостасное существование», «ипостасный образ бытия», «ипостасный статус» Сына и Святого Духа, Которые наряду с Отцом являются самобытными Ипостасями, а не безипостасными свойствами или силами Божественной природы¹. В «Письме Давиду яковиту» *uqnūmiyyah* приобретает определенное персоналистическое значение и означает личный субъект, управляющий силами, движениями и действиями своей природы и определяющий неповторимый образ и характер их проявления².

б) *šahṣ* (شخص), мн. ч. *ašḥāṣ/šuhūṣ* (اشخاص / اشخاص) — «лицо»

В отличие от *uqnūm*, *šahṣ* в качестве философского термина был хорошо известен мусульманским мутакаллимам, и в их сочинениях обычно обозначал человеческое тело или человеческий индивид, рассматриваемый как единое целое, то есть как сложная субстанция³. В понятии *šahṣ* особо акцентировался момент целостности и неделимости. В отличие от обычного тела (*ḡism*), *šahṣ* невозможно разделить на части. В случае разделения *šahṣ* прекращает свое существование, и его части уже нельзя именовать *ašḥāṣ*, тогда как части *ḡism* после разделения также называются телами⁴. Большинство арабо-христианских авторов, как отмечают М. Аллар и Ж. Трупо в комментариях к трактату Мухьи ад-Дина аль-Исфахани «О соединении и Троице», полагали, что слово *šahṣ* имеет слишком неопределенное значение, чтобы использовать его в богословском контексте без дополнительных комментариев⁵.

Христианские авторы, преимущественно несториане, которые все же пользовались этим термином, не отождествляли его с *uqnūm*. Под последним они понимали самобытно существующее, постигаемое разумом, а под *šahṣ* природу, постигаемую посредством внешних чувств. По этой причине они ограничивали

¹ См.: О Троице // *Maṣāmir*. P. 40.

² Письмо Давиду яковиту // *Ibid*. P. 123–124.

³ См.: *Khoury P. Paul d'Antioche, évêque de Sidon (XII s.)*. Beyrouth, 1964. P. 94.

⁴ См.: *Lane W.E. An Arabic-English Lexicon*. Vol. IV. L., 1872. P. 1517.

⁵ См.: *Muḥyi ad-Dīn al-Isfahānī. Épitre sur l'Unité et la Trinité; Traité sur l'intellect; Fragment sur l'âme* / Éd. Allard M., Troupeau G. // *Rech*. 20. Beyrouth, 1962. P. 4, n. 5.

применение термина *šahṣ* христологией, считая невозможным использование этого термина в тринитарном учении¹.

Д. Томас отмечает, что непонимание мусульманскими учеными христианского учения о Троице было обусловлено, в том числе, и различием терминологий. Мусульмане понимали *uqnūm* в текстах христианских авторов как индивид (*šahṣ*) со специфическими характеристиками (*hawāṣṣ*), и, таким образом, христианское учение о трех Божественных Ипостасях воспринималось ими как утверждение трех отдельных, индивидуальных существ². Например, аль-Кинди считал, что христиане «под *aqānīm* понимают *ašhāṣ*»³, а аль-Касим ибн Ибрахим утверждал, что «все христиане полагают, что Бог — это три отдельных *ašhāṣ*»⁴. Тем самым нежелание Абу Курры использовать этот термин вполне объяснимо. Слово *šahṣ* встречается в двух трактатах Феодора (3 раза в трактате «О богопознании и бытии Сына Божия»⁵ и один раз в трактате «О Сыне Божиим»⁶), однако не используется как богословский термин. Все четыре раза Абу Курра употребляет это слово в одном и том же специфическом значении — отражение человеческого лица в зеркале.

Позднейшие мелькитские писатели также старались избежать этого термина. У Сулеймана Газского он вообще не используется. Аффиф ибн аль-Муаммил, различая *uqnūm* и *šahṣ*, понимает под последним «особый субъект» (*qiwām ḥāṣṣī*), имеющий «внешние отличительные признаки»⁷, и не считает возможным использовать

¹ См.: *Assemani J.S. De Syris Nestorianis* // BO. T. III. l. Rome, 1728. P. 218–219.

² См.: *Thomas D. The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era* // *Islamic Interpretations of Christianity*. Richmond, 2001. P. 83–88.

³ Цит. по: *Périer A. Un traité de Yahyā ben 'Adī; défense du dogme de la trinité contre les objections d'al-Kindī* // ROC. 22. 1920–1921. P. 4. Сирийский лексикограф Абу-ль-Хасан бар Бахлюль (вторая пол. X в.) также считал, что термин *q'nōtā* означает *šahṣ* (см.: *Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule*. Vol. II. Paris, 1901. Col. 1804).

⁴ Цит. по: *Matteo I.D. Confusione contro I Cristiani dello Zaydita al-Qāsim b. Ibrāhīm* // *Revista degli Studi Orientali*. 9. 1921–1923. P. 314–315.

⁵ См.: О богопознании и бытии Сына Божия // *Mayāmir*. P. 79.

⁶ См.: О Сыне Божиим // *Ibid.* P. 92.

⁷ *Risāla lāhūtiyya tāriḥiyya 'alā maḡāhib an-naṣārā*. P. 76. Кроме того, у Аффифа встречается выражение *tabī'ah mušahḥaṣah* («личная природа») (см.: *Ibid.* P. 80), являющееся для него равнозначным с *tabī'ah ḥāṣṣah* («частная природа») (см.: *Ibid.* P. 85). Аль-Муаммил полагает, что Христос, вопло-

его в учении о Троице. У Булуса ар-Рахиба термин *šahṣ* встречается крайне редко: 8 раз против 130 случаев использования *uqnūt*. Причем *šahṣ* используется главным образом в полемике с несторианской христологией и при изложении некорректных мусульманских интерпретаций христианского тринитарного учения. В целях положительного раскрытия православного учения термин *šahṣ* применяется Булусом лишь дважды, в христологическом контексте и в значении, не отличающемся от *uqnūt*¹. Эти факты не позволяют согласиться с С. Гриффитом, утверждающим, что последующие Абу Курра арабо-христианские писатели для пояснения понятия *uqnūt* чаще всего пользовались термином *šahṣ*².

в) *šabaḥ* (شباح), мн. ч. *ašbāḥ* (اشباح) — «призрак», «видение»; «фигура», «силуэт»

Слово *šabaḥ*, не встречающееся у других арабо-христианских авторов в качестве богословского и философского термина, Абу Курра трижды использует в трактате «О богопознании и бытии Сына Божия» в значении «индивид», «индивидуальное бытие». Феодор говорит о человеческом роде как о совокупности «отдельных индивидов (*al-ašbāḥ*), индивидуальность (*šabaḥu-hā*) которых передается посредством размножения»³, и утверждает, что «составивший эти индивиды (*hāḡiḥi-l-ašbāḥ*) и прекрасно их устроивший — это Бог»⁴.

г) *waḡḥ* (وجه), мн. ч. *wuḡūḥ* (وجوه) — «лицо», «лик», «образ», «внешность», «способ»

Феодор Абу Курра был первым мелькитским богословом, который стал использовать *waḡḥ* в качестве богословского термина⁵. Вполне вероятно, что усвоение мелькитским богословием

тившись, воспринял общую человеческую природу, а не *tabī'ah mušahḡaṣaḡah* (см.: Ibid. P. 80, 85).

¹ См.: Давыденков О., *прот.* Понятийно-терминологическая система богословия Булуса ар-Рахиба. С. 41.

² См.: Griffith S.H. The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 158.

³ О богопознании и бытии Сына Божия // Maḡāmir. P. 77.

⁴ Ibid. P. 78.

⁵ Этот термин один раз встречается и в анонимном мелькитском трактате «О триединой природе Бога», но только в значении «отдельный чело-

этого термина стало результатом тесного взаимодействия между христианскими богословами различных конфессий и мусульманскими мутакаллимами, характерного для первого столетия эпохи Аббасидов.

Начало использования слова *wağh* в качестве философского и богословского термина связывают с именем мусульманского ученого Сулеймана ибн Джарира († 785). Последний принадлежал к направлению в каламе, представители которого в вопросе об онтологическом статусе Божественных атрибутов старались найти средний путь между номиналистами и реалистами. Сулейман ибн Джарир полагал, что Божественные атрибуты нельзя называть ни существующими, ни не существующими, их невозможно ни отождествлять с Богом, ни отличать от Него. Согласно Сулейману, атрибуты Бога – это и не просто имена (*asmā'*), и не свойства (*ḥawāṣṣ*), но *wuğūh* («модусы», «образы», «аспекты») Его бытия¹.

В христианском богословии этот термин появляется примерно одновременно в работах Феодора Абу Курры и обособленной группы несторианских богословов, объединившихся вокруг епископа (возможно, г. Адиабена на Тигре) *Nastūr al-Ḥakīm'a* (Нестория Мудреца), деятельность которой приблизительно относят ко времени правления халифа аль-Мамуна (813–833)².

Члены этого несторианского кружка пытались найти в тринитарном богословии средний путь между православием и савеллианством и изыскивали понятийно-терминологические средства, позволяющие ослабить реальность ипостаси³. В учении о Троице они предпочитали говорить не о трех *aqānīm*, а о трех *wuğūh*.

Х. Вольфсон не исключает возможности влияния на христианских авторов первой трети IX в. идей известного мутазилиита

век», «индивид» (см.: *On the Triune Nature of God / Ed. M.D. Gibson // Studia Sinaitica. Vol. VII. London, 1899. P. 76*).

Конечно, Абу Курра, как и другие арабо-христианские авторы, использовал слово *wağh* не только как богословский термин, но и в его традиционном значении: «отношение», «аспект» (например, см.: *О Троице // Ibid. P. 36*), «физиономия» (например, см.: *О Сыне Божиим // Mayāmīr. P. 92*).

¹ См.: *Wolfson H.A. The Philosophy of the Kalam. Cambridge, 1976. P. 343; Idem. An Unknown Splinter Group of Nestorians // RevÉtAug. 6. 1960. P. 249.*

² См.: Там же. P. 341.

³ См.: *Wolfson H.A. An Unknown Splinter Group of Nestorians. P. 251.*

Абу аль-Хузейля ибн аль-Аллафа (752–840), учившего, что Божественные атрибуты представляют собой *wiğūh* Божественной сущности¹.

Использование термина *wağh* наряду с *uqnūm* в тринитарном богословии давало возможность рассматривать Божественное Лицо (Ипостась) не только как самобытную сущность (природу) с отличительной особенностью, но и как способ или образ существования Божественной сущности. Очевидно, что по своему значению термин *wağh* оказывается весьма близок к выражению τρόπος ὑπόρξεως («способ существования»), которым пользовались в своем троичном богословии греческие отцы, учившие, что «Отец, Сын и Дух Святой суть наименования образа существования (τρόπου ὑπόρξεως)»². Таким образом, значение термина *wağh* у арабо-христианских богословов, по крайней мере у Абу Курры, не сводится, как утверждает С. Гриффит, к «конкретному, физически дискретному индивиду»³.

Н.Дж. Авад, в целом высоко оценивая вклад Абу Курры в создание арабской тринитарной терминологии, особенно отмечает введение в мелькитский богословский лексикон термина *wağh*. Это слово, встречающееся в Коране, где оно означает «лицо» Бога, было, по мнению арабского исследователя, весьма удачным для передачи греческого λόβωλον⁴. Умело подбирая арабские термины, отмечает Н.Дж. Авад, Феодор делал христианскую мысль более понятной для мусульманских собеседников⁵.

Однако Н.Дж. Авад ошибается, утверждая, что термин *wağh* у Абу Курры является исключительно тринитарным и не применяется, в частности, в отношении человека⁶. В действительно-

¹ См.: Ibid. P. 252.

² *Amphilochii Iconiensis Fragm.* 15 // PG. T. 39. Col. 112BD.

Также см.: *Basilii Magni Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos* // PG. T. 31. Col. 613A; *Gregorii Nisseni Contra Eunomium* // PG. T. 45. Lib. I. Col. 316C, 404C; Lib. IV. Col. 632D.

Прп. Иоанн Дамаскин учил, «что в отношении к Святой Троице Ипостась обозначает безначальный образ вечного существования каждого [Лица] (ὁ ἀναρχὸς τρόπος τῆς ἐκαστοῦ ἀίδιου ὑπόρξεως)» (*Dialectica.* 66. Col. 669A).

³ См.: *The controversial theology of Theodore Abū Qurrah.* P. 158.

⁴ См.: *Orthodoxy in Arabic Terms.* P. 228.

⁵ См.: Ibid. P. 264.

⁶ См.: Ibid. P. 221–222.

сти же *wağh* имеет у Феодора универсальный характер, используется и в триадологии (12 раз), и в христологии (4 раза), и в качестве общепhilosophического термина (7 раз). Используется *wağh* и применительно к человеку. Например, в «Письме Давиду яковиту» Абу Курра пишет:

«Каждый из нас <...> именуется индивидом и лицом (*wağh*), то есть человеческой ипостасью (*uqnūt*), в полноте обладающей человеческим сосложением»¹;

«Говорящий о действительности человеческой природы [во Христе] должен проявлять осторожность и не приписывать ей отдельное лицо (*wağh*), то есть человеческую ипостась (*uqnūt insī*)»².

В своем учении об иконопочитании Абу Курра также использует этот термин, утверждая, что, поклоняясь тому или иному священному изображению, «мы являем любовь и привязанность тому лицу (*bi-l-wağh*)», которое на нем изображено³.

Как следует из приведенных выше примеров, в антропологии термины *uqnūt* и *wağh* выступают как равнозначные⁴. Употребление этих терминов в иных контекстах также не дает оснований для предположений, что Абу Курра делал между ними какое-либо различие. Так, в «Письме Давиду яковиту» Феодор говорит, что в Своей деятельности после воплощения Бог Слово «остается единым, то есть [одной] Ипостасью (*uqnūt*) или Лицом (*wağh*)»⁵.

При равнозначности данных терминов Абу Курра, тем не менее, отдает предпочтение *uqnūt* (59 раз против 26), особенно в тринитарном учении и в христологии: 27 раз против 12 и 23 раза против 4 соответственно. Вполне возможно, термин *wağh*, как известный мусульманам, был нужен Феодору для того, чтобы сделать свою богословскую мысль более понятной для нехристиан-

¹ Письмо Давиду яковиту // *Maḡāmīr*. P. 123.

² *Ibid.* P. 126.

³ *Traité sur vénération des icônes*. P. 115.

⁴ Бар Бахлюль полагал, что арабское слово *wağh* соответствует греческому *parṣōpā* (см.: *Lexicon Syriacum auctore Hassano bar Bahlule*. Vol. II. Paris, 1901. Col. 1634). С. Гриффит считает, что у Абу Курры термин *wağh* эквивалентен терминам «ипостась» (ὑπόστασις) и «лицо» (πρόσωπον) (см.: *The controversial theology of Theodore Abū Qurrah*. P. 156, 350, n. 92).

⁵ Письмо Давиду яковиту // *Maḡāmīr*. P. 123.

ского читателя. Так, в «Исповедании веры» – тексте, требующем особой догматической точности и предназначенном для богословски образованного христианского читателя, термин *wağh* вообще не употребляется, тогда как *uqnūt* в этом совсем небольшом по объему сочинении используется 21 раз. В то же время в апологетическом трактате «О существовании Творца и истинной религии», рассчитанном, очевидно, и на читателей из числа нехристиан, в котором собственно догматические темы не затрагиваются, напротив, Абу Курра использует только термин *wağh* (5 раз). Это опровергает мнение С. Гриффита, утверждающего, что Харранский епископ использует *wağh* только для уточнения смысла понятия *uqnūt*¹.

В последующей мелькитской традиции использование термина *wağh* не получило широкого распространения. Как равнозначный с *uqnūt* его иногда использовал Евтихий Александрийский². Епископу Бейт Ра'са Бутрусу также был известен этот термин, он утверждал, что «Бог не есть три отдельных *wuğūh*»³. Однако у православных авторов более позднего времени (Сулейман Газский, Афиф ибн аль-Муаммил, Булус ар-Рахиб) этот термин не встречается.

д) *'ayn* (عين), мн. ч. *a'uyān* (عيان) — «индивидуум», «неделимое»

Термин *'ayn* нечасто встречается у арабо-христианских богословов и обычно употребляется в значении «ипостась», «лицо», то есть как более или менее равнозначный с *uqnūt*⁴. Феодор Абу Курра в этом отношении не был исключением.

Этот термин используется в трактате «О Троице» и в «Письме Давиду яковиту» при переводе выражения апостола Павла «образ *Ипостаси* (χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως; *ṣūrat 'ayni-hi*) Его» (Евр. 1, 3)⁵.

¹ См.: The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 157.

² См.: Annales. P. 146.

³ The Book of the Demonstration. P. 41.

⁴ См.: Allard M. Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Aṣ'ari et de ses premiers grands disciples. P. 271.

С. Гриффит считает *'ayn* достаточно точным эквивалентом греческого ὑπόστασις (см.: The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 157).

⁵ См.: О Троице // Maṣāmir. P. 39; Письмо Давиду яковиту // Ibid. P. 118.

Как собственно богословский термин ‘*аун*’ используется всего два раза, в трактате «О смерти Христа» в отношении воплотившегося Сына Божия, а в «Письме Давиду яковиту» применительно к человеку:

«И с этого времени безначальный Сын является и совершенным Богом, и совершенным человеком, [но] Он — [одно] неделимое (*bi-‘auni-hi*), а не иной и иной»¹;
 «Каждый из нас <...> именуется индивидом (‘*аун*) и лицом (*wağh*), то есть человеческой ипостасью (*uqnūm mina-n-nāsūt*), в полноте обладающей человеческим сосложением...»²

Таким образом, несомненно, что термин ‘*аун*’ в произведениях Абу Курры по значению не отличается от *uqnūm* и *wağh*.

Из мелькитских авторов более позднего времени только Булус ар-Рахиб использует ‘*аун*’ в качестве богословского термина в значении, не отличающемся от *uqnūm*.

e) munfaṣil (منفصل), мн. ч. munfaṣilāt (منفصالات) — «отдельное», «раздельное»

Один раз в трактате «О Троице» для обозначения индивидуальных существ Абу Курра использует слово *munfaṣilāt* (от глагола *infaṣala* «быть отделенным, отделяться, выходить, уходить»): «Термин “лицо” (*al-wağh*) приложим и к Отцу, и к Сыну, и к Святому Духу, ко всякому ангелу, человеку и животному и ко всем прочим индивидам (*al-munfaṣilāt*)»³. Как видно, этот термин фактически совпадает по значению с *wağh*.

Основными терминами для обозначения индивидуального бытия для Абу Курры служат *uqnūm* и *wağh*, которые достаточно точно передают греческие ὑπόστασις и πρόσωπον. И если термин *uqnūm* вполне можно считать традиционным, поскольку его сирийский эквивалент *qnōmā* использовался в христианском богословии уже несколько столетий, то *wağh*, несомненно, является результатом сознательной работы Феодора по совершенствованию богословской терминологии для нужд противомусульманской

¹ О смерти Христа // *Maṡmūm*. P. 59.

² Письмо Давиду яковиту // *Ibid.* P. 123.

³ О Троице // *Ibid.* P. 35.

апологетики. Вероятно, с этой же целью Абу Курра отказывается от использования термина *šahṣ*. Из терминов, встречающихся у современных Феодору и последующих ему авторов, он не пользуется такими терминами, как *ḡihah* (мн. ч. *ḡihāt*) («сторона», «направление»)¹ и *barsūb* (арабская транслитерация греческого *πρόσωπον*)².

§ 2.3. Термины для обозначения характеристик природы (сущности) и отличительных особенностей индивидуального бытия

a) ṣifah (صفة), мн. ч. *ṣifāt* (صفات) — «атрибут», «свойство»

К тому времени, когда христиане начали составлять богословские сочинения на арабском языке, мусульманские мутакаллимы уже давно пользовались термином *ṣifah*, в реалистической концепции Божественных атрибутов этим словом обозначались прецизируемые Богу в Коране свойства³.

Как полагает Х. Вольфсон, введение этого термина в христианский богословский лексикон было связано с необходимостью передать средствами арабского языка важнейшие понятия тринитарного богословия. В «Точном изложении православной веры» прп. Иоанна Дамаскина, труды которого явились мостом между греческой и арабской христианскими традициями, для различения Лиц Троицы используются два понятия: «характеристический признак ипостаси» (ὁ χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως) и «ипостасное свойство» (ἡ ὑποστατικὴ ἰδιότης)⁴. Для передачи по-арабски первого из них христианские богословы воспользовались уже

¹ Как богословский термин *ḡihah* встречается, например, у Бутруса Бейт Ра'сского и имеет у него не вполне определенное значение. С одной стороны, Бутрус использует этот термин в значении «ипостась» (см.: *The Book of the Demonstration*. P. 27–28), а с другой — обозначает с его помощью идиоматические признаки Божественных Лиц (см.: *Ibid.* P. 28, 32).

² Этот термин при изложении несторианского христологического учения в значении «лицо» использует, например, яковит Абу Ра'ита (см.: *Der vierte Brief. Widerlegung der Melchiten*. S. 107).

³ См.: *Wolfson H.* *The Muslim Attributes and the Christian Trinity*. P. 6–7.

⁴ См.: Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως. I. 8. Σ. 62.

известным им из мусульманского калама термином *ṣifah*, который мутакаллимы применяли и при изложении христианского учения о Троице, а для второго — *ḥāṣṣah*¹.

Использование христианами авторами термина *ṣifah*, по всей видимости, имело целью сделать христианскую тринитарную мысль более понятной для мусульманских оппонентов. Однако заимствование нового термина сопровождалось и некритическим заимствованием чуждых святоотеческому тринитарному богословию методологических подходов, что создало для троичного учения немалые проблемы понятийно-терминологического характера, с которыми столкнулось большинство арабо-христианских ученых вне зависимости от этно-конфессиональной принадлежности.

Большинство арабо-христианских богословов в философском плане понимали под *ṣifāt* свойства (атрибуты), которые в сочетании с сущностью (*ḡawhar*) ('Иса ибн Зур'а)² или субстанцией (*dāt*) (Ибн ат-Таййиб аль-'Ираки)³ образуют ипостась (*uqnūm*). В тринитарном же учении многие авторы, вероятно, не без влияния мусульманского богословия, стали обозначать термином *ṣifah* не только отличительные свойства Божественных Ипостасей, но и сами Лица Пресвятой Троицы. Таков, например, богословский язык Яхьи ибн 'Ади⁴, Илии Нисибийского⁵, Булуса ар-Рахиба⁶, ас-Сафи аль-'Ассая⁷. Афиф аль-Муаммил даже определяет

¹ См.: *Wolfson H.* The Muslim Attributes and the Christian Trinity. P. 7.

² См.: *Épître au juif Biṣr ibn Finḥās Ibn Šu'ayb al-Ḥāsib*. P. 42.

³ См.: *Traité sur l'Unité et la Trinité*. P. 81.

⁴ См.: *Ibn 'Adī (Yahyā)*. *Traité pour démontrer que les chrétiens ont raison de croire que le Créateur est une substance unique douée de trois attributs // Petits traités apologetiques / Éd. A. Périer*. Paris, 1920. P. 22–23; *Périer A.* *Un traité de Yahya ben 'Adi, Défense du dogme de la Trinité*. P. 5.

⁵ См.: *Horst L.* *Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens*. Colmar, 1886. S. 4.

⁶ См.: О единобожии и соединении. § 2, 4; Об общеизвестных разделениях среди христиан. § 4. При ссылках на трактаты Булуса ар-Рахиба, для которых существует критическое издание, здесь и далее указываются только номера параграфов. Русский перевод трактатов см.: *Булус ар-Рахиб*. Богословские и философские трактаты / Пер. прот. О. Давыденкова // *Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока*. М., 2013. С. 70–149. Арабский текст см.: *Khoury P.* *Paul d'Antioche, évêque de Sidon (XII s.)*. P. 1–101.

⁷ См.: *Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*. P. 688, 692.

uqnūm через понятие *ṣifah* как «существенный атрибут (*aṣ-ṣifah al-ḡawhariyyah*), не требующий для своего существования другой сущности»¹, и утверждает, что единый Бог-Творец описывается «тремя существенными атрибутами»². Таким образом, Божественные Ипостаси (*aqānīm*) начинают пониматься как три характеристики или атрибута единой Божественной сущности. Основанная на такой терминологии методология раскрытия учения о Троице неизбежно порождает фактически неразрешимую богословскую проблему, связанную с необходимостью, с одной стороны, объяснить, почему не все свойства, усваиваемые Богу в Священном Писании, являются существенными атрибутами или Ипостасями, а с другой — рационально обосновать, что таких существенных атрибутов должно быть именно три³.

Феодор Абу Курра принадлежит к тем немногочисленным арабоязычным богословам, тринитарное учение которого вполне свободно от вышеназванных проблем. Причиной тому его корректная терминология. Харранский епископ также знал термин *ṣifah*, — в его арабских трактатах он встречается 38 раз, однако не использовал его ни в значении ипостась, ни в значении отличительного признака ипостаси⁴.

Во всем корпусе арабских сочинений Феодора имеется лишь одно место, где термин *ṣifah* сближается с понятием Божественного Лица: «Итак, [исследовав] подобную [Божественному естеству] природу Адама, [наш] разум заключает, что Бог — это три Лица: Рождающий, Рожденный и Исходящий. Таким образом, подтверждены слова того, кто не солгал, сказав: “И сотворил Бог

¹ L'épître sur les croyances des chrétiens. P. 76.

² Ibid. P. 77. Термины «существенные атрибуты» (صفات جوهرية) (см.: О единობожии и соединении. § 5; Увещание к язычникам и иудеям. § 28; Краткий рационалистический трактат. § 37, 42, 43; Письмо к другу-мусульманину. § 32) и «субстанциональные атрибуты» (صفات ذاتية) (см.: Увещание к язычникам и иудеям. § 31) для обозначения Божественных Лиц использовал и Булус ар-Рахиб.

³ По словам М. Суонсона, использование для защиты христианского учения о Троице идей, заимствованных из мусульманского калама, стало существенной главой в истории арабо-христианской апологетики, которую исследователь называет «атрибут-апологетика» (attribute-apology) (*Swanson M.N. Are Hypostases Attributes? // ParOr. Vol. 16. 1990–1991. P. 239*).

⁴ См.: *Griffith S.H. The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 170.*

человека, по образу Божьему сотворил его” (ср.: Быт 1, 27). И это было [сказано] об атрибутах (*ṣifāt*) Бога»¹.

Термин «сущностный/субстанциональный атрибут» в сочинениях Харранского епископа не встречается.

Несколько раз слово *ṣifah* означает у Абу Курры просто признак или характеристику чего-либо; он говорит об атрибутах человеческого лица², об атрибутах, то есть свойствах, истинной религии³.

В отдельных высказываниях *ṣifah* употребляется в значении «наименование», «имя» (*ism*). Так, Феодор утверждает, что «атрибут “Бог”» (*ṣifatu-l-ilāh*) в полной мере приложим к Сыну и Святому Духу⁴. В то же время *ṣifah* у него может означать и личное имя. Например, имя «Сын» называется атрибутом второго Лица Троицы⁵.

В подавляющем же большинстве случаев Феодор употребляет *ṣifah* в значении свойства и характеристики той или иной природы (сущности). Так, он говорит об атрибутах, присущих тварному⁶, об атрибутах, которыми Бог ради человека описывает Самого Себя⁷, об атрибутах, которые люди приписывают своим богам⁸. Рассуждая о двух природах Христа, Абу Курра пишет, что «бессмертие — это атрибут (*ṣifah*) Божественной природы, а смертность — атрибут (*ṣifah*) природы человека»⁹, обсуждает он и вопрос о том, почему обычному человеку, в отличие от Христа, невозможно усваивать противоположные атрибуты: смертный и бессмертный, словесный и бессловесный, телесный и бестелесный, видимый и невидимый¹⁰.

Часто термин *ṣifah* присутствует и в рассуждениях Абу Курры на гносеологические темы. Например, он утверждает, что человеческий разум способен приобретать знание о совершенно

¹ *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*. P. 228.

² См.: *Ibid.* P. 219, 221.

³ См.: *Ibid.* P. 199.

⁴ См.: О Троице // *Maṣāmir*. P. 46.

⁵ См.: *Ibid.* P. 40.

⁶ См.: О богопознании и бытии Сына // *Maṣāmir*. P. 79.

⁷ См.: *Ibid.*

⁸ См.: *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*. P. 211.

⁹ О смерти Христа // *Maṣāmir*. P. 59.

¹⁰ См.: Письмо Давиду яковиту // *Ibid.* P. 110.

недоступных для чувств сущностях, «познавая их атрибуты по их действиям»¹. Поскольку Творец «проявляет Себя в мире»², «наш ум [узнает] о [существовании] Бога и [приобретает знание] о Его атрибутах на основании Его внешних проявлений и действий»³. Говоря о различных путях богопознания, Феодор утверждает, что атрибуты Бога можно познавать «по аналогии с совершенствами нашей природы»⁴. В силу того что «наша природа подобна [Божественной], разум, [исследуя ее], познает невидимые Божественные атрибуты»⁵. Атрибуты богообразной человеческой природы, выражающие ее совершенства, можно усматривать и в Боге, хотя и с некоторой осторожностью, поскольку «атрибуты Бога превосходят [Адамовы и во многом даже] противоположны [им]»⁶. Познавая отдельные атрибуты тех или иных вещей, разум сводит их воедино и таким образом составляет о познаваемых вещах целостное представление⁷.

Таким образом, из греческих богословских терминов *şifah* у Абу Курры более всего соответствует термину *λοιοτης*, то есть означает, прежде всего, качество природы (сущности).

Из мелькитских авторов такое же употребление термина *şifah* имело место у Сулеймана Газского. Впрочем, в трактатах последнего данный термин встречается всего четыре раза, но во всех случаях означает природные качества. Небезынтересно отметить, что Газский епископ один раз использует и термин «сущностные (субстанциальные) атрибуты» (*aş-şifāt aḡ-dātiyyah*)⁸, однако у него он означает не ипостасные признаки Божественных Лиц, а общие трем Лицам свойства Божественной природы.

б) *ḥāṣṣah* (خاصة), мн. ч. *ḥawāṣṣ* (خواص) — «отличительная особенность», «характеристический признак»

Термин *ḥāṣṣah* в трудах арабо-христианских богословов фактически разделил судьбу *şifah*, с тем отличием, что употреблялся

¹ *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*. P. 179.

² *Ibid.* P. 198.

³ *Ibid.* P. 197. Cp.: *Ibid.* P. 190.

⁴ *Ibid.* P. 219.

⁵ *Ibid.* P. 229.

⁶ *Ibid.* P. 223.

⁷ См.: О смерти Христа // *Maḡāmīr*. P. 48–49.

⁸ См.: *L'uomo microcosmo*. P. 13.

заметно реже последнего и почти исключительно в тринитарном контексте.

Некоторые арабоязычные авторы (Булус ар-Рахиб¹, ас-Сафи ибн аль-‘Ассаль²) использовали этот термин только для обозначения идиоматических признаков Божественных Лиц, четко отличая *ḥawāṣṣ* от самих Ипостасей (*aqānīm*).

Однако такое корректное использование этого термина было скорее исключением из общего правила. У большинства богословов, как и в случае с термином *ṣifah*, наблюдается отсутствие терминологической точности. Абу Ра’ита³, Яхья ибн ‘Ади⁴, коптский богослов Сим’ан ибн Калиль (XII–XIII вв.)⁵, Илия Нисибийский⁶ и другие применяют этот термин как для различения Божественных Ипостасей, так и для обозначения их самих.

У мелькитов Евтихия Александрийского и Бутруса Бейт Ра’ского термин *ḥāṣṣah* также выступает как фактически равнозначный с *uqnūt* и *waḡh*⁷.

Использование термина *ḥāṣṣah* Феодором Абу Куррой существенно отлично от того, что можно увидеть у других арабо-христианских авторов. Сам этот термин встречается у Харранского епископа весьма редко, всего 7 раз и только в одном произведении — в «Исповедании веры». Причем в тринитарном контексте только один раз: «Каждый из Них обладает субстанциальным отличительным свойством (*ḥāṣṣah dātīyya*), которое вечно и несо-

¹ См.: О единобожии и соединении. § 5.

² См.: Brefs chapitres sur la Trinité et l’Incarnation. P. 710.

³ См.: Der erste Brief. Über die Heilige Dreifaltigkeit. P. 13, 19; Apologie des Christentums. S. 145.

⁴ См.: Traité pour traiter comment il est permis d’affirmer du Créateur qu’il est une substance unique douée de trois propriétés. P. 44, 51. Яхья ибн Ади использует термин *ḥawāṣṣ* как взаимозаменяемый не только с *aqānīm*, но и с *ṣifāt* (см.: Traité pour démontrer que les chrétiens ont raison de croire que le Créateur est une substance unique douée de trois attributs. P. 22–23; *Périer A.* Un traité de Yahya ben ‘Adi, Défense du dogme de la Trinité... P. 5).

⁵ См.: *Ibn Kulail (Sim ‘ān)*. De l’Unité de Créateur et de la Trinité de ses personnes // Vingt traités philosophiques et apologetiques d’auteurs arabes chrétiens // Éd. P. Sbath. Le Caire, 1929. P. 108–110.

⁶ См.: L’Unité du Créateur et la Trinité de ses Personnes. P. 107.

⁷ См.: Annales. P. 146; The Book of the Demonstration. P. 48. У таких мелькитских авторов, как Сулейман Газский и Афиф ибн аль-Муаммил, термин *ḥāṣṣah* не встречается.

обширно: у Отца — нерожденность, у Сына — рождение, у Святого Духа — исхождение»¹. Очевидно, что под *hāṣṣah dātiyya* Феодор понимает отличительный признак Божественного Лица и четко отличает этот признак от самой Ипостаси (*uqnūm*)².

Однако, в отличие от большинства арабо-христианских писателей, Абу Курра использует термин *hāṣṣah* преимущественно в христологическом контексте³. Употребление термина *hāṣṣah/hāṣṣiyyah* только в форме единственного числа свидетельствует, что, в отличие от *ṣifah*, природное отличительное свойство (*hāṣṣiyyah ṭibā'iyah*) означает у Абу Курры не то или иное отдельное природное качество (атрибут), которых у каждой природы великое множество (например, изменяемость, ограниченность, страдательность и смертность у человека), а интегральное природное свойство, то есть совокупность отличительных существенных свойств, присущих конкретной природе. В греческих трактатах Феодор в том же значении употребляет термин ἰδιότης. Например, в «Послании к армянам» он учит, что Христос обладает не только двумя природными волями и действиями, но и «двумя свойствами (ἰδιότητας)»⁴.

Итак, для обозначения характеристик природы (сущности) и отличительных особенностей индивидуального бытия Абу Курра пользуется двумя терминами: *ṣifah* и *hāṣṣah/hāṣṣiyyah*. В отличие от большинства арабо-христианских авторов, он никогда не смешивает два этих термина и никогда не употребляет их в значении «ипостась (лицо)». Термин *ṣifah* обозначает главным образом качественную характеристику природы (ποιότης), а *hāṣṣah* может иметь два значения: отличительный признак Божественного Лица (ὑποστατικῆ ἰδιότης) и природное отличительное свойство (*hāṣṣiyyah ṭibā'iyah*). Последнее понятие, вероятно, было введено Феодором в целях противомонофизитской полемики и у греческих авторов (прп. Иоанн Дамаскин и др.) не встречается.

¹ Profession de foi. P. 56.

² См.: *Husseini S.L.* Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God. P. 59.

³ Дважды Абу Курра использует форму *hāṣṣiyyah* в том же значении.

⁴ По тексту рукописи Московского исторического музея (гр. 231, 932 СЕ (М)) (см.: *Lamoreaux J.* Theodore Abū Qurrah. Provo, 2005. P. 89). В издании Ж.-П. Минья (см.: *Opuscula 4.* Col. 1512D) говорится только о двух волях и действиях. Дж. Ляморо в своем переводе делает вставку «двумя свойствами», отсылая к указанной рукописи.

Из терминов, используемых для обозначения характеристик природы, Абу Курра не использует термин *kaufiyūah* (كيفية) (мн. ч. *kaufiyūāt* (كيفيات) «качество»)¹.

§ 2.4. Основные христологические термины

a) ittihād (اتحاد) «объединение», «союз», «единство»;
ittiṣāl (اتصال) «соединение», «контакт», «общение», «связь»,
«отношение»

У арабо-христианских авторов нет термина, который бы точно передавал греческие $\kappa\alpha\theta' \ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu \ \xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma$ («соединение по ипостаси») и $\xi\nu\omega\sigma\iota\varsigma \ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\tau\iota\chi\acute{\eta}$ («ипостасное соединение»). Большинство мелькитских писателей (Сулейман Газский, Афиф ибн аль-Муаммил, Булус ар-Рахиб) для обозначения самого акта соединения двух природ во Христе пользовались преимущественно термином *ittihād* (от *ittaḥada* — «объединяться», «составлять союз», «соглашаться», «сходиться»).

Абу Курре этот термин также был хорошо известен, однако он чаще использовал термин *ittiṣāl* (от *ittaṣala* — «соединяться», «соприкасаться», «иметь отношение к ч.-л.», «иметь связь с ч.-л.»): 48 раз против 19². Термин *ittiṣāl* встречается только в «Письме Давиду яковиту», *ittihād* кроме того дважды используется и в трактате «О Боговоплощении»³. Нет сомнения, что эти два термина в христологии Абу Курры очень близки и часто используются как взаимозаменяемые:

«Усвоение [яковитами] Христу соединения (*ittihād*), которое подобно соединению (*ittiḥād*) [души и тела] в человеке [имеет результатом] единую сложную природу, приводит к великому смешению [понятий]. Такой способ соединения (*al-ittiṣāl*) был бы крайне несовершенным...»⁴;

¹ Этот термин использовал, например, яковит Ибн Сувар, употреблявший слово *kaufiyūāt* («качества») для обозначения Божественных атрибутов, то есть в значении *ṣifāt* (см.: Lewin B. La notion de Muhdaô dans la kalam et dans philosophie. Un petit traité inédit du philosophe chrétien Ibn Suwar // Donum Natalicum H.S. Nyberg. Orientalia Suecana III. Uppsala, 1954. P. 90).

² С учетом соответствующих глагольных и причастных форм.

³ См.: О Боговоплощении // Mayāmīr. P. 183.

⁴ Письмо Давиду яковиту // Ibid. P. 119.

«Соединение (*ittiḥād*) Божества с человечеством бесконечно чище, тоньше и возвышеннее, чем соединение (*ittiṣāl*) души и тела»¹.

Возможно ли, однако, утверждать, что эти термины являются для Феодора совершенными синонимами? Усомниться в этом заставляет тот факт, что он неоднократно использует термины *ittiḥād* и *ittiṣāl* внутри одного предложения через соединительный союз:

«Святые отцы уподобляют соединение (*ittiḥād*) и соотношение (*ittiṣāl*) [природ] во Христе соединению (*ittiḥād*) и соотношению (*ittiṣāl*) [души и тела] в человеке...»²;

«Сочетание (*al-ittiṣāl*) и соединение (*al-ittiḥād*) [природ во Христе] бесконечно и безмерно превосходит сочетание (*ittiṣāl*) и соединение (*ittiḥād*) [души и тела] в человеке»³.

Такой параллелизм в использовании терминов скорее свидетельствует в пользу того, что какое-то логическое различие между соответствующими этим терминам понятиями Абу Курра должен был проводить. В подавляющем большинстве случаев *ittiḥād* и *ittiṣāl* обозначают соединение Божества и человечества (Божественной и человеческой природ) во Христе и соединении души и тела в человеке. Термин *ittiḥād* применительно к соединению природ во Христе (*ittiḥād al-masīḥ*) используется в работах Абу Курры 11 раз, по отношению к соединению души и тела в человеке (*ittiḥād al-insān*) — 5. Термин *ittiṣāl* в тех же значениях (*ittiṣāl al-masīḥ* и *ittiṣāl al-insān*) 25 и 17 раз соответственно.

Область применения этих терминов не исчерпывается, однако, только христологией и антропологией. Абу Курра говорит о различных видах соединения (*ittiḥād*) и сочетания (*ittiṣāl*)⁴. Например, этими терминами может быть обозначен такой способ соединения, «когда одно [из соединяющихся] превращается в другое»⁵, и «тот, когда две вещи объединились, и вследствие их соединения образуется единая природа»⁶. О других возможных значениях термина *ittiḥād* Абу Курра ничего не говорит. Термин же

¹ Ibid. P. 130.

² Ibid. P. 104.

³ Ibid. P. 138.

⁴ См.: Ibid. P. 118.

⁵ Ibid. P. 119.

⁶ Ibid.

ittiṣāl имеет у него еще несколько значений. Так, Феодор говорит о разуме, душе и теле, «соединенных (*al-muttaṣilah*) друг с другом согласно закону человеческого составления и сосложения»¹, о соединении (*ittiṣāl*) между собой членов единого тела², о нерве, «который связан (*muttaṣil*) с разумом»³. Наконец, он считает возможным применять этот термин по отношению не только к соединению Божества и человечества во Христе, но и к соединению Бога с тварями вообще⁴.

Таким образом, под *ittiḥād* Абу Курра всегда понимает такое соединение, результатом которого является единая ипостась⁵, *ittiṣāl* же имеет более широкое значение и может означать различные типы соединений. Это подтверждает ранее высказанное нами предположение, согласно которому именно термин *ittiḥād* наиболее точно соответствует греческому ἕνωσις ὑποστατικῆ, и в некоторых случаях вполне оправдан перевод этого термина как «ипостасное соединение»⁶.

В значении, близком к *ittiṣāl*, Абу Курра иногда использует также термины *ta'liḥ* («сочетание») и *iğtimā'* («объединение»): «Мы же поклоняемся Христу, Который един через сочетание (*ta'liḥ*) и объединение (*wa-ğtimā'i-hā*) двух [составляющих]...»⁷

6) *tağassud* (تجسد) — «воплощение»; *ta'annus* (تانس) — «вочеловечение»; *ḥulūl* (حلول) — «вселение»

Для уточнения способа соединения природ во Христе Абу Курра иногда пользуется описательными оборотами. Например, в «Исповедании веры» и в «Письме Давиду яковиту» он часто использует выражения «стал человеком» (*ṣāra insānan*)⁸. В трактате

¹ Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmiḡ*. P. 123.

² См.: *Ibid.* P. 121.

³ *Ibid.* P. 122.

⁴ См.: *Ibid.* P. 129.

⁵ Образование единой природы в обязательном порядке предполагает и возникновение ипостаси. Обратное, однако, неверно. Образование сложной ипостаси не обязательно ведет к возникновению сложной природы.

⁶ См.: *Булус ар-Рахиб*. Богословские и философские трактаты. С. 70, п. 3.

⁷ Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmiḡ*. P. 115. Также см.: *Ibid.* P. 123.

⁸ См.: *Profession de foi*. P. 58, 59; Письмо Давиду яковиту // *Ibid.* P. 105, 112, 137–138.

те «О Боговоплощении» Феодор говорит о «теле, которое [Слово] восприняло от Марии (*ḡasad al-lāḡi aḡaḡa min marjam*)»¹.

Однако значительно чаще он использует три термина, каждый из которых имеет точное греческое соответствие: «воплощение» (تجسد, ἐνοσάρκωσις), «вочеловечение» (تانس, ἐνανθρώπησις), «вселение» (حلول, ἐνολήσις). Наибольший интерес представляет последний из них. С одной стороны, этот термин, в отличие от *taḡassud* и *ta'annus*, был хорошо известен мусульманским авторам. Так, суфии, например Абу Мансур аль-Халладж, использовали его для выражения мистического опыта богообщения и находили этот термин приемлемым для описания отношений между Богом и человеком². С другой — термин *ḡulūl* был характерен для нестоианской христологии³.

Впрочем, этот термин был известен и мелькитским авторам, некоторые из них даже отдавали ему предпочтение перед *taḡassud* и *ta'annus*. Например, у Сулеймана Газского *ḡulūl* встречается дважды, а *taḡassud* только один раз. Афиф ибн аль-Муаммил использует *taḡassud* и *ḡulūl* соответственно 2 и 7 раз. Абу Курра, напротив, предпочитал традиционные *taḡassud* (70 раз) и *ta'annus* (22 раза), *ḡulūl* же, вместе с глаголом *ḡalla*, в его сочинениях встречается только 14 раз.

Н.Дж.Авад высказывает предположение, что Абу Курра использовал *ḡulūl* главным образом в произведениях, предназначенных, в том числе, и для мусульманского читателя. В апологетических трактатах он последовательно воздерживается говорить о воплощении как о «реальном субстанциальном соединении», предпочитая формулировать христианское учение в понятиях вселения (*ḡulūl*), обитания (*sakan*) и восприятия плоти как завесы (*ḡiḡāb*, например, ср. Коран 42, 50 (51)). В произведениях же, предназначенных для читателя христианского, он предпочитает традиционные для православного богословия термины *taḡassud* и *ittiḡād*⁴.

Хотя это предположение было сделано на основании собеседования Абу Курры с халифом аль-Мамуном, которое Н.Дж.Авад

¹ О Боговоплощении // Mayāmir. P. 186.

² См.: Awad N.G. Orthodoxy in Arabic Terms. P. 366–367.

³ См.: Sweetman J.W. Islam and Christian Theology: A Study of the interpretation of theological Ideas in the Two Religions. Vol. I. Cambridge, 2002. P. 105.

⁴ См.: Orthodoxy in Arabic Terms. P. 400–408.

считал принадлежащим перу Феодора¹, богословский язык и несомненно подлинных сочинений Абу Курры подтверждает данное мнение. Так, с одной стороны, в «Исповедании веры» и в «Письме Давиду яковиту» *ḥulūl* вообще не употребляется, тогда как *taḡassud* и *ta'annus* в совокупности используются 12 и 30 раз. В трактате «О смерти Христа» *ḥulūl* встречается всего один раз, *taḡassud* и *ta'annus* — 14. С другой — в трактате «О Боговоплощении», произведении апологетической направленности, Абу Курра отдает предпочтение термину *ḥulūl* (10 раз), а *taḡassud* использует всего дважды.

В качестве важнейшей характеристики понятийно-терминологической системы богословия Абу Курры следует указать ее универсальный характер. Как и у греческих отцов, терминологическая система Харранского епископа охватывает как его тринитарное учение, так и христологию. Термины *ḡawhar* и *tabī'ah* всегда обозначают общее, а *uqnūm* и *waḡh* частное (единичное). Несмотря на знакомство с проблематикой споров между мусульманскими богословскими школами по вопросу о природе Божественных атрибутов, Феодор не пытался использовать идеи, предлагаемые мусульманскими мыслителями, в своем троичном богословии². В отличие от большинства арабо-христианских авторов, в том числе и мелькитских, в своем тринитарном учении Абу Курра никогда не употребляет термины *ṣifah* и *ḥāṣṣah* в значении Божественной Ипостаси (Лица). Термин *ṣifah* применяется в основном в значении качественной характеристики природы (греч. *λοῖότης*), а термин *ḥāṣṣah* используется двойко: в учении о Троице для выражения ипостасной инаковости Божественных Лиц, в христологии для выражения природной инаковости соединившихся во Христе природ.

¹ См.: *Orthodoxy in Arabic Terms*. P. 16–17.

² По словам С.Л. Хуссейни, Абу Курра, хотя и старался сделать свою тринитарную мысль максимально понятной для мусульманских собеседников, никогда не доходил до того, чтобы отождествлять Ипостаси Троицы с Божественными атрибутами (см.: *Husseini S.L. Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God*. P. 214).

Также см.: *Ibid.* P. 65, 67, 75.

хранять четкое различие между понятиями «сущность (природа)», «ипостась (лицо)» и «отличительный признак ипостаси», благодаря чему понятийно-терминологическая система его богословия свободна от внутренних противоречий, присущих терминологии большинства арабо-христианских писателей.

По замечанию Р. Хаддада, в целом богословский язык арабо-христианских авторов находится под заметным влиянием ислама, а их философский дискурс несет на себе следы языческого эллинизма¹. Однако данное утверждение никак не может быть отнесено к Феодору Абу Курре. Если и можно говорить о влиянии на Харранского епископа мусульманской богословской терминологии (например, предпочтение термина *wağh* термину *šahs*), то оно имело весьма незначительный и притом формальный характер. Что же касается важнейших принципов построения его понятийно-терминологической системы — соотношение между понятиями *ğawhar (tabī'ah)* и *uqnūm (wağh)* как между общим и частным, четкое различие между ипостасью и ипостасным свойством, разделение понятий на философские и логические, то здесь Феодор, несомненно, во всем следовал греческим отцам.

Таким образом, можно утверждать, что Абу Курре удалось достаточно точно передать понятийно-терминологическую систему греческого святоотеческого богословия средствами арабского языка.

¹ См.: La Trinité divine chez les théologiens arabes. P. 129–130.

ТРИНИТАРНОЕ УЧЕНИЕ ФЕОДОРА АБУ КУРРЫ

§ 1. Положительное изложение православного тринитарного учения в сочинениях Абу Курры

В трактатах Абу Курры тринитарному учению уделено относительно немного внимания. Главная богословская тема Феодора, несомненно, христология. Кроме того, затрагивая те или иные аспекты православного троичного учения, Харранский епископ обычно рассматривает их с апологетической точки зрения. Тем не менее в его работах, преимущественно арабских, встречаются отдельные фрагменты, в которых он старается изложить основы православного тринитарного учения положительным образом.

а) Учение о Пресвятой Троице богооткровенно

Для Феодора Абу Курры учение о Троице, несомненно, богооткровенно. Из всех книг, которые приверженцы различных религий почитают в качестве священных, только Евангелие «приписывает Богу <...> три Лица (*talāṭat wuḡūh*): Отец, Сын и Святой Дух»¹ и учит, что «Бог — это Отец, Сын и Святой Дух»². Только христианам Бог «открыто, во весь голос возвестил, что Бог имеет Сына и Духа, Каждый из Которых — Бог совершенный (*'ilāh tāmm*), подобный Ему и от Его сущности (*min ḡawhari-hi*)»³. Выражением *'ilāh tāmm* Абу Курра передает мысль византийских отцов, исповедовавших, что каждое Лицо Троицы являет «полноту Божественности» (τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος) и потому «совершенно» (τέλειος)⁴.

¹ Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion. P. 241.

² Ibid. P. 253.

³ Traité sur vénération des icônes. P. 185.

⁴ См.: Griffith S.H. The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 353, n. 112.

б) Учение о Троице не является внутренне противоречивым

Свое «Исповедание веры» Абу Курра начинает словами: «Я верую в Отца, Сына и Святого Духа, три Ипостаси (*aqānīm talātah*) и одну природу (*ṭabī'ah wāḥidah*)»¹. Отец, Сын и Святой Дух — это три Божественных Лица, обладающих одной природой², каждое из которых является самостоятельной Ипостасью³.

Утверждение, что Бог и един, и троичен, с точки зрения Феодора, не является внутренне противоречивым, поскольку Он «един в одном отношении и троичен в другом». Осознание различия этих отношений или аспектов является необходимым условием православного троичного учения: «Православие учит, что Бог един по природе и троичен в Лицах (*wāḥid fi-ṭ-ṭabī'ah wa-talātah fi-l-wuḡūh*)»⁴. Мышление, не способное видеть это различие аспектов, Абу Курра определяет как «прямолинейное» и считает его уделом невежд, которые, «слыша, что Бог и един, и троичен, думают, что это высказывание, как заключающее в себе внутреннее противоречие, ни при каких условиях не может быть истинным...»⁵

в) Православное троичное учение — средний путь между заблуждениями Ария и Савеллия

Истину Православия окружают два учения, в которых легко обнаружить упомянутую «прямолинейность, свойственную умам людей заблуждения»⁶. Одно из них — учение Ария, заявлявшего, что «Сын и Святой Дух — сотворены и различны по природе (*maḥlūqān muḥtalifān fi-ṭ-ṭabī'ah*)»⁷. Согласно Арию, в Боге «не только три Лица, но и три природы. Утверждая троичность [Бога] в одном отношении, он полагал, что Бог троичен также и в ином»⁸. Другим является учение Савеллия, который, подобно Арию, сме-

¹ Profession de foi. P. 56.

² См.: О Троице // *Maḡāmīr*. P. 34.

³ См.: *Ibid*. P. 39.

⁴ О смерти Христа // *Maḡāmīr*. P. 49.

⁵ *Ibid*.

⁶ *Ibid*.

⁷ Profession de foi. P. 56.

⁸ О смерти Христа // *Maḡāmīr*. P. 49.

шивал два аспекта, полагая, что в Боге не только одна природа, но также и одно Лицо¹ и одна Ипостась (*uqnūt wāhid*)².

Наряду с заблуждениями Ария и Савеллия, Абу Курра отвергает и учение Македония, считавшего, что только Сын происходит «из сущности Отца», и тем самым лишавшего «Духа Святого сущности Отца и Сына»³. Святой Дух — это «совершенная Ипостась (*uqnūt tāmt*), подобная Отцу и Сыну»⁴.

г) Порядок Божественных Лиц

Отца Абу Курра называет причиной, а Сына и Духа Святого происходящими от причины и исповедует «Отца рождающим, Сына — рожденным, а Духа Святого — исходящим»⁵. Таким образом, «Бог — это три Лица: Рождающий, Рожденный и Исходящий»⁶.

В соответствии с Никейским символом Абу Курра учит о рождении Сына, Который также «именуется Словом <...> поскольку рожден <...> бесстрастно»⁷, «прежде веков <...> из сущности Отца»⁸. Рождение Сына и исхождение Святого Духа от Отца не имеют ничего общего с какими-либо процессами, имеющими место среди тварей. В этом рождении и исхождении нет никакого временного предшествования⁹, но Сын и Святой Дух собезначальны Отцу¹⁰, «ни Один из них не предшествует Другому (*laysa aḥadu-hum bi-aqdam min ṣāḥibi-hi*), поскольку, хотя Сын и Дух и происходят от Отца, Отец не предшествует им ни на мгновение ока»¹¹.

¹ См.: О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 49–50.

² См.: *Profession de foi*. P. 56.

Ср.: *Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ Ἔκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως*. I. 8. Σ. 66.

³ *Profession de foi*. P. 56.

⁴ О Троице // *Mayāmir*. P. 40.

⁵ *Profession de foi*. P. 56.

⁶ *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*. P. 228.

⁷ О Сыне Божиим // *Mayāmir*. P. 102.

⁸ О спасении // *Ibid*. P. 85.

⁹ См.: *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*. P. 225.

¹⁰ См.: О Сыне Божиим // *Mayāmir*. P. 102.

¹¹ *Profession de foi*. P. 56.

д) Единосущие Лица Пресвятой Троицы

Три Божественных Лица «являются едиными во всех отношениях и со всех точек зрения», Они «не разделяются местом», ни одно Лицо «не обладает формой, волей или состоянием, которых не было бы у Других»¹. Природа каждого из Лиц, например, Сына, — «она же есть природа Отца и Духа»², и «воля Их — едина»³. Также и «природа Отца и Духа — едина»⁴. К природе одного из Лиц не может быть отнесено что-либо, чего нельзя было бы отнести к природе двух Других⁵, «нет совершенно никакого отличия, которое относилось бы только к одной из [трех] Ипостасей, кроме того, что каждая из них не есть другая»⁶. Поскольку между Лицами нет никакого различия «по сущности и силе», Феодор утверждает, что три Божественных Ипостаси — «одна сущность» (*ḡawhar wāḥid*)⁷. Таким образом, согласно Абу Курре, «в Троице имеет место абсолютное реальное единосушие. Бог Слово не по сущности, но только как Лицо отличен от Отца, также и Святой Дух»⁸.

е) Различие Божественных Лиц по отличительным свойствам

В силу того что Происходящие от Отца «едины с Ним по природе, воле, вечности и желанию, и нет между Ними ни в чем

¹ О Троице // *Mayāmīr*. P. 36.

² *Ibid.* P. 43.

³ О спасении // *Ibid.* P. 88. С. Гриффит отмечает, что в учении о единстве и равенстве Божественных Лиц для Абу Курры характерен особый акцент на единстве Их воли (см.: *The controversial theology of Theodore Abū Qurrah*. P. 196).

⁴ О Троице // *Ibid.* P. 44.

⁵ См.: О смерти Христа // *Ibid.* P. 56. Абу Курра поясняет, что природное тождество Божественных Ипостасей распространяется и на все природные свойства. Например, бессмертие (ἀθανασία) в Сыне есть то же самое, что и в Отце. Между бессмертием в Отце и Сыне нет никакого различия (см.: *Opuscula* 28. Col. 1573B).

⁶ О Троице // *Mayāmīr*. P. 36.

⁷ *Profession de foi*. P. 56. Ср.: «Исповедуя три Ипостаси, мы признаем [в Боге] несложность и неслитность, а, исповедуя, что эти Ипостаси единушны друг другу, признаем в них тождество воли, действия, силы, власти... и исповедуем их нераздельность...» (*Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως*. I. 8. Σ. 62).

⁸ *Hammerschmidt E.* Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe. S. 154.

никакого различия, кроме того, что Один рождает (*wālid*), Другой рожден (*mawlūd*), а Третий исходит (*munbaṭiq*)»¹. Они могут быть различаемы только по субстанциональным отличительным свойствам (*ḥāṣṣah qātiyya (ḡawhariyya)*), которые вечны и несообщимы: «у Отца — нерожденность, у Сына — рождение, у Святого Духа — исхождение. В силу этого Отец всегда есть Отец, а не Сын и не Дух, Сын всегда есть Сын, а не Отец и не Дух, и Дух всегда есть Дух, а не Отец и не Сын»².

ж) Каждое Лицо Пресвятой Троицы — совершенный Бог

«Христиане, — говорит Абу Курра, — уча об Отце, Сыне и Святом Духе как о трех Ипостасях одного Бога, утверждают, что и каждая из этих Ипостасей — совершенный Бог (*'ilāh tāmm*)»³. Церковь учит, что «и Сын — совершенный Бог, и Дух — совершенный Бог <...> и <...> [признавая] ипостасное бытие (*al-uqnūmiyyah*) Сына и Духа, исчисляет Их наряду с Отцом и говорит: “Отец, Сын и Святой Дух”»⁴. Абу Курра полностью присоединяется к этому учению и исповедует, что каждое Божественное Лицо «Само по Себе совершенный Бог»⁵, и потому «должно говорить, что Отец — Бог, Сын — Бог, и Святой Дух — Бог»⁶. Каждому из Лиц

¹ Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion. P. 225. По разъяснению Феодора, большинство имен являются общими для Пресвятой Троицы и предикцируются Божественной сущности в целом. Например, такие имена, как «Бог», «Господь», «благой», «справедливый», «мудрый», «всемогуший», «Царь», «Владыка», «Создатель», «Промыслитель», «Спаситель», «Святой» и множество других имен относятся к Божественной природе в целом, а не только к одной из ее Ипостасей. Другие имена — индивидуальные или ипостасные. Это — «Отец», «Сын» и «Святой Дух» (см.: *Theodori Abucarae Opuscula 42. Brevis doctrina de divinis nominibus, tam commulibus sanctissime Trinitatis, quam propriis cujusque personae* // PG. T. 97. Col. 1600B).

При этом Абу Курра считает необходимым уточнить, что ни одно общее имя не указывает на сущность Бога, но только на Его действие или отношение к чему-либо (См.: *Ibid. Col. 1601D*).

² Profession de foi. P. 56.

³ О Троице // Мауāmīr. P. 27. Ср.: «Всякий раз, когда я думаю об одной из Ипостасей, я понимаю ее совершенным Богом...» (*Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθόδοξου πίστεως*. I. 12. Σ. 82).

⁴ О Троице // *Ibid.* P. 40.

⁵ Profession de foi. P. 56.

⁶ О Троице // *Ibid.* P. 33.

подобаает «определение Бога» (*ḥadd al-'ilāh*), не в меньшей степени, чем двум Другим¹.

з) *Отец, Сын и Святой Дух не являются тремя богами*

Хотя каждое Божественное Лицо — совершенный Бог, «нельзя говорить об Отце, Сыне и Святом Духе как о трех богах», «Они поистине являются одним Богом, хотя и Каждый из Них — Бог совершенный»². Абу Курра решительно отвергает мысль как «о сложности (*at-tarkīb*) Божественной природы», так и о возможности «изменения в субстанции той или иной из ее Ипостасей (*fī ḡāti uqūmin wāhidin min-hā*)»³.

Феодор разъясняет, что «Бог, Его Сын и Его Дух — один Бог, а не три бога, хотя и Сын, и Дух — совершенный Бог, в силу того что Божественная природа <...> превыше всякого разделения», «в ней нет ни материи, ни формы», она «не допускает ничего даже похожего на сложность»⁴, «в ней не происходит никаких изменений, [способных] повлиять на одну из ее Ипостасей, но она совершенно проста и не делится на части в своем бытии, а Божественная Ипостась не допускает, чтобы к ней было прибавлено нечто, [способное] на нее воздействовать»⁵. Поэтому «Церковь <...> учит, что Отец, Сын и Святой Дух — один Бог»⁶. Они — «один Бог, а не три бога, как говорил несчастный Филопон», поскольку «сущность Их — одна, и Сын и Дух соотносятся с Отцом без составления или смешения в Его Ипостаси» (*bi-lā tarkīb fī uqūmi-hi wa-lā imtizāḡ*)⁷.

¹ См.: Письмо Давиду яковиту // *Maṡāmīr*. P. 120.

² О Троице // *Ibid.* P. 36–37.

³ *Ibid.* P. 40.

⁴ *Ibid.* P. 39, 44–45. Ср.: «Отец, Сын и Святой Дух не являются тремя богами, хотя Каждый из Них — совершенный Бог...» (*Opuscula 2. Col. 1477A*).

⁵ *Ibid.* P. 44.

⁶ *Ibid.* P. 40. Ср.: «Соединяя и исчисляя вместе три Ипостаси, разумею единого совершенного Бога; ибо Божество не сложно, но пребывает в трех совершенных Лицах как единое, совершенное, нераздельное и несложное» (*Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως*. I. 12. Σ. 82).

⁷ *Profession de foi*. P. 56–57. Здесь Абу Курра поясняет, что происхождение Сына и Духа от Отца как от Своей причины не означает ни сложности на уровне сущности, ни какого-либо смешения на уровне Ипостасей. Происхождение Сына и Духа от Отца как от Своей причины носит чисто ипостасный, а не сущностный характер. Поэтому совершенное единство

и) Принцип монархии Отца

Вопрос о монархии Бога Отца Абу Курра обсуждает в одном из греческих трактатов. Согласно Феодору, хотя все общие имена могут предикцироваться каждой из Божественных Ипостасей, имя «Бог» в отношении Отца употребляется «в особой степени». Это проявляется, например, в том, что в Священном Писании слово «Бог», используемое с определенным артиклем и без упоминания какого-либо ипостасного свойства, указывает именно на Отца (см.: Рим. 1. 1; Евр. 1. 1). Также и слова Символа веры «Верую во единого Бога», по мысли Харранского епископа, указывают на Отца¹.

Абу Курра утверждает, что имя «Бог» прилагается к Отцу в особом смысле, потому что Он — причина единства Троицы. Ссылаясь на свт. Григория Богослова, Феодор разъясняет, что «Сын и Святой Дух возводятся к единой причине без составления и без поглощения»², а «Отец есть единство, от Которого и к Которому Те, Которые от Него»³. Тем самым Абу Курра указывает причину единства Троицы в Ипостаси Бога Отца, а не в общей Божественной сущности. Отличительные свойства Божественных Лиц именуются ипостасными не только потому, что позволяют различать

Божественной сущности не упраздняет совершенной ипостасной инаковости Сына и Духа («без смешения»). В то же время, несмотря на действительное различие Ипостасей, единую Божественную сущность недопустимо мыслить как целое, составленное из трех частей («без составления»).

Ср.: «Мы говорим, что каждый из Трех имеет совершенную Ипостась, чтобы не принять совершенную природу за одну, сложенную из трех несовершенных, но за единую простую сущность в трех совершенных Ипостасях...» (Ἡ ἁγία καὶ ἀκατάρακτος Ἐκκλησία τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως. I. 8. Σ. 62).

Г. Граф разъясняет позицию Абу Курры следующим образом: «В Божественной природе Троицы имеет место только абсолютное, реальное единство, но нет ни сочетания, ни различия по сущности <...>. Бог (*Allāh*) <...> имеет Слово <...> но это Слово не является частью Божественной сущности, иначе она оказалась бы составленной из двух частей. Бог Слово может отличаться от Бога Отца только как Лицо, но не по сущности, Слово есть Бог (*'ilāh*) так же, как и Бог Отец (*Allāh*); то же справедливо и в отношении Святого Духа» (Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 34–35).

¹ См.: *Opuscula* 42. Col. 1600BC.

² *Ibid.* Col. 1600D; ср.: *Gregorii Theologi Oratio* 20. De dogmate et constitutione episcoporum // PG. T. 35. Col. 1073A.

³ *Ibid.*; ср.: *Gregorii Theologi Oratio* 42. *Supremum vale* // PG. T. 36. Col. 476B.

Ипостаси, но и в силу того, что они принадлежат Ипостасям и не выводятся из Божественной сущности: «Одна есть сущность Отца, Сына и Святого Духа. Говоря же о трех Ипостасях — Отце, Сыне и Духе Святом, мы указываем на различие трех отличительных свойств в Ипостаси (τῶν ἰδιότητων τῆν διαφορὰν ἐν τῇ ὑποστάσει), а не в сущности»¹.

Священное Писание называет Сына Мудростью, Словом, Силой, Десницей Отца, а Духа Святого — Духом, Перстом Отца. Такой образ выражения, согласно Феодору, указывает на то, что Сын и Святой Дух принадлежат Отцу и возводятся к Отцу, Отец же не принадлежит Сыну и Духу и не возводится к Ним².

Таким образом, Абу Курра в полном согласии с позицией греческих отцов³ учит о единоначалии в Троице и о Боге Отце как о единой причине Божества в Троице и о начале личного бытия Сына и Святого Духа.

§ 2. Библийские основания троичного учения Абу Курры

Поскольку Абу Курра был убежден, что учение о Пресвятой Троице богооткровенно, он уделял достаточное внимание библийскому обоснованию православной триадологии⁴. По словам Абу

¹ Opuscula 28. Col. 1572B.

² См.: Opuscula 42. Col. 1600D–1601A.

³ Например, см.: Дионисий *Ареопагит*. О Божественных именах. 2. 5, 7 // Он же. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994. С. 58–59, 64–67; *Athanasii Alexandrini* Orationes adversus Arianos. 4. 1 // PG. Т. 26. Col. 468; *Idem*. Epistola III ad Serapionem episcopum. De Spiritu Sancto // Ibid. Col. 636AB; *Gregorii Theologi* Oratio 29 (Theologica tertia). De Filio // PG. Т. 36. Col. 76B–77B; *Idem*. Oratio 40. In sanctum baptisma // Ibid. Col. 417A–420C; *Γωάννου Δαμασκηνοῦ* Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως. I. 12. Σ. 82–84.

⁴ Несколько слов следует сказать об особенностях цитации Абу Куррой Священного Писания. А. Триттон показал, что Харранский епископ не пользовался уже существовавшим текстом Писания на арабском языке и не передавал цитируемые фрагменты дословно (см.: *Tritton A.* The Bible text of Theodore Abu Kurra // *Journal of Theological Studies*. 34. 1933. P. 52–54). С.Х. Самир приходит к выводу, что Феодор не знал арабский текст на память (хотя, возможно, знал сирийский), поскольку одни и те же фрагменты в разных произведениях, а иногда и внутри одного и того же трактата он

Курры, «христианство — это вера и в Евангелие со следующими за ним [новозаветными писаниями], и в закон Моисея, и в находящиеся между ними пророческие книги. И всякому, имеющему разум, следует верить в то, о чем говорят эти Писания, доверять им и полагаться на них, [вне зависимости от того], доступны ли они его пониманию или нет»¹.

В соответствии с трехчастным разделением Писания Феодор считает необходимым приводить свидетельства из всех трех его составляющих: Закона Моисея, писаний пророков, к числу которых он относит Давида и Соломона, и Нового Завета². При этом Абу Курра «не довольствуется только сухой цитацией, но старается после этого либо особо выделить основные пункты доказательства посредством обстоятельного описательного толкования и, таким образом, развить и разъяснить с помощью Писания свою мысль, либо разъяснить смысл одних слов Писания посредством других»³.

§ 2.1. Свидетельства Ветхого Завета

В своей тринитарной апологетике Абу Курра уделяет значительно большее внимание Ветхому Завету⁴, нежели Новому. Ветхозаветные свидетельства позволяли, с одной стороны, успешно защищать учение о Троице перед лицом мусульман и, в особенности,

цитирует с заметными отличиями. В некоторых случаях можно говорить не о переводе, а о достаточно свободном пересказе библейского текста. По мнению С.Х. Самира, Абу Курра не придавал особого значения точности цитирования, полагая, что главное в Писании не буква, а его содержание. В то же время цитаты из Евангелия в греческих трактатах приводятся им достаточно точно. Несомненно, Феодор знал греческий текст Евангелия и пользовался им (см.: *Samir S.K. Note sur les citations bibliques chez Abū Qurrah // Orientalia Christiana Periodica*. 49. 1983. P. 190–191).

¹ О Троице // *Mayāmir*. P. 27.

² См.: *Griffith S.H. The controversial theology of Theodore Abū Qurrah*. P. 155.

³ *Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*. P. 66.

⁴ Г. Граф высказывает уверенность в том, что Ветхий Завет Абу Курра цитирует по Сиро-Гекзапле, что, по мнению немецкого исследователя, очевидно на основании версий следующих стихов: Ис. 48. 12–15; 50. 5–6; 53. 4, 12; Иер. 51. 59. По какому тексту цитируется Феодором Новый Завет, Г. Граф затрудняется определить (см.: *Ibid*).

иудеев, а с другой — демонстрировать глубочайшее доктринальное единство двух Заветов.

Приводимые Абу Куррой ветхозаветные свидетельства можно разделить на четыре типа:

1) Бог говорит о Себе во множественном числе

В трактате «О Троице» Абу Курра кратко упоминает Быт. 1. 26 и Быт. 11, 7¹. Более подробно он рассматривает свидетельства этого типа в трактате «О Сыне Божиим». По мнению Феодора, слова Бога: «Адам стал как один из Нас» (Быт. 3, 22) сказаны о «Его Сыне и Его Духе, Каждый из Которых — от Него и равен Ему»². Аналогично Абу Курра толкует и предложение, сделанное Богом во время строительства людьми Вавилонской башни: «Сойдем же и разделим там языки их» (ср.: Быт. 11, 6–7). «Кому, — задает Феодор риторический вопрос, — предложил Бог сойти вместе с Ним и разделить языки людей, если не Сыну и Духу, Каждый из Которых всегда был с Отцом? Люди стали разделены языками, и никто не смог бы вместе с Богом, кроме Его Сына и Его Духа, сотворить такое великое чудо — научить людей различным языкам и сообщить им премудрость...»³

2) Бог выступает под видом и именем Ангела Господня

Абу Курра приводит несколько мест из книг Закона, где говорится о таинственном Ангеле Господнем. Во всех этих местах Феодор истолковывает образ Ангела Господня как указание на особое, отличное от Бога Божественное Лицо и один раз прямо отождествляет его с Сыном Божиим⁴.

В одних случаях этот Ангел сам говорит о Себе как о Боге:

а) «Бог сказал, что Иаков, сын Исаака, сын Авраама, сказал своим женам: “Ангел Господень пришел ко мне и сказал мне: *возвратись в землю твою и в дом отца твоего, Я видел зло, которое сделал тебе тесть твой. Я Бог, Который являлся тебе в Вефиле, где ты построил для Меня жертвенник и клялся Мне клятвою*” (ср.: Быт. 31, 3, 11, 13). Не видишь ли, что он называет [Его] Ангелом Божиим

¹ См.: О Троице // Mayāmir. P. 41.

² О Сыне Божиим // Ibid. P. 102.

³ Ibid.

⁴ См.: Ricks T.W. Op. cit. P. 87.

и утверждает, что этот Ангел — Бог, для Которого Иаков построил жертвенник и Которому дал обет? Таким образом, и Ангел — Бог, и Тот, чьим Ангелом Он является, [также] Бог»¹;

б) «О Моисее, когда Бог послал его в Египет, чтобы через него освободить сынов Израиля, Закон говорит: *“Явился ему Ангел Господень в пламени огня в среде тернового куста, и он видел куст охваченным огнем, но не сгорающим, и он сказал: повернись, чтобы увидеть это великое явление, отчего куст не сгорает. И увидел Господь, что Моисей повернул, чтобы увидеть это [явление], и воззвал к нему Бог из среды куста и сказал: Моисей! Не приближайся сюда, сними обувь твою с ног твоих, ибо место, на котором ты стоишь, — место святое. И сказал ему: Я Бог отцов твоих, Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова”* (ср.: Исх. 3, 2–6). Не видишь ли, Закон говорит, что явившийся Моисею из [среды горящего] куста был Ангелом Господним, и этот же Ангел Господень утверждает, что Он — Бог Авраама, Бог Исаака и Бог Иакова? Таким образом, несомненно, и Ангел — Бог, и Тот, чьим Ангелом Он является, — Бог»²;

в) «Об Аврааме, возложившем Исаака на жертвенник в жертву Богу, Писание говорит: *“И воззвал к нему Ангел Господень с неба и сказал ему: Авраам! Не возлагай руку свою на отрока и не делай с ним ничего. Теперь Я знаю, что ты боишься Бога, и ты не пожалел для Меня сына своего возлюбленного”* (ср.: Быт. 22, 11–12). Следовательно, Ангел, для Которого Авраам не пожалел своего сына, это — тот же самый Бог, Которому он приносил в жертву своего сына Исаака. Таким образом, и Ангел — Бог, и Тот, чьим Ангелом Он является, — Бог, но Они не считаются двумя богами»³.

В других случаях некоторые библейские персонажи говорят об Ангеле Господнем как о Боге, отличая Его от Бога как особое Лицо:

г) «Когда Иосиф привел своих сыновей к Иакову, отцу своему, чтобы тот помолился над ними, [последний] сказал: *“Бог, Которому служили отцы мои Авраам и Исаак, Бог, питавший меня от юности моей до сего дня, Ангел, избавлявший меня от всякого испытания, да благословит этих отроков, и да будет наречено на них имя мое и имя отцов моих Авраама и Исаака, и да умножатся на земле во множестве неисчислимом”* (ср.: Быт. 48, 15–16). Разве

¹ О Троице // Мауātir. P. 29.

² Ibid. P. 30.

³ Ibid. P. 31.

ты не видишь, он говорит, что Бог, Которому служили его отцы Авраам и Исаак, Который питал его от юности, — это Ангел, спасавший его от испытаний, и к Нему он молился, чтобы Тот благословил отроков и умножил [потомство] их? Таким образом, согласно Иакову, этот Ангел — Бог, и Тот, чьим Ангелом Он является, — Бог, но Они не считаются двумя богами»¹;

д) «Об Агари, когда она бежала от Сарры, госпожи своей, в Законе говорится: *“Нашел ее Ангел Господень у источника в пустыне, и сказал ей Ангел Господень: умножу потомство твое, что и не счесть его будет от множества его”* (ср.: Быт. 16, 7, 10). Также Писание говорит, что Агарь назвала Господа, Который разговаривал с ней, *“Бог, Который видим”* (ср.: Быт. 16, 13). Разве ты не видишь, что явившийся Агари был Ангел, и Он же — Господь и Бог? Ведь этот Ангел указал на Самого Себя как на Бога, сказав ей: *“Силою умножу потомство твое, что и не счесть будет его от множества его”*. И этот Ангел — Бог, и Тот, чьим Ангелом Он является, — Бог, но Они не считаются двумя богами»²;

е) «Иаков, сын Исаака, сын Авраама, сказал своим женам: *“Пришел ко мне Ангел Божий и сказал мне: возвратись в землю твою и в дом отца твоего. Я видел зло, которое причинил тебе тесть твой, и не позволил ему нанести тебе вред. Я — Бог, Который явился тебе в Вефиле, где ты построил для Меня жертвенник и принес Мне обет”* (ср.: Быт. 31, 3, 11; 13). Кто же Этот, Который и Ангел Божий, и говорит о Себе, что Он — явившийся Иакову Бог, Которому Иаков построил жертвенник и дал обет? Это может быть только безначальный Сын, Которого Исаия назвал *“[Ангелом] великого совета”* (см.: Ис. 9, 6)»³.

3) *Бог обращается к Богу, говорит о Боге, совершает по отношению к Богу или через Бога некоторое действие*

Все такие места Абу Курра толкует как указания на два различных Лица единого Бога.

а) «Мы начинаем со слов Давида пророка: *“Сказал Господь Господу моему: седи одесную Меня, доколе положу врагов Твоих под ноги Твои”* (ср.: Пс. 109, 1). Он, назвав Господом и Говорящего, и Того, к Кому обращено слово, не исчислил, однако, двух господ, и [затем] добавил, что Первый также сказал Второму: *“Из*

¹ Ibid. P. 30–31.

² Ibid. P. 31.

³ О Сыне Божиим // Мауāmir. P. 102.

чрева прежде света Я родил Тебя” (ср.: Пс. 109, 3), чтобы научить людей, что [второй Господь] — Сын предвечный. И еще Давид сказал: *“Престол Твой, о Боже, во век века, жезл правоты — жезл царства Твоего. Ты возлюбил справедливость и возненавидел произвол. Потому помазал Тебя, Боже, Бог Твой елеем радости более соучастников Твоих”* (ср.: Пс. 44, 7–8). Разве ты не видишь, он и упоминает Бога, престол Которого во век века, и утверждает, что у этого Бога есть Бог, помазавший Его? Ни у кого, имеющего разум, не может быть сомнения, что речь идет о Христе, воплотившемся Боге, Который как воплотившийся и был помазан»¹.

б) «Бог сказал через пророка Осию: *“Я не буду миловать дом Израилев, Иудин же дом Я помилую и спасу, ни конями, ни оружием Я спасу их, но спасу их в Господе Боге их”* (ср.: Ос. 1, 6–7). Не видишь ли, что и спасающий есть Господь и Бог, и Тот, в Ком совершается спасение, [также] Господь и Бог?»²;

в) «И еще Он сказал: *“Пролил Господь из рук Господа огонь и серу на Содом”* (ср.: Быт. 19, 24). Таким образом, и проливший огонь — Господь, и Тот, из чьих рук он пролит, — Господь, но Они не считаются двумя господами»³;

г) «Ною Бог сказал: *“По образу Божию Я сотворил Адама”* (ср.: Быт. 9, 6). Таким образом, и говоривший с Ноем — Бог, и Тот, [по образу Которого] был сотворен Адам, — Бог, но Они не считаются двумя богами»⁴;

д) «Бог сказал [Иакову]: *“Встань, иди в Вефиль и живи там, и сделай жертвенник Богу твоему, явившемуся тебе, когда ты бежал от Исава, брата твоего”* (ср.: Быт. 35, 1). Не видишь ли, что говоривший с Иаковом — Бог, и этот Бог сказал Иакову, чтобы тот построил жертвенник Богу, Который явился ему, когда он бежал от брата своего. Таким образом, и один — Бог, и другой — Бог, однако Они не считаются двумя богами»⁵;

е) «Когда Бог беседовал с Моисеем на горе Синай, сказал Моисей Богу: *“Покажи мне славу Твою”* (см.: Исх. 33, 18). И ответил Бог Моисею: *“Я пройду пред тобою со славою Моею и призову*

¹ О Троице // Мауātir. P. 29. Ср.: О Сыне Божиим // Ibid. P. 98.

² О Троице // Ibid. P. 29.

³ Ibid. P. 30.

⁴ Ibid.

В качестве равнозначного свидетельства Абу Курра приводит слова: *«Бог сотворил человека, по образу Божию Он сотворил его»* (ср.: Быт. 1, 27) (Ibid.).

⁵ Ibid. P. 31–32.

имя Господа пред тобою” (ср.: Исх. 33, 19). Не видишь ли, что Бог призывает имя Господа? Таким образом и [Сам] Бог — Бог, и Господь, имя Которого Он призвал, — Бог, но Они не считаются двумя богами»¹.

4) Указания на Сына и Святого Духа как на особые Божественные Лица

а) «Иов же, сказав: “Дух Божий во мне, Который создал меня” (ср.: Иов. 33, 4), тем самым сделал Духа Богом»²;

б) «В [книге пророка] Исаии сказано: “Господь послал Меня и Дух Его”» (ср.: Ис. 48, 16)³;

в) «Тебе надлежит знать, что Сын именуется “десница Бога” и “рука Бога”. Так, Давид сказал: “Спасали [людей] для Бога десница Его и святая рука Его” (ср.: Пс. 97, 1). Это означает: Сын спасал людей для Отца, [а это] равнозначно [утверждению], что Отец спасал их через Него»⁴;

г) «Соломон <...> также упоминает <...> Сына, называя Его премудростью Божией, чтобы научить людей, что Он всегда был с Богом, и объяснить невеждам, что отрицающие безначальное бытие Сына тем самым лишают Бога Его премудрости. Бог же сказал от [лица] премудрости: “Господь сотворил меня началом пути Своего для дел Своих. Прежде века, в начале, Он установил меня. Прежде чем была сотворена земля и открылись источники водные, когда еще не утвердились горы и холмы, прежде всего Он родил меня. Когда Он творил небо, я была с Ним. Когда Он устанавливал Свой престол на ветрах, когда уготовлял и укреплял источники, которые под небом, когда Он устанавливал для моря ограничивающий его предел, чтобы не переступали его воды, когда Он полагал крепкие основания земли, я творила вместе с Ним. Он радовался обо Мне каждый день, и я веселилась о Нем во все время” (ср.: Притч. 8, 22–30). Какое солнце может быть яснее этого доказательства как безначального бытия Сына и Его предвечного рождения от Бога, так и того, что Бог через Него сотворил мир и радуется о Нем, а Он радуется о Боге, как мы говорили выше? Сказать же о Нем “Бог сотворил меня началом пути Своего для дел Своих” уместно в силу того, что Он воплотился...»⁵;

¹ Ibid. P. 32.

² Ibid.

³ Ibid. P. 41.

⁴ Ibid. P. 45.

⁵ О Сыне Божиим // Мауātir. P. 99.

д) «Сказал Бог через пророка Исаию: *“О народ мой Иаков, Израиль, которого Я призвал: Я первый и Я — во веки. Рука Моя основала землю, и десница Моя распростерла небеса. Я призову их, и они восстанут, соберутся все вместе и будут слушать. Кто возвестил им об этом? Поскольку Господь возлюбил тебя, Он исполнил волю Свою над Вавилоном, чтобы искоренить семя халдеев. Я, Я сказал и призвал [его], Я привел его и сделал благоуспешным путь его. Приблизьтесь ко Мне и слушайте: Я не говорил тайно. С того времени, как это происходит, Я был там, и Господь послал Меня и Дух Его”* (ср.: Ис. 48, 12–16). Так Кто же этот, Который и первый, и во веки, основавший землю и распростерший небеса, призвавший Вавилон и установивший путь его, ныне же посланный Господом и Его Духом, если не безначальный Сын, Который, воплотившись и родившись от Марии Девы, стал посланным Отцом и Духом?...»¹;

е) «[Бог] <...> обращался к Своему Сыну, Который именуется Словом Его, поскольку рожден от Него бесстрастно, и к Своему Духу. Оба Они — безначальны, как и сказал Давид пророк: *“Словом Господа сотворены небеса, и Духом уст Его — вся сила их”* (ср.: Пс. 32, 6)»².

Из ветхозаветных свидетельств Абу Курра обращает внимание и на Быт. 2, 24, где сказано, что *«мужчина и женщина — одна плоть»*. Он находит достойным удивления, что некоторые верующие в Закон, под коими он, очевидно, имеет в виду иудеев, признавая верным, что мужчина и женщина, «несмотря на грубость своей природы [и ее разделение] на мужской и женский пол, вопреки различиям по форме, состоянию, воле и тому подобному», могут становиться одной плотью, не принимают, что «Отец, Сын и Святой Дух — один Бог, при том что Они обладают тонкой природой и тождественны в том, в чем различаются тварные вещи». Согласно Харранскому епископу, справедливость требует, чтобы признающий, что мужчина и женщина становятся одной плотью, не отрицал, что «Отец, Сын и Святой Дух — один Бог, хотя и каждый из Них — Бог совершенный»³.

¹ О Сыне Божиим // *Mayāmir*. P. 99–100.

² *Ibid.* P. 102.

³ О Троице // *Mayāmir*. P. 46.

§ 2.2. Свидетельства Нового Завета

Абу Курра ограничивается всего несколькими новозаветными свидетельствами. Дважды он приводит обращенные к ученикам слова Христа: «Идите, научите все народы и крестите их во имя Отца, и Сына, и Святого Духа» (ср.: Мф. 28, 19), которые, по мнению Феодора, «подтверждают, что Сын, так же как и Дух, — Бог, подобный Отцу, и тварь [может] обновляться через крещение, [совершаемое] во имя Отца и два Их имени, только в том случае, если оба Они подобны Отцу»¹.

Как указания на Троицу Абу Курра рассматривает и слова Христа: «Я перстом Божиим изгоняю бесов» (ср.: Лк. 11, 20). Поскольку в Евангелии от Матфея сказано: «Христос Духом Божиим изгонял бесов» (ср.: Мф. 12, 28), Феодор заключает, что Господь имел в виду под перстом Божиим Духа Святого. «Сын и Дух, — утверждает Абу Курра, — относятся к Отцу как соответственно рука и перст — к человеку. Как человек, его рука и его перст — это один человек, а не три человека, так и Бог, Его Сын и Его Дух — один Бог, а не три бога, хотя и Сын, и Дух — совершенный Бог...»²

Кроме того, Феодор приводит слова апостола Павла, прямо называющего Христа Богом: «От них по плоти явился Христос, Который над всем Бог, Ему слава и благословение во веки» (ср.: Рим. 9, 5)³.

Как богословски равнозначные с этим высказыванием апостола Павла рассматривает Абу Курра и слова из пролога Евангелия от Иоанна (см.: Ин. 1, 1–3), которые он четырежды приводит в трактате «О Троице»⁴ и один раз в трактате «О Сыне Божием»⁵. По разъяснению Феодора, евангелист говорил здесь о Сыне Божием и «назвал Его Словом и Богом»⁶. Однако, хотя «и [Само] Слово — Бог, и было у Бога <...> Они не считаются двумя

¹ Ibid. P. 32. Ср.: *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*. P. 241.

² О Троице // *Maṣāmir*. P. 45.

³ Ibid. P. 40.

⁴ См.: Ibid. P. 32, 38, 39, 40.

⁵ См.: О Сыне Божием // *Maṣāmir*. P. 102.

⁶ О Троице // Ibid. P. 40.

богами»¹. Назвав же Его Богом, евангелисты «научили, что Он — совершенная Ипостась»².

На основании приведенных свидетельств Ветхого и Нового Завета Абу Курра, с одной стороны, утверждает, что:

- а) «все <...> Писания <...> о трех богах не говорят»³, и вообще «в Писании нет ни одного места, где исчислялись бы два бога»⁴;
- б) «все богодухновенные Писания запрещают говорить иначе как об одном только Боге» и «весьма строго предупреждают нас, чтобы мы учили [только] об одном Боге»⁵.

С другой стороны, он заявляет, что «на основании свидетельств этих Писаний мы, утверждая [существование] нескольких Лиц, а не одного, говорим и о каждом из этих Лиц, что оно — совершенный Бог»⁶.

По убеждению Феодора Абу Курры, приведенных им библейских свидетельств «достаточно, чтобы подтвердить истину для людей разумных и привести их к согласию с христианским учением, согласно которому, [с одной стороны,] Отец — Бог, Сын — Бог, и Дух — Бог, а [с другой,] Отец, Сын и Святой Дух — один Бог»⁷.

§ 3. Рациональная тринитарная апологетика Абу Курры

По мнению исследователей, в своем богословии Абу Курра следует принципу «гармонии Писания и разума»⁸, хотя некоторые высказывания Феодора и создают впечатление, что он придерживался традиционной для предшествующих отцов точки зрения

¹ Ibid. P. 32.

² О Троице // *Mayāmir*. P. 40.

³ Ibid. P. 28.

⁴ Ibid. P. 33.

⁵ Ibid. P. 28.

⁶ Ibid.

Ср.: «Мы находим, что все упомянутые нами Писания говорят, что Отец — Бог, и Сын — Бог, и Святой Дух — Бог» (Ibid. P. 27).

⁷ Ibid. P. 33.

⁸ *Griffith S.H.* The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 151.

о безусловном превосходстве свидетельств Священного Писания над рациональными аргументами: «Свидетельств <...> Священного Писания нам было бы достаточно <...> даже если бы мы не находили никаких рациональных доказательств того, во что мы уже уверовали. Разве могут свидетельства Писания быть для нас недостаточны? Рациональные же доказательства этого нужны нам только для убеждения [других]»¹.

Формально эти слова Абу Курры можно понять как убежденность в том, что «Священное Писание обладает таким Божественным авторитетом», что «его свидетельств достаточно христианам для доказательства истинности основных христианских догматов», а рациональные доказательства предназначены лишь «для маловерных и тех, кому не достает желанья верить»².

Такое понимание, однако, ошибочно. Абу Курра не только не считал рациональные аргументы чем-то второстепенным и необязательным, но, напротив, в своих сочинениях явно отдавал им преимущество перед библейскими свидетельствами.

Как отмечает Б. Нассиф, опора на разум представляет собой важнейшую характеристику трудов Абу Курры. Оппоненты Феодора, мутазилиты и иудейские мыслители, под влиянием греческих философов, сочинения которых к началу IX столетия были переведены на арабский язык, до такой степени уверовали в автономию человеческого разума, что не считали Божественное Откровение необходимым условием богопознания, будучи уверены в возможности познавать Бога только с помощью разума. Абу Курра стал первым христианским апологетом, использовавшим для опровержения своих оппонентов их же оружие — логику, хотя, в отличие от последних, он никогда не ставил под сомнение необходимость веры в деле богопознания³.

Н.Дж. Авад выделяет несколько основных особенностей богословско-апологетического метода Абу Курры, которые отличают Харранского епископа как от его христианских предшественников, так и многих мусульманских современников:

¹ О Троице // *Mayāmir*. P. 47.

См.: *Husseini S.L.* Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God. P. 60–61.

² *Graf G.* Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. P. 28–29.

³ См.: *Religious dialogue in the eighth century*. P. 335–336.

1) Абу Курра исходит из предпосылки, что христианство является одной из множества религий, истинность которой необходимо доказать на основании объективных критериев;

2) Тексты Священных книг и святоотеческие тексты, считает Абу Курра, сами по себе недостаточны для доказательства истинности веры. Критериями истины должны быть разум и логика;

3) Феодор убежден, что священные тексты также должны пройти проверку разумом. Только в том случае, если они отвечают рациональным критериям, на них можно положиться и принимать их как безусловный источник истины¹.

Таким образом, как убедительно показывает Н.Дж. Авад, авторитет Писания, по мнению Абу Курры, не является безусловным и самоочевидным. По этой причине два метода — опора на свидетельство Писания и приведение рациональных доказательств — в богословско-апологетических трактатах Феодора, скорее, дополняют друг друга: Писание свидетельствует об истинности христианского вероучения, а рациональная аргументация, в свою очередь, обосновывает и подтверждает авторитет Писания².

В трактатах Абу Курры встречаются четыре типа рассуждений, имеющих целью защиту православного троичного учения на основании доводов разума. В соответствии с этими типами целесообразно представить его рациональную тринитарную апологетику в виде четырех разделов: а) защита тринитарного учения с помощью философских средств; б) разъяснения тринитарного учения посредством аналогий; в) попытки рационального обоснования Божественного триединства; г) ответы на частные «искусительные» вопросы оппонентов.

¹ См.: *Orthodoxy in Arabic Terms*. P. 103–105.

² С.Л. Хуссейни отмечает, что Абу Курра с целью показать разумность христианского учения о Троице пользуется комбинацией библейских и рациональных доказательств (см.: *Husseini S.L. Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God*. P. 76). По словам Т. Рикса, сочинения Абу Курры, как и ряда его современников, характеризуются смешением библейского и философского подходов (см.: *Ricks T.W. Op. cit.* P. 85, 127).

§ 3.1. Защита тринитарного учения с помощью философских средств

В начале трактата «О Троице», единственного произведения, в котором Абу Курра для обоснования тринитарного учения прибегает к философским средствам, Харранский епископ разбирает дилемму, которую мусульмане и иудеи ставят перед христианами:

«Христиане, уча об Отце, Сыне и Святом Духе как о трех Ипостасях одного Бога, утверждают, что и каждая из этих Ипостасей — совершенный Бог. Те, кого смущает это учение, говорят, что такое невозможно, а потому следует либо [согласиться с тем, что только] одна из этих Ипостасей [должна] именоваться Богом, и тогда [действительно] будет один Бог, либо, [исповедуя, что] каждая из этих Ипостасей — Бог, говорить, что Они — три бога...»¹

Абу Курра разрешает эту мнимую дилемму философскими средствами, основываясь на установленном им различии между философскими и логическими именами (понятиями).

Феодор разъясняет, что нельзя понятия «Бог» (ὁ Θεός) и «Божественность» (θεότης), с одной стороны, относить только к одной из Ипостасей, например, Отца, а с другой — мыслить их как сумму трех Лиц. В греческом трактате «Различение и разъяснение терминов» он пишет:

«Божественность, то есть Бог, не есть Отец. Ведь если бы она была Отцом, то Сын отнюдь не был бы Богом. Ибо категория не обращается <...> так как Отец — Бог, Бог же вовсе не полностью Отец. И Сын есть Бог, и Святой Дух. Таким образом, Бог не является чем-то одним из трех, но и всеми тремя Он также не является. Ведь если Бог есть Отец, Сын и Святой Дух, то <...> все, что есть Бог, будет Отцом, Сыном и Святым Духом. Однако каждый из них, будучи совершенным Богом, не является тремя...»²

Аналогичное разъяснение содержится и в арабском трактате «О Троице»: «Также знай, что Отец — Бог, однако Бог не есть Отец, и Сын — Бог, однако Бог, [усматриваемый] в Лице [Сына]

¹ О Троице // Maḡāmir. P. 27.

² Opuscula 2. Col. 1477D–1480A.

(так как наименование «Бог» указывает на природу), не есть Сын, и Дух — Бог, однако Бог не есть Дух»¹.

Абу Курра настаивает, что различие между логическими и философскими именами имеет универсальный характер и применимо к Божественному бытию так же, как и к тварным вещам². Категория количества (числа) распространяется только на логические имена, такие как «лицо» или «ипостась». Отец, Сын и Святой Дух «являются тремя Лицами, обладающими одной природой», наименование которой — «Бог». «И если ты захочешь исчислить Отца, Сына и Святого Духа, — наставляет Феодор своего оппонента, — не следует тебе прилагать [категорию] количества к наименованию “Бог” и говорить о трех богах, ибо в противном случае ты распространишь [категорию] числа на то, что неисчислимо» и «превратишь одну Их природу, на которую и указывает наименование “Бог”, в [несколько] различных природ и впадешь в явное заблуждение»³.

Свою мысль Абу Курра поясняет с помощью следующего примера:

«Предположим, перед тобой положили три куска чистого золота. Ты скажешь, что каждый из трех кусков — совершенное золото, и не станешь говорить, что три [куска] — это три [различных] золота, но одно золото. И если это так, то в отношении Отца, Сына и Святого Духа тем более не следует прилагать [категорию] числа к наименованию Их природы и говорить, что Они — три бога...»⁴

Как и в случае тварных вещей, невозможно прилагать категорию количества и к частным нелогическим именам, то есть к личным именам «Отец», «Сын» и «Святой Дух». Если мы скажем «На небе три Отца, Сына и Святого Духа», то тем самым сделаем «Каждого из Них Ими тремя»⁵.

В силу вышесказанного необходимо прилагать категорию количества только к логическим именам и «исчислять три Лица од-

¹ О Троице // *Mayāmir*. P. 34.

² См.: *Ibid.* P. 37.

³ *Ibid.* P. 34.

⁴ *Ibid.* P. 37.

⁵ *Ibid.* P. 35.

ного Бога»¹, каждое из Которых является «совершенным Богом»², поскольку «Божественность исполняет каждую из Ипостасей, которые она характеризует»³.

Таким образом, «Отец, Сын и Святой Дух не являются тремя богами, хотя каждый из Них — совершенный Бог», но тремя Ипостасями, обладающими Божественной природой⁴.

Умело используя установленное различие между логическими и философскими терминами, Абу Курра показывает разумность христианского тринитарного учения и разъясняет, что вера в Бога-Троицу не включает в себе, как утверждали мусульманские полемисты, внутреннего противоречия⁵.

Логическое различие между понятиями Божественного Лица (Ипостаси) и Божественной природы (Божественности) порождает обвинения, которые обращают против православных «безумные еретики севириане»⁶. Абу Курра рассматривает два таких «бессмысленных» обвинения:

а) Если Бог есть вещь (прѣѣца), а три Ипостаси еще три вещи, то «Бог, Отец, Сын и Святой Дух исчисляются как четыре вещи, и тем самым вы обвиняетесь в том, что отвергаете Троицу и вводите четверицу»⁷;

б) Если Отец и сущность Отца не одно и то же, то, следовательно, слова о рождении Сына из сущности Отца необходимо понимать в том смысле, что «Сын произошел от двух вещей»⁸.

Абу Курра, отвергая оба эти обвинения, разъясняет, что логическое различие между природой и ипостасью не привносит в бытие Божественных Ипостасей никакой сложности, потому что всякая вещь, исполняющая другую, не исчисляется вместе с той, которую она исполнила⁹. Божество, то есть Божествен-

¹ Ibid. P. 34.

² Ibid. P. 37.

³ Opuscula 2. Col. 1481A.

⁴ Ibid. Col. 1477AB.

⁵ См.: *Griffith S.H.* The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 159–160.

⁶ Opuscula 2. Col. 1480A.

⁷ Ibid. Col. 1480B.

⁸ Ibid. Col. 1484A.

⁹ См.: Ibid. Col. 1480BC.

ная природа, «не существует вне трех Ипостасей (ὄνεν τῶν τριῶν ὑποστάσεων)»¹. Поскольку же «Божественность исполняет каждую из Ипостасей <...> она не исчисляется вместе с тремя Ипостасями, так чтобы их было четыре вещи, как утверждают <...> еретики»². Аналогично утверждение, что Сын родился из сущности Отца или от Отца, не означает, что Он произошел от двух разных вещей, но от одной и той же вещи³.

§ 3.2. Разъяснения тринитарного учения посредством аналогий

Р. Хаддад замечает, что стремление «искать истину путем аналогий совершенно гармонично для семитской души»⁴. Тем не менее эта устремленность весьма сильно зависела от конфессиональной принадлежности арабо-христианских писателей. При изложении тринитарного учения наиболее активно пользовались аналогиями мелькиты, тогда как несторианские авторы, напротив, в своем триничном богословии достаточно редко прибегали к помощи аналогий⁵.

Феодор Абу Курра, как типично мелькитский писатель, хотя и отводил аналогиям в своем богословии вспомогательную роль — помогать читателю лучше воспринимать его рациональную аргументацию⁶, тем не менее относился к использованию аналогий весьма серьезно. В трактате «О богопознании и бытии Сына» он тщательно исследует вопрос о возможности познавать Бога по аналогии и приходит к заключению, что познание по аналогии представляет собой один из законных методов богопознания⁷. А в трактате «О Троице» Феодор утверждает, что здравый ум, умеющий пользоваться аналогиями, может свидетельствовать об истине православного тринитарного учения наряду с Писанием⁸.

¹ *Theodori Abucarae Opuscula* 28. Col. 1569A.

² *Opuscula* 2. Col. 1481A.

³ См.: *Ibid.* Col. 1484B.

⁴ *La Trinité divine chez les théologiens arabes*. P. 115.

⁵ См.: *Ibid.* P. 118.

⁶ См.: *Ibid.* P. 117.

⁷ См.: *О богопознании и бытии Сына Божия // Maуāmir*. P. 78–79.

⁸ См.: *О Троице // Ibid.* P. 37.

В арабских сочинениях Абу Курры присутствуют следующие основные тринитарные аналогии:

а) три светильника в темной комнате

Абу Курра уподобляет три Божественных Лица

«трем светильникам, которые помещены в темном доме, и свет от каждого из них распространяется по всему [пространству] дома так, что твое зрение не в силах различить, где свет от одного, а где от других, и [выделить] свет, исходящий от одного из них, из [общего] света трех. Аналогично, Отец, Сын и Святой Дух — один Бог, хотя Каждый из Них — совершенный Бог. [Конечно,] единство Божества в Отце, Сыне и Святом Духе несравненно более чисто, возвышенно и истинно, чем [единство] света от светильников или [единство] чего-либо тварного [вообще], каким бы тонким оно ни было»¹.

Эта аналогия встречается и у современника Абу Курры яковита Хабиба ибн Хидма Абу Ра'иты².

б) три человека, читающие одну касыду

Эта аналогия не встречается у других арабо-христианских авторов: «Если бы три человека, собравшись [в одном помещении], начали вместе читать одну касыду, ты, находясь снаружи и слыша их голоса, услышал бы только одну касыду. И у тебя не возникло бы сомнений, что каждый из них прочитал полную касыду. Однако ты не сказал бы: “Я прослушал три касыды”. И это несмотря на то, что между человеческими голосами имеются различия»³.

в) солнце — солнечные лучи — солнечный свет

Солнечная аналогия наиболее часто используется арабо-христианскими авторами. Она встречается уже у основоположника мелькитской богословской традиции прп. Иоанна Дамаскина, который, во-первых, поясняет с помощью этой аналогии происхождение Сына и Святого Духа от Отца, а во-вторых, использует ее как подобие образа откровения Пресвятой Троицы в мире⁴.

¹ Ibid. P. 36.

² См.: Der erste Brief. Über die Heilige Dreifaltigkeit. S. 12.

³ О Троице // Maṣāmir. P. 37.

⁴ См.: Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως. I. 8. Σ. 68.

Содержится данная аналогия и в трактате «О троичности единого Бога», автор которого при помощи ее разъясняет, что различие Божественных Лиц не упраздняет их единства¹. Современник Абу Курры католикос Тимофей I также не обошел солнечную аналогию своим вниманием².

Из писателей более позднего времени данной аналогией пользовались Бутрус, епископ Бейт Ра'са³, Сулейман Газский⁴, Илия Нисибийский⁵. Высоко ценил солнечную аналогию Булус ар-Рахиб, иллюстрировавший с ее помощью, как сочетаются в Боге единство и троичность⁶.

Абу Курра, утверждая, что «солнце, его лучи и его свет — это одно солнце», хотел подчеркнуть, что Пресвятая Троица, несмотря на различие Божественных Ипостасей, — это один Бог⁷.

г) человек — его слово — его дух

Эта аналогия широко использовалась мелькитскими авторами, но обычно в несколько измененном виде: в качестве первого члена триады обычно выступает не человек, а ум. В таком виде она встречается у прп. Иоанна Дамаскина⁸, в трактате «О троичности единого Бога»⁹, у Афифа ибн аль-Муаммиля¹⁰, у Булуса ар-Рахиба¹¹. Известна была эта аналогия и несторианскому католико-су Тимофею I¹².

¹ См.: On the Triune Nature of God. P. 76.

² См.: Controverse religieuse. P. 4, 6.

³ См.: The Book of the Demonstration. P. 48.

⁴ См.: L'unicità del Creatore // I trattati teologici di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī. P. 40.

⁵ См.: Entretiens. P. 33–34.

⁶ См.: О единобожии и ипостасном соединении. § 5–6; Увещание к язычникам и иудеям. § 13; Краткий рационалистический трактат. § 38.

⁷ О Троице // Mayāmir. P. 40–41.

⁸ См.: *Ioannis Damasceni Adversus eos qui sacras imagines abjiciunt*. Or. III // PG. T. 94. Col. 1340D.

⁹ См.: On the Triune Nature of God. P. 76.

¹⁰ См.: L'épître sur les croyances des chrétiens. P. 77.

¹¹ У Булуса ар-Рахиба в качестве третьего члена аналогии выступает не дух, а жизнь. См.: Краткий рационалистический трактат. § 38; Увещание к язычникам и иудеям. § 13.

¹² См.: Controverse religieuse. P. 4.

У Абу Курры данная аналогия служит той же цели, что и аналогия солнечная, он разъясняет, что «Бог, Его Слово и Его Дух — это один Бог, так же как человек, его слово и его дух — один человек»¹.

д) человек — его рука — его перст

Данная аналогия, как следует из объяснений самого Абу Курры, имеет библейское происхождение. В словах Писаниях «*Спасали [людей] для Бога десница Его и святая рука Его*» (ср.: Пс. 97, 1) Феодор видит указание на Лицо Сына, а в словах Христа (см.: Лк. 11, 20; Мф. 12, 28) — на Лицо Духа Святого. Таким образом, говорит Абу Курра, «Сын и Дух относятся к Отцу как соответственно рука и перст — к человеку. Как человек, его рука и его перст — это один человек, а не три человека, так и Бог, Его Сын и Его Дух — один Бог, а не три бога, хотя и Сын, и Дух — совершенный Бог...»²

У других арабо-христианских авторов данная аналогия не встречается. Для Абу Курры, много полемизировавшего с учением Мани, эта аналогия, возможно, имела существенное значение, в силу того что представление о Христе как о деснице Бога было широко распространено в манихейской среде и нашло отражение в манихейском искусстве³.

е) происхождение Евы и Авеля от Адама как аналогия происхождения Сына и Духа Святого от Отца

Эта библейская аналогия была хорошо известна греческим отцам, она встречается, например, у свт. Григория Богослова⁴ и прп. Иоанна Дамаскина⁵. В отличие от последних, использовавших данную аналогию с целью показать, что различие в способе происхождения не означает различия по сущности, Абу Курра с помощью этой аналогии пытается обосновать саму идею троичности (множественности) Лиц в Боге. Он рассуждает следующим образом: если Адам, сотворенный по образу Божию, имеет гла-

¹ О Троице // *Maṣūmīr*. P. 44.

² *Ibid.* P. 45.

³ См.: *Oort, van. J. Manichaean Imagery of Christ as God's Right Hand // VigC. Vol. 72. Iss. 2. 2018. P. 184–205.*

⁴ См.: *Gregorii Theologi Oratio 31 (Theologica quinta) de Spiritu Sancto // PG. T. 36. Col. 144D–145A.*

⁵ См.: *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως. I. 8. Σ. 54–56.*

венство над происходящими от него и равными ему, и это высшее проявление совершенства его природы, то и Бог должен обладать главенством над происходящими от Него и Ему равными¹.

Из арабо-христианских авторов этой аналогией пользовался также и Абу Ра'ита².

Следует отметить, что у Абу Курры не встречается известная интеллектуальная аналогия, в которой, по словам израильского исследователя еврейской и арабской философии Ш. Пинеса, «три Лица Троицы идентифицируются с троицей, состоящей из Бога аристотеликов, т.е. акта разума как такового (*'aql*), субъекта разума (*'āqil*) и уразумываемого объекта (*ma'qūl*), из которых первый соотносится с Отцом, второй — с Сыном, а третий — со Святым Духом»³.

В целях апологии христианского учения этой тринитарной аналогией, которая является, вероятно, наиболее глубокой из всех, встречающихся у христианских авторов, впервые воспользовался известный яковитский богослов и философ Яхья ибн 'Ади⁴, и она получила широкое распространение у яковитских писателей более позднего времени⁵.

Для мелькитских же авторов интеллектуальная аналогия, напротив, никогда не была характерна. Единственная попытка, к тому же весьма неудачная, воспользоваться этим подобием была

¹ *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*. P. 224–228.

² См.: *Der erste Brief. Über die Heilige Dreifaltigkeit*. S. 12–14, 19.

³ *Pines S. La Loi naturelle et la société: La doctrine politico-théologique d'Ibn Zur'a, philosophe chrétienne de Bagdad // Studies in Islamic History and Civilization / Ed. U. Heyd. Jerusalem, 1961. P. 157.*

⁴ См.: *Ibn 'Adī (Yahyā)*. *Traité pour démontrer que les chrétiens ont raison de croire que le Créateur est une substance unique douée de trois attributs*. P. 18–23; *Idem*. *Traité pour expliquer comment les chrétiens comparent le Fils à l'intelligent et non à l'intelligible, le Saint-Esprit à l'intelligible, non à l'intelligent // Petits traités apologetiques / A. Périer, éd. P., 1920. P. 24–27.*

⁵ Эту аналогию высоко оценивали, например, такие известные яковитские богословы, как Абу 'Али 'Иса ибн-Исхак ибн-Зур'а (см.: *Ibn Zur'a (Isā)*. *Traité sur l'Intellect*. P. 68–75), Мухья ад-Дин аль-'Аджми аль-Исфাহани (см.: *Muḥyi ad-Dīn al-Isfahānī*. *Traité sur l'intellect / M. Allard, G. Troupeau, eds. Beyrouth, 1962. P. 59–61*) и Ас-Сафи ибн аль-'Ассаль (см.: *Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation*. P. 704).

предпринята Афифом ибн аль-Муаммилем¹. Кроме того, об этой аналогии кратко упоминает антиохийский диакон 'Абдаллах ибн аль-Фадль (сер. XI в.)².

§ 3.3. Попытки рационального обоснования Божественного триединства

В кризисные периоды богословие, как бы утрачивая иммунитет против воздействий извне, нередко оказывается восприимчивым к «внешним идеологическим влияниям»³. Для богословия восточных христианских общин, оказавшихся в середине VII столетия под властью мусульманских правителей, таким периодом стали IX–XI вв. С одной стороны, это было время, когда перед восточными христианами стояла труднейшая задача найти способы адекватного выражения основных положений христианского вероучения средствами арабского языка. С другой, этот период отмечен существенным взаимным влиянием христианского богословия и развивающейся арабо-мусульманской спекулятивной теологии, активно осваивавшей наследие античной философской традиции. Одним из следствий этой «встречи» христианской и мусульманской мысли стало влияние последней на тринитарное богословие арабо-христианских авторов как вышеуказанного периода, так и последующего времени.

Тринитарная проблематика в трудах арабо-христианских авторов заметно отличается от той, что имеет место в сочинениях греческих и латинских богословов. У последних учение о Троице имело два основных аспекта:

1) *семантический*, то есть необходимость правильно раскрыть смысл основных триадологических понятий, как содержащихся в Священном Писании (Отец, Сын, Святой Дух, рождение, ис-

¹ См.: L'épître sur les croyances des chrétiens. P. 83.

Об этой попытке см.: *Давыденков О.В.* Интеллектуальная аналогия в тринитарном богословии арабо-христианских писателей IX–XIII вв. // Вестник Московского университета. Серия 7: Философия. 2014. № 5. 81–102.

² См.: *Haddad R.* La Trinité divine chez les théologiens arabes. P. 228.

³ *Лурье В.М.* История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 330.

хождение), так и заимствованных из античной философии (сущность, ипостась, единосушный, свойство и др.);

2) *онтологический*, заключающийся в том, чтобы с использованием концептуальных средств объяснить или, точнее говоря, показать, каким образом три Божественных Лица могут сосуществовать в единстве Божественной природы, причем так, что единство и троичность не утверждаются в ущерб одно другому.

У арабо-христианских авторов к этим двум добавляется и часто даже выходит на первый план еще один аспект — *логический*, выражающийся в необходимости логически обосновать, что Бог есть именно Троица, а не едйница, двоица или четверица. Очевидно, что этот аспект возникает в связи с необходимостью постоянно защищать христианское троичное учение перед лицом мусульманского и иудейского монотеизма. Из греческих отцов очень немногие задавались этим вопросом и пытались дать на него исчерпывающий ответ¹.

Полемика же между христианами и мусульманами по вопросу о Троице существенно отличалась, например, от споров православных с арианами или модалистами. Хотя между этими дискуссиями можно найти некоторые общие черты, тем не менее между ними имеется принципиальное отличие: в тринитарных спорах между христианами троичность Божества всеми сторонами одинаково воспринималась как истина, безусловно данная в Откровении и не подлежащая обсуждению, вопрос сводился лишь к тому, чтобы объяснить, каким образом следует понимать троичность. Арабо-христианские же ученые вынуждены были изыскивать рациональные средства для обоснования самой идеи троичности². Это был весьма опасный путь, поскольку удовлет-

¹ В качестве редкого исключения можно указать на свт. Григория Богослова, писавшего: «Едйница приходит в движение от своего богатства, двоица преодолена, ибо Божество выше материи и формы, Троица замыкается в совершенстве, ибо она первая преодолевает состав двоицы. Таким образом, Божество не пребывает ограниченным, но и не распространяется до бесконечности. Первое было бы бесславным, а второе — противоречащим порядку. Одно было бы совершенно в духе иудейства, а второе — эллинства и многобожия» (см.: Oratio 23 (De pace tertia) // PG. 35. Col. 1160CD).

² У ас-Сафи ибн аль-‘Ассалы пятая глава его трактата так и называется: «Доказательство того, что Ипостасей — только три» (см.: Brefs chapitres sur la Trinité et l’Incarnation. P. 702–706).

ворительное решение данной проблемы невозможно в принципе. Как справедливо отмечает В.Н. Лосский, факт троичности Бога «не может быть выведен из какого-либо принципа, не может быть объяснен какой-либо “достаточной” причиной, ибо нет ни начала, ни причины, предшествующих Троице»¹.

У арабо-христианских мыслителей встречаются несколько способов такого обоснования:

1) теория совершенного числа

Абу Ра'ита первым из арабо-христианских богословов пытался обосновать троичность Бога тем, что число «три» является самым совершенным из чисел, поскольку включает в себе оба вида чисел — четное и нечетное. Поэтому числа меньшие трех не обладают достаточной полнотой, а большие трех содержат нумерическое повторение. И то, и другое есть признак несовершенства, а следовательно, ни одно число, кроме «трех», не приличествует Богу². Аналогичные рассуждения о совершенстве числа «три» по причине сочетания в нем четного и нечетного можно найти у католика Тимофея I³ и у православного автора диакона Абдаллаха ибн аль-Фадля (XI в.)⁴.

2) определение трех основных (совершенных) атрибутов

Очевидная малоубедительность теории совершенного числа заставляла арабо-христианских авторов искать иные способы обоснования троичности Бога. Наиболее распространенный способ состоял в том, чтобы определить каждую из Ипостасей посредством какого-либо положительного свойства, а затем показать, что минимальное число необходимых для бытия Бога атрибутов именно три, а все прочие либо являются вторичными, производными от этих трех, либо вообще не принадлежат соб-

¹ Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. С. 38.

² См.: Der erste Brief. Über die Heilige Dreifaltigkeit. S. 19.

³ См.: *Mingana A.* Timothy's Apology for Christianity // Woodbrooke Studies. 1928. Vol. 2. P. 63.

⁴ См.: *Noble S., Treiger A.* Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch: 'Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī and His «Discourse on the Holy Trinity» // Le Muséon. 2011. Vol. 124. N 3–4. P. 388.

ственно к Божественной сущности (апофатические атрибуты или атрибуты, связанные с действием).

Первыми этим способом начали пользоваться яковитские богословы Яхья ибн 'Ади и Ибн Зур'а, выделявшие в качестве базовых свойств триаду: Благой — Мудрый — Всемогущий¹. У Мухьи ад-Дина аль-Исфахани эта триада выглядит следующим образом: Существование (وجود) — Знание (علم) — Жизнь (حياة)². Ас-Сафи ибн аль-'Ассаль, утверждая, что «Бог есть Живой, Всеведущий и Всемогущий»³, разъясняет: «Отнятие какого-либо из этих трех свойств (اوصاف) есть отнятие от совершенства Всевышнего, а прибавление к ним является производным от них (منفعة منها), и поэтому в нем нет необходимости»⁴.

Из размышлений яковитских авторов остается не вполне понятным, почему из всего множества положительных свойств Божественной сущности в качестве наиболее совершенных выделяются именно эти три атрибута.

Мелькитские писатели подходили к вопросу выбора трех основных атрибутов более основательно. Первым эту работу проделал Сулейман Газский, утверждавший, что Божественная сущность является существующей, живой и словесной⁵. Вероятно, у Сулеймана методологию выделения трех основных свойств заимствовали Афиф ибн Муаммил и Булус ар-Рахиб, предлагавшие триады совершенных атрибутов весьма близкие к той, что была у Газского епископа. Афиф учил о Божественной сущности как о самобытной, живой и словесной⁶. Согласно Булусу, Бог — это Вещь Живая и Словесная⁷. Похожие три атрибута выделяет и несторианский богослов Илия Нисибийский: Субстанция (*dāt*) — Слово/Мудрость — Жизнь⁸.

¹ См.: *Ibn 'Adī (Yahyā)*. Défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindi // *Petits traités apologetiques...* P. 126; *Ibn Zur'a ('Īsā)*. Lettre à un ami musulman. P. 12.

² См.: *Muhyī ad-Dīn al-Īsfahānī*. Épître sur l'Unité et la Trinité. P. 46–47.

³ Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation. P. 706.

⁴ Ibid.

⁵ См.: *L'unicité del Creatore*. P. 35.

⁶ См.: *L'épître sur les croyances des chrétiens*. P. 75–76.

⁷ См.: *Письмо к другу-мусульманину*. § 26–29. Ср.: *Краткий рационалистический трактат*. § 34–37; *Увещание к язычникам и иудеям*. § 20–23.

⁸ См.: *Entretiens*. P. 37; *L'Unité du Créateur et la Trinité de ses Personnes*. P. 107.

Булус ар-Рахиб, более других мелькитских авторов занимавшийся этой проблемой, разъясняет, что только данные три атрибута являются существенными, поскольку при описании Божества каждым из них не вызывается представление ни о какой-либо иной сущности, кроме сущности Всевышнего Творца, тогда как все остальные Божественные атрибуты (например, Всеведущий, Милосердный и др.) относительно, то есть выражают отношение Бога к чему-то от Него отличному¹.

Такой подход хотя и позволял рационально обосновать, что существенных атрибутов (= Ипостасей) может быть только три, тем не менее существенно деформировал святоотеческое тринитарное учение. Пытаясь логически «вывести» троичность Ипостасей из идеи минимально необходимого числа атрибутов единой Божественной сущности (субстанции), мелькитские богословы фактически вынуждены были отождествлять сущность Бога с Ипостасью Отца: «Таковы три Ипостаси <...>. Вещь — это Отец, Который есть субстанция, Слово — Сын, а Жизнь — Дух Святой. И это то, что мы прибавляем для придания истинного смысла словам о том, что Всевышний есть вещь живая [и] словесная»². Очевидно, что в троичном учении мелькитских авторов

а) «равновесие» между единством и троичностью явным образом смещается в сторону единства, Бог начинает мыслиться как единая сущность, характеризующаяся тремя атрибутами или способами существования (модусами);

б) проявляются субординационистские тенденции, поскольку Сын и Святой Дух оказываются явно принижеными по сравнению с Отцом; хотя прямо и не утверждается, что Сын и Дух не обладают всей полнотой Божественной сущности, тем не менее Они уже не могут рассматриваться как полновластные обладатели Божественной сущности, подобно Отцу; получается, что Божественная сущность есть сущность Отца по преимуществу, Сын же и Дух только причастны, пусть даже и всецело, Его сущности.

¹ См.: Увещание к язычникам и иудеям. § 27–28.

² Булус ар-Рахиб. Увещание к язычникам и иудеям. § 23. Ср.: Он же. Краткий рационалистический трактат. § 37; 'Afif Ibn aš- Šayḥ al-Makīn Ibn Mu'ammil. L'épître sur les croyances des chrétiens. P. 76.

3) развитие интеллектуальной аналогии

Интеллектуальная аналогия, безусловно, являлась весьма эффективным апологетическим средством, с ее помощью можно было проиллюстрировать все основные положения христианского тринитарного учения:

а) единство Божественных Лиц по сущности и их различие по Ипостасям;

б) особое тринитарное положение Отца как ипостасной причины Сына и Святого Духа;

в) то, что Ипостасей количественно может быть только три.

Однако и этот способ обоснования троичности заключал в себе определенную опасность. Яковитские авторы, например, явно переоценивали значение данной аналогии. Уже для Яхьи ибн 'Ади, который первым воспользовался этим подобием, интеллектуальная аналогия была большим, чем просто аналогия, он рассматривал ее как выражение самого внутреннего бытия Пресвятой Троицы¹. Пытаясь установить точное соответствие между элементами аналогии и Лицами Троицы, Яхья обнаруживал достаточно странное тринитарное учение, отчасти напоминающее филиоквистское².

Ибн Зур'а, ученик Яхьи, до такой степени увлекся этой аналогией, что даже начал отдавать ей предпочтение перед данными Откровения, полагая, что наименования разум—разумеющий—уразумуемое позволяют глубже проникнуть в тайну бытия Божественных Лиц, нежели библейские имена Отец, Сын и Святой Дух, которые, по его мнению, имеют лишь символический характер и использованы в Писании только для того, чтобы оно было доступно для понимания простолюдинов³.

Таким образом, стремление арабо-христианских богословов рационально обосновать троичность Божественных Ипостасей заключало в себе серьезную угрозу для христианского учения о Троице, которое, отрываясь от библейских корней и утрачивая свой богооткровенный характер, подвергалось опасности превра-

¹ См.: *Platti E.* Yahya ibn 'Adi, theologien chrétien et philosophe arabe. Sa theologie de l'Incarnation // OLA. Vol. 14. Louvain, 1983. P. 109.

² См.: *Ibn 'Adi (Yahyā)*. Traité pour démontrer que les chrétiens ont raison de croire que le Créateur est une substance unique douée de trois attributs. P. 20–21.

³ См.: *Lettre à un ami musulman*. P. 10.

тяться в разновидность религиозной философии. В результате некоторые, главным образом монофизитские, богословы доходили даже «до признания равнозначности христианской триадологии и мусульманского учения об атрибутах Аллаха»¹.

Следует отдать должное Абу Курре, тринитарная мысль которого была вполне свободна от указанных соблазнов. Впрочем, Феодор не слишком много места уделяет рациональному обоснованию тринитарного учения. В его арабских сочинениях можно указать следующие соответствующие фрагменты.

1) В трактате «О Троице» он пытается рационально объяснить единство Божественных Лиц. Абу Курра исходит из того, что о многих, совпадающих в чем-либо, говорят, что «в этом отношении они — одно». Те же, кто не совпадают, исчисляются в данном отношении как многие. Например, о внешне схожих людях говорят, что они одно с точки зрения внешнего вида, а об имеющих одно общее желание скажут, что они едины в отношении воли. Единство же Отца, Сына и Святого Духа принципиально отличается от того типа единства, которое имеет место между людьми. Последние разделены и положением в пространстве, и внешним видом, и состоянием, и многим другим. Что же касается Божественных Лиц, то ни одно из них не находится в месте, в котором не пребывали бы и два других, ни одно Лицо не обладает волей, формой или состоянием, которых были бы лишены остальные. И если даже одна характеристика «делает многих, совпадающих в ее отношении, чем-то одним», то тем более, разъясняет Абу Курра, «подобаает быть одним Отцу, Сыну и Святому Духу, Которые не разделяются местом и являются едиными во всех отношениях и со всех точек зрения»².

2) В трактате «О богопознании и о бытии Сына Божия» Абу Курра доказывает, что Бог обязательно должен иметь Сына. Этого

¹ Лурье В.М. Трансформации аристотелевской «онтологии» в византийских богословских дискуссиях VI–VII веков: Автореф. дис. ... д-ра филос. наук. СПб., 2008. С. 23.

² О Троице // *Mayātir*. P. 35–36.

же вопроса Феодор кратко касается и в трактате «О Троице», где речь идет, впрочем, не о Сыне, а о Слове.

Абу Курра был убежден, что рациональное мышление может не только доказать существование Бога вообще, но и привести к признанию существования Сына Божия¹. Феодор, исходя из предпосылки, что Бог является источником всех совершенств, заключает, что аналогии между Божественными и человеческими атрибутами не только возможны, но и богословски необходимы². Поэтому, полагает Абу Курра, утверждать, что Бог не способен родить подобного Себе, — значит приписать Ему «величайшее несовершенство»³ и сделать человека, безусловно к этому способного, более совершенным, нежели Бог⁴. И то, и другое, очевидно, несовместимо с библейским представлением о Боге. Таким образом, согласно Абу Курре, всякий разумный человек обязан согласиться с тем, что Бог способен иметь Сына (Слово).

Однако обладание некоторой способностью не означает ее обязательного использования. Поэтому далее Феодор переходит к установлению причин, по которым «Бог мог бы воздерживаться от рождения подобного Себе»⁵. Харранский епископ перечисляет три мыслимые причины:

- а) Бог слишком ленив или немощен для того, чтобы понести связанные с рождением труды;
- б) Бог не желает иметь рядом с Собой подобного и равного Себе из ревности;
- в) Бог не знает о том, что обладает необходимой для рождения Сына силой⁶.

Все эти три причины должны быть «с отвращением отвергнуты»⁷, поскольку Бог, несомненно, свободен от подобных немощей и, следовательно, «никто не может отрицать, что у Бога есть Сын»⁸.

¹ См.: *Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 30.*

² См.: *Ricks T.W. Op. cit. P. 98–99.*

³ О богопознании и о бытии Сына Божия // *Mayāmir. P. 80.*

⁴ См.: О Троице // *Ibid. P. 44.*

⁵ О богопознании и о бытии Сына Божия // *Ibid. P. 80.*

⁶ См.: *Ibid. P. 80–81.*

⁷ *Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. P. 31.*

⁸ О богопознании и о бытии Сына Божия // *Mayāmir. P. 81.*

После этого остается определить онтологический статус Сына и выяснить, в каком отношении Он находится к Богу. Абу Курра отвергает мысль о том, что Бог Слово может быть частью Бога или пребывать в Нем подобно форме в материи, поскольку тем самым в бытие Бога вносятся разделение и сложность. Таким образом, единственный способ совместить представление о Божественной природе, не допускающей ничего даже похожего на сложность с фактом бытия Сына (Слова) — это признать, что и само Слово Божие является совершенной Ипостасью и совершенным Богом¹.

Абу Курра считает необходимым рассмотреть также и три возможных возражения, направленных против приведенного доказательства.

Первое возражение состоит в том, что при рождении родитель всегда предшествует рождаемому, и поэтому признание бытия Сына делает Бога зависимым от категории времени. На это Феодор отвечает, что в тварном мире, например, у людей, предшествование отца сыну во времени обусловлено несовершенством природы родителя, и мыслить Божественное рождение по образу рождения тварного совершенно недопустимо. «Всевышний же Бог, — разъясняет Абу Курра, — всегда был способен родить подобного Себе, всегда знал, что Он способен на это и всегда желал этого... Между Его волей и ее осуществлением нет [промежутка, даже] на мгновение ока. Иначе Он был бы слаб и немощен по Своей сущности. Итак, Бог несомненно родил [Сына] и не предшествует Рожденному от Него»².

¹ См.: О Троице // *Maṣāmiḡ*. P. 44–45.

² О богопознании и о бытии Сына Божия // *Ibid.* P. 81–82.

Согласно Абу Курре, «Божественному рождению вообще не могут быть присущи акциденции, которые несовместимы с сущностью Бога, и недостаточность нашего знания о природе этого рождения не может быть основанием для отвержения Божественного отцовства, так же как и для отрицания других совершенств Божественной сущности, потому что соответствующие человеческим свойствам акциденции не переносятся на Божественную природу» (*Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*. S. 31).

Хотя Абу Курра говорит, что Бог всегда желал иметь Сына, это не означает, что он, подобно доникейским авторам, рассматривал происхождение Сына от Отца как акт Божественной воли, а не природы. Согласно Феодору, в Боге воля и энергия суть одно с Его бытием. Божественные имена, раз-

Второе возражение ставит под вопрос единственность Сына Божия: если Бог обладает способностью родить подобного Себе, то почему Он ограничился рождением только одного Сына? На это Абу Курра отвечает, что рождение более чем одного Сына означало бы, что только одного Сына недостаточно, «чтобы доставить удовлетворение Отцу», а это, в свою очередь, свидетельствовало бы об ущербности перворожденного Сына. А поскольку «этот ущербный Сын равен Отцу и происходит из Его сущности», то следует сделать вывод, что «и Сам Отец несовершенен». Таким образом, заключает Феодор, «истинный рациональный метод» подтверждает слова Святой Церкви, содержащиеся в Символе веры: «и во единого Господа Иисуса Христа, Сына Божия, Единородного, рожденного от Отца прежде всех веков»¹.

Третье возражение ставит под сомнение бытие Сына на том основании, что человек не может понять, каким образом осуществляется Божественное сыновство². На это Абу Курра замечает, что человек не должен вопрошать о вещах, которые не постигают даже небесные умы. Ведь если согласиться с этим аргументом, то можно будет поставить под сомнение и отрицать вообще все, что может утверждать о Боге человек. В таком случае пришлось бы отвергнуть и Божественную жизнь, поскольку она противоположна всему, что мы видим своими глазами. Точно так же надо было бы отрицать и все то, что говорится о видении, слышании, мудрости Бога, о Его промыслительной деятельности и т.п. Таким образом, заключает Абу Курра, всякий интеллектуально честный человек, не отрицающий в Боге вышеназванные свойства и способности, не должен отрицать Божественное сыновство, после того как его действительность логически доказана³.

ясняет Абу Курра, обозначают не энергии в Боге, а саму Его действующую природу (ἡ φύσις ἢ ἐνέργεια). Поэтому можно сказать, что «энергия Божия есть Бог (Θεὸς... ἢ ἐνέργεια), а Бог есть Его энергия (Ὁ Θεὸς ἢ ἐνέργεια αὐτοῦ ἐστὶ)» (см.: *Opuscula 27. Disputatio de nomine Dei* // PG. Т. 97. Col. 1565C).

¹ О богопознании и о бытии Сына Божия // *Maṣāmir*. P. 82. Мысль о том, что существование более чем одного Сына означало бы несовершенство Бога, встречается в греческом *Opusc. 3* (см.: *Opuscula 3. Dialogus* // PG. Т. 97. Col. 1500D).

² См.: О Сыне Божиим // *Maṣāmir*. P. 95.

³ См.: *Ibid.* P. 95–97.

3) В трактатах «О существовании Творца и истинной религии» и «О Сыне Божиим» «доказательство существенного Божественного отцовства выводится из идеи Божественного господства»¹. Абу Курра утверждает, что Адам обладал господством над происходящими от него и равными ему по сущности и достоинству, то есть над женой и сыновьями. Значит, и Бог, сообщивший Адаму эту способность, должен обладать такой способностью². В Адаме «нет совершенств более благородных и возвышенных», чем главенство. И если несравненно более низкие совершенства Адама усматриваются в Боге, то тем более Ему должно быть присуще и главенство. В противном случае совершенство Адама было бы выше Божественного. Однако «здравый ум не может принять, чтобы в Адаме были совершенства, которых нет в Боге, ибо это абсурдно»³.

Согласиться с тем, что господство Бога ограничивается только властью над творениями, невозможно, по мнению Абу Курры, по двум основаниям.

Во-первых, это означало бы, что прежде творения Бог был лишен одного из Своих высших достоинств. И если Бог заимствует это достоинство от Своих творений, то создание их не было с Его стороны свободным даром, поскольку Он нуждался в них, чтобы, господствуя над ними, обладать достоинством. Этим мнением «полностью уничтожается Его щедрость, упраздняется Его благость и отрицается Его милость»⁴. Таким образом, Божественное господство «не может иметь основания в твари, иначе Его господство было бы производным от твари и зависело бы от нее, и тогда не благость Божия, а отношение господства было бы побуждающим мотивом творения»⁵.

¹ Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 31.

² См.: *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*. P. 224. Попытка использовать идею Божественного главенства для доказательства того, что Бог непременно должен иметь Сына, содержится также в греческом *Opusc. 25* (см.: *Opuscula 25. Demonstratio, quod Deus habeat Filium consubstantialem* // PG. T. 97. Col. 1557D–1561D).

³ *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*. P. 225–226.

⁴ О Сыне Божиим // *Mayāmir*. P. 92.

⁵ Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 31.

Во-вторых, усваивать Богу господство только над ангелами и людьми было бы для Него бесчестьем¹ и «в высшей степени пренебрежительным отношением к Его природе и возвышенной сущности»². Ограничение Божественного господства властью лишь над разумными тварями для Бога даже более унизительно, чем ограничение господства властью только над свиньями, вшами, навозными жуками и прочими неразумными творениями для человека, поскольку ангелы и люди по природе гораздо дальше отстоят от Бога, чем неразумные существа от человека³. И если усвояемое человеку «главенство над людьми, происходящими от него и подобными ему, считается нами не бесчестьем, но славой, превосходством и честью, то и Бог <...> несомненно, является главой не [только] над тварями, но и над подобными Ему»⁴.

Над кем же может осуществляться Божественное господство? Для ответа на этот вопрос Абу Курра считает необходимым рассмотреть различные типы господства. Он утверждает, что господство может быть трех типов: по принуждению, по благоволению или согласию и по природе⁵.

Если предположить, что Бог господствует по принуждению, то придется признать, что Он немощен. Ведь всякий, над кем господствуют по принуждению, — немощен. Бог же господствует над равным Себе. А если равный Ему немощен, то немощен и Сам Бог⁶.

Мнение о господстве по благоволению также следует отвергнуть, поскольку оно, во-первых, делает Божественное господство «относительным, непостоянным и ненадежным», а во-вторых, и само Божественное достоинство превращает в нечто «внешнее, относительное и преходящее»⁷.

Следовательно, необходимо признать, что господство Бога — это господство по природе⁸, оно «может быть только природным,

¹ См.: *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*. P. 227.

² О Сыне Божиим // *Mayāmir*. P. 93.

³ См.: *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*. P. 227.

⁴ *Ibid.* P. 228.

⁵ См.: О Сыне Божиим // *Mayāmir*. P. 93.

⁶ См.: *Ibid.* P. 93–94.

⁷ *Ibid.* P. 94.

⁸ См.: *Ibid.*

имеющим основание в Его отцовстве и взаимной любви Отца и Сына»¹.

Таким образом, Бог и Адам «подобны один другому в рождении и главенстве». Если же Бог — «глава подобных Себе, то, следовательно, Он рождает Сына, и Дух исходит от Него». По убеждению Абу Курры, «из того [знания], которое [наш] разум может извлечь из подобия природы Адама [природе Божественной], следует, что Бог — три Лица: Рождающий, Рожденный и Исходящий»².

Хотя в трактате «О существовании Творца и истинной религии» содержится попытка вывести из идеи Божественного господства бытие не только Сына Божия, но и Святого Духа, «особого обоснования исхождения Духа из Божественной сущности у Абу Курры нет»³.

Доказательство, основанное на идее Божественного господства, обращено, по всей видимости, к христианской аудитории, поскольку главная предпосылка, на которой основывается аргументация Абу Курры, — подобие между Творцом и творением — была совершенно неприемлема для подавляющего большинства мусульманских богословов⁴.

4) В одном из греческих трактатов Феодора содержится не встречающаяся в его арабских сочинениях попытка вывести бытие Сына из факта Божественного самосознания. Абу Курра задается вопросом: «Каким образом вечное, простое и во всех отношениях

¹ Graf G. *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*. S. 32. Говоря о господстве по природе, Абу Курра, конечно, не имеет в виду, что природы Отца и Сына различны. Для него природное господство означает «господство, естественное как для того, кто его осуществляет, так и для того, над кем оно осуществляется» (*Ricks T.W.* Op. cit. P. 120).

² *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*. P. 228.

³ Graf G. *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*. S. 32. Как отмечает С. Гриффит, пневматологическому аспекту тринитарного учения в трактатах Абу Курры уделяется весьма скудное внимание (см.: *The controversial theology of Theodore Abū Qurrah*. P. 167). С этим мнением согласен и Т. Рикс, отмечающий, что Феодор очень мало говорит о различии между Второй и Третьей Ипостасями Троицы (см.: Op. cit. P. 126).

⁴ См.: *Husseini S.L.* *Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God*. P. 76.

единое может знать самого себя?». С одной стороны, рассуждает Феодор, Бог не может не знать Себя, однако с другой — познание предполагает разделение между познающим и познаваемым, чем неизбежно привносится сложность. Единственный способ разрешить это противоречие, по мнению Абу Курры, состоит в том, чтобы признать, что Бог имеет единосущного и совечного Сына¹.

§ 3.4. Ответы на искуcительные вопросы

В своих трактатах Абу Курра разбирает несколько вопросов тринитарного характера, которые ставили перед христианами их оппоненты. Вполне вероятно, что Абу Курра сталкивался с подобными вопросами во время своих устных диспутов с мусульманами.

1) *Трое сотворили мир или один?*²

Абу Курра разъясняет, что этот вопрос представляет собой логическую ловушку, и любой формальный ответ на него будет ошибочным. Если ответить «трое», то оппоненты обвинят христианина в том, что он исповедует трех творцов. Если же сказать «один», то тем самым две Ипостаси Троицы будут упразднены. Согласно Феодору, ответ христианина должен быть следующим: «Сотворил мир Один, но это не значит, что, согласно нашему учению, каждая из двух других Ипостасей не является Творцом»³.

Одним из ключевых аспектов мусульманского богословия VIII–IX вв. было требование соответствия богословских утверждений правилам арабской грамматики⁴. Арабским мутакаллимам было свойственно разъяснять богословские и философские положения при помощи грамматических категорий. И Абу Курра, с целью сделать свою мысль более понятной для мусульманского читателя, также обращается к арабской грамматике, используя для пояснения смысла своего ответа грамматическую конструкцию арабского языка, которая называется идафа, то есть сопряженная

¹ См.: *Opuscula* 3. Col. 1496A–1497B.

² См.: О Троице // *Maḡāmir*. P. 37.

³ См.: *Ibid.*

⁴ *Ricks T.W.* *Op. cit.* P. 95.

конструкция¹. Первым членом этой конструкции является имя определяемое, а вторым — несогласованное определение, выражаемое именем существительным в родительном падеже: «свет солнца» (= солнечный свет), «жар огня» (= огненный жар) и т.п.

Отношение между Отцом и Сыном также можно представить с помощью идафы: «Сын Бога (= Сын Божий)». Таким образом, отношения между Отцом и Сыном можно пояснять при помощи аналогий, заимствованных из окружающего мира. Абу Курра приводит целый ряд таких аналогий²:

а) человек и его язык

Вполне допустимо сказать: «Язык человека говорил истину», и можно сказать: «Человек говорил истину». Нельзя, однако, сказать, что человек и его язык говорили истину, поскольку человек говорит посредством своего языка³.

б) солнце и его лучи

С одной стороны, говорят: «Солнце дает свет людям», а с другой — корректно сказать: «Лучи солнца дают свет людям». Тем не менее неверно будет сказать, что солнце и его лучи дают свет людям, поскольку солнце дает свет через свои лучи⁴.

в) столяр и его рука

Можно сказать столяру: «Твоя рука изготовила дверь», и это будет правильное утверждение. Также правильно сказать: «Ты изготовил дверь». В то же время сказать столяру: «Ты и твоя рука изготовили дверь» будет неправильно, так как столяр сделал дверь своей рукой⁵.

г) огонь и его жар

Выражения «Жар огня обжег меня» и «Огонь обжег меня» соответствуют истине, выражение же: «Огонь и его жар обожгли меня» следует признать некорректным, потому что огонь обжигает только посредством своего жара⁶.

¹ См.: *Husseini S.L.* Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God. P. 69–70.

² Абу Курра приводит довольно много аналогий, и в данном случае нет необходимости рассматривать их все. Для того чтобы понять мысль Феодора, достаточно ограничиться лишь несколькими из них.

³ См.: О Троице // *Maṣāmiṛ*. P. 37.

⁴ См.: *Ibid.* P. 37–38.

⁵ См.: *Ibid.* P. 38.

⁶ См.: *Ibid.*

Сын же и Святой Дух, продолжает Абу Курра, находятся в отношении Отца в таком же положении, в каком вещи, представленные первыми членами идафы, пребывают в отношении вещей, выступающих их несогласованными определениями, то есть подобно положению жара при огне, лучей — при солнце и т.п. И если ни об одной из приведенных в качестве примера пар вещей, образующих сопряженную конструкцию, нельзя сказать, что они вдвоем совершают некоторое действие, — хотя о каждой из них по отдельности и говорится, что она делает это, — то и об Отце и Сыне недопустимо говорить, что Они вдвоем сотворили мир, потому что Отец сотворил мир через Сына (см.: Ин. 1, 1–3; Евр. 1, 2). Однако о каждом из Божественных Лиц по отдельности совершенно верным будет сказать, что оно сотворило мир¹.

Абу Курра хорошо понимал, что из его ответа можно сделать ошибочный вывод о том, что Сын и Святой Дух неравночестны Отцу и даже вообще не обладают Божественным достоинством. Поэтому он считал необходимым разъяснить, что все приведенные им аналогии несовершенны, поскольку отношения между Ипостасями Троицы принципиально отличны от любых отношений, имеющих место среди тварей.

В тварном мире вещь, соответствующая первому члену идафы (свет, жар), никогда не является самобытной ипостасью, но только атрибутом вещи, выражаемой вторым членом сопряженной конструкции (солнце, огонь), и не называется ее именем: свет нельзя назвать солнцем, а жар — огнем. Сын же и Святой Дух, хотя формально и могут выступать в качестве первого члена идафы, и Сами являются самобытными Ипостасями в силу того, что «Божественная природа [слишком] тонка, чтобы <...> имело место изменение в субстанции одной из ее Ипостасей»². К Ним в полной мере приложимо наименование «Бог», и как самостоятельные Ипостаси они исчисляются наряду с Отцом. Священное Писание, утверждает Абу Курра, называет Сына и Святого Духа совершенным Богом (см.: Ин. 1, 1; Рим. 9, 5), чтобы никто не подумал, будто «Сын и Дух находятся в Боге подобно тому, как определяемые вещи в своих определениях»³.

¹ См.: О Троице // *Maṣāmir*. P. 39–40.

² *Ibid.* P. 39.

³ *Ibid.* P. 41.

Выражения Священного Писания (см.: Быт. 1, 26; 11, 7; Притч. 8, 22–31; Ис. 48, 16; Ин. 14, 23), из которых можно заключить, что в Троице имеет место множественность действий¹, согласно Феодору, «имеют целью лишь утвердить мысль о совершенстве Божественной природы в каждом Лице»².

Обращение Абу Курры к арабской грамматике и превращение ее в существенный элемент богословской аргументации стало важным событием в развитии арабо-христианской религиозной мысли. Используя одну из грамматических конструкций арабского языка (идафа), Феодор столь умело показывает соотношение между Первой и Второй Ипостасями Троицы, что всякое обвинение христиан в многобожии лишается своего обоснования³.

2) *Отрицаешь ли ты всякого бога, кроме Христа?*⁴

На этот вопрос также невозможно дать правильного краткого ответа. Если, например, христианин ответит «да», то получится, что он отрицает две Ипостаси Троицы. В случае же отрицательно-го ответа оппоненты обвинят его в многобожии⁵.

Абу Курра показывает, что данный вопрос «порочен», поскольку по видимости он относится к ипостаси, тогда как по существу имеет в виду природу. Ведь наименование «Бог» обозначает природу, а не ипостась и не является собственным только Христу. Поэтому, отвечая: «Я отвергаю всякого бога, кроме Христа», христианин вовсе не отрицает Божественное достоинство Отца и Святого Духа. Согласно Феодору, этот вопрос был бы корректен, если бы имел следующую формулировку: «Отвергаешь ли ты всякую Божественную природу, помимо природы Христа?». И отвечая «да», христианин скажет истину, «потому что Божественная природа Сына — она же есть природа Отца и Духа»⁶.

¹ См.: Ibid.

² Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 34.

³ См.: Ricks T.W. Op. cit. P. 125–127.

⁴ См.: О Троице // Mayāmir. P. 42.

⁵ См.: Ibid.

⁶ Ibid. P. 42–43. Ср.: «Сказав: “Я отвергаю всякую Божественную природу, кроме природы Христа”, ты будешь прав и не лишишь [тем самым] ни Отца, ни Духа совершенного [участия] в этой природе, поскольку природа Отца и Духа — одна...» (Ibid. P. 44).

Свою позицию Харранский епископ считает необходимым пояснить с помощью наглядных примеров. Так, если перед христианином положат книгу, содержащую полный текст Евангелия, и спросят: «Отвергаешь ли ты всякое евангелие, кроме этого?», он обязан ответить «да», хотя в мире существует огромное количество экземпляров Евангелия. Положительный ответ обусловлен тем, что вопрос имеет в виду не ипостась конкретной книги, а сущность Евангелия, или его богооткровенное содержание. Аналогично, говоря «Я отвергаю любого бога, кроме Христа», христианин не утверждает тем самым, что Отца или Святого Духа нельзя назвать совершенным Богом¹.

Приводит Феодор и другие примеры: три живописных изображения одного человека, или три его отражения в трех зеркалах не отрицают того, что по сущности он обладает только одной внешностью².

Попытка дать общую оценку тринитарному учению Феодора Абу Курры была предпринята только Н.Дж. Авадом, который определяет его как эклектическую триаологию, характер которой обусловлен ее апологетическими целями³. При этом Н.Дж. Авад полагает, что Харранский епископ в своих арабских трактатах сумел решить стоявшие перед ним апологетические задачи. Используя различные подходы и аргументы, он, с одной стороны, показал соответствие учения о Троице требованиям рациональности, а с другой — смог отклонить мусульманские нападки на этот важнейший раздел христианского вероучения⁴. Тем самым Абу Курра «поставил учение о Троице перед лицом мусульман на твердое рациональное и богословское основание»⁵.

¹ См.: О Троице // *Maḡāmir*. P. 42.

Аналогичное пояснение содержится и в греческом *Opusc.* 8, с той лишь разницей, что там Феодор говорит не о Евангелии, а о Коране (см.: PG. T. 97. Col. 1528CD).

² См.: О Троице // *Maḡāmir*. P. 43.

³ См.: *Orthodoxy in Arabic Terms*. P. 262–263.

⁴ См.: *Ibid.* P. 261–262.

⁵ *Ibid.* P. 265.

Представляется, что оценка Н.Дж. Авада нуждается в некоторой коррекции. Определенная односторонность этого исследователя в оценке троичного учения Абу Курры обусловлена как особенностью его подхода к рассмотрению богословия Феодора — сирийского ученого интересует преимущественно апологетическая мысль Харранского епископа, так и источниковой базой его исследования.

Между тем, и в арабских, и в греческих трактатах Абу Курра не ограничивался только защитой троичного учения, как было показано выше (см. § 2.1), в его сочинениях имеют место и попытки положительного раскрытия учения о Троице. Кроме того, Н.Дж. Авад, анализируя триадологию Феодора, основывается, прежде всего, на тексте «Собеседования» (*al-muğādah*) Абу Курры с халифом аль-Мамуном. Хотя это сочинение, как уже было отмечено во Введении, не признается подлинным многими известными исследователями (Г. Граф, С. Гриффит и Дж. Ляморо), Н.Дж. Авад полагает, что «Собеседование» «аутентично отражает богословскую мысль и логику Абу Курры»¹. Тем не менее некоторые тринитарные идеи, содержащиеся в этом сочинении, делают затруднительным согласие с мнением Н.Дж. Авада. В частности, одна из тринитарных аналогий, использованных автором «Собеседования», свидетельствует о филиоквистских предпосылках его триадологии: «Отец же есть Ум, Сын — Слово, рождаемое в Уме, а Дух есть Тот, Кто исходит от Ума и Слова»². Однако в сочинениях Феодора, подлинность которых не ставится под сомнение, в том числе и в греческих, не только нет никаких намеков на учение о двойном исхождении Святого Духа, но не встречается даже известное святоотеческое выражение о предвечном исхождении Святого Духа от Отца через Сына. Содержащееся в греческой *Opusc. 3* высказывание «Отец дает Святого Духа, то есть энергию и благодать Духа, через Сына (δι' υἱοῦ)»³, очевидно, имеет в виду действия Бога, направленные вовне, а не внутритроицкие отношения.

Впрочем, и сам Н.Дж. Авад вынужден отметить, что тринитарное учение, представленное в «Собеседовании», имеет определен-

¹ Ibid. P. 16–17.

² Ibid. P. 172.

³ *Opuscula 3. Col. 1504A.*

ные отличия от того, что содержится в других арабских сочинениях Абу Курры, прежде всего в трактате «О Троице» — его основном произведении, посвященном тринитарной проблематике. Н.Дж. Авад объясняет это различие хорошо известной Абу Курре вариативностью православного тринитарного богословия: в зависимости от аудитории он, излагая учение о Троице, мог выбирать различные подходы. В «Собеседовании», полагает сирийский исследователь, Феодор преимущественно следовал свт. Василию Великому, триадология которого основана на понятии монархии Отца, а в трактате «О Троице» — свт. Григорию Богослову, для которого центральное значение имела идея перихорисиса¹ Божественных Лиц². И если идея перихорисиса в трактате «О Троице» совершенно не очевидна, то о вариативности православного тринитарного богословия Абу Курра, несомненно, знал. Положительное тринитарное учение Феодора вполне соответствует традиционной, восходящей к великим каппадокийцам святоотеческой триадологии³. Учитывая, что понятийно-терминологическая система богословия Абу Курры точно соответствует системе греческих отцов, данное соответствие представляется вполне закономерным. Когда же он переходит к апологетическим вопросам, его тринитарный дискурс претерпевает очевидные изменения:

1) единство Божества утверждается значительно сильнее, чем реальное различие Лиц;

¹ Перихорисис (перихоресис, перихорезис, перихореза; греч. *περιχώρησις*, от *περιχωρέω* — «обходить кругом») — богословский термин, означающий взаимное проникновение частей целого без смешения или слияния.

² См.: *Orthodoxy in Arabic Terms*. P. 187–191. Противопоставление тринитарного богословия свт. Василия Великого и свт. Григория Богослова выглядит достаточно искусственно. Показательно, что сам Абу Курра, раскрывая учение о монархии Отца, трижды ссылается на свт. Григория (см.: *Opuscula* 42. Col. 1600D).

³ По мнению Н.Дж. Авада, Абу Курра был знаком с троичным учением отцов IV–V вв., главным образом через труды прпп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, которые были его основными патристическими источниками (см.: *Orthodoxy in Arabic Terms*. P. 263). По мнению исследователя, Феодор хорошо знал систематическое изложение православной веры прп. Иоанна Дамаскина, но их тринитарная мысль заметно различается: богословие Абу Курры менее апофатично, в деле богопознания он большее значение признает за человеческим разумом (см.: *Ibid.* P. 259–260).

2) подчиненное положение Сына и Святого Духа по отношению к Отцу выражено столь резко, что можно говорить о своего рода вербальном субординационизме¹.

Однако эти особенности тринитарной апологетики Абу Курры не дают оснований говорить о наличии у него двух триадологий: одной, если так можно сказать, «для внутреннего употребления» и второй — для полемических и апологетических целей. В арабских трактатах Феодора защита троичного учения не занимает центрального места и представляет собой относительно небольшой набор апологетических аргументов по различным пунктам христианско-мусульманской полемики, не приведенных в какую-либо систему. И если в положительном изложении троичного учения Абу Курра, безусловно, строго православен, то в своей апологетике он нередко действует по принципу «цель оправдывает средства», используя для объяснения троичного догмата своим мусульманским оппонентам такие подходы, аргументы и формулировки, которые, будучи вырваны из общего контекста его тринитарного учения, действительно могут породить сомнения в его православии.

¹ Очевидно, что эти особенности тринитарной апологетики Абу Курры были обусловлены содержанием современной ему христианско-мусульманской полемики и с апологетической точки зрения были вполне оправданы. И последующие христианские мутакаллимы часто говорили о Божественных Лицах как об атрибутах, свойствах или аспектах Бога, не чувствуя опасности субординационизма и модализма (см.: Ibid. P. 233).

ХРИСТОЛОГИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ ФЕОДОРА АБУ КУРРЫ

§ 1. Формальная христология Абу Курры

Как последовательный мелькит, Абу Курра помещает в основание своей догматической системы решения шести Вселенских соборов¹. Что же касается его христологического учения, то здесь, как замечает Г. Граф, Харранский епископ «безоговорочно присоединяется к халкидонскому вероопределению»².

§ 1.1. Двойственность и единство во Христе

§ 1.1.1. Христос — истинный Бог и истинный человек

Согласно Абу Курре, основанием веры во Христа как в Бога и человека служит свидетельство Священного Писания, которое «открыто и явно описывает Его и как Бога по природе <...> и, несомненно, как человека по природе, и <...> говорит о Нем как о Боге и человеке вместе»³. «Во всех Писаниях, — утверждает Харранский епископ, — упоминаются как Его Божество, так и Его человечество. Утверждающие же, что Он — Бог, но не исповедующие, что Он стал человеком, — неверующие. Также и те, кто,

¹ Литературная активность Абу Курры пришлась на время, когда контакты православных, проживавших на подконтрольных мусульманам территориях, со своими византийскими единоверцами почти полностью прекратились. О Седьмом Вселенском соборе Феодор, судя по всему, ничего не знал. В своих сочинениях он ни единым словом не упоминает о соборе 787 г. В трактате в защиту иконопочитания, который был написан после 799 г., так как в нем упомянуто мученичество Антония Рауха (см.: *Théodore Abuqurra. Traité sur vénération des icônes*. P. 173), Феодор, опираясь на аргументацию прп. Иоанна Дамаскина, защищает христианскую практику исключительно от нападок мусульман и иудеев. Очевидно, что ни обстоятельства, ни богословское содержание иконоборческих споров в Византии, не были известны Харранскому епископу.

² Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 39.

³ Письмо Давиду яковиту // *Maūmīr*. P. 130.

утверждая, что Он — человек, не исповедуют Его Богом, являются неверующими и извергнутыми из области истины»¹.

Сами наименования «Бог» и «человек» относятся ко Христу в прямом значении² и истинном смысле³. Иными словами, к Нему в полной мере относятся «как определение Бога, не в меньшей степени, чем Отцу и Духу, так и определение человека»⁴. Он является и совершенным Богом, поскольку соединение с человечеством не привнесло в Его Божество никакого изменения, так и совершенным человеком, подобным нам во всем, кроме греха⁵.

Следовательно, Христу «действительно и по истине» могут быть усвоены как все Божественные, так и все человеческие атрибуты. Его можно одновременно описывать такими противоположными атрибутами, как «Творец и тварь, и вечный и временный, и видимый и невидимый, и бессмертный и смертный, и безграничный и ограниченный, и простой и сложный, и богатый и бедный» и т.п.⁶ Вслед за свт. Львом Римским Феодор учит, что во Христе «истинным образом сосуществуют, не противореча одна другой, две формы»⁷.

Утверждать, что Христос — истинный Бог и истинный человек в порядке определения, для Абу Курры означает исповедовать, что в Нем две совершенных природы — Божественная и человеческая. Любая христология, признающая во Христе только одну природу, с точки зрения Феодора, несовместима с Православием, поскольку в таком случае Христос не был бы истинным Богом и истинным человеком⁸. Он убежден, что со времени Халкидонского собора недопустимо говорить, что «во Христе одна природа»⁹.

На основании Священного Писания и решений Вселенских соборов «Святая Церковь свидетельствует, что Христос воистину совершенный Бог и совершенный человек, и у Него действительно

¹ О Сыне Божиим // Ibid. P. 99.

² См.: Письмо Давиду яковиту // Ibid. 130.

³ См.: Ibid. P. 118.

⁴ Ibid. P. 121. Также см.: Ibid. P. 130.

⁵ См.: Profession de foi. P. 56.

⁶ Письмо Давиду яковиту // Mayāmīr. P. 121.

⁷ Ibid. P. 120.

⁸ См.: Profession de foi. P. 58.

⁹ Письмо Давиду яковиту // Mayāmīr. P. 104.

две природы — природа Божественная и природа человеческая»¹. Он «равен Отцу и Духу по Божественной природе, и равен нам, людям, по природе человеческой»².

Абу Курра твердо убежден в необходимости не только различать, но и исчислять природы. Христос не только слагается из Божества и человечества и не только обладает двумя природами, Он и есть «две природы в порядке определения, то есть о Нем говорится как о двух природах, и наименования их обеих относятся к Нему поистине и в строгом [смысле слова]»³.

Таким образом, православные, согласно Абу Курре, исповедуют, что Христос — «две природы, и усваивают Ему их действительное [существование] и их определения»⁴.

§ 1.1.2. Христос — одна Ипостась

Христос, согласно Абу Курре, и един, и двойственен. Однако это не означает, что православная христология внутренне противоречива. Как в тринитарном учении православные понимают единство и троичность Бога в различном смысле, так и уча о Христе, они «говорят о Его единстве в одном отношении и двойственности в другом». Строго различая понятия «природа» и «ипостась», они утверждают, что «Христос — одна Ипостась и две природы»⁵.

Исповедуя Христа совершенным Богом и совершенным человеком, Феодор вслед за греческими отцами утверждает, что, несмотря на эту двойственность, «Он — один индивид, а не иной (*lā āḥar*) и иной (*wa-āḥar*)»⁶. Поскольку при действительном раз-

¹ О Сыне Божиим // *Ibid.* P. 99.

² *Profession de foi.* P. 56.

³ Письмо Давиду яковиту // *Maṡāmir.* P. 118.

⁴ *Ibid.* P. 121.

⁵ О смерти Христа // *Maṡāmir.* P. 50. Ср.: «Следует исповедовать, что Христос — одна Ипостась в двух природах» (*Opuscula* 2. Col. 1477B). Ср.: «Тот же Самый есть Бог и человек, Ипостась же совершенно одна. Будучи и Богом, и человеком, Он имеет две природы, Божественную и человеческую. Поскольку Он был Богом в собственном смысле, Он не мог не иметь Божественную природу, а поскольку истинно был и человеком, не мог от рождения не иметь природу человеческую» (*Opuscula* 4. Col. 1505C).

⁶ О смерти Христа // *Maṡāmir.* P. 59. Греческие авторы в качестве одного из способов различения природы (сущности) и ипостаси (лица) пользовались грамматической категорией рода, местоимениями мужского рода они

личии двух природ Христос представляет Собой один индивид ('*аун*) и одну Ипостась (*иқнūt*), «о Нем может быть сказано и все то, что говорится о Боге по Его Божественной природе, и все то, что может быть сказано о человеке по Его человеческой природе»¹. Например, один из атрибутов Божественной природы — бессмертие, и о Христе поистине говорится, что по Своей Божественной природе Он не умирал. Смертность же — это атрибут природы человека, и поистине говорят, что Христос умер по Своей человеческой природе².

Христология, допускающая во Христе две Ипостаси, для Абу Курры однозначно неприемлема как несторианская³.

Абу Курра убежден, что человечество Христа недопустимо рассматривать как человеческую ипостась. Он предупреждает, что всякому говорящему «о действительности человеческой природы [во Христе] следует остерегаться утверждать для нее отдельное лицо, то есть человеческую ипостась...»⁴

Именно эти важнейшие положения мелькитского христологического учения — несамоипостасность человеческой природы Христа в сочетании с ее совершенством и сосуществование двух различных природ в одной ипостаси — были камнем преткновения для инославных христиан. Так, в начале «Письма Давиду яковиту» Феодор сообщает о том, как некий благочестивый молодой нехалкидонит обратился к нему с просьбой растолковать, каким образом возможно, услышав слова вероопределения Халкидонского собора «Христос — две природы», помыслить себе эти «две

указывали на ипостаси, а местоимениями среднего рода — на природы. Например: «Две природы, Бог и человек, не два Сына и не два Бога; ибо то, из чего Спаситель, есть иное и иное (ἄλλο καὶ ἄλλο), но не иной и иной (οὐκ ἄλλος καὶ ἄλλος)» (*Gregorii Theologi Epistola 101. Ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium. I // PG. T. 37. Col. 180AB*); «Не есть иной (ἕτερος) и иной (ἕτερος), но один и тот же и Единородный от Отца и от жены человек по плоти» (*Cyrilli Alexandrini Apologia contra orientales episcopos // PG. T. 76. Col. 345B*); «Слово *все* (ὅλον) обозначает природу, а слово *весь* (ὅλος) — ипостась, равно как слово *иное* (ἄλλο) указывает на природу, слово же *иной* (ἄλλος) — на ипостась» (*Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως. 1. 8. Σ. 238*).

¹ О смерти Христа // *Mayāmir. P. 59.*

² См.: *Ibid.*

³ См.: *Profession de foi. P. 57–58.*

⁴ Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir. P. 126.*

природы, не присоединяя [к ним также] и два различных, существующих отдельно друг от друга лица»¹.

На каких же основаниях Абу Курра отрицал во Христе человеческую ипостась и каким образом он объяснял возможность соединения и сосуществования Божественной и человеческой природ в единой Ипостаси Спасителя?

§ 1.2. Концепция ипостасного соединения

Современный патролог Д. Ферберн полагает, что все концепции ипостасного соединения, имевшие место у древних христианских авторов, можно разделить на две группы. В основе концепций первой группы лежит «идея синтетического союза Божества и человечества во Христе». Под синтетическим союзом британский исследователь понимает «такой союз, в котором Бог Логос воспринял человечество в свою собственную личность, вследствие чего единый *prosopon* Христа есть сам Логос». Концепции второй группы основываются на «идее композитного союза», под которым понимается «либо совмещение Божественной и человеческой природ, вследствие чего образуется *prosopon* Христа, либо сочетание или объединение двух личностных субъектов (Логоса и человека), в результате чего их можно назвать единым *prosopon*. И в том, и в другом случае *prosopon* союза начинает существовать в момент воплощения...» В случае синтетического союза единое лицо (*prosopon*) является «подлинным личностным центром» Христа, в случае же союза композитного лицо оказывается лишь «семантическим субъектом» и «грамматическим термином», описывающим «сложную сущность»².

Синтетические концепции, в отличие от композитных, можно назвать персоналистическими, поскольку, во-первых, они

¹ Письмо Давиду яковиту // *Maṣābir*. P. 104–105.

² См.: *Ферберн Д.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. М., 2008. С. 24. По мнению Д. Ферберна, у древних христианских авторов «было определенное понятие центра человеческой самости как субъекта, управляющего своими собственными действиями, хотя это понятие и отличалось от того, что в современной психологии называется “эго”. В эпоху патристики главный вопрос состоял <...> в том, кто является действующим лицом и с кем происходит тот или иной жизненный опыт. В отношении Христа главный вопрос, [заботивший Церковь,] состоял в том <...> где именно определяется личный субъект Христа» (см.: Там же. С. 25).

предполагают четкое различие между понятиями «природа (сущность)» и «лицо (ипостась)» не только в триадологии, но также и в христологии и антропологии, а во-вторых, в них единое лицо «является <...> настоящим центром Христовой самости»¹, «личностным субъектом во Христе»².

Очевидно, что когда дифизитские писатели говорят о единой Ипостаси (Лице) Христа, общей для обеих Его природ, и при этом отождествляют эту Ипостась (Лицо) с Ипостасью (Лицом) предвечного Логоса³, то они, несомненно, понимают под лицом именно личный субъект в его несводимости к природе и в отличие от нее.

§ 1.2.1. Ипостась Христа — Ипостась Сына Божия

Абу Курра вслед за греческими авторами (Леонтий Иерусалимский⁴, св. император Юстиниан I⁵, Памфил Палестинский⁶) убеж-

¹ Там же. С. 24.

² Там же. С. 26.

³ Употребление термина «лицо» в таком значении иногда встречается и у свт. Кирилла Александрийского, например, когда он говорит о том, что оскорбления, нанесенные Христу, относятся непосредственно «к Лицу Единородного» (см.: *Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum* // PG. T. 77. Col. 257D), и мы взираем на Христа, «созерцая в человечестве Лицо Единородного» (см.: *In Ioannis Evangelium. XVII. 18, 19* // PG. T. 74. Col. 549D).

⁴ «Один от Пресвятой Троицы, охватив особенности и отличия (ἴδια καὶ ἰδιώματα) человеческой природы, показал, что Он является одним Лицом в соединении двух природ (ἐν τῇ συνδρομῇ τῶν ἀμφότερων φύσεων, ἐν πρόσωπον), а также состоит как из двух природ, так и из характерных признаков (χαρακτηριστικῶν), взятых от каждой из двух сущностей» (*Contra Nestorianos. II. 7* // PG. T. 86. I. Col. 1552D).

⁵ «Сам истинный Сын Божий облекся во всех нас <...>. Также и после воплощения Он есть один из Святой Троицы, Единородный Сын Божий, Господь наш Иисус Христос, сложенный из двух природ <...> в таинстве Христа единство в сложении исключает слияние и разделение и сохраняет свойства обеих природ тем, что с плотию являет одну Ипостась и Лицо Бога Слова (μίαν δὲ ὑπόστασιν, ἥτοι πρόσωπον τοῦ Θεοῦ Λόγου καὶ μετὰ τῆς σαρκὸς δεῖκνυσι), Который есть совершенный по Божеству и совершенный по человечеству» (*Justiniani Imperatoris Confessio rectae fidei adversus tria capitula* // PG. T. 86. I. Col. 999BC).

⁶ «Одна Ипостась из Пресвятой и поклоняемой Троицы (ἡ μία ὑπόστασις τῆς ἁγίας καὶ προσκυνητῆς τριάδος), вочеловечившись, не осталась простой (ἀπλή), но [стала] сложной (σύνθετος), так что Один и Тот же есть из

ден, что Христос — это «одна из Ипостасей Троицы». К этой Ипостаси, Ипостаси Бога Слова, относятся два рождения, она «была рождена от Отца прежде веков, и она же родилась, вочеловечившись, от Марии Девы в последние времена». Феодор категорически отказывается признать, что «от Марии родилась ипостась, отличная от безначальной Ипостаси, рожденной от Отца прежде веков»¹. Эта же мысль с совершенной ясностью выражена и в греческих трактатах Абу Курры, где он заявляет, что Христос «является вечным Сыном, то есть одной Ипостасью из Троицы» (τὴν μίαν τῆς Τριάδος ὑπόστασιν)². При этом Феодор был совершенно убежден, что именно так мыслили Ипостась Христа отцы Халкидонского собора: «Истинный догмат об исповедании Христа, правильно определенный собором святых отцов, созванным в Халкидоне, определяет Христа как одну Ипостась из Троицы (μίαν ὑπόστασιν ἐκ τῆς Τριάδος), имеющую две природы, природу Божественную и природу человеческую»³.

Пресвятой Троицы и из человеческой природы» (*Pamphili Theologi Diversorum capitum seu difficultatum solutio*. VII / Ed. J.H. Decklerck. Turnhout, 1989 (CCG; 19). P. 176).

¹ Profession de foi. P. 57–58. Ср.: «Мы утверждаем, что Христос — Слово Бога, один от Пресвятой Троицы, рожденный от Отца прежде веков, через Которого [Отец] сотворил все видимое и невидимое, Он — сияние и слава Отца и образ Ипостаси Его, как говорят истинные Писания, как проповедовал и разъяснил пречистый Никейский собор и все праведные отцы <...> это Слово Бога воплотилось от избранной Девы Марии и родилось от Нее по человечеству» (Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmir*. P. 117–118); «О Христе известно, что Он — это Само Слово, и мы учим, что Слово стало человеком, соединившись с человечеством истинно, совершенно и по природе...» (*Ibid.* P. 130).

² *Opuscula* 2. Col. 1491D. Ср.: Христос «является вечным Сыном Божиим, воплотившимся, то есть одна Ипостась из Троицы воплотилась, и одна и та же Ипостась, то есть вечный Сын (αὐτὴ ἡ ὑπόστασις, ἥ ἄρου ἀϊδιος Υἱός), является и Самим Богом, и человеком» (*Ibid.* Col. 1477B). Эта одна Ипостась — «Сам предвечный Сын, рожденный от Отца прежде всех веков вневременно и бесстрастно. Он — Бог, равный Отцу, от вечности имеющий сущность Отца. В последние же дни этот вечный Сын воплотился от Духа Святого и Марии Девы и вочеловечился <...> став как один из людей во всем, кроме греха, восприняв нашу природу, которой не имел, и сохранив Божественную, которой обладал вечно» (*Opuscula* 4. Col. 1505CD).

³ *Opuscula* 4. Col. 1508C. Ср.: «Уму, столкнувшемуся с различными затруднениями, необходимо исповедовать истинное и безупречное испове-

Имя «Христос», согласно епископу Харранскому, — это наименование Самого Сына Божия в Его воплощенном состоянии. Само «Евангелие учит <...> Христос — это Сын Божий, рожденный от Отца прежде веков <...> в последние времена Сын сошел [с небес], чтобы вселиться во чрево жены и родиться от нее по человечеству, оставшись при этом, как и прежде, Богом»¹. «Сам первоначальный Сын, — разъясняет Абу Курра, — рожденный от Отца прежде [всех] веков... был удостоен наименования “Христос” только после того, как вочеловечился от Духа Святого и Марии Девы»².

Отрицание тождества Ипостаси Христа и Ипостаси предвечного Логоса, с точки зрения Абу Курры, неизбежно ведет к противоречию с Никео-Константинопольским Символом веры, где о Христе говорится как о едином субъекте не только человеческих, но и Божественных действий и состояний, имевших место еще до воплощения (предвечное рождение от Отца, сотворение сущего из не-сущего): «Если бы то, что составлено из Божества и человечества, то есть Христос, было новой Ипостасью, отличной от вечной [Ипостаси Сына] (ὁλόθασις καὶνὴ παρὰ τὴν αἰδιον), то Он не был бы рожден от Отца прежде веков, не был бы Творцом веков, не был бы Премудростью, Словом и Силой»³.

Поскольку Абу Курра настаивает на личном тождестве Христа и вечного Сына Божия, его концепцию ипостасного соединения, если пользоваться классификацией Д. Ферберна, следует определить как однозначно синтетическую. Согласно Абу Курре, единственный личный центр во Христе — это Сам Божественный Логос.

§ 1.2.2. Человечество Христа — собственное человечество Слова

Тождество Ипостаси Бога Слова до воплощения и Ипостаси Христа позволяет говорить о двух природах воплотившегося Сына

дание святого собора, созванного в Халкидоне, согласно которому Христос — одна Ипостась из Троицы, имеющая две природы, Божественную и человеческую» (Ibid. Col. 1512C).

¹ Об истинности Евангелия // *Maṡāmīr*. P. 73.

² О смерти Христа // Ibid. P. 59.

³ *Opuscula* 2. Col. 1491B.

Божия: «У безначального Сына, после того как Он вочеловечился, две природы — природа Божественная и природа человеческая, поскольку Он [после вочеловечения] стал человеком по природе, не изменившись, но оставаясь, как и прежде, по природе Богом. И сейчас безначальный Сын является и совершенным Богом, и совершенным человеком»¹. Таким образом, Бог Слово «после Своего вочеловечения — одна Ипостась, обладающая двумя природами»².

Утверждая две природы Сына после воплощения, Абу Курра вынужден был разъяснять, каким образом Ипостась Сына может обладать двумя различными природами и почему наличие во Христе совершенного человечества не ведет к образованию особой человеческой ипостаси. С этой целью он использует концепцию усвоения человечества Ипостасью Бога Слова³.

Вслед за греческими отцами Феодор отмечает, что человечество Христа не существовало прежде момента вочеловечения. Бог Слово Сам создает для Себя воспринимаемое человечество: «Безначальный Сын, рожденный от Отца прежде веков, Который из сущности Отца и равен Ему, по Своей милости сошел с не-

¹ О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 59.

² *Profession de foi*. P. 56. Ср.: «Мы утверждаем, что после воплощения Слово — две природы» (Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 130).

³ Концепция ипостасного усвоения (греч. ἰδιολήτης καθ' ὑπόστασιν) восходит к свт. Афанасию и свт. Кириллу Александрийским. Последний использовал ее в полемике с Несторием: «Слово, восприняв плоть <...> устроило такое обитание, какое, можно сказать, имеет душа человека с собственным своим телом» (*Cyrelli Alexandrini Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione* // PG. T. 77. Col. 111B); «Тело сделалось собственным (ἴδιον) Слова, а не человека какого-нибудь особо и отдельно, не иного <...> хотя тело Его и сродно нашим телам, то есть одинакового существа <...> но считается и называется... собственным Его» (*Cyrelli Alexandrini Apologia contra orientales episcopos* // PG. T. 76. Col. 372D—373A).

Данная концепция была хорошо известна и последующим дифизитским авторам, в частности, прп. Максиму Исповеднику: «Плоть Бога Слова не есть ипостась. Ведь она никогда <...> не существовала сама по себе <...> а всегда была воипостасной (ἐνυπόστατος), поскольку в Нем и через Него восприняла начало бытия и сделалась по соединению Его плотью <...>. Яснее говоря, она по ипостаси сделалась собственным свойством Самого Бога Слова (αὐτοῦ τοῦ Λόγου καθ' ὑπόστασιν ποιούμενῃ τὸ ἴδιον)» (*Epistola 15 de communi et proprio* // PG. T. 91. Col. 560CD).

бес к семени Адама и вселился в утробу Марии Девы, очищенной Духом Святым, и от Нее воспринял и образовал для Себя плоть, наделенную разумом и душой, вочеловечившись [таким образом] от Духа Святого и Пречистой Марии...»¹ Для Абу Курры выражение «образовал для Себя» означает, что это «тело, одушевленное душою мыслящей и разумной», Сын Божий «образовал для Своей Ипостаси»², которая есть Вторая Ипостась Пресвятой Троицы.

Вследствие этого человечество Спасителя с самого начала своего бытия является собственным человечеством Бога Слова: «Безначальный Сын стал человеком, приняв человеческие душу и тело от Святого Духа и Марии Девы и сделав их Своими собственными, подобно тому как душа и тело каждого из нас является его собственной...»³ Человеческая природа «через воплощение стала принадлежать Ему так же, как каждому из нас, людей»⁴. Таким образом, поскольку «Его Ипостась с человеческой природой всецело соединена <...> у Него две природы — природа Божественная и природа человеческая»⁵, «первая из них принадлежит Слову всегда и вечно, вторую же Он создал [для Себя] с целью исполнить домостроительство нашего спасения. И об одном и том же Слове мы говорим, что Он — и всецело Бог, и всецело человек»⁶.

При этом Абу Курра подчеркивает, что, хотя «безначальный Сын, рожденный от Отца прежде веков, Бог от Бога <...> и стал человеком совершенным, как один из нас, [подобный нам во всем,] кроме греха», Он «остался совершенным Богом, как был вечно, поскольку Его вочеловечение не привнесло в Его [Божественное естество] никакого изменения»⁷. Эта неизменность объясняется

¹ О спасении // *Maḡāmir*. P. 85–86.

² *Profession de foi*. P. 56.

³ О смерти Христа // *Maḡāmir*. P. 61–62.

Ср.: «Он создал для Себя тело, воспринял его и сделал его Своим собственным» (Письмо Давиду яковиту // *Ibid.* P. 127).

⁴ *Profession de foi*. P. 56.

⁵ О смерти Христа // *Maḡāmir*. P. 69.

⁶ Письмо Давиду яковиту // *Ibid.* P. 121.

⁷ *Profession de foi*. P. 56. Ср.: «Говоря, что Слово стало человеком, мы не считаем, что приписываем Ему какое-то изменение или перемену, или же отрицаем в Нем нечто из того, что было присуще Ему всегда, но утверждаем, что Слово, оставшись таким, каким было всегда, то есть поистине совершен-

тем, что не Божественная природа является субъектом воплощения, Слово стало плотью не «по Своей трансцендентной, простой и чистой природе», но по Ипостаси, «вследствие истинного и действительного соединения, которое превышает любого [вида] соединений»¹. Воплощение совершилось не в порядке изменения природы, но «в порядке действия», а это значит, что «Он создал для Себя тело, воспринял его и сделал его Своим собственным»².

Абу Курра считает также необходимым разъяснить, чем соединение Божества и человечества во Христе отличается от соединения Бога с кем-либо из ветхозаветных праведников или, например, с Иоанном Крестителем. Несмотря на то что Иоанн «был исполнен Духом Святым, еще будучи зачатый во чреве своей матери», и после сошествия Святого Духа душа и плоть Иоанна по-прежнему принадлежали Иоанну, а не обитавшему в нем Духу Святому. В отличие от Иоанна, «вечный Сын не находился внутри ипостаси какого-либо человека, обладающего душой и телом, но Сам принял человеческую плоть и душу, и всецело усвоил и то, и другое Своей, а не иной ипостаси, подобно тому как тело и душа Иоанна принадлежали Иоанну, а не кому-то другому. В силу этого вечный Сын — один из людей»³.

Таким образом, поскольку человечество Христа самое бытие свое получило в соединении с Богом Словом и с самого начала своего существования было Его собственным человечеством, оно не получило особой человеческой ипостаси.

Абу Курра полагает недопустимым говорить, что во Христе «человеческие реалии относятся к человеческой ипостаси, а не к Ипостаси Божественной»⁴, потому что «Вечный Сын, сойдя с небес <...> принял от нас не ипостась (ὕποστασις), но нашу при-

ным Богом, стало поистине совершенным человеком» (Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 117).

¹ Ibid. P. 121. Ср.: «Не следует говорить, что Божественная природа воплотилась, поскольку недопустимо, чтобы имя “человек” характеризовало ее, ведь это [наименование] человеческой природы <...> природа же никаким образом не характеризует природу <...>. Если воплощение характеризует Божественную природу, то оно будет характеризовать и Отца, и Сына, и Святого Духа» (*Theodori Abucarae De unione et incarnatione*. PG. T. 97. Col. 1604A–D).

² Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 127.

³ *Opuscula* 4. Col. 1516C–1517A.

⁴ Ibid. P. 58.

роду (τὴν ἡμέτεραν φύσιν)»¹. Таким образом, невозможно говорить о человеческой ипостаси во Христе, потому что Сам «Сын является Ипостасью души и тела»².

Более глубокому разъяснению этой истины служит и установленное Абу Куррой различие между ипостасью и тем, что принадлежит ипостаси (ὑποστάσιον) (см. главу 1. § 1.2). Воспринятое Словом человечество есть ὑποστάσιον, не обладая свойством не быть частью, оно представляет собой часть Ипостаси воплотившегося Слова, а не особую человеческую ипостась³.

Для уточнения концепции усвоения человечества Богом Словом Абу Курра старается более точно выразить различие между понятиями «природа» и «ипостась». С этой целью в своих греческих трактатах он, вслед за византийскими отцами, пользуется грамматической категорией одушевленности. Ипостась (лицо) свободно-разумной природы отвечает на вопрос «кто?» и обозначает *кого-то*, тогда как любая природа (сущность), например, человеческая, слагающаяся из души и тела, — на вопрос «что?» и обозначает *что-то*. Таким образом, термином «ипостась» удобно указать на *того, кто* обладает природой, а термином «природа» — на *то, что* ипостаси принадлежит. Феодор разъясняет:

«Подобно тому как всякий, имеющий человеческое тело и человеческую душу, является человеком, таким же образом и вечный Сын, образовав в Своей собственной Ипостаси человеческое тело и человеческую душу и сделав их Своими собственными, поистине стал человеком. И так же как чье-либо тело и душа

¹ Ibid. Col. 1509A. Подобные выражения встречаются у многих греческих авторов VI–VIII вв. Например, Памфил Палестинский говорит, что Сын Божий «воспринял не ипостась, но человеческую воипостасную сущность (οὐσίαν ἀνθρώπινην ἐνυπόστατον)» (Diversorum capitum seu difficultatum solutio. VII. P. 176), а свт. Евлогий Александрийский учит, что «Слово не соединило с Собой другую ипостась, но неизреченным образом восприняло человеческую природу» (Eulogii Alexandrini Defensiones // DP. P. 209–210). Из позднейших мелькитских писателей об этом говорит, например, Булус ар-Рахиб: «Предвечный Сын воспринял от Госпожи Владычицы Марии не ипостась, но природу человеческую, и Его Ипостась стала Ипостасью для нее...» (Об общеизвестных разделах среди христиан. § 21).

² О смерти Христа // Mayāmir. P. 66.

³ См.: Opuscula 29. Col. 1577D–1580A.

принадлежат его Ипостаси (τῆς ἐαυτοῦ ὑποστάσεως ἴδια), а не какой-нибудь иной человеческой ипостаси, так и о вечном Сыне из Троицы мы говорим, что Его тело и душа принадлежат Его Ипостаси, а не иным человеческим ипостасям. Так как Он имеет и то, и другое, то Он непременно обладает природой человеческой, которая принадлежит не только Его Ипостаси, но и каждой человеческой ипостаси»¹.

Таким же методом, то есть сочетая концепцию усвоения с использованием категории одушевленности для различения природы и ипостаси, Абу Курра разъясняет, почему наличие в человечестве Христа человеческих акциденций не означает, что этому человечеству соответствует отдельная ипостась. «Характер особенностей» (χαρακτήρ τῶν ἰδιωμάτων), как Феодор называет совокупность ипостасных особенностей индивида, не является ни «частной вещью, то есть ипостасью», ни причиной образования

¹ Opuscula 4. Col. 1513D–1516A. Перевод фрагмента, выделенного курсивом, выполнен с учетом замечаний, сделанных Дж. Ляморо, использовавшего для уточнения смысла данного отрывка рукописи Московского исторического музея (gr. 231, 932 CE) и Охридского музея (gr. 86 (Inv. 86)) (см.: *Lamoreux J. C. Theodore Abū-Qurrah*. P. 90).

Использование грамматической категории одушевленности для различения личного и природного аспектов в бытии разумной природы и для указания таким образом на Сына Божия как на единственный личный субъект всех действий и состояний во Христе имело место еще до начала эпохи христологических споров. Например, свт. Афанасий Александрийский писал: «Слово Божие тем, что Оно совершало в теле, показывало не человека самого по себе, но Божие Слово, потому что тело, которое и вкушало пищу, и родилось, и страдало, было телом не кого-либо другого (οὐχ ἑτέρου τινός), но Господа» (*Athanasii Alexandrini Oratio de humana natura a Verbo assumpta, et de Ejus per corpus ad nos adventu* // PG. T. 25b. Col. 128A).

Абу Курра в данном случае вполне мог следовать за основателем мелькитской богословской традиции прп. Иоанном Дамаскиным, который утверждал, что Сын Божий, «оставшись тем же, чем и был, Богом совершенным, и ставший тем, чем не был, совершенным человеком, воспринял природу <...> в Нем обретающую Ипостась и Его имеющую Ипостасью — ибо она стала не чьей-то там плотью, но Бога Слова. Ибо о всякой плоти и всякой душе говорится, что она чья-то, и она принадлежит кому-то и его имеет ипостасью <...>. Итак, чьей же стала <...> плоть? Если Бога Слова, она имеет Его Ипостасью. Если же иного, помимо Него, то тому не следует ни поклоняться, ни служить — ведь мы не поклоняемся... никому, кроме Святой Троицы» (*De duabus in Christo voluntatibus*. P. 191).

ипостаси¹. В каждом человеке характер особенностей «не принадлежит кому-либо другому, но только тому, кто этим характером обладает». Бог же Слово воспринял и усвоил Себе человечество всецело, вместе со всеми его свойствами и особенностями. Поэтому характер особенностей воспринятого человечества «не принадлежит кому-либо иному, то есть некой другой ипостаси во Христе, а только вечному Сыну»².

Г. Граф связывает основные христологические интуиции Абу Курры с дважды используемым им термином *qanūtiyyah/iqnūtiyyah*. Если в каждом человеке *qanūtiyyah*, согласно немецкому исследователю, выступает как образующий лицо принцип, то таковым принципом «для тела и души Христа, только намного более возвышенным и совершенным образом, служит сообщающая им существование Ипостась вечного Сына»³. Иными словами, *qanūtiyyah* Сына Божия становится *qanūtiyyah* и для воспринятого человечества.

В силу того что человеческие тело и душа принадлежат Ипостаси Бога Слова как Его собственные, можно сказать, что «Сын, рожденный от Отца прежде веков, воплотившийся и ставший [подобным] каждому из нас [во всем], кроме греха, истинно имеет в Своем вочеловечении нашу природу»⁴.

По мнению Абу Курры, только понимание вочеловечения как всецелого усвоения Словом человеческой природы, которая становится собственной Ему в том же смысле, в каком для каждого человека являются собственными его тело и душа, позволяет говорить, что Слово поистине «стало человеком», и исключает возможность неправославно понимать «вплощение как облачение в плоть и внешнее соприкосновение»⁵.

Для Абу Курры всецелая принадлежность человечества Богу Слову означает и всецелое присутствие Слова в воспринятом человечестве. Однако это присутствие следует строго отличать от Божественного природного вездеприсутствия: «Сын по Божественной природе равным образом присутствует во всем, а как ни

¹ См: *Opuscula* 29. Col. 1577D–1580A.

² *Opuscula* 2. Col. 1488A.

³ *Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*. S. 45.

⁴ *Abū Qurrah*. *Against the Armenians*. P. 334.

⁵ Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 120.

в чем ином, пребывает в теле, воспринятом от Пречистой Марии»¹. Это различие, по Феодору, состоит в том, что в человечестве Христа Бог присутствует не только природно, но и ипостасно. Указание на это он усматривает в словах апостола Павла: «*обитала в Нем вся полнота Божества телесно*» (ср.: Кол. 2, 9). По толкованию Абу Курры, эти слова апостола означают, что «Пребывающий в теле — это совершенная Ипостась Божества <...>. Она пребывает в теле <...> всей Своей полнотой»². С. Гриффит отмечает, что в христологическом учении Абу Курры «ипостасное присутствие Сына в Его теле и душе отлично от общего вездеприсутствия Его Божественной природы, в силу того что Ипостась Сына — это Ипостась, в которой существует природа человеческая»³.

§ 1.2.3. Во Христе два свойства, два природных действия и две природных воли

Вопрос о свойствах во Христе Абу Курра затрагивает в связи с полемикой с главным теоретиком монофизитства Севиром Антиохийским: ««Я не отрицаю, как этот осел Севир Схоластик, два природных отличительных свойства (*al-hāṣṣiyyatayn aṭ-ṭibā 'iyyatayn*)»⁴.

По словам Т. Хайнталер, «Севир для нужд своей христологии выковал собственное понятие свойства, сознательно отграниченное от принятого в светской философии»⁵. Суть этого нового понятия заключается в том, что в сложных природах, каковой является и единая природа воплотившегося Бога Слова, несмотря на сохранение качественного различия составных частей⁶, все

¹ О смерти Христа // Mayāmir. P. 66.

² Ibid. P. 64–65.

³ The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 214–215.

⁴ Profession de foi. P. 59.

⁵ Hainthaler T. Eine christologische kontroverse unter den Severianern Ende des 6. Jh. — Die Konversion des Probus und Johannes Barbur zum Chalcedonismus // Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2 / 3. Freiburg; Basel; Wien. P. 435.

⁶ Например, см.: Severus of Antioch. Letter 10. To Eleusinius the bishop. A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts / Ed. and transl. by E.W. Brooks // PO. Paris, 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 29–31; Idem. Letter 1. To Oecumenius the count, about properties and operations... P. 5, 22.

природные свойства принадлежат единой сложной природе и осуществляются единой природой как таковой, а не ее составными частями¹. Это означает, что во Христе формально можно квалифицировать свойства как Божественные или человеческие, но недопустимо утверждать, что Божественные свойства принадлежат Божеству, а человеческие — человечеству, поскольку и те, и другие всецело принадлежат единой природе воплотившегося Слова и ей осуществляются².

С точки зрения Абу Курры, признание во Христе только одного свойства (араб. *ḥāṣṣah*, греч. ἰδιότης), под которым понимается не отдельное природное качество, а совокупность отличительных существенных свойств, присущих той или иной природе, вынуждает «относить изменения, страдания, смерть и ограниченность к Божественной природе, смешивая две природы и разрушая их определения, [тогда как все] это и подобное тому — отличительное свойство природы человеческой (*ḥāṣṣah li-ṭ-ṭabī'ati-l-insāniyyah*)»³. Поэтому Абу Курра утверждает, что «у вочеловечившегося безначального Сына два природных отличительных свойства (*ḥāṣṣatān ṭibā'iyatān*)...»⁴

Такая позиция вполне логична. Если православные исповедуют, что после воплощения Бог Слово есть «действительно, в истинном смысле и в порядке определения <...> две природы», то они должны также признать, что и «все, принадлежащее этим природам, относится к Нему определенно, действительно <...> и в собственном смысле слова...»⁵ А значит, поскольку «в Сыне соединены две природы — Божественная и человеческая, — Он обладает и *двумя свойствами (ἰδιότητας)*»⁶.

¹ Например, см.: Letter 1. To Oecumenius the count... P. 7–8, 22.

² Например, см.: *Severi Antiocheni Epistola 1 ad Sergium* // Ac Sergii Grammatici: Epistulae Mutuae / Ed. et trad. J. Lebon. Lovanii, 1949 (CSCO; 120). P. 57.

³ Profession de foi. P. 59.

⁴ Ibid. P. 58.

⁵ Письмо Давиду яковиту // *Maṡāmir*. P. 120.

⁶ *Opuscula* 4. Col. 1512D. Слова, выделенные курсивом, отсутствуют в издании Ж.-П. Минья, но их приводит в своем переводе Дж. Ляморо, уточнивший текст на основании рукописи Московского исторического музея (gr. 231, 932 CE (M)) (см.: Theodore Abū Qurrah. P. 89).

Признание во Христе реального различия двух природных свойств не представляет никакой угрозы для единства Ипостаси. Из того, что человеческое свойство принадлежит человеческой природе, никак не следует, что оно «принадлежит также и человеческой ипостаси, а не Ипостаси безначальной <...> то есть во-человечившемуся Слову Божию, Которое и есть Христос»¹.

Принимая учение Шестого Вселенского собора, Абу Курра, естественно, исповедовал, что «у безначального Сына, Слова Божия, Который есть одна из Ипостасей Троицы, две природ-ные воли (*mašī'atān ḫibā 'iyuātān*) и два природных действия (*fī 'lān ḫibā 'iyuān*)»². В отличие от маронитов, он считает невозможным «лишить человеческую природу природной воли и природного действия»³. В противном случае, человечество Христа нельзя было бы считать истинным человечеством, поскольку «постижение природы не достоверно, если она не имеет всего, что являет ее совершенство»⁴.

Здесь Абу Курра следует халкидонитской традиции понимания соотношения природы (сущности) и действия (энергии), согласно которой без соответствующей энергии природа не может ни обла-дать действительным существованием, ни быть познаваемой⁵.

¹ Profession de foi. P. 59.

² Ibid. P. 58.

³ Ibid.

⁴ Opuscula 4. Col. 1512D.

⁵ Согласно прп. Анастасию Синаиту, «естественное действие (ἡ ἐνέργεια <...> ἢ φύσις) всякой природы есть то, что обозначает и определяет ее, — когда оно прекращается, то вместе с ним разрушается и гибнет природа» (*Anastasiī Sinaitae Viae dux*. II. 4 / Ed. K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven, 1981. S. 44). Прп. Максим Исповедник учил, что «не имеющее существенной характери-зующей его энергии (οὐκ ἔχον ἐνέργειαν οὐσιωδῶς αὐτὸ χαρακτηρίζουσαν) <...> лишено всякой сущности (πάσης οὐσίας ἐστέρηται)» (*Maximi Confessoris Epistula ad Anastasium monachum discipulum* // PG. T. 90. Col. 132B), и «без природ-ной энергии (ἄνευ δὲ τῆς κατὰ φύσιν ἐνεργείας) природа не может ни быть, ни познаваться» (*Maximi Confessoris Disputatio cum Pygtho* // PG. T. 91. Col. 341CD). Прп. Иоанн Дамаскин утверждал, что «сущность не может не обладать при-родной энергией» и без соответствующей энергии «возможно только небы-тие (μόνον τὸ μὴ ὄν)» («Εἰδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. 2. 23. Σ. 182). Вслед за прп. Максимом Дамаскин разъяснял, что «природа без сообраз-ной с ней энергии (ἐνεργείας δόξα) не может ни существовать, ни быть познаваема. Через то, как действует каждое [существо], оно удостоверя-ет свою собственную природу — с той стороны, которая в нем неизменна»

Рассматривая природную энергию и природную волю как производные от природы, Абу Курра разъясняет, что Божественная природа в Ипостаси Христа «была материей (ὑλην) для Его Божественных дел, которые Он, вочеловечившись, совершал во время Своего пребывания на земле, а человеческая природа в Ипостаси вечного Сына истинно была материей Его человеческих дел, которые Он творил, обращаясь среди людей, и которые принадлежали Ему, а не всем людям. Так же обстоит дело и с Его двумя свойствами и волями»¹.

Признание во Христе двух природных действий и двух природных волей не означает для Феодора двух действующих и волящих. Он находит допустимым, что «одна ипостась может иметь различные действия, оставаясь единой»². Хотя источником действий являются заключенные в естестве природные силы, реальным совершителем конкретных действий может быть только ипостась. Каждому действию, производимому ипостасью, соответствует «находящаяся в ипостаси природная сила» (φυσική ἐν τῇ ὑποστάσει δύνάμις), которая служит «материей-субстратом» (ὑλην ὑποκειμένην) для деяния, совершаемого ипостасью, поэтому то, что совершается, является собственным ипостаси»³. Как отмечает С. Гриффит, Абу Курра совершенно ясно учит, что «действия, производимые природой, должны атрибутироваться ипостаси, в которой она существует»⁴.

Поэтому в своем «Исповедании веры» Абу Курра заявляет: «Я не отношу волю Божественную и Божественное действие к безначальной Ипостаси, а волю человеческую и человеческое действие — к ипостаси человеческой, зная, что и Божественные воля и действие, и воля и действие человеческие вместе принадлежат одной безначальной Ипостаси, Слову Божию, ставшему чело-

(Αὐτόθι. 3. 15. Σ. 282). Следовательно, по учению греческих отцов, энергия — это не только характерное для данной сущности проявление себя вовне, но и способ существования этой сущности, являющийся необходимым условием бытия сущности как таковой. Можно сказать, что энергия конституирует сущность или, говоря другими словами, сущность, проявляя себя в характерной для нее энергии, конституирует саму себя.

¹ Opuscula 4. Col. 1513BC.

² Ibid. Col. 1513A.

³ Ibid. Col. 1513AB.

⁴ The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 214.

веком»¹. Поэтому, разъясняет Феодор, хотя мы и говорим о «двух природных действиях, однако оба относим к Слову и не говорим об одном и другом по отдельности или о двух [раздельных действиях], поскольку одно и то же Слово действовало и по Божеству, и по человеческой природе, то есть через собственное человеческое сосложение»². Значит, во Христе есть только один Волящий и Действующий — воплотившийся Сын Божий, Который обладает двумя способными к действию природами как Своими собственными.

Таким образом, по вопросу о волях и действиях во Христе Абу Курра выступает как бескомпромиссный сторонник учения о двух волях и действиях. В отличие от некоторых греческих отцов, Абу Курра не только не использует формулу «единая богомужная энергия», но и вообще избегает говорить о единстве действия во Христе, богословский язык единой энергии для него совершенно чужд.

§ 1.2.4. Дева Мария — Богородица

У Абу Курры, как практически у всех древних восточно-христианских авторов, нет отдельного учения о Деве Марии, мариология для него органическая часть христологии.

В соответствии с учением и литургической традицией Кафолической Церкви Абу Курра в своих арабских сочинениях именует Деву Марию «пречистой» (*muṭahharah; ḥāliṣah*)³, «святой» (*qiddīṣah*)⁴, «избранной» (*muṣtafāh*)⁵. В его греческих трактатах встречаются такие наименования, как «всесвятая Владычица» (παναγία Δεσποίνη)⁶ и «Приснодева» (Ἀειπαρθένου)⁷.

¹ Profession de foi. P. 58. Ср.: «Два действия и две воли принадлежат вечному Сыну, одной Ипостаси из Троицы, которая обладает одновременно двумя природами <...> но не [двум] ипостасям» (Opuscula 4. Col. 1512D–1513A).

² Письмо Давиду яковиту // Mayāmir. P. 126. Ср.: «Его Ипостась была с человеческой природой всецело соединена. Таким образом, у Него две природы — природа Божественная и природа человеческая, через которые Он и действует» (О смерти Христа // Ibid. P. 69).

³ См.: О Боговоплощении // Mayāmir. P. 183, 186; О Сыне Божиим // Ibid. P. 98; Письмо Давиду яковиту // Ibid. P. 118; Traité sur vénération des icônes. P. 85.

⁴ См.: Письмо Давиду яковиту // Mayāmir. P. 115.

⁵ См.: Ibid. P. 118.

⁶ См.: Opuscula 4. Col. 1521C.

⁷ См.: De unione et incarnatione. Col. 1609A.

В Ветхом Завете, считает Абу Курра, прообразом Пресвятой Девы, «в которой обитало воплотившееся Слово», был ковчег Господень¹. Стих Псалтири: «*Восстань, Господи, в [место] покоя Твоего, Ты и ковчег святыни Твоей*» (ср.: Пс. 131. 8) он истолковывает как пророчество, исполнившееся в словах ангела, обращенных к праведному Иосифу: «*Встань, возьми Младенца и Матерь Его и беги в Египет, ибо Ирод будет искать Его, чтобы убить*» (ср.: Мф. 2, 13). И тогда, продолжает Феодор, «воплотившееся Слово Божие восстало, Оно и ковчег святыни Его, то есть Мария, и побежали от насилия иудеев, искавших убить Его, в Египет [в поисках] безопасности»².

Ковчег Завета был изготовлен «из не гниющего дерева и покрыт золотом как снаружи, так и изнутри»³, что, по мнению Абу Курры, прообразовательно указывало на безгрешность Пресвятой Девы. О безгрешности Марии Абу Курра говорит совершенно ясно и определенно⁴. Он утверждает, что грех «не заразил» (*lat tušawwiš*) Деву Марию⁵. Однако эти слова имеют в виду только личную безгрешность Пресвятой Девы. Абу Курра неоднократно подчеркивает, что Богом Словом «тело было воспринято от Марии Девы только после того, как Святой Дух очистил Ее от всякой греховной нечистоты»⁶, и Сын Божий «вселился в утробу Марии Девы, очищенной Духом Святым»⁷. Таким образом, понимание безгрешности Девы Марии в смысле непричастности первородному греху Абу Курре совершенно чуждо.

Один раз Феодор говорит, что Дева Мария «была обожена» (*ullihat*)⁸, впрочем не конкретизируя, как следует понимать это обожение и отличается ли оно от обожения других людей.

¹ См.: *Traité sur vénération des icônes*. P. 165.

² *Ibid.* P. 166–167.

³ *Ibid.* P. 165.

⁴ См.: *Graf G.* Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 46.

⁵ См.: *Traité sur vénération des icônes*. P. 165.

Арабский глагол *šawwaša* может также иметь значения «портить, нарушать, приводить в беспорядок, расстройство».

⁶ О Боговоплощении // *Maūmīr*. P. 184. Ср.: «Сын... пришел к Марии и воплотился от Нее после того, как Святой Дух очистил Ее от всякой скверны греха» (О спасении // *Ibid.* P. 88).

⁷ *Ibid.* P. 85.

⁸ См.: *Traité sur vénération des icônes*. P. 165.

Особое внимание Абу Курра уделяет вопросу об именовании Девы Марии «Богородицей» (араб. *wālidat al-ilāh*; греч. Θεοτόκος). Для Феодора это наименование не просто фигура речи, а богословский термин с вполне определенным значением: Мария есть истинно Богородица, потому что субъектом рождения от Нее был Бог, то есть одна из Божественных Ипостасей¹. Эта мысль со всей ясностью представлена как в арабских, так и греческих трактатах Абу Курры:

«Ипостась Троицы была рождена от Отца прежде веков, и она же — родилась, вочеловечившись, от Марии Девы в последние времена. Поэтому Мария воистину есть Богородица»²;

«Вечный Сын, будучи одной Ипостасью из Троицы <...> является рожденным от Отца прежде веков, и Иисусом, рожденным в конце веков от Девы Марии. Поэтому совершенно и подлинно непорочная и неприкосновенная Дева из колена Давидова исповедуется Богородицей, как родившая вечного Сына, ставшего человеком...»³

Наименование «Богородица» никак не заставляет считать, что Дева Мария является матерью всей Пресвятой Троицы. Абу Курра указывает, что для Священного Писания совершенно обычно применять именование «Бог» для указания на одну из Ипостасей, в том числе и на Ипостась Сына (см.: Ин. 1, 1; Рим. 9, 5)⁴.

Отношение к термину «Христородица» у Абу Курры не было резко отрицательным. В отличие, например, от прп. Иоанна Дамаскина, считавшего, что «Христородица» — это «оскорбительное

¹ Мысль о том, что Дева Мария может именоваться Богородицей «не только ради Божественной природы Слова, но и по причине обожения человеческой природы» (*Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθόδοξου πίστεως*. 3. 12. Σ. 256), у Абу Курры не встречается, хотя однажды он говорит, что «Пречистую же Деву по причине Ее чистоты мы провозглашаем и называем Богородицей» (Письмо Давиду яковиту // *Maṯmir*. P. 119).

² *Profession de foi*. P. 57. Ср.: «Дева Мария зачала безначального Сына и родила Его, подобно тому как женщина зачинает [ребенка] от мужского семени и рождает его. По этой причине Мария поистине является Богородицей, как и учит о Ней Церковь» (О смерти Христа // *Maṯmir*. P. 63).

³ *Opuscula 2*. Col. 1488A.

⁴ См.: *Opusculum 14. Dialogus cum Nestoriano* // *PG*. T. Col. 1537D—1540A. Абу Курра считает необходимым отметить, что «безначальный Сын родился от Девы Марии по человеческой Своей природе, а не по природе Божественной» (О смерти Христа // *Maṯmir*. P. 60).

наименование», которое «изобрел нечистый, гнусный, по-иудейски мудрствующий Несторий, сосуд поругания, к уничтожению слова “Богородица” и к лишению чести Богородицы»¹, Абу Курра находил этот термин вполне приемлемым, — ведь имя «Христос» содержит указание и на Божество, хотя, безусловно, и отдавал предпочтение наименованию «Богородица». Термин же «Иисусородица» (Ἰησοῦτόχον) Феодор считал совершенно неприемлемым².

§ 1.3. Особенности концепции ипостасного соединения в сочинениях Абу Курры

Излагая свое христологическое учение, Феодор Абу Курра практически не обращается к авторитету предшествовавших ему отцов. Однако нетрудно увидеть, что, в общем и целом, он следует тем греческим отцам, которые разделяли синтетическую концепцию ипостасного соединения. Тем не менее можно отметить несколько особенностей, скорее терминологического, нежели доктринального характера, отличающих Харранского епископа от представителей греческой патристической традиции.

1. В христологии Абу Курры значительно меньшее место, по сравнению с учением греческих отцов, занимает идея восприятия человечества в Ипостась Бога Слова. С помощью этой концепции халкидонитские авторы утверждали единство Ипостаси воплотившегося Бога Слова, личное тождество Христа с Сыном Божиим до воплощения и несомоипостасность воспринятого Словом человечества.

Для разъяснения самой сущности ипостасного соединения этой концепцией пользовались многие греческие авторы, среди которых можно назвать Леонтия Иерусалимского³, св. импера-

¹ Ἐξδοῖς ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως. 3. 12. Σ. 254–256.

² См.: *Opuscula* 14. Col. 1537BC.

³ Например, см.: «Человечество Спасителя не существовало в своей собственной ипостаси (ἐν ἰδιαζούσῃ ὑποστάσει), но с самого начала существует в Ипостаси Логоса (ἐν τῇ τοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑφεστημέναι)» (*Contra Nestorianos*. Col. 1568A); «Им усвоено все, что существует в лице Его плоти: и телесные страдания, и внешние оскорбления, и все то, что является для нее случайным, так как Он, восприняв [плоть] в собственную Ипостась (τῇ...

тора Юстиниана¹, Памфила Палестинского², свт. Софрония Иерусалимского³, прп. Иоанна Дамаскина⁴, прп. Феодора Студита⁵.

Для Абу Курры же основным средством раскрыть модус соединения двух природ во Христе служит концепция усвоения челове-

ἰδίᾳ ὑποστάσει αὐτὴν ἀνειληφῶς), наделил ее лицом (ἐπροσωπολόησεν)» (Ibid. Col. 1748A).

¹ Например, см.: «Единство же по Ипостаси показывает, что Бог Слово, то есть одна Ипостась из трех Ипостасей Божества (ἡ μίαν ὑπόστασιν ἐκ τῶν τριῶν θεότητος ὑποστάσεων), соединилось не с человеком, прежде ипостасно существовавшим (οὐ προὑποστάντι ἀνθρώπῳ), но во чреве Святой Девы образовало для Себя из нее в своей собственной Ипостаси (ἐν τῇ ἰδίᾳ ὑποστάσει) тело...» (Confessio rectae fidei adversus tria capitula. Col. 997B).

² Например, см.: «Тот же Самый превечный Сын и Логос Бога <...> неизреченным образом <...> в своей Ипостаси (ἐν τῇ αὐτοῦ ὑποστάσει) образовал для Себя храм, восприняв совершенного человека» (Diversorum capitum seu difficultatum solutio. VII. P. 145); «Вселившись же в девичью утробу, Он нетленно, невидимо и бессемно из нее создал для Себя храм, человека совершенного, то есть восприняв некую отдельную воипостасную сущность (οὐσίαν ἐνυπόστατον τι μέρος λάβων) этой природы в свою собственную Ипостась (εἰς τὴν ἰδίαν ὑπόστασιν)...» (Ibid. P. 176).

³ Например, см.: «Приемля плоть от <...> девственных кровей, душу же сотворяя Сам, как Ему угодно, соединяя это и сочетая с Собой по Ипостаси (καθ' ὑπόστασιν), воспринял в нерассекаемую Ипостась единого Сына (εἰς ἐνὸς Υἱοῦ μὴ τεμνομένην ὑπόστασιν)» (Sophronii Hierosalymitani Oratio II in anuntiationem sanctissime Deiparae. 36 // PG. T. 87c. Col. 3265AB).

⁴ Например, см.: «Хотя [Христос] и умер <...> и святая душа Его была отделена от непорочного тела, Божество осталось неотделенным от той и другого, т.е. души и тела <...> единая Ипостась не разделилась на две ипостаси, поскольку и тело, и душа <...> получили бытие в Ипостаси Слова, и хотя во время смерти они были разделены друг от друга, однако каждое пребывало, имея единую Ипостась Слова» («Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως. 3. 27. Σ. 322); «Отсюда и плоть Господа, не существовавшая самостоятельно (καθ' ἑαυτήν) ни в один момент времени, не есть ипостась, но нечто воипостасное; ибо, будучи воспринята Ипостасью Бога Слова (τῇ ὑποστάσει τοῦ Θεοῦ Λόγου... προσληφθεῖσα), она в ней существует и имела ее своей ипостасью» (Dialectica. 44. Col. 616B–617A); «В Нем и природы, Божественная и человеческая, соединились, и одушевленная плоть Его получила бытие в существовавшей прежде Ипостаси Бога Слова и имеет ту же Ипостась (ἐν τῇ προὑπαρχούσῃ τοῦ Θεοῦ Λόγου ὑποστάσει ὑπέστη ἡ ἐμψυχος αὐτοῦ σὰρξ, καὶ αὐτὴν ἔσχεν ὑπόστασιν)» (Ibid. 66. Col. 668B).

⁵ Согласно прп. Феодору Студиту, человечество Христа существовало «не в самобытном и самоописуемом лице, отличном от Ипостаси Слова (οὐκ ἐν ἰδιοσυστάτῳ καὶ ἰδιοπεριγράφῳ προσώπῳ παρὰ τοῦ Λόγου ὑπόστασιν), но в ней имея существование» (Theodori Studitae Antirrheticus. I // PG. T. 99. Col. 333B).

чества Богом Словом¹. Вследствие этого усвоения можно говорить, что человеческая природа принадлежит Слову как Его собственная, а Ипостась Слова является Ипостасью для души и тела.

Впрочем, идея восприятия человечества в Ипостась Бога Слова и его существования в Ипостаси Божественного Логоса не вполне чужда христологическому учению Феодора. Так, у него встречается представление об Ипостаси Сына как о некоем «месте», в котором совершается соединение двух природ: «Соединение же двух природ, Божества, как я сказал, и человечества, совершилось в Ипостаси предвечного едиnorodного Сына Божия (ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ μονογενοῦς <...> Υἱοῦ τοῦ Θεοῦ)»².

2. В понятийно-терминологической системе греческой халкидонитской христологии VI–VIII столетий существенное место занимают термин «воипостасное» (ἐνυπόστατον)³ и фактически равнозначная с ним, но менее употребительная формула «воипостасная сущность (природа)»⁴.

¹ Избегая говорить о восприятии человечества в Ипостась Бога Слова, Абу Курра тем не менее учил, что после воплощения Сын Божий «обладал в Себе Самом (ἐν αὐτῷ) совершенной, неизменной, тварной и страстной сущностью, которая характеризует Его так же, как и Божественная природа» (De unione et incarnatione. Col. 1609A).

² Ibid. Здесь Абу Курра фактически говорит словами своего тезоименитого греческого современника прп. Феодора Студита, учившего, что «соединение Божественной и человеческой природы произошло в единой Ипостаси Слова (ἐν τῇ μετὰ τοῦ Λόγου ὑπόστασει)» (Antirrheticus. I. Col. 333B).

³ В контекст христологических дискуссий понятие «воипостасное» было введено в первой трети VI в. Иоанном Грамматиком Кесарийским (См.: *Iohannis Caesariensis Apologia Concilii Chalcedonensis // Iohannis Caesariensis. Opera quae supersunt / Ed. M. Richard. Turnhout; Leuven, 1977 (CCG; 1). P. 53, 55–56*). Концептуальное различие между понятиями «воипостасное» и «Ипостась» было установлено младшим современником Грамматика Леонтием Византийским (см.: *Contra Nestorianos et Eutychianos // PG. T. 86. I. Col. 1277CD*).

⁴ Формула «воипостасная сущность», наряду с термином «воипостасное», встречается у таких авторов, как Иоанн Грамматик (см.: *Apologia Concilii Chalcedonensis. P. 55–56*), свт. Анастасий Антиохийский (см.: *Anastasius I. von Antiochien. Jerusalem Streitgespräch mit einem Tritheiten // Traditio. 1981. T. 37. S. 99*), Памфил Палестинский (см.: *Diversorum capitum seu difficultatum solutio. P. 176*), прп. Иоанн Дамаскин (см.: *Ioannis Damasceni Contra Jacobitas // PG. T. 94. Col. 1441D–1444*). Прп. Иоанн Дамаскин использует также и формулу «воипостасная природа» (См.: Ibid. Col. 1476C).

Появление термина «воипостасное» в арсенале халкидонитской терминологии было связано с необходимостью решения двух христологических задач: во-первых, устранить общий для несториан и монофизитов аргумент о несовместимости халкидонского ороса с общеизвестной философской аксиомой о невозможности безыпостасных (безличных) природ и, во-вторых, уточнить способ взаимного существования двух природ в единой Ипостаси воплотившегося Слова.

У греческих дифизитских авторов VI–VIII вв. термин «воипостасное» и формула «воипостасная сущность (природа)» употребляются в трех значениях:

- а) природа (сущность, вид), находящая свое выражение и усматриваемая в ипостаси;
- б) соединившиеся друг с другом природы, существующие и усматриваемые в одной общей ипостаси;
- в) природа (сущность), воспринятая ипостасью другого рода, существующая в ней и имеющая ее своей ипостасью¹.

В греческих трактатах Абу Курры термин «воипостасное» не встречается, в его арабских сочинениях также нет термина, который можно было бы рассматривать как соответствующий греческому *ἐνυπόστατον*, хотя в общую структуру его христологии понятие «воипостасное» вписывается достаточно органично.

Н.Дж. Авад высказывает предположение, что понятие *ḥulūl* у Абу Курры является аналогом концепции «воипостасное», представленной в христологии прпп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина².

¹ Однако необходимо отметить, что сторонники Халкидона, развивавшие учение о восприятии человечества Ипостасью Логоса, ставшей Ипостасью для плоти, достаточно редко использовали в этих целях сам термин «воипостасное». У Памфила (см.: *Diversorum capitum seu difficultatum solutio*. P. 176), свт. Анастасия Антиохийского (см.: *Jerusalem Streitgespräch mit einem Trithheiten*. S. 99) и прп. Максима Исповедника (см.: *Epistola 15 de communi et proprio*. Col. 560BC) встречаются лишь единичные случаи такого употребления. Более или менее нормативным использование термина «воипостасное» для выражения мысли о существовании воспринятого человечества в Ипостаси Логоса становится только у прп. Иоанна Дамаскина (см.: *Ioanni Damasceni De natura composita contra Acephalos* // PG. T. 95. Col. 120CD; *Dialectica*. Col. 616B–617; *Contra Jacobitas*. Col. 1441D–1444, 1476C).

² См.: *Orthodoxy in Arabic Terms*. P. 402.

Термин *ḥulūl* обычно употребляется Абу Куррой как взаимозаменяемый с *taḡassud* («воплощение») и *ta'annus* («вочеловечение»). И хотя он не дает определение соответствующего понятия, значение этого термина можно понять на основании тех фрагментов, где *ḥulūl* употребляется вместе с *taḡassud* и *ta'annus*:

«Христиане, упомянув о вселении (*ḥulūl*) безначального Сына в последние дни в утробу Марии, о Его воплощении (*taḡassuda-hu*) и рождении от Нее, затем продолжают вести речь о Его [человеческом] возрастании, начиная с младенческого возраста, Его бегстве в Египет от Ирода, Его послушании Отцу, Его молитве и посте...»¹;

«Он, при благоволении Отца и Духа Святого, пожелал ограничить Свою бесконечную силу пределами природной человеческой силы, благодаря чему и [стали возможны] Его, без [участия] Отца и Духа, вселение (*bi-ḥulūli-hi*) во чрево Девы Марии во время благовествования ангела Гавриила и Его вочеловечение (*ta'annus*)»²;

«Безначальный Сын, рожденный от Отца прежде веков, Который из сущности Отца и равен Ему, по Своей милости сошел с небес к семени Адама и вселился (*halla*) в утробу Девы Марии, предпочищенной Духом Святым, и, восприняв от Нее плоть, наделенную разумом и душой, сделал ее Своей собственной. [Таким образом], Он вочеловечился (*ta'annasa*) от Духа Святого и пречистой Марии»³.

Как видно из приведенных фрагментов, *ḥulūl* (*halla*), по крайней мере, логически предшествует *taḡassud* и *ta'annus* и представляет собой подготовительное в отношении их действие. Таким образом, *ḥulūl* означает именно вселение (ἐνοχῆσις), присутствие, пребывание, тогда как *taḡassud* и *ta'annus* реальное соединение, при котором человечество становится собственным Слова, иными словами, ипостасное соединение.

Этот вывод подтверждается и использованием однокоренного с *ḥulūl* слова *maḥallah* («место пребывания»):

«[Тело Христово] находится в таком же отношении к Божеству, в каком солнечный диск — к свету. Бог, сотворив свет в первый день, затем, в четвертый день, сотворил солнечный диск и сле-

¹ Traité sur vénération des icônes. P. 92.

² О смерти Христа // Ibid. P. 63.

³ О спасении // Ibid. P. 85–86.

лал его местом пребывания для света. Таким же образом воспринятое от Марии тело стало для Божества местом пребывания (*mahallat al-lahūt*), через него оно сияет Своим светом, являя Свои дела и слова как ангелам, так и всему творению»¹.

Таким образом, предположение Н.Дж. Авада должно быть признано совершенно необоснованным и необидительным.

Некоторым аналогом различия между «ипостасью» и «воипостасным» у Абу Курры может служить противопоставление понятий «ипостась» и «принадлежащее ипостаси» (*ὑποστατικόν*)², однако нельзя сказать, чтобы это различие занимало в христологической системе Феодора центральное место. В его арабских произведениях оно вообще не встречается.

3. В системе дифизитской христологии VI–VIII вв. центральное место занимала формула «единая сложная ипостась» (*μία σύνθετος ὑπόστασις*), разработанная сторонниками Халкидона как для положительного раскрытия православного христологического учения, так и в целях полемики с севирианской концепцией «единая сложная природа»³.

Первым халкидонитским автором, установившим различие между простыми и сложными ипостасями, был Иоанн Грамматик⁴. В его христологической системе понятие сложной ипостаси вполне органично дополняет учение о двух воипостасных сущностях, соединенных в единой Ипостаси воплотившегося Слова⁵.

Положенное Иоанном Грамматиком основание получило развитие у последующих дифизитских авторов, формулой «сложная ипостась» пользовались св. император Юстиниан⁶, псевдо-Кирилл⁷,

¹ О Боговоплощении // *Mayāmir*. P. 184.

² См.: *Opuscula* 29. Col. 1577D–1580A.

³ Первым халкидонитским автором, который сознательно противопоставил понятие «сложная ипостась» монофизитскому учению о сложной природе Христа, был, вероятно, свт. Ефрем Антиохийский (см.: *Ephraemi Antiocheni Apologia concilii Chalcedonensis ad Domnum et Ioannem* // PG. T. 103. Col. 989D–992A).

⁴ См.: *Iohannis Caesariensis Capitula XVII contra Monophysitas*. 7, 10 // *Iohannis Caesariensis Opera quae supersunt* / Éd. M. Richard. Turnhout; Leuven, 1977 (CCG; 1). P. 63–64.

⁵ См.: *Ibid.* P. 64.

⁶ См.: *Confessio rectae fidei adversus tria capitula*. Col. 1009C–1011A.

⁷ См.: *De Sacrosancta Trinitate*. 18, 20 // PG. T. 77. Col. 1157A, 1161D.

Памфил Палестинский¹, свт. Анастасий Антиохийский², псевдо-Евлогий³, свт. Софроний Иерусалимский⁴, прп. Анастасий Синаит⁵, прп. Максим Исповедник⁶, прп. Иоанн Дамаскин⁷. Значительно реже, но в том же значении у дифизитских писателей встречается и формула «сложное лицо»⁸.

С помощью понятия «сложная ипостась (лицо)» халкидонитские богословы показывали, что Ипостась Бога Слова, которая от вечности была простой, после воплощения становится сложной со стороны своего природного содержания, то есть обладающей двумя природами. Эти две природы и не сливаются, образуя сложную природу, и не разделяются как две отдельные ипостаси, но пребывают в единой общей Ипостаси как воипостасные. При этом именно человечество является тем элементом, который с момента воплощения «делает» ранее простую Ипостась Слова сложной⁹.

Однако эта сложность природного порядка не означает какой-либо сложности на ипостасном уровне, личная самоотдельность Слова никак не нарушается воплощением. По разъяснению прп. Маскима 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

¹ См.: *Diversorum capitum seu difficultatum solutio*. VII. P. 157–158, 181, 182, 194, 202.

² См.: *Anastasio Antiocheni Oratio III de divine Oeconomia, id est Incarnatione*. IX // PG. T. 89. Col. 1340A; *Jerusalem Streitgespräch mit einem Trithheiten*. S. 98.

³ См.: *Eulogii Alexandrini De Trinitate et de Incarnatione* // PG. T. 86. II. Col. 2944B.

⁴ См.: *Sophronii Hierosolymitani Epistola synodica ad Sergium* // PG. T. 87. Col. 3164CD.

⁵ См.: *Viae dux*. V. P. 90.

⁶ См.: *Epistola 12 ad Ioannem cubicularium de rectis Ecclesiae Dei decretis, et adversus Severum haereticum* // PG. T. 91. Col. 489C–493B; *Epistola 13 ad Petrem illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi* // Ibid. Col. 517C, 525D; *Opuscula theologica et polemica*. 7, 13 // Ibid. Col. 73B, 148A.

⁷ См.: Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως. 3. 7. Σ. 234–238.

⁸ См.: *Leontii Hierosolymitani Contra monophysitas* // PG. T. 86. II. Col. 1785C, 1796A, 1857B; *Anastasio Sinaitae Viae dux*. XXI, 4. P. 292; *Maximi Confessoris Opuscula theologica et polemica* 16. De duabus unius Christi voluntatibus // PG. T. 91. Col. 201D.

⁹ См.: *Pamphili Theologi Diversorum capitum seu difficultatum solutio*. VII. P. 176.

и Божества». И эта общая Ипостась есть Ипостась Слова в воплощенном состоянии, «потому что одна и та же Ипостась возникла из соединения, или, лучше сказать, она как прежде, так и сейчас остается одной и той же Ипостасью Слова (μᾶλλον δὲ μίαν τοῦ Λόγου καὶ τὴν αὐτὴν ὑπάρχουσαν νῦν τε καὶ πρότερον)»¹.

Таким образом, формула «единая сложная ипостась» позволяла дифизитам относить единство и двойственность во Христе к разным онтологическим уровням — природному и ипостасному соответственно, тогда как монофизиты, руководствовавшиеся формулой «единая сложная природа», пытались выразить и единичность, и двойственность, оставаясь в пределах одного и того же онтологического уровня — природного, что и порождало характерное для монофизитской мысли «блуждание в неразрешимых противоречиях»².

Фактически для халкидонитских авторов ипостасное соединение означает такой тип соединения, в результате которого возникает сложная ипостась: «Следует иметь в виду, что ипостасное соединение (καθ' ὑπόστασιν ἔνωσις) дает одну сложную ипостась вошедших в соединение природ (μίαν ὑπόστασιν τῶν ἡνωμένων ἀποτελεῖ σύνθετον), в которой сохраняются неслитно и неизменно участвующие в соединении природы, их различия и присущие им естественные свойства»³.

В христологической же системе Абу Курры формула «единая сложная ипостась» не играет практически никакой роли, в его арабских трактатах она и вовсе не встречается. Более того, для Феодора вообще было характерно настороженное отношение к этому выражению. Так, в «Диспуте с несторианином» создается впечатление, что он фактически отрицает данную формулу: «Если ипостаси соединились в одну сложную Ипостась (ἡνώθησαν εἰς μίαν ὑπόστασιν σύνθετον), то такая сложная Ипостась будет не чисто Божественной и не человеческой, но чем-то средним между ними. Если же Христос есть сложная Ипостась, то Христос <...> не является ни Божественной Ипостасью, ни человеческой, но чем-то средним между Богом и человеком»⁴.

¹ Epistola 15 ad Cosmam diaconum. Col. 556CD.

² Дьяконов А. П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 2006. С. 122.

³ Ioanni Damasceni Dialectica. 66. Col. 665AB.

⁴ Opuscula 29. Col. 1577C.

Как следует из рассуждений Абу Курры, он считал, что само наименование «сложный» по отношению ко Христу должно приниматься лишь с некоторыми ограничениями. Феодор полагал, что Христос именуется сложным не в том смысле, в каком так именуется человек, сложенный из души и тела, поскольку «то, что является сложным в собственном смысле слова, вовсе не существует прежде того, как произойдет соединение тех, из которых оно состоит. Мы же не можем сказать, что Христос вовсе не существовал до соединения Божества и человечества, из которых Он сложен»¹.

Однако Абу Курре, конечно, было известно, что значительное большинство православных авторов VI–VIII столетий пользовались формулой «сложная ипостась». Знал он и то, как халкидонитские писатели понимали это выражение:

«Мы же, православные, говоря о том, что Христос есть единая сложная Ипостась (μίαν σύνθετον ὑπόστασιν), не иную подразумеваем, кроме как Ипостась вечного Сына, единую Ипостась от Троицы (οὐχ ἑτέραν παρὰ τὴν τοῦ αἰδίου Υἱοῦ νοοῦμεν ὑπόστασιν τὴν μίαν οὐσαν τῆς Τριάδος); не допускаем приводить некую общую [ипостась], да не будет! Но, уточняя способ ипостасного сложения (ὁ τρώλος <...> τῆς ὑποστατικῆς συνθέσεως), называем Ипостась вечного Сына двойственно сложной (σύνθετον <...> διχῶς)»².

Как видно из приведенных слов Феодора, он, в полном соответствии с предшествующей халкидонитской традицией, указы-

¹ Opuscula 2. Col. 1489D. На то, что Ипостась Христа и ипостась человека именуется сложными в различном смысле, указывал уже Иоанн Грамматик. В отличие от человеческой ипостаси, Ипостаси Христа, в силу ее уникальности, не соответствует никакая сложная общность (сущность), поэтому Его Ипостась должна рассматриваться относительно двух различных общностей — общности Отца и Святого Духа, согласно которой Он есть Бог, и общности для всех людей, которым Он подобен по Своему человеческому бытию. Общность же, во всех них пребывающую, мы называем сущностью, то есть природой (Κοινότητα δὲ ἐν τοῖς λαοῖς τοῦτοις φάμεν τὴν οὐσαν, ἧ ἔστι φύσιν)» (Contra Monophysitas. 7. P. 63). Абу Курра фактически повторяет эти разъяснения Иоанна Грамматика (См.: Opuscula 2. Col. 1489D, 1491AB).

² Ibid. Col. 1489D.

вает два условия, при которых данная формула является совершенно православной:

а) Ипостась Христа понимается как тождественная Ипостаси вечного Сына Божия; мысль о том, что сложная Ипостась представляет собой некую новую, возникшую в результате соединения Божества и человечества ипостась, не тождественную Ипостаси Бога Слова, он решительно отрицает;

б) воплощение мыслится как соединение двух природ, а не двух ипостасей¹.

4. Знаменитая формула «единая природа Бога Слова воплощенная» встречается у Абу Курры всего два раза в «Письме Давиду яковиту». Феодор усматривает в этой формуле следующий смысл: говоря, что «у Слова единая воплощенная природа (*tabī'ah wāḥidah mutaḡassidah*)», мы указываем на то, что «Оно во времени стало человеком, а не было таковым изначально»². Сама по себе данная формула, по мнению Абу Курры, недостаточна и может быть истолкована в неправославном смысле. Поэтому православные могут принять это выражение только в том случае, если оно уравновешивается формулой «две природы»:

«Недостаточно исповедовать [только] единую воплощенную природу, но, разъясняя [наше учение], необходимо говорить

¹ Отношением к формуле «сложная ипостась» Феодор напоминает Леонтия Иерусалимского, который в трактате «Против несториан» писал: «Мы же говорим, что произошло сосложение природ по Ипостаси (κατὰ τὴν ὑπόστασιν ταῖς φύσεσιν ἢ σύνθεσις), но не возникло сложной природы (σύνθετον φύσιν), потому что природы соединились не через слияние. Однако не возникло и сложной Ипостаси (σύνθετον ὑπόστασιν), так как соединение произошло не из ипостасей. Скорее особое свойство Ипостаси Слова стало более сложным, поскольку после воплощения в ней соединилось множество простых свойств. Отсюда очевидно, что ни природа, ни Ипостась Его не сложна и не изменяема» (*Contra Nestorianos*. I. 20. Col. 1485D). Однако, как и у Абу Курры, отрицание данной формулы Леонтием не было безусловным, он отрицает сложную Ипостась, только если она мыслится как составленная из ипостасей. В трактате «Против монофизитов» Леонтий допускает возможность использовать эту формулу при условии, что сложная Ипостась мыслится как состоящая из природ: «Поистине у Господа нашего Иисуса Христа, истинного Бога, единая сложная для природ Ипостась» (μία σύνθετος ταῖς φύσεσιν ἢ ὑπόστασις)» (*Contra Monophysitas*. 41. Col. 1793CD).

² Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 119–120.

[также] и о двух природах, чтобы никто не подумал, будто мы говорим о воплощении в смысле облачения в плоть и внешнего соприкосновения. Ведь если бы мы, называя воплотившееся Слово одной природой, не добавляли, что после воплощения Слово — две природы, то есть Бог и Он же — человек, то откуда можно было бы понять, что под словом “воплощение” мы понимаем то, что Оно стало плотью?»¹.

Таким образом, Абу Курра, безусловно, принимает формулу «единая воплощенная природа Слова» как часть святоотеческого Предания, однако в его собственной христологической системе она не играет практически никакой роли.

5. В учении о волях и действиях во Христе терминология Абу Курры также имеет одно отличие от терминологии византийских авторов: Харранский епископ не пользуется формулой «богомужная энергия».

Впервые выражение «некая новая богомужная энергия» (καὶνὴν τινα θεαυδριχὴν ἐνέργειαν) встречается в «Послании к Гаюю Терапевту», входящему в состав *Corpus Areopagiticum*, где эта формула не имеет выраженного моноэнергистского смысла². Севир Антиохийский, заменив в выражении Дионисия слово «новую» (καὶνὴν) на «единую» (μία), первым истолковал эту формулу в определенно моноэнергистском ключе. Для Севира она указывает на «единое сложное действие» (μία ἐνέργεια σύνθετος) Христа, соответствующее Его «единой природе и богомужней Ипостаси» (μία φύσιν τε καὶ ὑπόστασιν θεαυδριχὴν)³.

Несмотря на то что данная формула стала основанием севирианского моноэнергизма, она использовалась и многими авторами-дифизитами (Иоанн Скифопольский⁴, свт. Софроний Иерусалимский⁵, прп. Максим Исповедник⁶, ученик прп. Максима

¹ Ibid. P. 120.

² См.: *Dionysii Areopagitae Epistola 4 ad Gaium Monachum* // PG. T. 3. Col. 1072BC.

³ *Severi Antiocheni Epistola III ad Ioannem abbatem* // DP. P. 309–310.

⁴ См.: *Scholia in epistolas Sancti Dionysii Areopagitae. 4* // PG. T. 4. Col. 533C.

⁵ См.: *Epistola synodica ad Sergium*. Col. 3177BC.

⁶ См.: *Maximi Confessoris Opuscula theologica et polemica 8. Ad sanctissimum episcopum dominum Nicandrum, de duabus in Christo operationibus* // PG. T. 91. Col. 100D.

Анастасий Монах¹, прп. Анастасий Синаит², прп. Иоанн Дамаскин³), в сочинениях которых она получила истолкование в духе халкидонитского учения о двух природных энергиях⁴.

Абу Курра же не только не использует формулу «единая богомужная энергия», но и вообще избегает говорить о единстве действия во Христе, богословский язык единой энергии для него совершенно чужд.

* * *

В сравнении с христологией греческих отцов христологическое учение Абу Курры предстает, очевидно, менее, если так можно выразиться, формализованным, в том смысле, что для его богословского дискурса заметно меньшее значение имеют традиционные для предшествующей халкидонитской традиции христологические формулы. Так, в его трактатах, как арабских, так и греческих, не встречаются формула «воипостасная сущность (природа)» и соответствующий ей термин «воипостасное», а также формула «богомужная энергия». Ключевая для греческих авторов-халкидонитов формула «сложная ипостась» не играет в христологической системе Харранского епископа практически никакой роли. Вследствие этого христологическая мысль Абу Курры представляется в чем-то более архаичной, центральное значение имеет для него идея усвоения: Бог Слово, лично усваивая человечество, становится Ипостасью для плоти, а плоть делается Его собственной. В этом отношении Феодор близок свт. Кириллу Александрийскому⁵.

¹ См.: *Anastasio Monachi Epistola ad commune monachorum apud Calarim constitutorum collegium* // PG. T. 90. Col. 135AB.

² См.: *Viae dux*. I. S. 16.

³ См.: *Εχδοσις ἀκριβῆς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως. 3. 19. Σ. 304.

⁴ Посредством формул «богомужная энергия» и «единая энергия» авторы-халкидониты указывали на: 1) синергию двух природ; 2) однонаправленность действий двух природ, проявляющуюся в единстве результата их действий; 3) теснейшее единство и совершенное взаимопроникновение (перихорисис) двух энергий и соответственно двух соединенных по ипостаси природ; 4) совершение Христом Божественных действий (чудотворений) посредством человеческой природы, используемой как инструмент; 5) особый, отличный от нашего, способ претерпевания Христом естественных человеческих действий и состояний; 6) единство действующего субъекта во Христе.

⁵ Абу Курра вполне осознавал преемственность своей мысли от свт. Кирилла. Развивая учение об усвоении человечества Богом Словом, он прямо

Не встречаются вовсе или же встречаются крайне редко в сочинениях Абу Курры и некоторые другие христологические формулы и выражения, типичные для халкидонитского богословия. Например, он почти не использует формулы «в двух природах»¹ и «из двух природ»². Феодор предпочитает говорить, что у Христа две природы³ или что Христос обладает двумя природами⁴. Реже он прямо утверждает, что Христос — две природы⁵.

Создается впечатление, что он сознательно избегает даже таких устойчивых для греческого богословия выражений, как «ипостасное соединение» и «соединение по ипостаси». В арабских трактатах Феодора вообще нет соответствующих этим формулам аналогов, там Феодор ограничивается терминами *ittihād* и *ittiṣāl*. В греческих же опускулах имеют место лишь единичные случаи использования этих формул⁶. Хотя Абу Курру считают последователем прп. Максима Исповедника, он ни разу не использует такой центральный в богословии прп. Максима термин, как «тропос существования» (τρόπος ύπόρξεως)⁷.

При сравнении с сочинениями греческих авторов VI–VIII вв. трактаты Абу Курры, особенно арабские, кажутся более простыми, он не столько стремится облечь свою христологическую мысль в традиционные богословские формулы, сколько разъяснить ее с помощью примеров и аналогий, сделать ее максимально

ссылается на авторитет «Афанасия и Кирилла, епископов Александрийских» (см.: *Opuscula* 4. Col. 1513C).

¹ Вероятно, единственное место, где Абу Курра использует формулу «в двух природах» (ἐν δυοῖ φύσεσιν), см.: *Opuscula* 2. Col. 1477B.

² В его греческих произведениях, впрочем, говорится, что Христос слагается «из Божества и человечества» (*Ibid.* Col. 1491B).

³ Например, см.: О смерти Христа // *Maṡāmīr*. P. 59, 69.

⁴ Например, см.: *Profession de foi*. P. 56.

⁵ Например, см.: Письмо Давиду яковиту // *Maṡāmīr*. P. 121.

⁶ Редкие случаи использования Феодором формулы «соединение по ипостаси» (τῆς καθ' ύπόστασιν ἐνώσεως) см.: *Opuscula* 4. Col. 1520D, 1521A; *De unione et incarnatione*. Col. 1605B.

Кроме того, один раз у Абу Курры встречается нехарактерное для византийских авторов выражение «ипостасное сосложение» (ύποστατικῆς συνθέσεως) (см.: *Opuscula* 2. Col. 1489D).

⁷ Например, см.: *Maximi Confessoris Disputatio cum Pyrrho*. Col. 294A; *Idem. Ambigua ad Thomam* // *PG*. T. 91. Col. 1052B; *Idem. Ambigua ad Iohannem* // *Ibid.* Col. 1329A, 1341D, 1345B; *Idem. Epistola 13 ad Petrum illustrem*. Col. 517BC.

понятной для любого читателя. Несомненно, Феодор достаточно хорошо был знаком со святоотеческой традицией, и его отказ от использования ряда весьма существенных для халкидонитского богословия христологических формул и терминов мог быть только сознательным шагом.

Практически все сочинения Абу Курры написаны в полемическом или апологетическом ключе и рассчитаны на предельно широкую аудиторию. Даже тогда, когда он пишет преимущественно для своих единомышленников, он обычно имеет в виду и своих потенциальных читателей из числа неправославных и нехристиан. Таким образом, отказ от части традиционных для халкидонитского богословия терминологических средств, скорее всего, был хорошо продуманным миссионерским ходом. Этим же, вероятно, объясняется и фактически полное отсутствие в большинстве трактатов Феодора отсылок к авторитету святых отцов. Абу Курра понимал, что наличие в его текстах специфически халкидонитских формул и выражений приведет к тому, что инославные будут читать их с предубеждением, а для нехристиан они могут оказаться и вовсе малопонятными.

§ 2. Учение о воплощении

Феодор Абу Курра, как и большинство мелькитских писателей, крайне редко предлагает дефиниции используемых им богословских понятий. Понятие «воплощение» на этом фоне представляет собой редкое исключение. Греческий трактат «О единстве и воплощении» Харранский епископ начинает следующим определением: «Воплощение — это вочеловечение, вочеловечение же — это превращение вочеловечившегося в человека, а содеяние вочеловечившегося человеком — это отличительная черта вочеловечившегося, состоящая в принятии им имени “человек” и определения человека, подобно всякому человеку»¹.

¹ De unione et incarnatione. Col. 1601C. Перевод с учетом замечаний Дж. Ляморо (См.: *Lamoreux J.C. Theodore Abū-Qurrah. Provo, 2005. P. 103*).

Из этих слов Абу Курры следует, что термины «воплощение» и «вочеловечение» являются для него практически полными синонимами.

Далее Абу Курра разъясняет, что имя «человек» — это предикат и является обозначением природы, природа же может предцироваться только ипостаси, а не другой природе. Отсюда очевидно, что вочеловечившееся — это не природа, а Ипостась, то есть вечный Сын. Этот вечный Сын, будучи всецело Богом, стал человеком без какого-либо изменения и, вследствие этого, является «всецело Богом и всецело человеком, имя “Бог” характеризует Его так же, как Отца и Святого Духа, а имя “человек” как любого из людей»¹.

Таким образом, выражение «Слово воплотилось», согласно разъяснению Абу Курры, православные понимают в том смысле, что Оно «во времени снизошло [к нам], чтобы в состоянии уничтожения исполнить домостроительство нашего искупления и спасения». При этом воплощение необходимо мыслить не как «облачение в плоть, присоединенную к Нему [лишь] внешним образом, но как истинное сочетание и [ипостасное] соединение, которое выше всех [видов] сочетания и соединения», в результате которого Оно, не переставая быть совершенным Богом, стало совершенным человеком. Поэтому после воплощения Бог Слово — истинный Бог и истинный человек, то есть две природы, наименования и определения которых относятся к Нему в строгом смысле слова².

Интерес Абу Курры к таинству воплощения не был ограничен только рамками формальной христологии, в своих сочинениях он рассматривает это событие домостроительства спасения еще с четырех точек зрения: а) библейской, б) философской, в) конкретно-исторической, г) богословской.

¹ De unione et incarnatione // PG. Т. 97. Col. 1601C–1604A. Перевод с учетом замечаний Дж. Ляморо (См.: *Lamoreux J.C. Theodore Abū-Qurrah*. P. 103).

² См.: Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmir*. P. 118–119. Ср.: «Вечный Сын обретает и имя и определение Бога, и имя и определение человека, при этом Бог не получает имя и определение человека, а человек — имя и определение Бога. А Ипостась вечного Сына получает имя и определение двух природ» (*De unione et incarnatione*. Col. 1604B). Перевод с учетом замечаний Дж. Ляморо (См.: *Lamoreux J.C. Theodore Abū-Qurrah*. P. 103–104).

§ 2.1. Библейский аспект

В полемике с мусульманами и особенно с иудеями Абу Курре было важно показать, что воплощение Сына Божия не было изобретением христиан, но имеет под собой прочное ветхозаветное основание, то есть неоднократно было предсказано древними пророками, говорившими «о Его втором рождении от Девы Марии»¹. Этому вопросу Феодор посвящает значительную часть своего арабского трактата «О Сыне Божиим», где он рассматривает следующие ветхозаветные тексты:

1. «Престол Твой, Боже, — во веки веков, жезл правоты — жезл царства Твоего. Ты возлюбил правду и возненавидел насилие, посему помазал Тебя Бог, Твой Бог, елеем радости более соучастников Твоих» (ср.: Пс. 44, 7–8).

По толкованию Феодора, «Бог, престол Которого во век века» — это не кто иной, как «безначальный Сын, Который есть Бог от Бога». Слова же «*помазал Тебя Бог, Твой Бог*» в отношении Бога указывают на Его воплощение от Девы Марии².

2. «О народ мой Иаков, Израиль, которого Я призвал: Я первый и Я — во веки. Рука Моя основала землю, и десница Моя распростерла небеса. Я призову их, и они восстанут, соберутся все вместе и будут слушать. Кто возвестил им об этом? Поскольку Господь возлюбил тебя, Он исполнил волю Свою над Вавилоном, чтобы искоренить семя халдеев. Я, Я сказал и призвал [его], Я привел его и сделал благоуспешным путь его. Приблизьтесь ко Мне и слушайте: Я не говорил тайно. С того времени, как это происходит, Я был там, и Господь послал Меня и Дух Его» (ср.: Ис. 48, 12–16).

Абу Курра указывает, что в этих словах Исаии, несомненно, говорится о Боге, «Который и первый, и во веки, основавший землю и распростерший небеса». И этот же Бог говорит о Себе: «*Господь послал Меня и Дух Его*». Этим Богом, согласно Феодору,

¹ О Сыне Божиим // *Maūāmir*. P. 98.

² См.: *Ibid*. P. 98–99.

может быть только «безначальный Сын, Который, воплотившись и родившись от Марии Девы, стал посланным Отцом и Духом»¹.

3. *«Дева зачнет и родит Сына, и нарекут Его “Еммануил”»* (ср.: Ис. 7, 14).

Поскольку Еммануил переводится как «с нами Бог», эти слова пророка относятся к Богу Сыну, Который, воплотившись, «стал [обитать] с нами и был как один из нас»².

4. *«Младенец родился нам, Сын дан нам, и наречено имя Ему: Вестник великого совета, Советник, Чудный, Бог крепкий, Отец нового мира»* (ср.: Ис. 9, 6).

Абу Курра разъясняет, что Сын и Младенец, Который дан нам и наречен «Бог крепкий», может быть только безначальным Сыном. Вестником же, то есть Посланником, великого совета Он назван потому, что Отец послал Его, согласно словам апостола Павла: «Послал Бог Сына Своего, и Он родился от жены» (ср.: Гал. 4, 4). Отцом же нового мира Он назван в силу того, что «первым явил жизнь нового мира в собственном теле, воскресив его из мертвых»³.

5. *«Это — Бог наш, никто другой не сравнится с Ним. Он нашел путь ведения и даровал его Иакову, возлюбленному Своему, и Израилью, другу Своему. После же этого Он явился на земле и обращался между людьми»* (ср.: Вар. 3, 36–37).

«Кто же есть этот Бог, Которого видели люди и Который обращался между ними?» — спрашивает Абу Курра и затем сам же отвечает: «Это может быть только безначальный Сын, так как Он воплотился от Марии Девы». В подтверждение своих слов он ссылается на слова Давида: «Бог богов был виден в Сионе» (ср.: Пс. 83, 8 LXX) и евангелиста Иоанна: «Мы возвещаем вам Того, Который был от начала, Которого мы рассматривали своими очами и осязали своими руками» (ср.: 1 Ин. 1, 1)⁴.

¹ Ibid. P. 99–100.

² Ibid. P. 100.

³ Ibid.

⁴ Ibid. P. 101.

6. *«Слушайте, все языки, внимайте, все народы! Да будет Господь свидетелем против вас. Вот, Господь исходит из места Своего, низойдет, чтобы ступить по земле. Все это — за грех Иакова и за преступление Израиля»* (ср.: Мих. 1, 2–3, 5).

По мнению Абу Курры, Господом, Который покинул Свое место и сошел на землю по причине человеческого греха, может быть только безначальный Сын. Свою точку зрения он подтверждает ссылкой на слова Иисуса Христа: *«Я сошел с небес, чтобы творить волю Отца Моего»* (ср.: Ин. 6, 38). Воля же Отца, по Феодору, состоит *«в том, чтобы спасти Адама и его потомство от греха их»*¹.

7. *«Я не буду миловать дом Израилев. Дом же Иудин помиую и спасу их, и не конями и колесницами, не мечами, луками и копьями спасу их, но спасу их в Господе Боге их»* (ср.: Ос. 1, 6–7).

Господь Бог, через Которого Бог спасет дом Иудин, — это, утверждает Абу Курра, не кто иной, как безначальный Сын. Он подобен Отцу, и через Него Отец спас Своих рабов, послав Сына Своего на землю, и *«Он воплотился от Марии Девы, чтобы, претерпев страдания, стать за них искуплением»*².

§ 2.2. Философский аспект

Абу Курра придает особое значение вопросу о принципиальной возможности для Бога, бесконечного и неограниченного, ограничивать Свое присутствие и внешнее проявление отдельными вещами и местами тварного мира. Особенно существенно для него показать, что местом такого Божественного присутствия и действия может быть человек. Хотя сам этот вопрос является скорее философским, решается он Феодором на богословском, преимущественно библейском материале.

Апологетический трактат «О Боговоплощении», адресованный, в том числе, и к потенциальным читателям из числа мусульман и иудеев, Абу Курра начинает с вопроса, обращенного к нему его оппонентами: *«Тебе остается объяснить нам, каким образом Сын, будучи равным Богу и Богом, мог заключить Себя в теле так,*

¹ О Сыне Божиим // *Maṣūmīr*. P. 101.

² *Ibid.* P. 101–102.

что стал доступен страданиям, которые не могли бы поразить Его никаким иным способом»¹.

Абу Курра начинает свой ответ издалека. Сначала он утверждает, что Бог, Который неограничен, бесконечен и ни в чем не может быть заключен, желает открыть Себя Своим творениям и поэтому «являет им Свои дела и слова из подходящего для них места». В противном случае разумные творения «пришли бы в замешательство, и не было бы им ни мира, ни покоя», поскольку они не могли познать Того, «без Кого нет для них успокоения»².

С этой целью Он, например, создал на небе престол, на котором и восседает с момента сотворения ангелов. Сам Бог, естественно, не нуждается в таком престоле, но у ангелов есть потребность знать местопребывание своего Творца, чтобы «поклоняться Ему перед ним и получать оттуда Его повеления»³. С тем, что у Бога есть престол, на котором Он восседает, согласны, по Феодору, все пророки. В подтверждение своих слов Харранский епископ ссылается на 3 Цар. 22, 19–22; Ис. 6, 1–3; Дан. 3, 54–55; 7, 9–10; Пс. 102, 19⁴. Выбор примера с небесным престолом, очевидно, неслучаен, поскольку имеет силу как для иудеев, так и для мусульман, ибо в Коране также многократно говорится о Боге, Который «утвердился на троне»⁵.

Однако, несмотря на то что Бог является Своим ангелам только на престоле, в направлении которого они и возносят Ему хвалу, никто из бесплотных сил не скажет, что Бог «не находится во всех местах неба», и не станет отрицать, что Он «вездесущ и наполняет все небо». Аналогично и Сын Божий «находится во всяком месте, Он — бесконечен, ничто не заключает Его в себе, и нет у Него нужды пребывать в каком-либо месте». Однако ради спасения человека Он «вселился» (*halla*) в воспринятое от Девы Марии тело и обитал в нем, и это тело стало для нас тем, чем является небесный престол для ангелов⁶.

¹ О Боговоплощении // *Maṣāmiṛ*. P. 180.

² *Ibid.* P. 181.

³ *Ibid.* P. 180–181.

⁴ *Ibid.* P. 181–182.

⁵ См.: Коран 7:52 (54); 10:3; 13:2; 20:4 (5); 25:59; 32:3 (4); 57:4.

⁶ См.: О Боговоплощении // *Maṣāmiṛ*. P. 182–183.

Преимущественное использование в этом трактате термина *ḥulūl* («вселение», ср. греч. ἐνοίκησις) и глагола *ḥalla* («вселиться», «обитать»), вместо более привычных для Феодора *taḡassud* («воплощение», ἐνσάρκωσις) и *ta'annus* («вочеловечение», ἐνανθρώπησις), подтверждает предположение о том, что своими оппонентами в этом трактате Абу Курра считает мусульман, для которых слово *ḥulūl* было более знакомо и понятно, чем традиционные христианские термины.

В заключение рассматриваемого фрагмента Абу Курра ставит перед теми, кто противоречат христианам, — несомненно, имея в виду мусульман, — следующую дилемму: они должны либо перестать упрекать христиан за то, что те признают обитание Бога в человеческом теле, либо отрицать существование небесного престола, на котором восседает Бог¹.

Далее Феодор приводит и несколько примеров из Ветхого Завета, предназначенных для иудеев. Так, он упоминает горящий терновый куст, в котором Бог общался с Моисеем (см.: Исх. 3, 2–4), и облачный столп, в котором Бог сходил в скинию (см.: Исх. 40, 34–38). И если израильяне поклонялись Богу в облачном столпе, то как они могут порицать христиан за то, что те поклоняются Богу в человеческом теле? Ведь тело человека «настолько же благороднее облака, насколько небо благороднее земли». И если Бог, как Он Сам говорит, был видим в облаке над очищением (см.: Лев. 16, 2), то как можно упрекать христиан, утверждающих, что Бог был виден в человеческом теле?²

Далее Феодор рассматривает возражения против христианского учения о вселении Сына Божия в человеческое тело:

а) небесный престол пространен, тогда как воспринятое от Марии тело ограничено, поэтому, признавая пребывание Бога на престоле, следует отрицать Его обитание в теле.

На это Харранский епископ отвечает, что «при сравнении с Богом исчезает различие между пространным и ограниченным», не только небесный престол, но и само небо и все множество сотворенных вещей ничтожно малы в сравнении с Творцом. По-

¹ См.: О Боговоплощении // *Maḡāmir*. P. 183.

² См.: *Ibid.* P. 185–186.

этому нет принципиального различия «между обитанием Бога во плоти и Его пребыванием на престоле»¹;

б) в отличие от человеческого тела небесный престол чист и потому достоин того, чтобы на нем пребывал Бог.

В ответ на это Абу Курра заявляет, что небесный престол, поскольку он сотворен, «не более чист, чем человечество». Более того, именно человек является самым благородным из всех творений, и потому Бог не может испытывать к нему отвращения. А если это так, то человек из всех тварей более всего подходит для обитания Бога. Нечистотой же, которой гнушается Бог, может быть только грех. Однако воспринятое от Девы Марии тело не было причастно греху. Сын Божий воспринял человечество «только после того, как Святой Дух очистил ее от всякой греховной нечистоты». Поэтому оно было «непорочным, чистым, усовершенствованным и приуготовленным для вселения в него Божества». В подтверждение того, что Христос по человечеству был безгрешен, Абу Курра приводит ссылки на Ис. 11, 1–2, 4, 5; 53, 8–9, 11–12; Евр. 4, 15².

Особое значение в своих рассуждениях Феодор придает словам пророка Малахии: «*Я пошлю вам Солнце праведности, и исцеление ваше — на крыльях Его*» (ср.: Мал. 4, 2) и повествованию о том, как Моисей в воздвигнутой и освященной им скинии беседовал с Богом, являвшимся ему над Ковчегом Завета между двумя херувимами (см.: Числ. 7, 89). По толкованию Абу Курры, «*Солнце праведности*» — это тело Христово, которое «находится в таком же отношении к Божеству, в каком солнечный диск — к свету». Как солнечный диск, сотворенный в четвертый день, сделался местом пребывания для созданного в первый день творения света, так и воспринятое от Марии тело «стало для Божества местом пребывания (*maḥallah*), через него Оно сияет своим светом, являя Свои дела и слова как ангелам, так и всему творению»³. И подобно тому как Бог, пребывавший во всем пространстве скинии и во всяком месте вообще, желал беседовать с Моисеем только над ковчегом между двумя херувимами, так и безначальный Сын, пребывающий

¹ Ibid.

² См.: Ibid. P. 183–184.

³ Ibid. P. 184.

как Бог и на земле, и на небе, «возжелал общаться с людьми через это человеческое тело, которое Он воспринял от пречистой Марии». Вселившись в тело и пребывая в нем, Он «общался с людьми и являл им в Своих действиях Свою Божественную силу»¹.

Возможность для Бога особым образом находиться и проявлять Себя в определенном месте Абу Курра объясняет тем, что Бог способен «определять Свою природу» и может по Своей воле проявлять Свою деятельность в том или ином месте «в той мере и тем образом, какие угодны Его премудрости». Иными словами, Бог как личное существо способен свободно самоопределяться по отношению к Своей природе. Поэтому Сын Божий, присутствуя вместе с Отцом и Духом во всяком месте, в то же время без участия Отца и Духа проявляет Себя в воспринятом человечестве в соответствии со способностями человеческих души и тела². Что же касается Божественного величия, то Сын Божий ограничил его проявление и, «обращаясь среди людей, не являл его в Своем теле»³.

По словам С. Гриффита, рассуждения Феодора Абу Курры о возможности локализации Божества представляют своего рода введение к собственно учению о воплощении⁴.

§ 2.3. Конкретно-исторический аспект

Абу Курра не желает ограничиться лишь формальным определением воплощения и обоснованием принципиальной возможности для Бога вселиться в человеческое тело, он дерзает исследовать вопрос о том, как именно совершилось это величайшее событие в самой конкретной действительности.

Византийские отцы воздерживались от конкретных исследований тайны воплощения, полагая, что это чудесное событие превосходит познавательные способности человеческого ума. Абу Курра последует здесь, скорее всего, прп. Иоанну Дамаскину, который был одним из первых, кто попытался описать, как именно совершилось становление Сына Божия человеком:

¹ См.: О Боговоплощении // *Maḡāmir*. P. 186.

² См.: О смерти Христа // *Ibid*. P. 66.

³ О Боговоплощении // *Ibid*. P. 184.

⁴ См.: *The controversial theology of Theodore Abū Qurrah*. P. 200.

«После того как святая Дева выразила свое согласие <...> сошел на Нее Святой Дух, очистил Ее и даровал Ей силу как принять в себя Божество Слова, так и родить. Тогда осенил Ее словно Божественное семя Сын Божий, ипостасная Премудрость и Сила всевышнего Бога, единосущный Отцу, и из непорочных и чистейших Ее кровей образовал Себе начаток нашего состава, плоть, оживленную мыслящей и разумной душой, не через оплодотворение семенем, но творчески, через Духа Святого. Образ же человеческий при этом не через постепенные приращения составлялся, но сразу совершился»¹.

По сравнению с прп. Иоанном Абу Курра пытается исследовать это событие более обстоятельно, привлекая для этого данные современной ему физиологии. По разъяснению Феодора, существует как мужское, так и женское семя, через их соединение во чреве женщины происходит зачатие новой человеческой жизни. Мужское семя по своей природе обладает способностью из матери, происходящей как от семени мужа, так и от семени жены, образовывать в женской утробе «человеческую форму и [разные] члены и, распределяясь в различных членах, пребывать в них соответствующим им образом». Однако мужское семя не может выполнить свои функции самостоятельно, для этого оно нуждается в содействии Святого Духа. Сотворив живые существа, безначальный Сын даровал им силу размножения, миссия же Духа Святого состоит в том, чтобы Своим содействием поддерживать продолжение их видов.

Абу Курра утверждает, что при Боговоплощении Сын Божий во чреве Девы исполнил ту роль, которую при обычном зачатии выполняет сила мужского семени, с тем отличием, что по сущности Он не имел тела. Из семени пречистой Марии Слово Божие «образовало для Себя человеческую форму и устроило [различные] члены, вселилось в каждый из этих членов и в душу, подобно тому как и человеческая природная сила находится в каждом из них».

Как и при зачатии всякого человека, девственное зачатие безначального Сына требовало соучастия Святого Духа, Который «в отношении Сына исполнил все то, что Он исполняет и в отно-

¹ *Εμβοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως. 3. 2. Σ. 212–214.

шении силы человеческого семени». Следовательно, полагает Абу Курра, Сын Божий создал для Себя человеческое тело из представленного Пречистой Девой семени через Святого Духа, как это происходит и при естественном зачатии. Таким образом, «Дева Мария зачала безначального Сына и родила Его, подобно тому как женщина зачинает [ребенка] от мужского семени и рождает его». По этой причине, заключает Харранский епископ, святые отцы Никейского собора определили в Символе веры, что «безначальный Сын воплотился от Святого Духа и Марии Девы и вочеловечился»¹.

§ 2.4. Богословский аспект

Абу Курра не довольствуется общим утверждением, что Сын Божий воспринял человеческую природу, сделав ее Своей собственной, он пытается исследовать этот вопрос более глубоко с целью разъяснить, что значит для вечного Сына стать и быть человеком «в истинном смысле и согласно точному определению».

Вполне осознавая, что тайна воплощения превосходит познавательные способности человеческого ума, Абу Курра тем не менее считает возможным дать хотя бы частичный ответ на указанный выше вопрос. Сделать это он пытается при помощи понятия действия. Согласно Феодору, человеком можно назвать только того, кто совершает все человеческие действия. Однако, уточняет Феодор, эти действия должны быть естественными, то есть совершаться в полном соответствии с законами человеческой природы. Поэтому истинным человеком является только тот, кто «все человеческие действия совершает через части, из которых слагается человек, то есть душу, разум и тело, совершенно соединенные в нем согласно закону человеческого сосложения»².

Человеческая природа, являющаяся «вместилищем и источником всех человеческих движений», совершенным образом и во всей полноте принадлежала и Богу Слову, Который пользовался ею по Своему усмотрению как Своей собственной³.

¹ О смерти Христа // *Maṣāmiq*. P. 64.

² Письмо Давиду яковиту // *Ibid*. P. 121.

³ См.: *Ibid*. P. 124.

Бог Слово воспринял во всей полноте и совершенстве все части человеческого состава, то есть ум, душу и тело, через которые Он согласно их природе, то есть в соответствии с законами человеческого сосложения, совершал все человеческие действия. Поскольку действие усваивается тому, кто его инициирует, даже если он совершает его через нечто отличное от себя, то, настаивает Абу Курра, Бог Слово действительно был Совершителем человеческих действий и, следовательно, истинно и по природе стал человеком. При этом, особо отмечает Феодор, воплотившийся Сын Божий производил через воспринятое человечество не отдельные человеческие действия, но все вообще действия, присущие человеческой природе, и не только в определенные моменты времени совершал их, но «всегда приводил Свое [человечество] в движение, действовал через него и пользовался им»¹. Поэтому, заключает Феодор, «Он стал человеком в том смысле, что, соединив с Собой человеческое сосложение, совершал через него все, что совершает человек»². И здесь Абу Курра вновь сталкивается с вопросом, на который он уже пытался ответить, рассуждая о возможности локализации Бога в определенном месте: каким образом воплотившийся Бог Слово, действуя по человечеству, в то же время может не действовать по Божеству?

Феодор утверждает, что Сын Божий, став человеком, ограничил Свою бесконечную силу пределами силы человеческой и никоим образом не преступал их. Такое ограничение, разъясняет Абу Курра, не означает, что в безначальном Сыне произошло какое-либо изменение. Так, если некто, способный метнуть снаряд до самого края земли, решит ограничить свой бросок незначи-

¹ Ibid. P. 121–122.

Ср.: «Бог Слово действует посредством человечества, то есть разума, души и тела, соединенных друг с другом согласно закону человеческого со-
ставления и сосложения. Поскольку совокупность разума, души и тела есть в некоторой степени форма и природный закон для каждого из них, то, несомненно, Бог Слово действительно совершал и исполнял через эту человеческую природу познаваемые в Нем [человеческие] действия. Поэтому и говорится, что Он стал человеком, и определение человеческой природы относится к Нему, то есть к Слово, в полной мере, как и к любому из нас» (Ibid. P. 123).

² Ibid. P. 138.

ным расстоянием, это никак не будет означать, что его сила изменилась или претерпела ущерб. Способность ограничивать свою силу в соответствии со своей свободной волей свидетельствует, по мнению Харранского епископа, не о слабости действующего, а, напротив, о его могуществе. Сила же, не управляемая свободной волей, — это сила либо немощная, либо необузданная, она подобна воде, которая, начав растекаться, не способна остановиться, или огню, который, попав на горючее вещество, не может не гореть. Безначальный же Сын, поскольку Он — истинный Бог, обладая могущественной силой, способен ограничивать ее проявления в соответствии со Своим желанием. Ради спасения человека Он ограничил Свою бесконечную силу пределами человеческой природной силы, без чего было невозможно Его вселение во чрево Девы Марии и вочеловечение. Если бы Сын Божий, утверждает Феодор, не ограничил таким образом Свою Божественную силу, нельзя было бы говорить, что «Слово стало плотью»¹.

Слова Абу Курры о том, что Сын Божий ограничил Свою Божественную силу пределами силы человеческой и не преступал их, совершенно неверно понимать так, что человеческие действия во Христе совершались Божественной силой, сокращенной до человеческих пределов. Во-первых, эту точку зрения невозможно совместить с полемикой Абу Курры с монофизитами и монофелитами, где он особо акцентировал самодвижность человечества Спасителя. Во-вторых, такое понимание прямо противоречит утверждению Феодора, что человеческой природной силой Сын Божий «истинно и в соответствующей мере обладал по Своей [человеческой] природе»².

Таким образом, слова мелькитского богослова об ограничении Божественной силы до человеческих пределов следует понимать в том смысле, что вочеловечившийся Сын Божий, совершая через

¹ См.: О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 62–63.

² *Ibid.* P. 63.

Подтверждается это мнение и высказываниями Феодора, содержащимися в его греческих трактатах: «Бог Слово принял человеческую природу во всей полноте, Он пользовался ее свободной волей, ее чувствами и всеми природными способностями таким образом, что это было и для человека естественно и свойственно, и с волей Божией согласно» (*Opuscula 7. De luctatione Christi cum diabolo* // PG. T. 97. Col. 1524D–1525A).

Свое собственное человечество человеческие действия, пользовался только ресурсом воспринятой Им человеческой природы, без участия силы Божественной. В противном случае действия Бога Слова невозможно было бы считать подлинно человеческими, а Его Самого истинным человеком.

§ 3. Учение о действиях Христа

Вопрос о действовании во Христе занимает в богословской системе Абу Курры центральное место. В предыдущем параграфе было показано, что именно через понятие действия он пытался раскрыть смысл тайны вочеловечения, объяснить, как следует понимать евангельские слова «Слово стало плотью» (Ин. 1, 14). Как приверженец Шестого Вселенского собора, Абу Курра, естественно, учил о двух природных действиях и двух природных волях во Христе.

Однако, как и в других разделах христологического учения, он не желал ограничиваться только формальными положениями. В вопросе о действовании Богочеловека Феодора интересуют главным образом три аспекта: 1) самодвижность воспринятого Сыном Божиим человечества; 2) способ совершения воплотившимся Богом Словом человеческих действий; 3) взаимодействие во Христе человеческого и Божественного действий.

§ 3.1. Антимоноэнергистская позиция Абу Курры

В своем «Исповедании веры» Абу Курра заявляет, что, в отличие от маронитов, он не лишает человечество Христа человеческого природного действия, однако не разделяет Божественное и человеческое действия Спасителя между двумя Ипостасями, поскольку оба действия принадлежат одной Ипостаси, вочеловечившемуся Сыну Божию¹.

¹ См.: Profession de foi. P. 58.

У Абу Курры нет специального трактата, посвященного опровержению моноэнергистов и монофелитов, которых он обычно именует маронитами (араб. *mārūniyyah*)¹. Данное обстоятельство

¹ В VII — пер. пол. VIII в. в сиро-палестинском регионе имелись две группы халкидонитов. Одна из них держалась традиционных для сирийского богословия христологических формул, в которых говорится об одном действии и одной воле во Христе, и принимала в качестве Вселенских только четыре первых собора (см.: *Brock S.P. A monothelete Florilegium in Syriac / After Chalcedon: Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert Van Roey // OLA. Vol. 18. Leuven, 1985. P. 35–45; Idem. Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists // OLP. Vol. 17. 1986. P. 119–140*). Значительная часть этой группы составляла халкидонитская община, сформировавшаяся в V–VI вв. вокруг монастыря св. Марона, с 687 г. она имела свою иерархию во главе с патриархом. Вторая группа ориентировалась преимущественно на греческую патристическую традицию и принимала решения Пятого и Шестого Вселенских соборов. Со второй четверти VIII в. в отношениях между двумя общинами возникает и начинает усиливаться отчужденность, связанная с тем, что ориентированные на греко-византийское наследие халкидониты начинают все более настаивать на необходимости принимать учение Шестого Вселенского собора. Впоследствии представителей первой общины стали называть маронитами. Это наименование встречается, например, у Феодора Абу Курры и у его современника монофизита Абу Ра'иты (см.: *Habib ibn Hidma Abū Rā'īta. Der dritte Brief: Rechtfertigung des Trishagionzusatzes // Graf G. Die Schriften des Jacobiten Habib ibn Hidma Abu Ra'ita. Louvain, 1951 (CSCO; 130). S. 79*). За второй группой сирийских халкидонитов закрепилось наименование «мелькиты» (араб. *malakiyyah*), впервые встречающееся в одном из писем несторианского патриарха Тимофея I (780–823) (см.: *Mingana A. Timothy's Apology for Christianity. P. 88*). Мелькитов называли также и максимитами, то есть разделяющими дифелитское и диэнергистское учение прп. Максима Исповедника. Название «максимиты» (араб. *maksimānūsiyyah*) встречается как в маронитских (см.: *Brock S.P. Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists. P. 124*), так и в монофизитских (см.: *Hidma Abū Rā'īta. Der dritte Brief: Rechtfertigung des Trishagionzusatzes. S. 79*) источниках. Мелькитов и маронитов разделяло не только различное отношение к Шестому Вселенскому собору и его учению. Марониты принимали сделанную Петром Гнафеем вставку («Распныйся за ны») в текст Трисвятой песни и, в отличие от мелькитов, последовательных иконопочитателей, не считали публичное почитание икон обязательным, ограничиваясь лишь практикой поклонения Кресту (см.: *Griffith S.H. Melkites, Jacobites and the Christological Controversies in Arabic in Third/Ninth-Century Syria // Syrian Christians under Islam: the first thousand years / Ed. D. Thomas. Leiden, 2001. P. 13–15*). Кроме того, между общинами существовали и культурно-языковые

объясняется несколькими причинами. Во-первых, Феодор не видел в маронитах большой опасности для Православия. Во-вторых, Абу Курра, обычно составлявший свои сочинения с расчетом, что их будут читать также и мусульмане, полагал, что марониты, к началу IX в. проживавшие главным образом в отдаленных районах горного Ливана, были плохо известны и малоинтересны мусульманским мутакаллимам и «не рассматривались мусульманами как достойный объект для дискуссии <...> упоминания о них в исламских трактатах чрезвычайно редки»¹. В-третьих, он мог не без оснований считать, что его антимоноэнергистская позиция вполне ясна из его аргументации против яковитов, поскольку моноэнергизм и монофелитство «ассоциировались с учением Севира Антиохийского об одной воле и одном действии Христа»². Поэтому во всем корпусе сочинений Абу Курры полемика с маронитами посвящено всего несколько абзацев, в которых диэнергистская позиция Харранского епископа выражена с совершенной ясностью.

Абу Курра утверждает, что силы, заключенные в человеческом сосложении Христа, не были бездеятельными из-за того, что Бог Слово «управлял ими и был их побудительной причиной» (*al-mudabbir wa-l-muḥarrrik la-hā*), поскольку «принцип природных движений» (*al-aṣl al-ḥarakāt aṭ-ṭibā'iyah*) человечества находился не в Слове, но «необходимым и естественным образом заключался в этом соединившемся со Словом человеческом сосложении», чем и удостоверяется, что Бог Слово стал истинным человеком. Если бы воспринятое безначальным Сыном человечество было

различия. Марониты продолжали ориентироваться на сирийскую богословскую традицию и старались сохранять сирийский язык в качестве литературного и богослужебного. Мелькиты же, хотя и были укоренены в греческой патристике, быстро арабизировались и ранее других христианских общин Халифата начали активно использовать арабский язык как в богословии, так и в богослужении (см.: *Rubin M. Arabization versus Islamization in the Palestinian Melkite community during the early Muslim period* / Eds. A. Kofsky, G. Stroumsa // *Sharing the Sacred: Religious contacts and conflicts in the Holy Land*. Jerusalem, 1998. P. 149–162).

¹ *Беневич Ф.Г.* Феодор Абу Курра // *Антология восточнохристианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия*. Т. 2. СПб., 2009. С. 208.

² См.: *Griffith S.H.* The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 219. Ср.: *Беневич Ф.Г.* Феодор Абу Курра. С. 208.

бездеятельным, если бы оно не заключало в себе природной силы и предрасположенности, необходимых для совершения человеческих действий, то оно не было бы человеческой природой, как огонь, утративший способность согревать, перестал бы быть огнем. В таком случае Сын Божий усвоил бы Себе не истинную человеческую природу, но «только бессловесное изображение или высеченного из камня бесчувственного идола в образе человека, лишенного природной действительности»¹.

Моноэнергизм неприемлем для Абу Курры, прежде всего, по основаниям сотериологическим. Утверждающие, что человечество Бога Слова было лишено свойственных человеку сил, способностей и природной деятельности, превращают Его человечество «в какое-то бессловесное орудие и глухой сосуд». В таком случае, полагает Феодор, все человеческие действия, совершенные Богом Словом, «оказались бы призрачными, поскольку [Его] человеческая деятельность была бы лишена [своей] природной действительности». По мнению Абу Курры, такое мнение равносильно неверию в Боговоплощение².

§ 3.2. Способ действия воплотившегося Бога Слова по человечеству

Абу Курра обстоятельно разбирает вопрос о том, в каком отношении к действию находятся природа и ипостась. Согласно Феодору, каждый человек, именуемый ипостасью (*uqnūm*), лицом (*wağh*) или индивидом (*'aun*), во всей полноте обладает человеческим сосложением, то есть человеческой природой. В природе заключены естественные силы, она является источником всех действий и движений. По словам Абу Курры, в природе находится «исходный принцип движений и сил» (*aṣl al-ḥarakāt wa-l-quwā*), который в равной степени естественен для всех людей. Ипостаси же принадлежат «побуждения, начинающие действие» (*al-ḥarakāt allatī tabda'u bi-l-fi'l*), определяющие в то или иное время образ его совершения. Абу Курра проводит четкое различие между природой как совершителем действия и носителем действия, то есть

¹ Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 124–125.

² См.: *Ibid.* P. 124–125.

личным субъектом (*uqn̄itiyuah*), который действует через собственную природу «сообразно человеческой воле» и которому действие усваивается (см.: главу I, § 1.2).

Таким образом, причина действия находится в природе, природой же определяются и его естественные качества. Ипостась же не порождает природных действий, но, управляя своей природой, определяет характеристики конкретного действия (время, место, направленность, особенности протекания и т.п.)¹. Отсюда происходит важное следствие: человеческая природа, даже если она принадлежит нечеловеческой ипостаси, все равно будет действовать по-человечески². Во Христе человеческие душа и тело принадлежат Сыну Божию, являются Его собственными, поэтому Сын, будучи Ипостасью души и тела, управляет ими, а они «последуют ее движению (*li-ḥarakati-hi*)»³. Когда безначальный Сын стал человеком, Он, обращаясь среди людей, ограничивал проявления Своего Божества и действовал через воспринятое человечество по-человечески, совершая «такие человеческие действия, как вкушение пищи, питье, сон и тому подобное»⁴.

¹ Абу Курра разъясняет: «Что касается твоего вопроса, двигал ли ум Христа себя сам или был движим другим, то мы скажем так: части человеческой природы, то есть ум, душа и тело с его членами и органами чувств, каждая имеет свое простое и естественное движение. Если бы они по природе не обладали некоторым движением, мы не могли бы приводить их в движение. Используя это естественное и простое движение, мы движем и направляем природу, как хотим, к добру или ко злу. Например, нога по природе обладает способностью ходить, но это я есть тот, кто пользуется ходьбой по моему усмотрению. Глаза просто способны видеть, но я пользуюсь зрением, как мне угодно. Таким образом, по природе я способен видеть, но то, как я вижу, исходит из меня. То же относится к воле и к другим частям человеческой природы, в том числе и к самому уму, который также по природе имеет простую способность мыслить о чем-либо, но это я есть тот, кто пользуется этой естественной способностью ума. Я желаю и принимаю решение, как использовать способность ума, думать о добром или о злом. Следовательно, способность двигаться вообще принадлежит природе, а каким образом нечто движется, принадлежит ипостаси. То же самое тебе следует мыслить и о Христе» (Opuscula 7. Col. 1525BC).

² См.: Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 123–124.

³ См.: О смерти Христа // *Ibid*. P. 66.

⁴ О Боговоплощении // *Ibid*. P. 184–185.

Образ действия Бога Слова через воспринятое человечество Абу Курра пытается прояснить на конкретном примере, используя для этого по своему обыкновению современные ему естественно-научные представления. Сначала он считает необходимым объяснить, каким образом душа человека посредством разума действует через свое тело и управляет им, чтобы затем использовать антропологический пример в качестве подобия, позволяющего уяснить способ действия Сына Божия по человечеству.

Тело, утверждает Абу Курра, имеет в себе все необходимые «орудия и способности для всех движений своей природы», является их «вместилищем и источником». Разум управляет всеми способностями и орудиями движений, «используя их где, когда, как и для чего он хочет», посредством нерва. Одним из телесных орудий, которыми управляет разум, служит, например, язык, «вместилище и источник силы речи, в котором заключена способность извлечения всего многообразия звуков». Через нерв язык связан с мозгом, в котором заключен одушевляющий дух, способный перемещаться внутри нерва. Бестелесный разум через нерв, невидимо управляя одушевляющим духом, приводит в движение вещественный язык в соответствии со своими желаниями¹.

Хотя разум и управляет действиями языка, причина и основание природных движений языка находятся в нем самом и не могут происходить из разума по причине «невещественности его природы». Это подтверждается тем, считает Абу Курра, что при ослаблении деятельности или полном бездействии разума движения языка не прекращаются, но расстраиваются, «лишаются здравого смысла... и противоречат законам работы мысли» подобно движениям неразумных животных².

Воплотившийся Сын Божий по Своей человеческой природе также имел язык, обладающий всеми необходимыми природными элементами и «представляющий собой сосуд или орудие, движением которого осуществляется речь». Так, в нем находился связывающий его с мозгом нерв, через который ему сообщался одушевляющий дух. Таким образом, язык Спасителя совершал свойственные человеку действия, поскольку обладал «силой, спо-

¹ См.: Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmiṛ*. P. 122.

² См.: *Ibid.* P. 123.

способностью и природной расположенностью» к их совершению. Бог же Слово инициировал движения Своего языка, пользовался ими и естественно ими управлял через Свой человеческий разум посредством одушевляющего духа¹.

Образ действия Бога Слова в воплощенном состоянии, продемонстрированный на примере языка, Абу Курра экстраполирует и на весь человеческий состав. Все действия (*al-af'āl*) Христа по человечеству усваиваются Богу Слову, потому что от Него происходило «внутреннее первоначальное побуждение» (*taharruku-hā* <...> *wa-mabda'u-hā*), определяющее образ их совершения. Воплотившийся Сын Божий был «побуждающим, инициирующим, управляющим и направляющим [началом] всего, что заключено в человечестве, изначально приуготовив и приспособив для Себя все [человеческие] природные способности в том теле, которое создал для Себя и [воспринял] от Девы»². В христологической системе Абу Курры, замечает Е. Хаммершмидт, именно Ипостась Бога Слова служит «принципом движений и деятельности»³.

Множественно повторяя, что воспринятое Словом человечество не было лишено природного движения и даже «действовало прекрасным образом», Феодор одновременно предостерегает о недопустимости приписывать Его человеческой природе отдельное ипостасное действие, поскольку Бог Слово управлял ее движениями. В противном случае пришлось бы признать, что человеческая природа «действовала сама по себе», то есть управлялась не Богом Словом, а неким отдельным человеческим лицом⁴.

Для объяснения образа действия Бога Слова по человечеству Абу Курра, как было показано выше, использует антропологический пример, то есть предлагает деятельность души по управлению своим телом в качестве подобия того, как Слово управляет собственным человечеством. Однако в то же время Феодор указывает и на существенное различие между тем, как Бог Слово действует по Своей человеческой природе, и тем, как человеческая душа управляет своим телом. Сила души превосходит силу тела

¹ См.: Ibid. P. 125.

² Ibid. P. 124.

³ Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe. P. 154.

⁴ См.: Письмо Давиду яковиту // *Maḡāmir*. P. 126.

лишь «в некоторой степени и определенных пределах», тогда как Бог Слово превосходил «движения человеческой природы неисследуемым и несравнимым [образом]». Вследствие этого в человечестве Христа «не было места для каких-либо превратностей человеческого несовершенства»¹. Абу Курра учит, что в воспринятом Словом человечестве «вообще не было каких-либо действий, возбуждения мысли и волнения движения, кроме тех, что происходили от Божества. По этой причине пречистое тело, обладающее душой и разумом, было единственным превосходящим грех, оно было покрыто всей Божественной праведностью и было не менее совершенным, чем Бог, соединившийся с ним так, как ни с кем из тварей»².

§ 3.3. Соотношение во Христе двух природных действий

Абу Курра так много внимания уделяет исследованию вопроса о том, как воплотившийся Сын Божий действовал по Своему человечеству, что может создаться впечатление, будто он игнорирует во Христе действия Божественные. Для Феодора действительно важно показать, что Бог Слово, совершая человеческие действия, действует как Божественное Лицо, выступающее как субъект всех человеческих действий и состояний во Христе. Что же касается Божественной природы Слова, то она не вовлечена в человеческую активность и не является ее причиной. Поскольку, разъясняет Феодор, все «способности, силы и деятельность существовали в человечестве, мы вынуждены утверждать, что Бог Слово [по Божественной природе] свободен от человеческих действий»³.

Однако это не означает, что в воплощенном состоянии Бог Слово перестает действовать по Своей Божественной природе. Если Он истинно обладает двумя природами, то эти природы не могут быть лишены своих естественных действий: «У Него две природы — природа Божественная и природа человеческая, через

¹ Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 128–129.

² *Ibid.* P. 129.

³ *Ibid.* P. 124.

которые Он и действует...»¹ Абу Курра разъясняет, что вочеловечившийся Сын Божий «совершал и претерпевал свойственное человеку по Своей человеческой природе, не преступая меру природы человеческой, чудеса же творил как Бог по Своей силе, заключенной в Его Божественной природе»².

Абу Курра исследует вопрос о том, как сочетаются во Христе Божественные и человеческие природные действия. По Божеству Сын Божий действует двояким образом. Некоторые Его действия и в состоянии воплощения являются чисто Божественными, совершающимися без соучастия Его человеческого действия. В качестве примера таких Божественных действий Слова Феодор приводит воскрешение Им из мертвых Своего тела, то есть человечества, и его обожение³.

Однако четкое различие во Христе двух действий не означает их строгого параллелизма. Теснейшее единство двух природ имеет следствием и единство их энергий, поэтому Божественные действия чаще совершались через воспринятое Словом человечество при соучастии действия человеческого: «О Боге Слове говорят, что Он совершал Божественные дела и по Своему человечеству, потому что Он не бестелесен и не вне тела Он совершал их, но через него»⁴. Абу Курра особо отмечает, что сочетание Божества и человечества во Христе неправильно понимать так, что Сын Божий лишь как Лицо «управлял» человечеством и «направлял его движения». В силу ипостасного соединения природ «принадлежащее Божеству... передавалось в человечество, превосходя действие того, что принадлежит душе и телу», и благодаря этому человечество Слова было способно «совершать знамения и чудеса»⁵. Однако, подчеркивает Абу Курра, плоть совершала Божественные действия не своей силой, «поскольку они не естественны для нее», но «используя для этого силу преисполняющего ее Божества, то есть силой Божества Слова»⁶. Для пояснения этой мысли Феодор приводит известный святоотеческий образ раскаленного железа,

¹ О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 69.

² *Ibid.* P. 70.

³ См.: Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 131.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* P. 126.

⁶ *Ibid.* P. 131.

которое обладает способностью жечь, но не по своему собственному естеству, а вследствие соединения с природой огня¹.

Взаимодействие двух природ в состоянии единства выразилось не только в том, что Божественные действия совершались во Христе через Его плоть, с соучастием действий человеческих, но также и в том, что сами человеческие действия Спасителя носили особый характер. Хотя человеческие действия Христа, как неоднократно утверждает Феодор, проистекали из Его человечества в полном соответствии с законами человеческой природы, они совершались особым способом, отличным от общечеловеческого «в силу их абсолютной чистоты, поскольку Он совершал их в сочетании, смешении и соединении с действиями Божественными, происходившими от Него вместе с действиями человеческими»².

Таким образом, мысль о синергии во Христе Божественного и человеческого действий, хотя сам термин «синергия» у Абу Курры и не встречается, выражена в сочинениях Харранского епископа со всей ясностью.

§ 4. Учение о человечестве Христа

Поскольку воплотившийся Сын Божий совершил спасение человеческого рода посредством воспринятого от Пресвятой Девы человечества, нет ничего удивительного в том, что древние христианские богословы уделяли вопросу о человечестве Спасителя столь значительное внимание, стремясь, с одной стороны, обосновать единосущие Христа человеческому роду, а с другой — указать на отличия Его человеческой природы от нашего человечества. У Абу Курры, учившего об усвоении человеческой природы Богом Словом и положившего немало сил на то, чтобы исследовать образ действия воплотившегося Сына Божия по человечеству, затронуты еще, по крайней мере, четыре вопроса, имеющие непосредственное отношение к учению о человечестве Христа: 1) каким было воспринятое Богом Словом человечество: общим

¹ См.: Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmir*. P. 133.

² *Ibid.* P. 132.

или частным?; 2) была ли человеческая природа Спасителя тленной или нет?; 3) каковы особенности претерпевания Христом безупречных страстей?; 4) как следует понимать обожение человеческой природы во Христе?

§ 4.1. Какую природу воспринял Бог Слово: общую или частную?

Абу Курра сообщает, что вопрос о том, какую (общую или частную) природу воспринял Бог Слово, представлял собой дилемму, которую ставили перед православными их оппоненты, по всей видимости, монофизиты-севириане. Согласно последним, оба возможных ответа на этот вопрос ведут халкидонитов к поражению.

Если православные скажут, что воспринятая человеческая природа была частной, то они должны либо признать во Христе две ипостаси и впасть в «самую мерзкую из несторианских мыслей», либо, отказавшись от исповедания двух природ, согласиться с мнением севириан. Если же халкидониты станут говорить о восприятии общей природы, то им возразят, что тем самым отрицается Боговоплощение, поскольку «бестелесное невозможно воплотить в бестелесном», ибо бестелесное есть общее¹.

Исходя из своих философских убеждений, в принципе не допускающих возможность частных природ (сущностей), Абу Курра, естественно, выбирает второй вариант ответа (см.: Гл. 1, § 1.2). Он обвиняет своих оппонентов в плохом знании внешней философии и утверждает, что жесткое противопоставление понятий «тело» и «бестелесное» (ἀσώματος) философски несостоятельно. Во-первых, разъясняет Феодор, философы могли называть бестелесным и само тело, что «принадлежит к наивысшей сущности, которая называется наиболее общим делимым родом». Во-вторых, само понятие «бестелесное» весьма неопределенно и может употребляться в отношении множества различных по природе вещей. Философы могут называть бестелесным и виды, в том числе и тело, и всевозможные качества, например, цвет, и душу, и ангелов, и само Божество. Таким образом, и само тело,

¹ См.: *Opuscula* 2. Col. 1484D–1485A.

и все, в отношении чего предидируется термин «тело» (одушевленное, живое, человек), называется бестелесным, поскольку все это, как не имеющее определяющих характеристик, постигается только умом, а не посредством чувственного восприятия. Значит, тело как общий вид должно именоваться бестелесным, потому что постигается не внешними чувствами, а умом. Однако отсюда не следует, что оно не является телом по природе. Для пояснения своей мысли Феодор приводит пример «просто круга, не имеющего определяющих очертаний». Поскольку такой круг не имеет определенного диаметра¹, его невозможно измерить и воспринять чувственно. Следовательно, он может быть назван бестелесным. Когда же круг становится частным и определенным, его можно измерить и указать его границы. Аналогично обстоит дело и с телом, воспринятым безначальным Сыном: «когда оно общее и совершенно недоступное чувственному восприятию, именуется бестелесным, когда же характеризуется определяющими особенностями», становится видимым и осязаемым².

Нетрудно увидеть, что Абу Курра, отвечая на вопрос севириана, умело использует разработанную в халкидонитской традиции концепцию ипостаси. Согласно мелькитскому богослову, ипостась конституируется тремя составляющими: ипостасное различие (свойство не быть частью), общая видовая сущность, всецело присутствующая в каждой из подлежащих виду ипостасей, и определенная комбинация отличительных особенностей. Во Христе нет особой человеческой ипостаси, поскольку в Нем одно ипостасное различие — в Ипостаси Сына Божия, которое выступает как принцип ипостасной тождественности в отношении двух Его природ. Воплотившись, Сын Божий воспринял и усвоил Себе как человеческую сущность (природу), так и определенную комбинацию человеческих акциденций (χαρακτήρ τῶν ἰδιωμάτων). Поэтому, заявляет Абу Курра, «безначальный Сын, хоть и воспринял общую вещь, то есть человеческую сущность, которая бестелесна, однако этим нисколько не отрицается сам факт <...> воплощения и вочеловечения»³.

¹ Абу Курра использует выражение «определяющий крест» (ὁριστικὸν σταυρὸν).

² См.: Opuscula 2. Col. 1485A–D.

³ Ibid. Col. 1488AB.

§ 4.2. Было человечество Христово тленным или нетленным?

Вопрос о тленности тела Христова затрагивается в двух посланиях Феодора Абу Курры к армянам: весьма кратко в греческом послании и более обстоятельно в арабском. То, что Харранский епископ изложил свои взгляды по данному вопросу в посланиях, адресованных армянским христианам, следует признать вполне закономерным, поскольку учение Юлиана Галикарнасского о нетлении тела Христова с момента воплощения получило широкое распространение именно среди армянских нехалкидонитов¹.

Следует отметить, что само слово «тление» (греч. φθορά, араб. *fasād*) у Абу Курры в этих посланиях не встречается². Дважды используемый в греческом послании термин διαφθορά («истление») имеет только узкое значение распада человеческого тела после смерти. Тем не менее Абу Курра вполне определенно ставит и исследует вопрос о подверженности тела Христова так называемым безупречным или безгрешным страстям.

В греческом послании Феодор пишет, что Бог сотворил Адама безгрешным и «не подчиненным по необходимости ни одной из естественных безупречных страстей (τῶν φυσικῶν ἀδιάβλητων παθῶν)»³. Когда же первый человек преступил заповедь, он оказался во власти греха и «стал подчиненным естественным безупречным страстям и смерти». С этого времени Адам стал испытывать голод и жажду, подчинился необходимости умирать, а после смерти его тело оказывалось во власти разложения⁴.

Сын Божий воспринял человечество, свободное от греха, поэтому «смерть не имела над Ним власти», и Ему были чужды до

¹ Ни о ереси афтартодокетизма, как именовали учение Юлиана Галикарнасского его противники, ни о самом Юлиане Абу Курра не упоминает.

² В трактате «О смерти Христа» Абу Курра пишет, что сатана, «осквернив его (Адама. — О.Д.) грехом, насадил как в нем самом, так и в его потомках [закон] тления (*fasād*), смерти и гибели» (О смерти Христа // *Maṡmūr*. P. 67).

³ Терминологически Абу Курра здесь точно следует за прп. Иоанном Дамаскиным, который также учил о «естественных и безупречных страстях» (τὰ φυσικὰ καὶ ἀδιάβλητα πάθη) (Ἐκδοτικὸς ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως. 3. 20. Σ. 306–308).

⁴ См.: *Opuscula* 4. Col. 1520BC.

смерти естественные безупречные страсти, например, голод, а после смерти разложение тела¹. В силу краткости настоящего абзаца может создаться впечатление, что Абу Курра сам был близок к позиции афтартодокетов и отрицал наличие в человечестве Христа безупречных страстей. Однако, по всей видимости, Феодор хотел здесь сказать, что над человечеством Спасителя страсти, так же как и смерть, не имели той власти, которую они имеют над всеми прочими потомками Адама.

В арабском послании к армянам вопрос о подверженности тела Христова безупречным страстям рассматривается в контексте спора между мелькитами и армянами, касающегося различий в богослужбной практике: в отличие от православных, армяне совершают Евхаристию не на квасном, а на пресном хлебе и не разбавляют вино водой. По словам Абу Курры, армяне обвиняли мелькитов в том, что, используя квасной хлеб и добавляя воду в евхаристическое вино, они тем самым учат, что «тело Христа было тленным (*bāliyan*)»². Православные же, в свою очередь, указывали своим оппонентам, что те, «устраняя в Евхаристии квасной хлеб и воду, учат о призрачности страданий и смерти Христа»³.

Как и в греческом послании, Абу Курра говорит о безгрешности первозданного Адама, о его непричастности смерти и страстям (*al-mu'diyāt*)⁴, то есть о том, что изначально человек был «нетленным» (*faṭīr*)⁵. Использованное здесь Абу Куррой слово *faṭīr* буквально означает «пресный», «бесквасный» и обычно употребляется в отношении хлеба. В наказание за добровольное уклонение ко греху Бог попустил для Адама «насильственную власть страстей и смерть», и «в его естество вошло тление (*'atq*, букв. «старение»)». Используя и далее хлеб как подобие человеческой

¹ См.: *Opuscula* 4. Col. 1520CD.

² *Against the Armenians*. P. 334. Арабское слово *bālin* означает «ветхий», «изношенный», «гнилой», «разложившийся».

³ *Ibid.*

⁴ Арабское слово *mu'din* буквально означает «вредный, вредоносный, нечто вредное».

⁵ Согласно Феодору, «утверждающий, что тление (*infiṣād*) нашей природы от Бога, ошибается» (*Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*. P. 247).

природы, Феодор говорит, что по причине греха и осуждения Божия «в «пресной» [природе Адама] началось «брожение» (*iḥtamara faṭīru-hā*)»¹.

Сын Божий воспринял «пресное» естество, такое, каким оно было создано в начале, то есть безгрешное и нетленное. Однако ради нашего спасения Он «добровольно воспринял [также] болезненные страсти (*al-awḡā' al-mu'diyah*) и смерть». Абу Курра четко указывает, что подверженность страдательным состояниям во Христе и в прочих людях имеет различные причины. Сын Божий воспринял безупречные страсти добровольно, по личному снисхождению, тогда как «в Адама они вошли насильственно, как [следствие появившегося] в его естестве тления-«брожения» (*al-iḥtimār wa-l-'atq*), [определенного] для него Божественной справедливостью в качестве наказания»². Значит, Феодор различает, с одной стороны, собственно тление (*al-iḥtimār wa-l-'atq*, букв. «брожение и старение») как некоторое деструктивное изменение природы, привнесенное грехом и утвержденное справедливым Божественным определением в качестве наказания для падшего человека, а с другой — различные «болезненные страсти» и смерть, проистекающие из тления как его следствия. Таким образом, терминология Абу Курры отличается от богословского языка, например, прп. Иоанна Дамаскина, для которого тление (φθορά) и означает не что иное, как подверженность страдательным состояниям³. Для Феодора же тленность («брожение и старение») означает падшее состояние, подверженность власти греха.

При таких особенностях терминологии на вопрос: «Было ли тело Христово тленным?» — Харранский епископ, по всей вероятности, дал бы отрицательный ответ. Однако данное обстоятельство никак не означает его согласие с афтартодокетами. Своим адресатам он пишет, что практика использования в Евхаристии квасного хлеба сама по себе не является ни православной, ни еретической, все зависит от того, какой смысл сопрягается с этим богослужебным обычаем. Если некто влагает в евхаристический

¹ Against the Armenians. P. 334.

² Ibid.

³ См.: Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως. 3. 28. Σ. 324.

хлеб закваску с целью показать, что человечество Сына Божия было повреждено грехом, тот, несомненно, оказывается еретиком. Однако тот, кто таким образом «желает показать, что тело Бога Слова было подвержено болезненным страстям и смерти, которые [в потомках Адама] являются проявлениями тления-“брожения”, совершенно прав»¹. Всякий, отрицающий подверженность человечества Христова непорочным страстям, по убеждению Абу Курры, «отрицает страдания Христа и Его смерть, делая их призракными»². Если принять во внимание и утверждение Феодора, что Слово Божие «естественным образом испытывало в Своем теле» беспорочные страсти, которые «проявлялись в Нем естественно»³, то станет очевидно, что, несмотря на некоторые терминологические особенности, позиция Абу Курры по вопросу о тленности тела Христова вполне православна.

§ 4.3. Особенность претерпевания Христом безупречных страстей

Говоря, что безначальный Сын воспринял беспорочные страсти добровольно, по свободному снисхождению, Абу Курра утверждает, что эта свобода по отношению к страдательным состояниям была присуща Сыну Божию в течение всей Его земной жизни. Никакие страсти не обнаруживались в Нем, «если только Божество <...> умышленно не позволяло [им] совершаться ради дела спасения». Конечно, воплотившийся Бог Слово совершенно реально «претерпевал [свойственное] человеку в Своем человечестве», однако страдания «достигали Претерпевающего [только] тогда, когда Он Сам желал этого»⁴. Свою мысль Абу Курра поясняет на примере двух естественных страдательных состояний: голода и утомления.

Голод, согласно Феодору, проявлялся в человечестве Бога Слова только тогда, «когда Он позволял природному жару прони-

¹ Against the Armenians. P. 334–336.

² Ibid. P. 336.

³ Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmir*. P. 132.

⁴ Ibid. P. 129. Ср.: «Только когда Он хотел страдать, это происходило с Ним, как это естественным образом происходит и с нами, чтобы Его домостроительство не сочли фантазией...» (*Opuscula* 4. Col. 1517CD).

кать в желудок и “сосать” [его], достигая находящегося там нерва. И от этого возбуждался голод во всем [Его] человеческом составе, и появлялось стремление к пище, чтобы утолить [вызванное] жаром страдание»¹. Значит, Сын Божий «испытывал голод не по естественной необходимости, а по Своему свободному желанию». В качестве доказательства Абу Курра приводит указание Евангелия на то, что Христос взалкал после того, как сорок дней ничего не вкушал. Ведь если бы голод имел над Его человечеством такую же власть, что и над нами, то Он взалкал бы уже по прошествии пары дней. Значит, голод обнаружился в человечестве Сына Божия только тогда, когда Он Сам «предоставил [человеческой] природе действовать и являть то, что ей свойственно»².

Аналогично объясняет Абу Курра и «механизм» проявления в человечестве Слова физической усталости:

«Утомление проявлялось в Нем, когда Он, желая [этого], позволял влаге, которой [тело] питается, с помощью которой восполняет [затраты] и успокаивает члены, исчезать вследствие расширения и сокращения членов, так что нерв приходил в бесполезное для членов [тела] расстройство, при котором он неспособен слушать одушевляющему духу. Также Он попускал оживляющему духу оскудевать, так что он оказывался неспособен обширно изливаться в каналы нерва и побуждать его к движению»³.

Таким образом, в зависимости от выбранной точки зрения, безупречные страсти во Христе можно определить и как совершенно естественные, и как превосходящие меру естества. Если рассматривать действие этих страстей в отношении Его человечества, то можно сказать, что они «проявлялись в Нем естественно, как и во всех людях». Однако к Лицу Сына Божия безупречные страсти относились совсем не так, как к лицу любого другого человека. Как истинный Бог, воплотившийся Сын не может быть

¹ Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmir*. P. 132. Несколько иное и более детальное описание действия механизма голода Абу Курра предлагает в греческом «Послании к армянам» (см.: *Opuscula* 4. Col. 1517D–1520A).

² См.: *Ibid.* Col. 1520AB. Здесь Абу Курра достаточно точно передает мнение свт. Григория Нисского (см.: *Gregorii Nysseni De beatitudinibus orationes*. IV // PG. T. 44. Col. 1237A), которое приводит, не упоминая самого свт. Григория, и прп. Максим Исповедник (см.: *Disputatio cum Pyrrho*. Col. 352B).

³ Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmir*. P. 132.

подчинен природной необходимости. Естественные безупречные страсти не предваряли Его свободы и проявлялись в Нем только тогда, когда Он Сам хотел этого. Как Бог, Он в любой момент был способен изъять собственное человечество из-под действия законов природы. Поэтому, подчеркивает Абу Курра, образ проявления страдательных состояний в человечестве Христа был «не таков, как у других людей, у которых [все] это случается и проявляется по необходимости, в Нем же не по необходимости, ибо Он Сам подвергал Себя этим страстям, претерпевая их умышленно по домостроительству, в той мере, в какой это служило [делу] нашего спасения»¹.

§ 4.4. Обожение человечества во Христе

Абу Курра, как выше было отмечено (см.: Гл. 3, § 3.3), учил, что Бог Слово, с одной стороны, лично управлял собственным человечеством, а с другой — изливал на него Божественные энергии с целью сообщить ему вышеестественное совершенство. При этом Феодор столь сильно акцентирует преизбыток Божественных энергий в человечестве Бога Слова, что некоторые его высказывания, будучи вырваны из контекста, звучат фактически по-монофизитски. Так, он утверждает, что «всякая вещь окажется сокрытой в случае соединения и сочетания с Божественным»², и во Христе в силу соединения с Божеством «человечество было сокрыто Божеством, словно капля уксуса, растворившаяся и смешавшаяся в огромном море»³.

Вследствие сообщения воспринятому человечеству Божественных совершенств его отличительными чертами стала не-

¹ Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmiq*. P. 132. Позиция Абу Курры очень близка к точке зрения прп. Иоанна Дамаскина: «Естественные наши страсти были во Христе и подобно природе, превыше природы. Подобно с природой, потому что они возбуждались в Нем, когда Он попускал плоти терпеть ей свойственное, а превыше природы, поскольку во Христе природное не предваряло Его хотения <...> в Нем ничего не усматривается вынужденного, но все добровольное. По собственной воле Он алкал, по собственной воле жаждал, добровольно испытывал страх, добровольно умер» (Ἐκδοοὺς ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως. 3. 20. Σ. 308).

² Письмо Давиду яковиту // *Ibid*. P. 126.

³ *Ibid*. P. 129.

ограниченная сила, которой совершались знамения и чудеса, и «преизобилующая полнота блага, так что оно готово было и на смерть, и не от безразличия [к жизни] или по причине [особой] отваги, но поскольку, [желая] исполнить всякую правду, преднамеренно искало спасения [человечества]»¹. В силу вселения в него Бога Слова само тело «стало источником, из которого изливались все Божественные качества, а именно праведность, премудрость и могущество»².

Согласно Абу Курре, человечество Христа узрело высшее совершенство, какое только может быть доступно твари, «оно было покрыто всей Божественной праведностью и было не менее совершенным, чем Бог, соединившийся с ним так, как ни с кем из тварей»³. Феодор даже осмеливается, по его собственному выражению, сказать, что воспринятое человечество «стало Тем, Кто его помазал, и <...> равным Богу (ὁμοθεον)»⁴. Однако это выражение не означает преложения человеческой природы в Божественную. Феодор разъясняет: «Мы не утверждаем, что наша человеческая природа изменяется в природу Божественную, потому что это невозможно, тварное не может стать нетварным. Оставаясь в пределах нашей природы, мы облакаемся в природу Божественную и в ней становимся богами без изменения»⁵.

В греческих трактатах Харранский епископ, подобно греко-византийским авторам⁶, использует слово «обожение» (θεώσις)⁷. В арабских сочинениях точного аналога этого греческого термина не встречается, но используется выражение «становиться Богом» (*ṣāra ilāhan*)⁸. Разъясняя смысл этого выражения, Абу Курра предупреждает, что обожение человечества Христова ни в коем случае

¹ Ibid. P. 127.

² О Боговоплощении // *Maṣāmir*. P. 184.

³ Письмо Давиду яковиту // Ibid. P. 129.

⁴ *Opuscula* 4. Col. 1520D.

⁵ *Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion*. P. 237. Ср.: «Бог <...> облакает нашу природу и приобщается [ей]. Поэтому, прикасаясь к Нему, мы обретаем жизнь вечную, бессмертную, неизменную, нетленную, безболезненную, [причастную] всех Его совершенств» (Ibid. P. 238).

⁶ Например, см.: *Maximi Confessoris Quaestiones ad Thalassium* // PG. T. 90. Col. 520CD; *Idem. Expositio orationis dominicae* // *Idem*. Col. 873CD.

⁷ См.: *Opuscula* 4. Col. 1520D, 1521B.

⁸ См.: Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmir*. P. 133.

не предполагает его природного изменения. Поэтому о плоти Христа можно говорить двояким образом: с одной стороны, «она не есть Бог, поскольку она не является Богом по природе и не равна Богу по происхождению», а с другой — «по причине соединения со Словом стала Богом (*ṣāra ilāhan*), поскольку на нее излилась вся полнота Божественной силы»¹.

Обожение человечества Бога Слова обнаружилось после Его Воскресения из мертвых, когда Он, исполнив домостроительство, явил «в собственной плоти славу Своей Божественности»² и «позволил всей [полноте] Своей славы излиться из нее»³. Однако, уточняет Абу Курра, недопустимо думать, что слава, обнаружившаяся в человечестве вечного Сына после Воскресения, снизошла на Него извне. В действительности человечество Слова было совершенно обожено с самого момента своего создания и ипостасного соединения (τῆς καθ' ὑλόστασιν ἐνώσεως) природ, но во время Его земной жизни эта слава была сокрыта, потому что Сын Божий попустил ему жить так, как живут прочие человеческие тела, чтобы «удостоверить Свое спасительное домостроительство»⁴. Таким образом, явление плоти во всей полноте Божественной силы «было отложено до дня Его Воскресения, потому что ради нашего спасения Слову нужно было претерпеть немощи и Страсти»⁵. Прежде же Страстей Он лишь однажды явил Свою Божественную славу, преобразившись перед тремя учениками на горе Фавор⁶.

¹ Ibid.

² Opuscula 4. Col. 1521A.

³ О Боговоплощении // *Mayāmir*. P. 185.

⁴ Opuscula 4. Col. 1520D–1521B.

⁵ Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 133.

⁶ См.: Opuscula 4. Col. 1521AB.

УЧЕНИЕ АБУ КУРРЫ ОБ ИСКУПЛЕНИИ

Ж. Ривьер, автор единственной работы, посвященной сотериологии Абу Курры, приходит к выводу, что в учении Харранского епископа об искуплении центральное место принадлежит идее неизбежности наказания за грех, именно на ней основывается его сотериологический синтез¹. По этой причине изложение учения Феодора об искуплении целесообразно начать с выяснения того, каким образом он видит состояние человека после грехопадения.

§ 1. Грехопадение и падшее состояние человека

Абу Курра вполне традиционно учит о сотворении человека Богом по Своему образу и подобию, о том, как сатана позавидовал Адаму, искусил его и заставил совершить ошибку, тем самым «осквернив грехом как его самого, так и его потомков, и насадив в них [закон] тления, смерти и гибели»².

Бог же через Моисея открыл падшему человеку закон, в котором установил заповеди и определил наказание за их нарушение, предупредив, что не будет благоволить людям, если они оставят хотя бы самую малую из них, или даже если будут исполнять все заповеди, но не из любви к Нему³. Таким образом, все потомки Адама «оказались под властью греха, который обязательно требует их отлучения от того блаженного состояния, ради которого они и были сотворены»⁴.

Грех понимается Абу Куррой предельно широко, это не действие и даже не помысел или желание. Фактически это состояние

¹ См.: *Rivière J. Un précurseur de saint Anselme. P. 349.*

² О смерти Христа // *Mayāmir. P. 67.*

³ См.: О спасении // *Ibid. P. 83.*

⁴ *Ibid. P. 87.*

человеческой природы, хоть в чем-то отступающей от заповеданного для нее Богом совершенства. Согласно Феодору, одна из важнейших Божественных заповедей состоит в том, чтобы «люди любили Бога всем сердцем своим, всей силой своей, всей душой своей и всей своей волей» (ср.: Втор. 6, 5). Тем самым Бог вменяет в обязанность Своим рабам подвизаться ради Него изо всех сил и следить за тем, чтобы все их силы и способности всегда всецело находились в послушании Ему. Поэтому каждый мудрый человек должен отдавать себе отчет в том, что, если он хотя бы на мгновение ока выпадает из этого состояния богозаповеданного совершенства, которое дается только всецелым послушанием Богу, он уже становится нарушителем закона¹. Абу Курра выражает глубокие сомнения в том, что после грехопадения достижение такого совершенства вообще возможно для человека, поскольку в нем «укрепилась <...> привычка ко греху», сладости которого он «покорен и послушен»². Падший человек неспособен привести все свои силы и способности в совершенное послушание Богу даже на самое короткое время, тогда как закон предписывает ему стремиться к тому, чтобы они всегда и всецело соответствовали Его воле. Таким образом, с точки зрения закона, все люди являются грешниками, и наказание за непослушание, определенное Богом в законе, тяготеет над всеми. Всякий, проявляющий непослушание, убежден Феодор, «не сможет ни отвратить от себя заслуженное наказание, ни избежать его»³.

Затем Абу Курра подробно рассматривает возражения против своей точки зрения.

а) Бог не требует от человека всецелого послушания

Абу Курра исходит из убеждения, что между служением Богу и служением дьяволу нет промежуточного состояния, ослабление первого означает усиление второго. Поэтому он заявляет, что со-

¹ См.: О спасении // *Maṣāmiḡ*. P. 83.

² *Ibid.* P. 84.

³ *Ibid.* P. 83. Аргументация Абу Курры строится на предпосылке, что, по закону Моисея, человек должен любить Бога и обязан все свои силы без остатка направлять на служение Ему. Поэтому у падшего человека нет возможности избежать определенного законом наказания (см.: *Griffith S.H. The controversial theology of Theodore Abū Qurrah*. P. 193).

вершенно не понимает тех неразумных людей, которые говорят, будто Бог не требует от людей «прилагать все свои усилия для послушания Ему». Ведь это означает, что Богу угодно, чтобы люди часть своих сил тратили на послушание дьяволу и своим страстям. Однако, полагает Феодор, такое желание следует признать совершенно чуждым Богу, поскольку в противном случае Он, во-первых, Сам бы предал Свое творение гибели, а во-вторых — сделал бы дьявола Своим соучастником, вместе с ним принимающим поклонение от людей¹. Таким образом, «Бог не может удовлетвориться ограниченным и частичным послушанием, потому что тогда Он позволил бы человеку другую часть послушания уделить сатане»². Следовательно, «всякий недостаток совершенного послушания есть грех и с необходимостью влечет за собой наказание»³.

б) Бог освобождает человека от предписываемого законом наказания по Своей милости

Против этого возражения Абу Курра предлагает два контраргумента. Во-первых, в таком случае Бог «сделал бы закон, который Сам и предписал людям, бездейственным, ибо Он не взыскивал бы с людей то, что по праву требует» от них в законе⁴. Поэтому утверждающий, что Бог по Своей милости снимает с человека наказание за нарушение закона, «делает закон Божий праздным, а Бога — делающим напрасные вещи». В таком случае получается, что, с одной стороны, Бог вменяет людям закон в обязанность, а с другой — не взыскивает с них должного. Однако Бог, убежден мелькитский богослов, не может «действовать напрасно и делать что-либо впустую»⁵.

¹ См.: О спасении // *Maṣāmir*. P. 84.

² *Graf G.* Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Haran. S. 35.

³ *Ibid.*

⁴ О смерти Христа // *Maṣāmir*. P. 52.

⁵ О спасении // *Ibid.* P. 84–85.

Ср.: «Если бы закон оказался неспособным [удовлетворить] свои требования, то в таком случае он был бы пустым, а Бог — делателем напрасных вещей» (*Ibid.* P. 89).

По мнению Г. Графа, Абу Курра считал, что «если бы Бог отказался от наказания за грех, то есть прощал бы без равного возмещения и удовлетвори-

Во-вторых, милость Божия, полагает Феодор, не может быть ничем ограничена, а, значит, должна охватывать всех, как верующих, так и неверующих. В таком случае даже злейшие грешники, например маги, будут блаженствовать наравне с праведниками¹. Очевидно, что «при таком уничтожении греха у неверных и безбожников была бы та же участь, что и у христиан и праведников, а терпение в страданиях, послушание и служение Богу не имело бы никакой ценности. Люди по праву могли бы предаваться мирским страстям и удовольствиям»². Если бы дело в действительности обстояло так, правильное было бы «сделать своей религией собственные похоти, покориться временной судьбе и беззаботно предаться своим страстям, по праву наслаждаясь этим миром вместе с приверженцами его»³.

в) Человек может избежать наказания за грех через покаяние

Абу Курра считает надежду избежать наказания за нарушение закона через покаяние совершенно беспочвенной. Если даже грешник приносит искреннее покаяние и прилагает все свои усилия к тому, чтобы «возвести свои способности на высшую степень любви и послушания Богу», то он совершает лишь то, что должен делать всегда. Если даже в момент покаяния ему и удалось достичь высшей степени послушания Богу, это не дает ему никакой возможности «истребить даже малейшую часть ранее совершенных грехов» и, следовательно, избежать определенного за них наказания⁴. Значит, само по себе «покаяние не может сохранить от наказания. Даже крайнее напряжение всех человеческих сил не способно ни уничтожить вину, ни отменить кару»⁵.

ния с нашей стороны, то Он унизился бы до уровня того, кто произносит пустые слова и дает не действующий закон» (Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 35).

¹ См.: О спасении // *Mayāmir*. P. 85.

² *Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 35.*

³ О спасении // *Mayāmir*. P. 85.

⁴ См.: *Ibid.* P. 83–84.

⁵ *Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 35.* Здесь позиция Абу Курры отчасти напоминает мнение свт. Афанасия Александрийского: «Покаяние не выводит из естественного состояния, но только прекращает грехи. Если бы прегрешение только было, а не последовало за ним тления, то прекрасно было бы и покаяние» (*Oratio de humana natura a Verbo assumpta*).

Отвергая все три возражения, Абу Курра настаивает, что Бог, предписав людям закон, должен сполна получить то, что по праву с них в законе требует. Поэтому Он «не прощает никому никакого греха до тех пор, пока не взыщет с [человека] всего наказания, полагающегося ему по определениям закона»¹.

Следовательно, рассуждает Феодор, возможны два варианта: либо спасение для человека вообще недостижимо, поскольку Бог «взыскивает с нас по справедливости, и в таком случае [все] мы обречены на вечную погибель», либо Он «даром, по Своей милости прощает нам наши грехи, снимая с нас наказание за них»². Однако второй вариант означает, что Бог упраздняет Им же установленный закон. Абу Курра настаивает, что для отмены закона должно существовать некоторое достаточное основание или, как говорит Феодор, «справедливая причина (*sabab 'adil*), на которой и зиждется закон». Если спасение человека все-таки возможно, то обязательно «должна существовать справедливая причина, в силу которой, несмотря на [наши] преступления, Бог благоволит к нам и избавляет нас от последствий [наших грехов]»³.

§ 2. Заместительная жертва Христа как единственный способ избежать наказания за грех

В трактате «О спасении» Абу Курра, говоря, что его богословская задача состоит в отыскании этой справедливой причины, освобождающей человека от законного наказания, восклицает: «Как хотел бы я знать, что это за причина, стремиться к которой следует каждому, желающему вечной жизни и ее блаженства!»⁴.

Col. 108С). Впрочем, свт. Афанасий говорит не о наказании по предписанию закона, а о тлении. Однако это различие не так уж принципиально, поскольку именно тление, то есть наследственное повреждение природы, и делает исполнение закона невозможным.

¹ О смерти Христа // *Ma'yāmīr*. P. 51.

² О спасении // *Ibid*. P. 84.

³ *Ibid*. P. 85.

⁴ *Ibid*. P. 89.

Для решения этой задачи Харранский архипастырь обращается к свидетельствам Божественного Откровения. Он ссылается на закон Моисея, в котором говорится, что грехи могут быть прощены только через жертву (см.: Лев. 4, 20, 26, 31), и приводит новозаветные свидетельства о Христе как о Спасителе человеческого рода. Слова Иоанна Предтечи *«Вот Агнец Божий, Который берет на Себя грех мира»* (ср.: Ин. 1, 29), согласно Феодору, указывают на то, что Христос есть истинная Жертва, прообразами которой были ветхозаветные жертвоприношения¹. Именно Его Бог *«предложил <...> [в жертву] для прощения [грехов] в крови Его через веру, дабы Богу быть справедливым и по справедливости очистить всякого, верующего в Иисуса Христа»* (ср.: Рим. 3, 25–26)². Поэтому Христос есть Тот, Кто *«избавил нас от клятвы закона»* (ср.: Гал. 3, 13)³. Эта истина подтверждается и свидетельствами Ветхого Завета, поскольку, уверяет Абу Курра, «все пророки упоминают о Его Страстях, через которые совершилось спасение мира»⁴.

Абу Курра учит, что Сын Божий добровольно принес Себя в Жертву ради спасения человека, исполняя волю Своего Отца, Который, увидев, как Адам и его потомки запутались в грехах и приблизились к гибели, сказал Своему Единородному Сыну:

«Я вижу, что Адам, [созданный] по образу Нашему и по подобию Нашему, и его потомство оказались во власти греха, и потому необходимо отлучить их от того блаженного состояния, ради которого они и были сотворены. Однако закон не может быть упразднен и, без сомнения, сполна взыщет требуемое с каждого человека. Итак, иди же, восприми плоть, через нее яви Себя в мире и подвергни Себя наказанию, которое заслужили люди своими грехами. Пусть это произойдет с Тобой, и то, что случится с Тобой, станет прощением грехов для тех, кто будет приносить Мне Твои Страсти как жертву за свои грехи, и их спасением от всякого наказания, которого они заслуживают по Моему закону. Тогда упразднится требование греха и его начальника — дья-

¹ См.: О спасении // Мауāmir. P. 88.

² Ibid. P. 89.

³ См.: Ibid. P. 88.

⁴ Ibid. P. 87.

Абу Курра приводит следующие мессианские пророчества о Страстях Спасителя: Ис. 50, 5–6; 53, 2–7; Пс. 21, 17–19; Зах. 12, 10 (см.: Ibid. P. 86–87).

вола, требования же Моего закона исполнятся, а сам он не станет напрасным и пустым. И Ты отверзешь двери для всех сынов Адама, желающих себе избавления, приготовишь для них прощение, которое они обретут без усилий по вере в Тебя и через жертвоприношение Твоих Страстей. Ты — Мой чистый Сын, равный Мне и от Моей сущности. Несомненно, все творение не может равняться или даже быть сопоставлено с Тобой по причине величия Твоего Божества, к которому ничто не может приблизиться. И если наказание, которого бесконечное число раз заслуживает каждый из них, ради них единожды постигнет Тебя, то Ты не только удовлетворишь всем требованиям закона, предъявляемым к ним, но и бесконечно превзойдешь эти [требования]»¹.

Таким образом, противоречие между строгостью Божественного закона, безусловно требующего наказания грешника, и милостью Божией, стремящейся к его прощению, Абу Курра разрешает посредством идеи заместительной жертвы: грех обязательно должен быть наказан, но наказание может быть перенесено с одного лица на другое. И Христос вместо нас принимает на Себя заслуженное нами наказание².

В учении о заместительной жертве раскрывается теснейшая связь между сотериологией и христологией Феодора. Человек не мог быть «искуплен от необходимой для него по причине его греха смерти» ни через жертвоприношение животных, поскольку животное ниже человека по достоинству, и закон, удовлетворяясь вместо смерти человека смертью животного, не взыскивал бы с человека требуемое в полной мере³, ни вследствие смерти какого-либо человека, ибо все, что «способен претерпеть [обычный] человек, недостаточно, чтобы [удовлетворить требованиям закона] за всех людей»⁴.

Такой Жертвой «за всех людей» мог стать только Бог; только в том случае, если субъектом крестных страданий было Боже-

¹ Ibid. P. 88–89.

² См.: *Rivière J.* Un précurseur de saint Anselme. P. 344. По мнению С. Гриффита, суть сотериологии Абу Курры состоит в том, что принятию Христа как Искупителя нет альтернативы. В противном случае Божественный закон обращается в ничто, а действия Бога становятся бессмысленными (см.: *The controversial theology of Theodore Abū Qurrah.* P. 193).

³ См.: О спасении // *Maṡmūʿ.* P. 88.

⁴ О смерти Христа // *Ibid.* P. 69.

ственное Лицо, мы можем надеяться на спасение¹. Сын Божий, разъясняет Абу Курра, — это «Жертва за весь мир, поскольку Он несравненно лучше всего мира. И Его [Жертва] не только достаточна, чтобы вполне удовлетворить требованиям закона, но по своему достоинству бесконечно превосходит их»². Поэтому, как утверждает Феодор, «нет у людей иного способа получить прощение грехов, кроме как через страдания, которым подверг Себя ради нас Сын [Божий] и, претерпев их, искупил [нас] от наказания, которое каждый из нас заслужил своими грехами»³.

Поскольку по Своей Божественной природе Сын Божий недоступен для боли и страдания, Он сошел с небес, воспринял человечество от Духа Святого и Марии Девы, сделав его Своим собственным. Тем самым Он сделал Себя способным «претерпеть то наказание, которое каждый из нас заслужил своими грехами»⁴. Поскольку Бог Слово был Тем, Кто пострадал и был распят в состоянии воплощения, и именно Ему усваиваются страдания, Он является «Жертвой и приношением справедливости Отца, и через эту [Жертву] были открыты врата спасения в соответствии с [требованиями] правды и справедливости»⁵. Предав мучениям и страданиям Свое собственное тело, Сын Божий совершил искупление всех людей и избавил нас «от клятвы закона»⁶.

¹ См.: Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmiḡ*. P. 137.

² О спасении // *Ibid.* P. 89. Поэтому сказанные об Иисусе Христе слова апостола Петра: «*Нет ни в чем ином спасения, кроме Него. И нет другого имени под небом, данного человеку, которым они могли бы спастись*» (ср.: Деян. 4, 11–12) свидетельствуют, как полагает Феодор, о Его Божественном достоинстве (см.: *Ibid.*).

³ О Боговоплощении // *Ibid.* P. 180. Ср.: «Только через страдания первоначального Сына, Который воспринял и претерпел их <...> мы получаем прощение грехов и освобождаемся от наказания, которое заслужили своими грехами. Нет [другого] способа получить прощение за преступление или избавиться от наказания за грех, кроме как через эти Страсти Сына [Божия]» (О спасении // *Ibid.* P. 87).

⁴ О спасении // *Ibid.* P. 85–86.

⁵ Письмо Давиду яковиту // *Ibid.* P. 137–138.

⁶ См.: О Боговоплощении // *Ibid.* P. 182–183. Ср.: «Он действительно воспринял страдания в Своем собственном теле <...>. Тем самым Он совершил наше спасение» (О спасении // *Ibid.* P. 86); «Своими страданиями, распятием и смертью Он искупил нас, людей, от клятвы закона, претерпев то, что [по закону] должны были [претерпеть] все мы, верующие в Него. Его

Абу Курра многократно подчеркивает, что грехи прощаются только кровью Христа, и только такое очищение от грехов справедливо, поскольку «смерть Сына <...> удовлетворила всем предъявляемым к нам требованиям закона»¹. Христианин должен понимать, что во всех местах Ветхого и Нового Завета, где говорится о Божественной милости, покаянии и прощении грехов, всегда подразумевается «крест Христов и излияние Его крови». Только через эту, пролитую за живых и мертвых кровь удовлетворяются требования закона, иначе «закон был бы пустым, а Бог — делателем напрасных вещей»².

Христиане могут воспользоваться плодами Жертвы Христовой, если приносят страдания Сына Божия в жертву за свои грехи. Тогда их грехи прощаются, и они избавляются «от наказания, уготованного тем, кто после пришествия Христова покидают мир, прежде чем их преступления прощены Его кровью». Те же, кто не приносит в жертву за свои грехи Страсти Христовы, умирают в своих грехах (см.: Ин. 8, 24), для умирающих же во грехах «наказание является необходимым и вечным». Об этом, по мнению Абу Курры, свидетельствует и святое Евангелие (см.: Ин. 3, 36)³.

Именно Жертва Христа и есть, по Феодору, та справедливая причина, ради которой люди освобождаются от наказания по требованию закона, и всякого, кто «уклоняется от нее и, веруя [только] в покаяние, не [желает] воспользоваться ей, постигнет бесчестие и бесконечное мучительное наказание за его <...> грехи»⁴.

Ж. Ривьер полагает, что учение Феодора Абу Курры об искуплении сводится к двум основным положениям:

1) любой грех должен быть наказан в соответствии с требованиями Божественного закона;

[Страстей] было достаточно для того, чтобы [удовлетворить] требованиям [закона] за всех нас, поскольку безначальный Сын несравненно более благ, чем все мы» (О смерти Христа // Ibid. P. 68).

¹ О спасении // *Maṣāʿir*. P. 89. Ср.: «Грехи человеческие могут быть прощены исключительно Страстями, которые претерпел Сын [Божий]» (О Сыне Божием // Ibid. P. 91).

² О спасении // Ibid. P. 89.

³ См.: Ibid. P. 90.

⁴ Ibid. P. 85.

2) если этого не происходит с нами, то только потому, что наказание за всех нас претерпел воплотившийся Сын Божий.

По мнению епископа Харранского, тайна искупления собственно и состоит в переходе заслуженного наказания с виновных на Невинного. В силу Божественного достоинства Христа Его страдания эквивалентны наказанию, заслуженному всеми грешниками вместе взятыми, и искупление, таким образом, совершается в полном соответствии со справедливыми требованиями закона¹. Конечно, эту концепцию нельзя назвать вполне оригинальной, подобные мысли и ранее высказывались некоторыми восточными отцами (свт. Афанасий Александрийский², свт. Прокл Константинопольский³), однако Абу Курра был, вероятно, первым восточнохристианским автором, сделавшим идею заместительной жертвы стержнем своего сотериологического учения.

¹ См.: *Rivière J.* Un précurseur de saint Anselme. P. 344.

Г. Граф суть разработанной Абу Куррой концепции искупления излагает следующим образом: «По решению триединого Бога Сын Божий по свободному непринужденному изволению, как замещение грешного рода Адама, принял на Себя дело искупления его вины через восприятие человеческой природы и ставших возможными благодаря этому страданий. Он один по причине Своего единосущия и равенства с Отцом мог не только достойно и во всей полноте, но даже преизбыточествующим образом удовлетворить Божественной справедливости и через Свою кровь снять с человечества проклятие закона» (*Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*. S. 36).

² Ср.: «Единородному, истинному Отчему Сыну <...> надлежало заплатить долг, лежащий на всех, потому что <...> все должны были умереть, что и было главной причиной Его пришествия. Доказав Свое Божество делами, Он приносит жертву за всех, вместо всех предавая на смерть Свой храм, чтобы всех сделать свободными от ответственности за древнее преступление» (*Athanasii Alexandrini Oratio de humana natura a Verbo assumpta*. Col. 129D–132A).

³ Ср.: «Надлежало быть одному из двух: или всем подвергнуться смерти, на которую были мы осуждены, потому что все согрешили; или для искупления нашего должна быть дана такая цена, которую бы все требование уплачивалось вполне. Какой-нибудь человек не мог уплатить его, потому что он сам чрез грех был в этом долгу; ни ангел не мог искупить человеческого рода, потому что не находил столь великой платы. Необходимым оставалось, чтобы Бог, непричастный греху, умер за согрешивших. Это одно средство для уничтожения зла» (Беседа Прокла, епископа Кизического, говоренная в присутствии Нестория в великой константинопольской церкви // ДВС. Т. I. СПб., 1996. С. 139).

§ 3. Феодор Абу Курра и Ансельм Кентерберийский

Всякому, кто знаком с историей сотериологических концепций, трудно не заметить, что учение Абу Курры, несомненно, имеет точки соприкосновения с теорией искупления, разработанной известным латинским схоластом Ансельмом Кентерберийским (1033–1109). В какой степени, однако, Абу Курру можно рассматривать как предшественника Ансельма?¹ Для ответа на этот вопрос следует кратко изложить основные идеи, на которых основывается теория Кентерберийского архиепископа².

Согласно Ансельму, грех прародителей в раю, как и всякий вообще грех, совершаемый человеком, наносит Богу оскорбление (*contumelia*) или бесчестие: «Кто не воздает Богу должную честь, похищает у Бога Ему принадлежащее и бесчестит Бога — а это и есть грех. Пока же похититель не возместил ущерб похищения, он пребывает виновным. И недостаточно только лишь вернуть украденное: за нанесенное оскорбление вернуть должно больше, чем было похищено»³. За каждый грех человек должен принести оскорбленному им Богу удовлетворение (*satisfactio*), иными словами, «грешник должен воздать Богу похищенную честь, в этом и заключается удовлетворение, которым любой согрешивший обязан воздать Богу»⁴. Если же грешник не может принести необходимого удовлетворения, он обязан понести наказание (*roepa*). По Ансельму, «необходимо, чтобы или была возмещена похищенная честь, или последовало наказание; иначе выходит, что или Бог несправедлив к Самому Себе, или... беспомощен»⁵. Однако ранг оскорбленной стороны не позволяет человеку принести требуемого удовлетворения за свой грех, и, таким образом,

¹ См.: *Rivière J.* Un précurseur de saint Anselme. P. 339–340.

² Подробнее о сотериологии Ансельма Кентерберийского см.: *Шенборн К., кард.* Бог послал Сына Своего. Христология. М., 2003. С. 268–282.

³ *Anselmi Cantuariensis* Cur Deus homo. I. 11 // PL. T. 158. Col. 376C.

⁴ *Ibid.* Col. 377A.

⁵ *Ibid.* I. 13. Col. 379A.

Ср.: «Необходимо, чтобы за любым грехом следовало или возмещение за него, или кара» (*Ibid.* I. 15. Col. 381A).

человек обречен на гибель¹. По Ансельму, «справедливым судом Божиим <...> было определено и закреплено, что человек, согрешивший добровольно, сам по себе <...> не сможет избежать ни греха, ни наказания за грех»².

Как и Абу Курра, Ансельм ставит вопрос о возможности для человека получить освобождение от наказания за грех по милосердию Божью и, подобно Феодору, дает на него однозначно отрицательный ответ. Ансельм совершенно убежден, что Богу не приличествует «отпустить грех из одного только милосердия, без всякого возмещения похищенной чести»³. Аргументация его такова:

«Отпустить грех таким образом — все равно, что не наказать. А так как правильно распорядиться о грехе (*recte ordinare peccatum*), за который не было дано удовлетворения, возможно лишь наказав за него, то грех, если прощается без наказания, остается неуправленным (*inordinatum dimittitur*)⁴ <...> раз не приличествует Богу совершать нечто несправедливое или беспорядочное, то ни свобода Его, ни воля, ни милосердие не могут отпустить без наказания грешника, не возместившего Богу то, что похитил»⁵.

Кроме того, рассуждает Ансельм, если бы Бог отпускал грехи без наказания, то у согрешивших и у не согрешивших была бы одна и та же участь, Бог же не мог бы допустить этого⁶. Здесь Ансельм достаточно точно воспроизводит аргументацию Абу Курры.

Желание покаяться и исправить свою жизнь, согласно латинскому схоласту, также не может освободить человека от наказания за ранее совершенные грехи. Когда человек исправляется и перестает грешить, он лишь отдает Богу то, что должен, и это нельзя записать в счет погашения долга (*debitum*), который он обязан уплатить за прежние грехи⁷. Эти размышления Ансельма также весьма созвучны с идеями Харранского епископа.

¹ Ансельм настаивает, что «без удовлетворения, то есть без добровольной уплаты долга <...> не может <...> грешник достичь блаженства» (*Ibid.* I. 19. Col. 391B).

² *Ibid.* I. 7. Col. 368C.

³ *Anselmi Cantuariensis Cur Deus homo.* I. 12. Col. 377A.

⁴ *Ibid.* Col. 377AB.

⁵ *Ibid.* Col. 378C.

⁶ См.: *Ibid.* Col. 377B.

⁷ См.: *Ibid.* I. 20. Col. 392B.

Ансельм рассматривает и такое возражение против своей концепции: если человек совершенно не в состоянии уплатить свой долг, то Бог по Своему милосердию обязан его простить. Эта логика представляется архиепископу Кентерберийскому просто смехотворной. Он пишет:

«Если ты хочешь сказать, что милосердный Бог прощает просящему его долг, потому что тот не может его вернуть <...> разве не значит это, что Бог прощает долг, который не может получить? Но просто насмешка приписывать такое милосердие Богу <...> такое милосердие Бога совершенно противоречит Его справедливости, которая не допускает иного воздаяния за грех, нежели наказание»¹.

Согласно Ансельму, «человек никак не может и не должен получить от Бога то, что Бог положил ему даровать, если не вернет Богу все, что у Него похитил, чтобы от кого Бог понес утрату, от того бы и получил возмещение»².

Таким образом, в оценке состояния павшего человека Абу Курра и Ансельм отчасти согласны. Оба они убеждены в том, что человек никоим образом не может избежать наказания за свои грехи, поэтому возлагающие надежду на свое покаяние и Божественное милосердие не избегнут заслуженного наказания и также обречены на гибель. Однако причины нахождения в павшем состоянии и невозможности своими силами выйти из него Феодор и Ансельм понимают по-разному. Первый видит причину в том, что человек нарушает установленный Богом закон и неспособен удовлетворить всем предписаниям закона. Второй же усматривает ее в том, что человек, нанесший Богу оскорбление, не в силах принести Ему достаточную сатисфакцию за нанесенное бесчестие.

Отличие Ансельма от Абу Курры становится более заметно, когда он переходит к обсуждению вопроса о том, как Бог спасает человека от гибели. Поскольку «Богу не пристало отпускать грех без наказания»³, а сам человек в силу ранга Оскорбленного не способен принести требуемое удовлетворение, прощение невоз-

¹ *Anselmi Cantuariensis* Cur Deus homo. I. 24. Col. 397C–398A.

² *Ibid.* I. 23. Col. 396A.

³ *Ibid.* I. 12. Col. 377B.

можно, только «если кто-нибудь не уплатит Богу за грех человека нечто большее, чем все существующее»¹. Очевидно, что «грешный человек этого совершить никак не может, ибо грешник не может оправдать грешника»². Следовательно, «необходимое удовлетворение может дать только Бог»³. Однако в то же время «это удовлетворение должен дать человек, ведь иначе он не уплатит долга»⁴. Тем самым Ансельм обосновывает необходимость Боговоплощения, ибо только Богочеловек способен принести требуемое удовлетворение: «Нужно, чтобы Божество в своей целости и человек в своей целости были одним [лицом], которое и принесет необходимое удовлетворение, потому что может это сделать только воистину Бог, а должен сделать воистину человек»⁵.

Поскольку Жертва Христа была добровольной, Он принес Отцу то, что «никакая необходимость у Него никогда не отняла бы», и «уплатил за грешников то, чего Сам по Себе не был должен»⁶. Тем самым Христос с избытком принес Богу удовлетворение за всех людей. Тот же, Кому «приносится цена, превосходящая всякий долг, любой долг отпускает, если только подношение совершается с подобающей любовью»⁷.

Сравнение концепции Ансельма с учением Абу Курры показывает, что в сочинениях этих авторов драма искупления получает существенно различное осмысление. Ансельм рассматривает ее с точки зрения личных отношений между Богом и нанесшим Ему бесчестие человеком, тогда как у Абу Курры между Богом и человеком появляется посредствующее звено — закон. В силу этого учение Феодора об искуплении заслуживает наименование юридического даже в большей степени, чем теория Ансельма. По-

¹ *Anselmi Cantuariensis* Cur Deus homo. I. 24. Col. 403D–404A.

² *Ibid.* I. 23. Col. 396B.

³ *Anselmi Cantuariensis* Cur Deus homo. II. 6. Col. 404A.

⁴ *Ibid.*

⁵ *Ibid.* II. 7. Col. 405A.

⁶ *Ibid.* II. 19. Col. 426B. Добровольный характер Жертвы Христовой Ансельм особо акцентирует. Ср.: «Бог Отец не совершал<...> насилия над этим человеком и не предал невинного смерти вместо виновного: ведь Он не принуждал Христа умереть против Его желания и не позволял Его убить, а Сам Христос по Своей воле претерпел смерть, чтобы спасти людей» (*Ibid.* I. 8. Col. 370A).

⁷ *Ibid.* II. 20. Col. 430B.

другому понимает последний и саму Жертву Христа, для него искупительная Жертва — это, прежде всего, вольная Жертва Его смерти, приносимая ради славы Божией и для удовлетворения Богу за наши грехи. В отличие от Абу Курры, делающего особый акцент на спасительном характере Страстей Христовых, Ансельм почти ничего не говорит о Его страданиях, в рамках его теории Страсти Спасителя вообще не получают сотериологического осмысления. Центральная для Абу Курры идея заместительной жертвы, то есть перенесения наказания с виновных на Невинного, и соответственно взгляд на сами Страсти Христа как на перенесенное Им за наши грехи наказание не находят места в теории Ансельма.

Таким образом, схожесть сотериологических позиций Абу Курры и Ансельма не следует преувеличивать, два автора близки лишь в том, что:

а) одинаково формулируют богословскую проблему: каким образом милосердный Бог спасает падшего человека, не способного спастись собственными силами, без нарушения принципа справедливости?

б) отчасти сходятся в понимании падшего состояния человека (невозможность спасения собственными силами, безосновательность надежды на покаяние и Божественную милость).

Различий же между ними оказывается значительно больше. В сотериологических концепциях Абу Курры и Ансельма имеют место различное понимание:

а) отношений между Богом и падшим человеком: непосредственное («Бог — человек») у Ансельма и опосредованное («Бог — закон — человек») у Абу Курры;

б) грехопадения и невозможности для человека своими силами выйти из падшего состояния: нарушение Божественного закона и неспособность исполнить его требования (Абу Курра) и нанесение оскорбления Богу и неспособность принести за это необходимого удовлетворения (Ансельм);

в) Жертвы Христа: «заместительное удовлетворение» (*satisfactio vicaria*), то есть вольная Жертва смерти, погашающая долг всего человечества (Ансельм), и заместительная жертва страданий (Абу Курра);

г) Страстей Христовых: в отличие от Ансельма, не придающего собственно Страстям сотериологической значимости, Абу Курра

рассматривает страдания как определенное законом наказание, претерпеваемое безгрешным Сыном Божиим вместо грешного человечества, и потому имеющие искупительное значение.

Тем самым можно утверждать, что, несмотря на некоторое внешнее сходство, доктринальные позиции Абу Курры и Ансельма существенно различны¹. Следовательно, взгляд на Абу Курру как на предшественника Кентерберийского архиепископа не имеет под собой реального основания. Идея заместительной жертвы и особый акцент на искупительном значении Страстей скорее позволяют говорить о близости, по крайней мере формальной, учения Абу Курры к протестантским сотериологическим концепциям (т.н. «наказательная сатисфакция»)².

§ 4. Схема искупительного домостроительства

Учение об искуплении, с особым акцентом на идее заместительной жертвы, Абу Курра излагает в нескольких арабских сочинениях, без попыток, однако, привести свои взгляды в некоторую систему. Это упущение Феодор исправляет в одном из небольших греческих трактатов, где он пытается представить схему искупительного дела Христа. Очевидные отличия этого греческого трактата от арабских произведений Абу Курры приводят Ж. Ривьера к заключению, что он не может принадлежать перу Харранского епископа. По мнению французского исследователя, этот трактат был составлен автором более позднего времени, использовавшего, возможно, утраченные сочинения Феодора³. Имеются ли, однако, достаточные основания для столь категоричных выводов?

Составленный в диалогической форме греческий трактат имеет название «О пяти врагах, от которых избавил нас Спаситель», искупительное дело Христа представлено в нем как последовательное устранение пяти преград, после грехопадения прароди-

¹ См.: *Rivière J.* Un précurseur de saint Anselme. P. 350.

² О протестантских концепциях искупления, например, см.: *Шенборн К., кард.* Бог послал Сына Своего. Христология. С. 282–297.

³ См.: *Rivière J.* Un précurseur de saint Anselme. P. 359.

телей отделяющих человека от Бога и обрекающих его на гибель: смерти, дьявола, проклятия закона, ада и греха¹.

Первый из этих врагов — смерть. Ссылаясь на апостола Павла (см.: Рим. 5, 18–19), Абу Курра учит, что «всцелым послушанием и отражением искушений дьявола, боровшегося с Ним в пустыне, Христос разрушил смерть и через послушание ввел жизнь»². Несомненно, это самая оригинальная сотериологическая идея Абу Курры: вопреки предшествующей богословской традиции, победу над смертью он связывает не со смертью на Кресте («смертию смерть поправ»), а с послушанием Христа и относит эту победу ко времени, предшествующему Голгофе³. Главным образом из-за этого обстоятельства Ж. Ривьер отказывается признать за греческим трактатом авторство Абу Курры, поскольку в учении об искуплении, содержащемся в арабских сочинениях, акцент делается на крестной Жертве, тогда как в греческом трактате основное значение усваивается послушанию, а Крест относится к второстепенным аспектам домостроительства⁴. Однако с этим мнением трудно согласиться, искупление рассматривается Абу Куррой как единое целое, вопрос о некоей иерархии спасительных действий Феодором даже не ставится. Что же касается идеи заместительной жертвы, то и в греческом трактате ей отводится значительное место.

Как и в арабских произведениях, Харранский епископ начинает с утверждения, что Бог ничего не делает напрасно, без цели и без причины⁵. Если предположить, что «Бог решил не требовать

¹ См.: *Theodori Abucarae Opuscula* 1. De quinque inimicis, a quibus nos Christus homo factus liberavit // PG. T. 97. Col. 1468A. Похожий список врагов нашего спасения содержится и в арабском «Письме Давиду яковиту», где Абу Курра говорит, что Христос спас нас «от дьявола, смерти, греха и [проклятия] закона» (Письмо Давиду яковиту // *Maṡāmir*. P. 137).

² *Opuscula* 1. Col. 1464AB.

³ См.: *Ibid.* Col. 1464B. Ср., например, со свт. Афанасием Александрийским: «Воспринятое Им на Себя тело принося на смерть, как жертву и закляние <...> этим приношением [Слово] <...> немедленно уничтожило смерть» (*Oratio de humana natura a Verbo assumpta*. 9. Col. 112A); «Смерть всех приведена в исполнение в теле Господа, и уничтожены смерть и тление...» (*Ibid.* 20. Col. 132B).

⁴ См.: *Un précurseur de saint Anselme*. P. 352, 359.

⁵ См.: *Opuscula* 1. Col. 1461A, 1468BC.

соблюдения прав закона», то становится совершенно непонятно, «зачем Он составил против нас этот закон»¹. Поэтому Бог мог «аннулировать определение и приговор, Им же ранее сделанные», только при наличии некоторого «основания, позволяющего справедливо с ним покончить»².

Далее Абу Курра обсуждает вопрос о том, «зачем нужна была смерть Христа на Кресте, если осуждение смерти было уже разрушено»³, и указывает для этого две причины.

Во-первых, настаивает Феодор, Бог по Своей справедливости «взыскивает с нас за все, что написано в законе». Однако, поскольку

«мы были не в состоянии оплатить наш долг <...> Господь наш Иисус Христос ради нас уплатил должное, добровольно приняв и возложив на Себя наше проклятие и осуждение. То, что должны были претерпеть мы, Он претерпел Сам. Разрушив смерть через послушание, Он сделал следующий шаг; для того чтобы освободить нас <...> от проклятия закона и справедливого Божьего суда, Он умер за нас. Тем самым Он сделал возможным для Бога помиловать нас, не упраздняя, с одной стороны, Свою справедливость и не делая ее напрасной, но, напротив, удовлетворяя ее и давая ей возможность получить свое по праву, а с другой — не позволяя Своей милости быть бездеятельной»⁴.

Во-вторых, крестная Жертва необходима и для освобождения человека от «рабства дьяволу». Если бы домостроительство Христа ограничилось только упразднением смерти, полагает Феодор, люди все равно остались бы пленниками сатаны, «его тирания и власть над нами оставались бы на своих местах». Более того, дьявол только обрадовался бы такому положению вещей, поскольку теперь он «властвовал бы над бессмертными существами»⁵. Власть дьявола над грешниками была справедливой, ведь они сами добровольно покорялись ему, поэтому Бог не мог без нарушения принципа справедливости силой освободить его жертвы. Однако

¹ Opuscula I. Col. 1468C.

² Ibid. Col. 1461B.

³ Ibid. Col. 1464B.

⁴ Ibid. Col. 1468C—1469A.

⁵ Ibid. Col. 1464B.

Христос спровоцировал сатану убить Его, и это убийство Невинного и Безгрешного было высшей несправедливостью. Дьявол вышел за пределы своего права и в наказание за свое преступление был лишен власти над грешниками. Значит, своей смертью Христос «избавил нас от тирании злодея, действуя по справедливости, а не силой и принуждением»¹. Таким образом, в содержащемся в греческом трактате учении о крестной Жертве Спасителя идея заместительной жертвы дополняется так называемой «теорией злоупотребления властью»². Из рассуждений Феодора видно, что победа над смертью сама по себе еще не освобождает человека ни от клятвы закона, ни от рабства дьяволу.

Очевидно, что учение о заместительной жертве, изложенное в этом трактате, не отличается от того, что имеет место в арабских произведениях. Единственное различие состоит в том, что, в отличие от арабских сочинений, в трактате «О пяти врагах» Абу Курра рассматривает крестную Жертву не изолированно, а пытается вписать ее в общую схему искупительного домостроительства.

К особенностям данного трактата можно отнести и то, что здесь Страсти Христовы рассматриваются не только как заместительная жертва, освобождающая от клятвы закона, но и как победоносное завершение борьбы Христа с дьяволом. В этом произведении борьба с дьяволом и победа над ним представлены как один из аспектов домостроительства. Выше уже было показано, что и послушание, освободившее нас от смерти, было явлено Христом прежде всего в преодолении искушений сатаны.

Тема борьбы с дьяволом присутствует и в арабских трактатах Абу Курры. Феодор говорит, что сатана боролся против Христа, употребляя все те приемы, которые он ранее использовал против Адама, однако, несмотря на все свое старание, «не смог побороть Его и заставить совершить ошибку»³.

Из этих размышлений становится понятно, почему Абу Курра так настойчиво подчеркивает, что Сын Божий, воплотившись, ограничил Свое всемогущество мерой человеческой природы

¹ Ibid. Col. 1465A–1468A.

² Rivière J. Un précurseur de saint Anselme. P. 354.

³ О смерти Христа // Mayāmir. P. 68.

и «ни на йоту не преступал пределов человеческого естества». Поскольку в лице Адама сатана победил человека, было необходимо, чтобы человек взял реванш за первое поражение. Именно поэтому «безначальный Сын боролся против сатаны по человеческой природе, и победил его честно, не преступая пределов естества человеческого». Иными словами, в борьбе с дьяволом воплотившийся Сын Божий использовал только возможности собственного человечества, не задействуя силу Своего Божества. Сын Божий был подобен орлу, который «воспринял природу лошади и, состязаясь с лошадьми, нисколько не преступал [меру] силы лошади. В том же, что не имело отношения к этому состязанию, он действовал как по природе свойственно орлу, что не было несправедливым по отношению к лошадям, с которыми он состязался»¹.

Победа над дьяволом имела несколько следствий. Во-первых, Христос «оправдал [нашу] природу», очистил ее и снял с нее позор, доказав, что «Его творение — благо <...> а [человеческая] природа была побеждена не потому, что сотворена несовершенной, но из-за того, что Адам [неправильно] воспользовался своей свободной волей»². Во-вторых, Господь опозорил сатану и перед всем творением обнаружил невежество дьявола, превозносившегося тем, что, поработив образ Божий, он содержит в плену всю тварь³. В-третьих, Он «рассеял сомнение [бесплотных] умов,

¹ О смерти Христа // *Maṃāmir*. P. 69.

Ср.: «Он (Христос. — *О.Д.*) победил дьявола, не применяя в Своей борьбе сверхъестественную Божественную силу. Напротив, способом, согласным с Божественным законом, Он использовал то, что принадлежит человеческой природе, направляя все ее части, органы и способности согласным с мерой человечества и соответствующим ей образом. Так Он одержал победу, показав человеческую природу победоносной, и поэтому победа по справедливости была приписана этой природе» (*Theodori Abucarae Opuscula* 7. Col. 1525A).

Мысль о том, что во Христе человек берет реванш над дьяволом присутствует и у прп. Иоанна Дамаскина: «Бог не другого делает победителем мучителя и не силой похищает человека у смерти, но кого некогда смерть поработила грехом, того же Благой и Праведный снова сделал победителем и <...> подобным спас подобное» («*Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως*, 3. 1. Σ. 210).

² О смерти Христа // *Maṃāmir*. P. 68–69.

³ См.: *Ibid.* P. 68.

и они, почувствовав уверенность, служат Ему, более не опасаясь, что когда-либо смогут уклониться [от своего служения]»¹.

О том, что крестная Жертва венчает — в свете «теории злоупотребления властью» — победу Христа над сатаной, Абу Курра, хотя и кратко, но вполне определенно говорит и в арабских произведениях. Так, в трактате «О смерти Христа» он учит, что Сын Божий ограничил Свою силу мерой человеческой природы с целью скрыть Свое Божественное достоинство, чтобы, сделав Себя неузнаваемым, спровоцировать сатану убить Его². Более подробно говорится об этом в арабском «Послании к армянам», где Феодор разъясняет, что Христос, «сделав Себя неузнаваемым, позволил тем самым сатане приступить к Нему со [всем] своим коварством и [подвергнуть Его] страданиям, распятию и смерти, для того чтобы власть сатаны над людьми, которую он имел над нами с тех пор, как наши прародители в раю попали к нему в рабство, была по справедливости упразднена»³.

После крестной смерти обнаженная, то есть отделившаяся от тела, душа Христа сошла во ад, где она, «пребывая с душами во мраке, осенила их светом Своего Божества, и таким образом Он вывел тех, кто веровали в Него, в рай и ниспроверг царство ада»⁴.

Устранение последнего из пяти врагов спасения — греха, который Абу Курра определяет как «некоторое отсутствие чего-то в предмете или приключившийся недостаток», происходит в основанной Христом Церкви, где Он «крестит нас водой и Духом, и благодать Духа Святого делает нас сильными, избавляя нас от всякого греха, немощи, болезни, обновляя и восстанавливая нас в первоначальной силе и красоте, которые мы имели до грехопадения»⁵.

¹ Ibid.

² См.: Ibid. P. 70.

³ Against the Armenians. P. 334.

⁴ Opuscula I. Col. 1469B.

То же самое Абу Курра говорит и в арабском трактате «О спасении»: «Христос сошел во ад, чтобы проповедовать тем, кто умерли до Его распятия, и научить их тому, как Он излил за них Свою кровь, чтобы те из них, кто уверуют в Него, подобно живым получили прощение своих грехов Его кровью» (О спасении // *Maṣāmir*. P. 89–90).

⁵ Opuscula I. Col. 1469AB.

Итак, в своем греческом трактате Абу Курра представляет до-мостроительство Христа в виде четырех последовательных искупительных действий, устраняющих пять врагов нашего спасения:

- 1) послушание Богу, которое Христос как человек явив, — главным образом, в противостоянии искушениям дьявола, — во время Своего общественного служения, избавил человечество от смерти;
- 2) крестная Жертва, которая освобождает от проклятия закона («заместительная жертва») и победоносно завершает борьбу с дьяволом («теория злоупотребления властью»)¹;
- 3) ставшее возможным благодаря победе над дьяволом сошествие во ад, принесшее освобождение всем душам, уверовавшим во Христа;
- 4) освобождение от греха верующих во Христа через таинство крещения.

Удивительным следует признать, что в данной схеме не находится места Воскресению Христа из мертвых. В греческом трактате Абу Курра вообще не упоминает об этом событии, однако в одном из арабских сочинений он объясняет, что Воскресение Христа — залог всеобщего восстания: если бы Он не воскрес, то и «мы никогда не могли бы надеяться на воскресение»².

Сравнение трактата «О пяти врагах» с арабскими сочинениями Харранского епископа не дает серьезных оснований отрицать авторство Абу Курры для этого греческого текста: почти весь круг сотериологических идей, представленных в этом трактате, присутствует и в его арабских произведениях. Тот факт, что в греческом трактате победа над смертью связывается с послушанием, а не со смертью Христа на Голгофе, нельзя рассматривать как противоречие с арабскими сочинениями, поскольку и в последних Абу Курра не говорит о крестной Жертве как о победе над смер-

¹ Никак нельзя сказать, что Абу Курра лишает крестную смерть Спасителя сотериологической значимости. Во-первых, Христос должен был умереть, чтобы по справедливости освободить нас от рабства дьяволу. Во-вторых, смерть Христа необходима ввиду последующего сошествия во ад и Воскресения из мертвых. По словам Феодора, «как святая Дева была дверью и входом для пребывания Бога в мире, так смерть стала дверью и вратами для Его сошествия во ад» (Ibid. Col. 1469BC).

² О смерти Христа // *Maṣāmiḡ*. P. 57.

тью, вопрос о том, с каким именно искупительным действием связана эта победа, в арабских трактатах вообще не обсуждается.

Несмотря на свою краткость и, очевидно, недостаточную проработку, предложенную Феодором Абу Куррой схему можно оценить как заслуживающую внимания и не имеющую аналогов в предшествующей христианской литературе попытку представить искупительное домостроительство Христа в систематическом виде¹. Ж. Ривьер, в целом невысоко оценивающий искупительное богословие Абу Курры, особенно в сравнении с учением позднейших латинских схоластов, тем не менее вынужден признать, что «имя епископа Харранского заслуживает почетного места в истории догмата искупления»².

¹ См.: *Rivière J.* Un précurseur de saint Anselme. La théologie rédemptrice de Théodore Abû Qurra. P. 358.

² *Ibid.* P. 350.

ХРИСТОЛОГИЧЕСКАЯ ПОЛЕМИКА
АБУ КУРРЫ

Христологическая полемика занимает в сочинениях Абу Курры заметное место¹. Причем для Феодора эти дискуссии с инославными имели даже большее значение, чем для его греческих предшественников. В отличие от византийских полемистов, имевших задачей укрепить в вере своих единоверцев и опровергнуть еретиков, арабо-христианские апологеты практически всегда имели в виду еще одну, нередко важнейшую для них цель: произвести благоприятное впечатление на мусульман. Перед лицом мусульманских мутакаллимов христианские богословы старались не только показать разумность христианского учения о Христе, но и убедить мусульман в том, что именно их конфессиональная группа и есть истинное христианство². Таким образом, влияние ислама и «христологии» Корана способствовало обострению христологических дискуссий среди христиан Халифата³.

Для Абу Курры как мелькитского богослова эта задача была особенно важна. Произошедшее при первых Аббасидах перемещение центра интеллектуальной жизни Халифата из Дамаска в Багдад, где мелькитская община была представлена достаточно

¹ Выделение христологической полемики Абу Курры в отдельную главу обусловлено не только значительным объемом этого раздела, но также и необходимостью обращаться к учению Феодора об искуплении.

² См.: *Griffith S.H. The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 172–173.* А. Мингана отмечает, что несториане, имевшие более прочные по сравнению с другими христианскими общинами позиции в столице Халифата, стремились к тому, чтобы их учение в глазах мусульман выглядело наиболее логичным и философски состоятельным (см.: *Mingana A. Timothy's Apology for Christianity. P. 87–88.*)

³ См.: *Griffith S.H. Muslims and church councils. P. 295.*

В этот период мелькитскими богословами «полемические сочинения как против яковитов и несториан... писались с оглядкой на исламских богословов» (*Беневиц Ф.Г. Феодор Абу-Курра // Антология восточнохристианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. 2. М.; СПб., 2009. С. 204.*)

скромно, привело к тому, что на рубеже VIII–IX вв. мусульманские интеллектуалы получали знание о христианстве либо от несториан, либо, в меньшей степени, от яковитов. По этой причине для Абу Курры было исключительно важно донести до мусульманского читателя мелькитскую точку зрения. Таким образом, для Феодора полемика с инославными — это почти всегда и повод для положительного изложения православной христологии¹. Вероятно, этим объясняются фрагментарность и не всегда высокий богословский уровень полемики с инославными, представленной в арабских произведениях епископа Харранского².

Абу Курра пишет, что православные, когда учат, что «Христос — одна Ипостась и две природы», говорят о «Его единстве в одном отношении и двойственности в другом». Это учение окружают два других, которые «противореча одно другому, вместе противоречат истине». Одно из них учение Нестория, другое — Иакова. По словам Феодора, в отличие от уравновешенного православного учения, эти доктрины прямолинейны и лишены гибкости³.

Именно этими двумя еретическими учениями — несторианством и монофизитством (яковитством) — ограничивается христологическая полемика Абу Курры. Впрочем, о несторианстве Феодор говорит немного, его полемический жар направлен в основном против учения яковитов⁴. По всей видимости, это связано с тем, что в тех местах, где проходило пастырское и архипастырское служение Абу Курры, ему приходилось не так часто сталкиваться с несторианами, главной проблемой для него, несомненно, было монофизитство.

¹ См.: *Griffith S.H.* Muslims and church councils. P. 180.

² Более высокий уровень христологической полемики Феодор демонстрирует в греческом трактате «Различение и разъяснение терминов» (см.: *Opuscula 2. Col. 1469C–1491D*), где он тщательно анализирует понятийно-терминологическую систему своих оппонентов и выявляет ошибочность философских предпосылок их богословия (см.: *Griffith S.H.* The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 205). Из арабских сочинений исключением является только «Письмо Давиду яковиту», представляющее собой весьма серьезный христологический трактат, обращенный, несомненно, к христианскому читателю и имеющий целью переубедить своих оппонентов.

³ См.: О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 50.

⁴ См.: *Griffith S.H.* «Melkites», «Jacobites» and the christological controversies in Arabic in third/ninth-century Syria. P. 39.

§ 1. Полемика с несторианством

Абу Курра определяет несторианство как христологическую доктрину, согласно которой «Христос — две природы и две Ипостаси»¹. Несторий, утверждает Феодор, учил, что от Девы Марии родилась «ипостась, отличная от безначальной Ипостаси, рожденной от Отца прежде веков»², а все человеческие реалии во Христе «относятся только к человеческой ипостаси, а не к Ипостаси Божественной»³. Кроме того, согласно епископу Харранскому, Несторий совершенно отрицал истинное соединение природ и говорил, что «Слово не стало человеком». Как следствие, он отрицал и страдания Бога⁴.

Противонесторианская полемика Абу Курры содержится в его арабском трактате «О смерти Христа», где Феодор пытается опровергнуть Нестория, показав «безобразные» сотериологические последствия, проистекающие из учения последнего⁵, и в ряде греческих опускулов, где разбирается несколько частных вопросов, которые, вероятно, нередко обсуждались в дискуссиях между православными и несторианами.

§ 1.1. Полемика с несторианством в трактате «О смерти Христа»

Из основных положений несторианского учения, полагал Абу Курра, неизбежно должно следовать, что слова «Христос умер за нас» относятся к обычному человеку, подобному каждому из нас,

¹ О смерти Христа // *Maṣāʾir*. P. 50.

² *Profession de foi*. P. 57–58.

³ *Ibid.* P. 58.

⁴ См.: Письмо Давиду яковиту // *Maṣāʾir*. P. 135–136. По мнению Абу Курры, «Несторий не понял таинство Христа, причину Его воплощения, страдания и смерти <...>. Он утверждал, что безначальный Сын не мог быть распят и умереть» (О смерти Христа // *Maṣāʾir*. P. 52).

⁵ См.: *Ibid.*

С. Гриффит отмечает, что полемика Абу Курры с несторианством носит главным образом сотериологический характер (см.: *The controversial theology of Theodore Abū Qurrah*. P. 181).

который умер за нас в нашей природе и не является безначальным Сыном, вочеловечившимся нас ради»¹.

С целью показать, что «мы были бы чужды спасения», если бы умерший за нас Христос был обычным человеком², Феодор обращается к центральной в его сотериологии идее заместительной жертвы. Даже если допустить, что обычный человек мог спасти самого себя, то каким образом он мог стать искуплением для всех людей? Ведь Бог, предписавший людям закон, не получив от них сполна того, что по праву от них требует, никому не простит никакого греха, пока не взыщет с человека всего и не подвергнет его всем наказаниям, полагающимся ему по определению закона. Смерть обычного человека не могла бы стать справедливым основанием для прощения всех грешников, потому что «обыкновенный человек недостаточен, чтобы заместить собой всех нас, а его страдания — не эквивалентны всем [предписанным] в законе наказаниям, которые Бог сделал для нас обязательными». Если бы Христос был обычным человеком, никто из верующих в Его смерть не избежал бы того наказания, которое Он принял на Себя³.

Если же предположить, что Бог, предавая этого человека на мучения и смерть, «не желал утвердить Свою справедливость», это означало бы, что «у Него имеется способ прощать грехи, не называя за них». В таком случае Божественный закон оказался бы бездейственным, а действия Самого Бога, предписавшего такой закон людям, — бессмысленными. Иными словами, если Бог искал справедливого основания для прощения грешников, то страдания и смерть обычного человека для этого недостаточны, если же Он может прощать людей и без такого справедливого основания, то предание этого человека на страдания вообще необъяснимо⁴.

¹ О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 51.

² См.: *Ibid*.

В одном из греческих трактатов Абу Курра также говорит, что от смерти простого человека «для нас не было бы никакой пользы» (*Opuscula* 7. Col. 1524C).

³ См.: О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 51–52.

⁴ См.: *Ibid*. P. 52.

Не довольствуясь вышеприведенными аргументами, Абу Курра далее рассматривает четыре возможных причины, по которым этот человек мог умереть за нас.

а) Бог приказал ему умереть

Если Бог приказал этому человеку умереть, то у нас нет оснований быть ему благодарными. Ведь он предал себя смерти из опасения, что Бог накажет его за непослушание, а, значит, все его усилия были попыткой спасти самого себя от этого наказания. Следовательно, он не мог стать спасителем других¹.

б) Бог попросил его умереть

Если Бог просил этого человека умереть без насилия над его свободной волей, то это означает, что Бог — слаб, поскольку не способен спасти Свое творение без помощи этого человека. Отсюда проистекают два абсурдных следствия. Во-первых, получается, что, если бы этот человек не откликнулся на просьбу умереть за всех людей, Бог не смог бы их спасти. Во-вторых, прославляя Бога за наше спасение, мы были бы вынуждены прославлять вместе с ним и этого человека, «придать его Богу в сотоварищи, делая его в этом отношении равным Богу». Можно сказать, что этот человек заслуживал бы нашей похвалы даже в большей степени, чем Бог. Ведь Бог только желал нашего спасения, тогда как этот человек претерпел ради нас страдания, которых Сам Бог не воспринимал. Такое мнение Абу Курра находит «в высшей степени безобразным»².

Данный аргумент Феодора показывает, что он обращается не только к собственно несторианам, но и к мусульманским читателям. Последние полагали, что из всех христианских общин именно несториане имеют христологию наиболее близкую к мусульманскому учению о Христе³. Абу Курра же старается показать, что основные положения несторианской христологии на сотери-

¹ См.: О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 53.

² *Ibid.*

Ср.: *Theodori Abucarae Opuscula* 12. *Interrogatio contra Nestorianum* // PG. T. 97. Col. 1536B.

³ См.: *Griffith S.H.* The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 179.

ологическом уровне ведут к последствиям, совершенно не совместимым с мусульманским вероучением.

в) Бог принудил его умереть

Если этот человек был принужден Богом умереть за нас, то каким образом умерший по принуждению мог искупить чужие грехи, совершенные нами по своей воле? Если бы Бог мог сделать искуплением за наши грехи недобровольные страсти, то почему Он не удовлетворился ветхозаветными жертвоприношениями? Эти древние жертвы даже имели бы преимущество перед жертвой этого человека. Как умерший по принуждению, он был бы сильно раздражен на Бога и гневался бы на Него. Таким образом, он «был бы нечист перед Ним, ненавистен Ему и отвержен», а следовательно, не мог бы стать жертвой Богу и нашим спасителем¹.

г) Он сам решил пожертвовать собой, не посоветовавшись с Богом

Если бы этот человек умер за нас без повеления от Бога, то он проявил бы непослушание, так как не мог знать, как Бог отнесется к его намерению. За такой поступок Бог «отверг бы его и лишил спасения»².

Далее Абу Курра начинает полемику с несторианством, основываясь на словах Христа: «Дана Мне всякая власть на небе и на земле» (Мф. 28, 18). Несторий, как утверждает Феодор, считал, что в этих словах речь идет о человеке, поскольку безначальный Сын не может быть тем, кому власть дается. Человеку же Бог мог даровать власть как награду по двум причинам.

Во-первых, за то, что он, испросив у Бога позволения пожертвовать собой, ради нас предал себя на страдание. В таком случае этот человек не мог бы стать нашим спасителем, поскольку умер бы не за нас, а за себя самого. Мотивом его самопожертвования была бы надежда приобрести власть для себя, а «мы не могли бы извлечь из этого никакой пользы»³.

¹ См.: О смерти Христа // *Maṣūmīr*. P. 53–54.

² *Ibid.* P. 54.

³ *Ibid.*

Во-вторых, за то, что он ответил послушанием на просьбу Бога, исполнив то, что Тот хотел от него увидеть. В этом случае власть была бы дарована ему справедливо, однако тогда ни люди, ни ангелы не могли бы молиться Богу и просить Его о чем-либо, поскольку вся власть была бы отдана этому человеку. Таким образом, Несторий, «желая оказать Богу честь и сделать Его непричастным смерти <...> лишил Его всей Его власти, сделал Его немощным...»¹

Если бы Бог, даровав этому человеку власть на небе и на земле, Сам продолжал осуществлять ее, то это означало бы, что Он раскаялся в Своем деянии и забрал Свой дар назад, а это невозможно, ибо дары Божии непреложны. Следовательно, всякий, обращающийся с молитвой к Богу, а не к этому человеку, вызывал бы Его гнев². Такое мнение, отмечает Абу Курра, противоречит как словам Бога, сказанным через пророка: «*Не дам славы Моей никому*» (Ис. 42, 8), так и словам Христа о том, что «*Сын человеческий придет в славе Отца*» (Мф. 16, 27). Тем самым Феодор стремится показать, что многочисленные свидетельства Писания (см.: Ис. 42, 8; Мф. 16, 27, 28; 18) «можно понять только в свете православного учения, утверждающего, что Христос есть Бог, Который, вочеловечившись и приняв образ раба, для пользы человека и ради его искупления скрывал Свою Божественную власть, однако, совершив искупление, перенес ее и на Свою человеческую природу»³.

§ 1.2. Полемика с несторианством в греческих трактатах

1. О терминах «Богородица» и «Христородица»

Абу Курра рассматривает два несторианских возражения против наименования «Богородица».

¹ О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 55.

² См.: *Ibid*. P. 54–55.

Ср.: *Theodori Abucarae* Opuscula 11. *Dialogus contra Nestorianum* // PG. T. 97. Col. 1536A.

³ *Graf G.* Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 38–39.

а) Наименование «Богородица» не содержится в Священном Писании

На это Феодор отвечает, что и принимаемое несторианами имя «Христородица» также не библейского происхождения. Несториане возражают, что в Писании говорится о рождении Иисуса Христа (см.: Мф. 1, 18), следовательно, родившую Его Деву Марию следует именовать «Христородица». Однако, отвечает Абу Курра, Писание неоднократно свидетельствует, что Христос — Бог; почему же нельзя говорить, что Мария родила Бога? Когда хотят кого-либо почитать, объясняет Феодор, из многих имен выбирают наилучшее. Православные отдают предпочтение наименованиям «Бог» и «Богородица», так же как и сами несториане по той же причине предпочитают имя «Христородица» наименованию «Иисусородица»¹.

б) Наименование «Богородица» указывает на воплощение всей Пресвятой Троицы

Несториане, утверждает Феодор, полагали, что произносящий слово «Бог» и не уточняющий, какую именно Ипостась он имеет в виду, обозначает всю Троицу. Значит, именуя Марию Богородицей тем самым утверждает воплощение не только Сына, но также и Отца, и Святого Духа. Абу Курра же прекрасно знал, что наименование «Бог» может быть отнесено и к каждой из Ипостасей, каждая из которых — истинный Бог². Однако для него было важно показать и формальную неправоту своих оппонентов. Феодор отмечает, что и в Священном Писании неоднократно слово «Бог» употребляется в отношении одного из Лиц Троицы без указания личного имени (см.: Рим. 1, 1–3; 9, 5)³.

2. На кого указывает имя «Христос»

Несториане понимали соединение Божества и человечества как композитный, а не синтетический союз (см. главу 3. § 1. 2). Соответственно имя «Христос» они понимали не как личное имя Бога Слова в воплощенном состоянии, а как общее обозначение

¹ См.: *Opuscula* 14. Col. 1537A–C.

² Например, см.: *О Троице* // *Maṣāmiq*. P. 27.

³ См.: *Opuscula* 14. Col. 1537C–1540A.

двух природ. Для Абу Курры, хорошо знавшего эту особенность несторианской христологии, было несложно поставить своих оппонентов в тупик.

На вопрос Феодора: «К какой природе относится имя “Христос”?» несторианин отвечает, что «к двум вместе, то есть к Богу и человеку». Тогда Харранский епископ задает два вопроса: Христос ли родился от жены и Христос ли умер? Положительный ответ несторианина означает, что сама Божественная природа и родилась от Девы Марии, и умерла на Кресте¹.

3. О смысле имени «Христос»

Православные и несториане согласны в том, что Спаситель именуется «Христом», поскольку «Бог помазал Его Святым Духом». На вопрос Абу Курры, Бог или человек был помазан, несторианин отвечает, что человек, так как Бог Слово не мог быть помазан. На это Феодор предлагает следующий аргумент: если Христос — это помазанный, а помазан был не Бог, но человек, значит Христос — это только человек. В таком случае, обращается Абу Курра к несторианам, «зачем вы обманываете себя и других, говоря, что Христос — и Бог, и человек»².

Общую оценку учению Нестория Абу Курра дает предельно суровую: своей ересью Несторий «отлучил себя от спасения, и клятва закона пребывает на нем». За этот грех, утверждает Феодор, «он должен быть предан вечному наказанию»³.

§ 2. Полемика с монофизитством

Несмотря на столь резкую оценку несторианства, самым серьезным христологическим заблуждением Абу Курра считал монофизитство⁴. Именно против яковитов направлены как самые сильные его богословские аргументы, так и самые оскорбительные

¹ См.: *Opuscula* 33. *Dialogus cum Nestoriano* // PG. T. 97. Col. 1584CD.

² См.: *Opuscula* 15. *Dialogus contra Nestorium eruditum* // *Ibid.* Col. 1540B.

³ О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 68.

⁴ См.: *Griffith S.H.* *The controversial theology of Theodore Abū Qurrah*. P. 204–205.

эпитеты¹. Такое отношение было обусловлено не только той опасностью, которую монофизитство представляло для Православия, но и задачами противомусульманской апологетики. Христология монофизитства была наиболее уязвима для мусульманской критики. Причем интересно отметить, что аргументы, выдвигаемые мелькитами против монофизитов, мусульманские полемисты распространяли на всех христиан вообще. С точки зрения Абу Курры, монофизиты компрометировали в глазах мусульман христианство как таковое, поэтому для него было особенно важно показать, что монофизитская доктрина представляет собой грубое заблуждение, не имеющее ничего общего с истинным христианским учением².

В «Исповедании веры» Абу Курра заявляет, что, в отличие от таких столпов монофизитства, как Евтихий, Диоскор и Севир, он не признает во Христе «только одну природу», ни чисто Божественную, ни сложную, то есть «сложенную из Божества и человечества»³. Тем самым Феодор различает две разновидности монофизитства: в первой во Христе исповедуется одна простая природа (евтихианство), а во второй — единая сложная природа (севирианство). Соответственно и его полемику с монофизитством с некоторой долей условности можно разделить на две части. С одной стороны, он ведет борьбу против монофизитства как такового, то есть учения о единой природе Богочеловека, а с другой — против севирианской концепции единой сложной природы.

§ 2.1. Полемика с учением о единой природе (евтихианством)

Монофизитство не севирианского толка мало интересовало Абу Курру. Только в арабском трактате «О смерти Христа» он уделяет этому учению некоторое внимание. Сначала Феодор, как и в полемике с несторианством, показывает, что в рамках монофизитской доктрины невозможно говорить о Христе как об Искупи-

¹ См.: *Ibid.* P. 180.

² См.: *Griffith S.H.* Muslims and church councils. P. 285.

³ *Profession de foi.* P. 58.

теле¹, а затем разбирает некоторые христологические аргументы, которые монофизиты — обычно Феодор именует их яковитами — обращали против православных.

Согласно Абу Курре, основанием яковитской христологии служит убеждение в том, что Христос не только одна Ипостась, но и одна природа². Феодор же старается показать, что, принимая этот тезис, яковиты неизбежно должны «в словах “Христос умер” подразумевать смерть [Самого] безначального Сына по Его Божественной природе»³. Против этого положения Харранский епископ выдвигает три аргумента.

Во-первых, Абу Курра утверждает, что если бы Божественная природа умерла, то, в силу своей простоты, «она погибла бы и обратилась в ничто»⁴. В таком случае и Сам «безначальный Сын изменился бы, погиб и обратился бы в ничто», а Его Страсти, смерть и все Его домостроительство оказались бы совершенно бесполезны для человека⁵. Человеческая душа Сына «была бы пленена адом, навеки связана и заключена в подземной темнице», а Его тело «подверглось бы тлению, распалось бы и исчезло, и не было бы у него воскресения». Получается, что, по учению яковитов, Сын Божий погиб бы и не спас бы даже собственные душу и тело. Тогда участь и всякой человеческой души, и всякого тела была бы такой же, все мы «остались бы во власти смерти и ада»⁶. Таким образом, учением о смерти Христа по Божеству яковиты разрушили все «домостроительство безначального Сына»⁷.

Во-вторых, рассуждает Феодор, «поскольку ничто не может быть отнесено к природе Сына, чего нельзя было бы отнести к природе Отца и Духа», смерть Сына означала бы и смерть всей Пресвятой Троицы. Таким образом, с одной стороны, превозносясь тем, что они спасены смертью самого безначального Сына, яковиты лишают Отца, Сына и Святого Духа Божественного достоинства и тем самым вообще остаются без Бога⁸. С другой

¹ См.: *Griffith S. H. The controversial theology of Theodore Abū Qurrah*. P. 205.

² См.: О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 50.

³ *Ibid.* P. 51.

⁴ *Ibid.* P. 56.

⁵ См.: *Ibid.* P. 57, 58.

⁶ *Ibid.* P. 58.

⁷ *Ibid.*

⁸ См.: *Ibid.* P. 56–57.

стороны, если монофизиты не желают отрицать Троицу, то они изобретают некоего творца, отличного от Отца, Сына и Святого Духа¹.

В-третьих, по мнению Абу Курры, учение яковитов представляет собой неверие в человека и клевету на Бога как его Творца. Если все человеческие действия Христа, включая страдания, распятие и смерть, Он претерпел не по человечеству, значит, человеческая природа не способна одолеть дьявола. Тем самым монофизиты, с одной стороны, «оправдывают сатану и укрепляют его превозношение над человеческой природой», утверждая, что «поверженная человеческая природа навсегда останется в падшем состоянии», а с другой — «вместе с сатаной упрекают Бога за создание человеческой природы» и обвиняют Его в том, что Он «не был способен сообщить ей силу сохранить саму себя, и поэтому сатана своей силой одолел ее»².

Также Феодор рассматривает и два монофизитских контраргумента:

а) если мелькиты учат, что Сын Божий умер по Своей человеческой природе и не умер по природе Божественной, то тем самым они утверждают, что Он одновременно и умер, и не умер, а эти два утверждения отрицают одно другое. В результате халкидониты приходят к выводу, что безначальный Сын не умирал³;

б) когда православные, рассуждая о рождении Сына Божия от Девы Марии, говорят, что Он родился от Нее по человечеству и не родился по Божеству, они утверждают, что Он и родился, и не родился. В результате их второе слово упраздняет первое. Как следствие, сторонники Халкидона вынуждены вообще отрицать рождение безначального Сына от Девы, а значит, они — несториане⁴.

На это Абу Курра дает следующий, не слишком убедительный ответ: «Ответь же мне, если я скажу тебе, что человек видит глазами, а не ушами, станешь ли ты говорить, будто я утверждаю, что человек и видит, и не видит, что мое второе слово отрицает первое и, следовательно, по моим словам, человек слеп?.. Если же яко-

¹ См.: О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 56.

² *Ibid.* P. 69.

³ См.: *Ibid.* P. 59.

⁴ См.: *Ibid.* P. 59–60.

виты не согласны с этим, то они должны признать, что человек видит ушами, ест глазами и слышит ногами»¹.

Очевидно, что Харранский епископ представляет позицию своих оппонентов в достаточно упрощенном виде. Вполне можно согласиться с С. Гриффитом, полагающим, что в изложении Абу Курры монофизитские взгляды порой приобретают карикатурный характер².

§ 2.2. Полемика с умеренным монофизитством (севирианством)

Из всех христологических заблуждений наиболее опасным Абу Курра, несомненно, считал умеренное монофизитство Севира Антиохийского, самого значительного антихалкидонитского богослова³. Главным образом полемика с этой версией монофизитства Феодор отдавал свои силы, и из всех еретиков именно Севира он атаковал с особой запальчивостью⁴. Так, Харранский епископ сообщает, что Севира «по причине грубости и черствости ума справедливо называли в его время “ослом-схоластиком”»⁵. Ослом он именуется Севира и в «Исповедании веры»⁶. Кроме того, Сефир характеризуется Феодором как «безумный еретик»⁷, «высшая степень неразумности» которого выделяет его среди всех еретиков⁸.

В начале «Письма Давиду яковиту», главного своего антисевирианского трактата, Абу Курра вспоминает, как его адресат зада-

¹ О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 60.

² См.: *Griffith S.H. The controversial theology of Theodore Abū Qurrah*. P. 201.

³ Севира Феодор, скорее всего, читал по-сирийски, именно в связи с противосевирианской полемикой он упоминает, что составил на сирийском тридцать трактатов, посвященных защите православия и учения св. папы Льва Римского (см.: О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 61; *Griffith S.H. The controversial theology of Theodore Abū Qurrah*. P. 206).

⁴ См.: *Ibid*. P. 206.

⁵ О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 61.

⁶ См.: *Profession de foi*. P. 59.

⁷ *Opuscula 2*. Col. 1476В. «Весьма безумными еретиками» Абу Курра называет и всех вообще севириан (см.: *Ibid*. Col. 1480А).

⁸ См.: *Ibid*. Col. 1476С. Доставалось от Абу Курры и другим вождям монофизитства. Например, говоря о Иакове Барадее, Феодор говорит, что язык его — «орудие сатаны» (О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 69). Вообще яковитов он характеризует как людей невежественных и надменных (см.: *Ibid*. P. 56).

вал ему вопросы о том, «каким образом святые отцы уподобляют соединение и соотношение [природ] во Христе соединению и соотношению [души и тела] в человеке», и почему православные, «утверждая, что Христос — две природы», не отрицают «учение святых отцов о том, что соединение и соотношение [души и тела] в человеке подобно соединению и соотношению [двух естеств] во Христе»¹. Далее Феодор обещает подробно разъяснить Давиду, как не должно уподоблять «воплощение Христа устройению человека», и показать, в какой мере «устройство человека следует принимать в качестве подобия по отношению к Господу нашему Иисусу Христу»².

Таким образом, центральным пунктом противосевирианской полемики Абу Курра делает вопрос об антропологическом примере, о его достоинстве и о пределах его применимости в православной христологии. Такой полемический подход можно считать вполне оправданным, учитывая, что Севи́р, разработав учение о единой сложной природе, неразрывно связал эту христологическую формулу с антропологической парадигмой³.

Для достижения своих целей, заявленных в начале «Письма Давиду яковиту», Абу Курра последовательно решает две задачи: сначала излагает свое антропологическое учение и затем на его основе предлагает всестороннюю критику севирианского учения о единой сложной природе.

§ 2.2.1. Формальная антропология Абу Курры

Абу Курра исходит из убеждения, что слагающийся из души и тела человек — это одна природа, имеющая следующее определение: «живой, словесный и смертный»⁴.

Человек не тождественен душе и телу

Истинно и в строгом смысле слова, полагает Феодор, человека недопустимо называть ни душой, ни телом. Обусловлено это, во-

¹ Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 104–105.

² *Ibid.* P. 106.

³ См.: *Griffith S.H.* The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 366, n. 276.

⁴ Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 106–107.

первых, формальным отличием определений души (живая, словесная и бессмертная) и тела (живое, бессловесное и смертное) от определения человека, а во-вторых, и различием смысловым, поскольку человек отличается от души и тела не только через формальное противопоставление «смертный — бессмертный» и «словесный — бессловесный»¹.

Например, разъясняет Феодор, и человек, и душа определяются как живые, «однако сколь велико различие в том, что понимается под этим наименованием в каждом случае». Когда о душе говорят, что она живая, имеют в виду жизнь, «свободную <...> от примеси жизни материальных природ», которая, в отличие от жизни животных, «не колеблется действиями инстинктов» и не нуждается ни в чем материальном. Человека же называют живым, имея в виду жизнь смешанную, представляющую собой «соединение нематериальной и материальной жизни». Жизнь человека подобна жизни животных, она поддерживает свое бытие благодаря питанию и существует только в материальных природах, «в случайном сочетании и смешении которых состоит ее благополучие». Поскольку она несамостоятельна, ей присущи внутренние разделения, и «страдания и скорби поражают ее»².

Как составная, где с жизнью тела смешена жизнь нематериальной души, жизнь человека отлична и от жизни чисто телесной. Также и свойство смертности в отношении человека и тела понимается различным образом. Смерть человека — это разделение души и тела, тогда как смерть тела представляет собой «разделение и распадение всех частей его смешения <...> исление всей его природы и утрату самостоятельного существования, что в совокупности и составляет основание его жизни»³. Таким образом, заключает Абу Курра, определение человека отличается от определения как души, так и тела, причем не только вербально, но и «в более глубоком смысле», хотя некоторые части их определений «одинаковы в силу случайного совпадения наименований»⁴.

Если бы человека можно было определять посредством его частей, разъясняет мелькитский богослов, то человек был бы равен

¹ См.: Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmir*. P. 106–107, 108.

² *Ibid.* P. 107.

³ *Ibid.* P. 108.

⁴ *Ibid.* P. 109.

каждой из своих составляющих, а тогда и сами эти составляющие оказались бы равны одна другой. Однако в строгом смысле слова и в порядке определения недопустимо говорить, что «одна часть человека — она же есть и другая, нельзя сказать, что душа — это тело, а тело — душа»¹.

Определение одной части человеческой природы не может служить определением для другой, в силу этого обмен свойствами между ее составляющими невозможен, «душа в силу ее соединения с телом не становится смертной и бессловесной, а тело по причине соединения с душой не обретает дар речи»².

Человек, согласно Абу Курре, не только отличен от составляющих своей природы, но и не равен их сумме, то есть нельзя сказать, что «человек — это душа и тело, взятые вместе». Доказывается это тем, что у человека только одно определение, а душе и телу соответствуют два различных определения, каждое из которых, в свою очередь, отлично от определения человека³.

В силу нетождественности человека своим частям недопустимо усваивать ему противоположные атрибуты, заимствованные от его составляющих. Например, неверно говорить о человеке «смертный» и «бессмертный», «словесный» и «бессловесный», «видимый» и «невидимый», «телесный» и «бестелесный» и т.п.⁴

Таким образом, Абу Курра утверждает, что человек представляет собой сложное целое, отличное и от души, и от тела, и от тела и души вместе взятых.

Одновременность возникновения души и тела в человеке

Абу Курра учил, что человек, как и любая сложная вещь, не существует прежде соединения составляющих его частей⁵. Из этой предпосылки Феодор делает два заключения.

¹ Ibid. P. 110.

² Ibid.

³ См.: Ibid. P. 109. Ср.: «Когда человек состоит из души и тела, он называется человеком, а не душой и телом» (Opuscula 2. Col. 1491A).

⁴ См.: Письмо Давиду яковиту // Maṣāmiṣ. P. 110.

⁵ Из этого утверждения следует, что Абу Курра вполне разделял мнение о том, что душа и тело в человеке возникают одновременно. Это представление, содержащееся в актах Пятого Вселенского собора (см.: Грамота императора Юстиниана к святому собору об Оригене и его единомышленниках // ДВС. Т. 3. СПб., 1996. С. 538), Феодор вполне мог усвоить через сочинения

Во-первых, человек не является ни воплотившейся душой, ни одушевленным телом, а потому недопустимо говорить, что человек — «душа, ставшая телом, или тело, ставшее душой»¹.

Во-вторых, человек как сложное целое более совершенен, чем его составляющие, то есть «обнаженная» душа и отдельно рассматриваемое тело, поскольку составляющие сложного целого ради этого целого и существуют².

Взаимное проникновение души и тела

Человек как сложное целое имеет единую жизнь, в которой участвуют обе его составляющие. Поэтому, утверждает Абу Курра, в человеке душа и тело необходимым образом «соучаствуют в удовольствиях и страданиях друг друга»³.

Феодор обращает внимание на то, что с этим свойством человеческой природы связаны некоторые особенности языка Священного Писания, способные ввести в заблуждение неподготовленного читателя. Когда речь идет о человеке, в Писании нередко используется такой стилистический прием, как синекдоха, то есть называние целого через его часть: в одних местах Писания человек называется душой (см.: 1 Пет. 3, 20), а в других — плотью (см.: Быт. 6, 3). Абу Курра разъясняет, что такое словоупотребление нельзя воспринимать как именование в прямом смысле слова и в порядке определения, но лишь как способ указать на соответствующий образ жизни. Когда человек ведет жизнь возвышенную, стремится к тому, что свойственно душе, и отвращается от всего материального, он именуется душой. Если же он, напротив, опускается, уподобляется скотам и радуется только материальным вещам, Писание называет его плотью. Переносный смысл такого словоупотребления Харранский епископ доказывает тем, что в противном случае человек именовался бы не только душой или телом (плотью), но также и душой и телом одновременно, но такие примеры невозможно найти ни в Священном Писании, ни

прп. Максима Исповедника (см.: *Ambigua ad Iohannem*. 106–108. Col. 1321D–1341C) и прп. Иоанна Дамаскина (см.: *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως. II. 12. Σ. 150).

¹ Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 110.

² См.: *Ibid.*

³ *Ibid.* P. 111.

у святых отцов¹. Объясняется это тем, что человек хотя и способен вести два различных образа жизни, однако не одновременно, потому что обе его составляющие всегда «склоняются к тому же, к чему склоняется и он сам, либо к жизни плотской, либо к жизни духовной»².

Человек не единосущен душам и телам

Абу Курра называет глупостью мнение о том, что один человек, то есть одна из человеческих ипостасей, по своей природе подобна и равна душам или телам других людей. Такое утверждение он отрицает как противоречащее законам и правилам логики. Хотя душа каждого человека по природе подобна и равна душам всех других людей, а его тело подобно и равно их телам, человек как сложное целое не равен их душам или телам. В противном случае он был бы равен и собственным душе и телу, поскольку если «две вещи по природе равны третьей, то, несомненно, либо они [изначально] одинаковы, либо одна из них превратилась в другую в силу их соединения и <...> пользуется ее именем и определением»³.

Таким образом, антропологические взгляды Абу Курры сводятся к следующим основным положениям:

- 1) человек — это сложная природа;
- 2) человек не тождественен ни своей душе, ни своему телу, ни телу и душе вместе взятым;
- 3) обмен свойствами между составляющими человеческой природы невозможен;
- 4) человек как сложное целое не предшествует своим частям, а его составные части не существуют раньше человека;
- 5) человек как целое совершеннее своих частей;
- 6) недопустимо усваивать человеку противоположные атрибуты, заимствованные от его составляющих;
- 7) человек, слагающийся из души и тела, может быть единосущен только другим людям, а не душам или телам по отдельности.

¹ См.: Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmir*. P. 109–110.

² *Ibid.* P. 111.

³ *Ibid.* P. 114.

Эти антропологические выкладки были необходимы Феодору в качестве основания как для критики севирианской концепции единой сложной природы, так и для разъяснения православного смысла антропологической парадигмы¹.

§ 2.2.2. Формула «единая сложная природа»

Происхождение формулы «единая сложная природа» и ее место в системе севирианской христологии

Термин «сложный» (σύνθετος) для разъяснения таинства Христа впервые использовали авторы III столетия Ориген² и Малхион Антиохийский (Софист)³. Что касается собственно формулы «единая сложная природа» (μία φύσις σύνθετος), то она имеет арианское происхождение и встречается у таких арианствующих богословов, как Евдоксий Константинопольский († после 370 г.)⁴ и Лукий Александрийский (373–378)⁵. С помощью формулы единой природы эти авторы выражали мысль о том, что Христос происходит из сочетания Бога Слова с человеческим телом, но не с человеческой душой, и потому Христа нельзя называть истинным человеком, а воплощение Слова — вочеловечением.

Затем эта формула становится достоянием аполлинариан, использовавших ее с той же целью, что и их предшественники ариане. У самого Аполлинария встречаются и термин «сосложение» (σύνθεσις)⁶, и формула «единая сложная ипостась» (ὑπόστασιν μίαν

¹ См.: Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 40.

² См.: Origenis Contra Celsum. II. 9 // PG. T. 11. Col. 812A.

³ См.: Loofs F. Paulus von Samosata: eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte. Leipzig, 1924. S. 335.

⁴ См.: Loofs F. Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Halle-Saale, 1950. Bd. I. S. 212.

⁵ См.: Lucius von Alexandrien. Sermo in pascha (fragm.) // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Aschendorff; Münster, 1981. P. 65.

⁶ См.: Lietzmann H. Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904. S. 236. Термин «сосложение» указывает прежде всего на возникновение сложного образования, слагающегося из нескольких элементов. Таково значение этого термина, например, у Аристотеля. См.: Аристотель. О возникновении и уничтожении. I. 10. 327a 30–328b 24. Рус. пер. см.: Аристотель.

σύνθετον), причем термин «ипостась» в христологии Аполлинария был фактически полным синонимом термина «природа»¹. Полемон, один из виднейших учеников Аполлинария, использовал формулу «μία φύσις σύνθετος» и учил о Христе как об «одной природе Слова, сложенной с плотью»². Арианско-аполлинарианское происхождение этой формулы было хорошо известно халкидонитским полемистам с монофизитством³.

Свт. Кирилл Александрийский никогда не пользовался формулой «сложная природа», хотя сам термин «сосложение» был ему хорошо известен, и он употреблял его как для описания союза души и тела в человеке⁴, так и в христологическом контексте⁵.

Из противников Халкидонского собора первым автором, который стал использовать «сосложение» в качестве технического термина⁶ и учить «о внутренней “сложности” единой природы Христа»⁷, был Севир Антиохийский. Какие же функции понятие «сосложение» выполняет в его системе? Как последовательный антихалкидонит, Севир, хотя и отрицал какое-либо слияние (σύγχυσις) или превращение (τροπή) элементов ипостасного соединения, не мог отказаться от того, чтобы выражать единство Христа через понятие «природа». Поэтому он нуждался в терминологических средствах, которые позволяли бы убедительно показать, что единая природа-Ипостась Христа не есть некое *tertium quid* в порядке сущности, иными словами, нуждался в формуле,

О возникновении и уничтожении / Пер. Т.А. Миллера // Он же. Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 3. С. 413–416.

¹ См.: Lietzmann H. Op. cit. S. 286.

² См.: Ibid. S. 274.

³ Так, Леонтий Византийский писал, что формула «единая сложная природа» представляет собой нечестие Аполлинария и Ария (см.: Triginta capita contra Severum. Col. 1908C).

⁴ См.: Cyrilli Alexandrini Epistola 45 ad Succensum // PG. T. 77. Col. 233A; Idem. Epistola 46 ad Succensum // Col. 241C.

⁵ См.: Cyrilli Alexandrini Glaphyrorum in Leviticum Liber // PG. T. 69. Col. 560C.

⁶ См.: Lebon J. Le monophysisme sévérien, étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. Louvain, 1909. P. 292–297.

⁷ См.: Мејендорф И., *протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 46.

которая не только указывала бы на изначальное различие элементов соединения по сущности, но и объясняла бы способ их сосуществования после соединения.

В дифизитской 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. По всей видимости, формула «сложная природа» в системе Севира является своего рода альтернативой этим дифизитским выражениям, термин «сосложение» и связанные с ним формулы в его христологии должны были показать ипостасное единство как бы «изнутри» и объяснить, каким образом реальное различие между Божеством и человечеством сохраняется в единстве. И хотя формулы «единая сложная природа» и «единая сложная ипостась» встречаются только в одном произведении Севира — в «Послании к игумену Иоанну»¹, есть все основания согласиться с мнением виднейшего севирианского богослова XX столетия В.Ч. Самуэля, считающего, что Севиром уже было разработано то учение о сосложении (σύνθεσις), которое последующие нехалкидониты выражали посредством формулы «единая сложная природа»².

Сефир писал, что формула «из двух [природ есть Христос]» (من اثنين هو المسيح; *ex duabus naturis est Christus*) тождественна по смыслу выражению «един в результате сосложения» (واحد في نتيجة التماس; *unus*

¹ См.: Epistola III ad Ioannem abbatem. P. 310.

Этой формулой пользовались и другие представители умеренного монофизитства, в частности, ученик Севира Феодосий Александрийский. Например, см.: *Theodosii Alexandrini Epistula sinodica ad Paulum Patriarcham* // CSCO. T. 103. P. 85.

² См.: *Samuel V.C. The Christology of Severus of Antioch* // Abba Salama. Athens, 1973. Vol. 4. P. 158–162.

Халкидонитские полемисты также связывали появление этой христологической концепции с именем Севира. Об этом писали, например, пресвитер Феодор Раифский (см.: Предуготовление // Анастасий Синаит, прп. Избранные творения. М., 2003. С. 409), прп. Максим Исповедник (см.: *Maximi Confessori Opuscula theologica et polemica* 2. Ad Marinum presbyterum ex tractatu de operationibus et voluntatibus // PG. T. 91. Col. 40C). Такого же мнения был и Феодор Абу Курра (см.: О смерти Христа // Ibid. P. 58; Письмо Давиду якувиту // Mayāmir. P. 119).

не самобытно (*ἰδιουστάτως*), но в составе единого сложного целого, именуемого человеком. Таким образом, сосложение представляет собой такой способ соединения, 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 существования¹. Тем самым сосложение в системе Севира является указанием на принципиально новый способ существования Божества и человечества после воплощения. Если до соединения они представляют собой «самобытные монады» (*ἐν μονάσιν ἰδιουστάτοις*), то во Христе «существуют в состоянии сосложения» (*ἐν συνθέσει δὲ ὑφ'εστῶτων*)².

Таким образом, понятие «сосложение» необходимо Севиру для более глубокого раскрытия смысла другого понятия — «соединение» (*ἔνωσις, ἡπιο*)³, которое должно быть освобождено от всякого подозрения в слиянии или превращении. Более того, Сефир фактически отождествляет «сосложение» с «ипостасным соединением»⁴, причем, что существенно отметить, понимаемым как соединение двух ипостасей, но ни в коем случае не как соединение двух общих сущностей⁵. Современный нехалкидонитский автор Я. Метью отмечает, что, согласно Севиру, сосложение (*σύνθεσις*) имело место между двумя совершенными ипостасями⁶. Кроме того, этот богослов открыто утверждает, что самым слабым местом в христологии халкидонитов — от Иоанна Грамматика до прп. Иоанна Дамаскина — является то, что они не признают чело-вечество Христа ипостасью⁷.

¹ См.: *Lebon J.* Le monophysisme sévérien. P. 294–296.

² Греческий текст см.: *Contra Monophysitas* // PG. T. 86. II. Col. 1848A.

³ См.: *Contra impium Grammaticum.* Or. 2. 17. P. 115.

⁴ См.: *Ibid.* P. 116.

⁵ Согласно Севиру, сосложение есть соединение «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*)...» (*Ibid.*).

⁶ См.: *Mathew J.* Christology of Severus of Antioch mainly Basing His First Thirty One Cathedral Homilies. Salzburg, 2001. P. 19.

⁷ См.: *Ibid.* P. 35.

В отличие от сторонников Халкидонского собора¹, Севир не считал, что сосложение следует понимать как сохранение в едином сложном Христе двух различных природ. Напротив, Севир последовательно отрицает любую двойственность во Христе на уровне природы. В «Синодальном послании» 512 г. 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 ἕνωσιν)»².

Таким образом, невозможно согласиться с мнением, что Севир отрицал реальность человеческой природы во Христе лишь в том объеме ее развития, при котором Его человечество является самобытным (ἰδιούτατος)³. В действительности любое учение о двух природах после соединения было для него совершенно неприемлемо.

Однако если Севир не допускал во Христе никакой двойственности на природном уровне, то что собственно он понимал под сложностью Христа и каким образом мог утверждать Его «двойное единосущие»? На вопрос о том, как сочетаются во Христе единичность и двойственность, Севир предложил собственное решение, которое, по словам В.В. Болотова, было «утонченно построено»⁴. Сложность, согласно Севиру, проявляется в том, что Христос как сложное целое обладает всеми естественными свойствами как Божества, так и человечества⁵. «Слово, — поясняет мысль Севира

¹ Например, см.: Eustathii Monachi Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum // PG. T. 86. I. Col. 941A; Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως. 3. 5. Σ. 226.

² Цит. по: Eustathii Monachi Epistola ad Timotheum Scholasticum. Col. 909C. Ср.: *Severi Antiocheni Oratio I ad Nephaliu* / Ed. et trad. J. Lebon. Lovanii, 1949 (CSCO; 120). P. 2.

³ См.: *Заболотский Н.А.* Христология древних Восточных Церквей в богословии Севира Антиохийского // ЖМП. 1975. № 11. С. 66.

⁴ *Болотов В.В.* Несколько страниц из церковной истории Эфиопии // Христианское чтение. 1888. № 7–8. С. 33.

⁵ Учение о сложной природе, обладающей свойствами обеих природ, разделяли и позднейшие представители умеренного монофизитства. Например, Иоанн Филопон учил, что «во Христе сохраняются свойства обеих природ, из которых Он состоит» (in Christo servari proprietates utrisque naturae, ex quibus constat), и потому следует исповедовать «единую сложную природу и ипостась» (unam <...> naturam et hypostasim compositam) (*Ioannis Philoponi*

Й.Р. Торранс, — осуществляет как свойства Своей Божественной природы, которыми Оно обладало всегда, так и свойства человечества»¹.

Для развития концепции сосложения Севи́р использует заимствованное у свт. Кирилла Александрийского понятие «свойство в смысле естественного качества» (ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ; *proprietas in qualitate naturali*)². В «Послании к комиту Экумению» он пишет: «Различие и свойство в смысле естественного качества природ, которые образовали Еммануила, сохранились, причем плоть не перешла в природу Слова, и Слово не преложилось в плоть»³. Однако, хотя Севи́р и использует для выражения идеи сложности единой природы понятие «свойство в смысле естественного качества», эта сложность — внутри единой природы. Несмотря на то что Божество и человечество в состоянии сосложения различаются на уровне естественного качества, они не являются в силу этого двумя различными природами. Согласно Севи́ру, различие между элементами ипостасного соединения есть «различие природного качества» (اختلاف الصفات الطبيعية; *differentiam qualitatis naturalis*), которое не подразумевает наличие «природ, имеющих независимое существование» (ملا تلك الصفات الطبيعية في وجودها المستقلة; *in exsistentia singulari subsistant naturae*)⁴. Следовательно, Божество и человечество во Христе, по Севи́ру, не являются природами, но представляют собой две различающиеся на уровне естественного свойства части сложной природы.

Diaetetes seu Arbiter. X. 41 / Ed. A. Šanda // *Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi. Beryti Phoeniciorum*, 1930. P. 79).

¹ *Torrance I.R. Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite. Norwich*, 1988. P. 87.

² См.: *Cyrilli Alexandrini Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum* // *PG. T. 77. Col. 193BC; Id. Epistola 46 ad Succensum. Col. 241B.*

³ *Severus of Antioch. Letter 1. To Oecumenius the count. P. 5.* В том же послании Севи́р развивает свою мысль: «Мы не избегаем признания свойства природ, которые образовали Еммануила, чтобы предохранить свободное единство от слияния, речь идет о свойстве качества природы...» (*Ibid. P. 22*). В сохранившемся у Евстафия Монаха отрывке из «Против нечестивого Грамматика» также говорится: «Мы исповедуем <...> и различие по естественному качеству (ἐτερότητας ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ)» (*Epistola ad Timotheum Scholasticum. Col. 929D*).

⁴ См.: *Epistola 1 ad Sergium. P. 59; Сирийский текст см.: P. 80–81.*

Понятие «сосложение» в системе Севира тесно связано с другим введенным им понятием — «несамобытная ипостась». Отказываясь отождествить в христологии термины «природа» и «сущность», Севир, тем не менее, прекрасно понимал, что во избежание крайностей еutihianства 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 понятийно-терминологическую систему различие между двумя типами ипостасей: самобытными (*ἰδιοῦσtαtοι*) и несамобытными (*οὐκ ἰδιοῦσtαtοι*)¹.

«Ипостась, — разъясняет Севир, — представляет собой некое индивидуальное подлежащее, которое мы называем также лицом (*هتي هتة*; *personam*), когда она существует самобытно (*هتي هتة هتي هتة*; *in proprietate substantiae subsistit*)»².

«Что же касается сложной вещи, [например] Еммануила или какого-нибудь человека, то элементы, из которых они слагаются, хотя бы и пребывали без какого-либо изменения [каждый] в собственной ипостаси (*هتي هتة هتي هتة*; *in hypostasi sua*), отдельное же лицо (*هتي هتة هتي هتة*; *persona vero propria*) да не приписывается каждому элементу; что же касается существующих самобытно (*هتي هتة هتي هتة*; *in propria substantia*; *ἰδιοῦσtαtῶσ*), то поскольку разделяются в ипостасях, определяются также [как пребывающие] в различных лицах (*هتي هتي هتي هتي*; *personis*)»³.

Таким образом, по Севиру, самобытная ипостась всегда образует отдельное лицо, в то время как ипостась несамобытная

¹ Понятие «несамобытная ипостась» было нововведением самого Севира и «является абсолютной новостью во всей византийской философии» (см.: *Шукин Т.А. Севир Антиохийский // Антология восточнохристианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. I. СПб., 2009. С. 634*).

² *Contra impium Grammaticum. Or. 2. 4. P. 63*; Сирийский текст здесь и далее см.: *Severi Antiocheni Contra impium Grammaticum / ed. J. Lebon. Lovanii, 1938 (CSCO; 111). P. 79–80*.

³ *Ibid. P. 61*; Сирийский текст см.: *P. 79–80*. Близкое по содержанию высказывание Севира сохранилось у Евстафия Монаха: «По справедливости следует полагать, что совершенные ипостаси существовали отдельно и разделились на два лица, каждое из которых именуется отдельным лицом, т.к. обладает собственным бытием» (*Epistola ad Timotheum Scholasticum. Col. 924A*).

отдельным лицом не является. Одно из существенных отличий самобытной ипостаси как лица от несамобытной ипостаси, по крайней мере когда речь идет о свободно-разумных природах, состоит в том, что лицо всегда имеет свое особое имя собственное¹. Самобытные ипостаси могут быть как простыми (*simplex*), например, Отец, Сын и Святой Дух², 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 Ипостаси Бога Слова с составной, но несамобытной человеческой ипостасью³.

Очевидно, что севирианская концепция «сложная природа» возникла в результате соединения понятий «сосложение» и «несамобытная ипостась». Главной целью христологии Севира было обоснование реального, не иллюзорного соединения Божества и человечества во Христе. Иллюзорным Сефир считал тип соединения, представленный в несторианской христологии: во Христе соединены две реально различные единичности, а само соединение имеет чисто внешний, акцидентальный характер, это соединение по власти, чести, благоволению и т.д. Предложенное приверженцами Халкидона решение христологической проблемы, согласно которому единство Богочеловека обосновывается единством Его Ипостаси, общей для двух Его природ, также не устраивало Антиохийского патриарха.

Понятие «сосложение» было необходимо Севиру, чтобы утверждать неизменность элементов соединения со стороны их сущности. «Сосложение» означало для него соединение без слияния, превращения и предложения вступающих в соединение элементов. При таком типе соединения, наиболее ярким примером которого служит один, слагающийся из души и тела, человек, составляющие элементы утрачивают самостоятельное, самобытное

¹ См.: Severus of Antioch. Letter 65. To Eupraxius the chamberlain, in answer to questions // PO. T. 14. P. 28.

² См.: Contra impium Grammaticum. Or. 2. 4. P. 60.

³ См.: Chesnut R.C. Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxford, 1976. P. 9–11.

существование, — в результате чего и возникает новая конкретная единичность, но не претерпевают какого-либо изменения по сущности. Это и позволяет рассматривать элементы такого соединения как некоторые идеальные единичности, для обозначения которых Сефир и вводит новое понятие «несамобытная ипостась». Введением этого понятия достигаются сразу две цели: во-первых, исключается мысль об общем характере соединившихся во Христе природ, а во-вторых, признается идеальный характер единичности человечества, отличие которой от Божества на уровне естественного качества не предполагает разделения реальной единичности Христа.

***Критика Абу Куррой севирианского учения
о сложной природе***

Абу Курра был убежден, что учение о сложной природе, составленной из Божества и человечества (*murakkabah min al-lāhūt wa-n-nāsūt*) подобно соединению души и тела в человеке, — главное заблуждение яковитов¹.

В своих сочинениях он приводит десять аргументов против этой севирианской концепции. Большинство из них строится по одному принципу: Феодор показывает, какие неприемлемые и абсурдные следствия проистекают из утверждения, что Христос подобно человеку является единой сложной природой.

1. Христос не был бы ни Богом, ни человеком, ни Богочеловеком

Если бы Христос был единой сложной природой, то о Нем нельзя было бы сказать в истинном смысле и в порядке определения, что Он — Бог, или человек, или Бог и человек вместе, как и о человеке нельзя в строгом смысле слова и в порядке определения говорить, что он — душа, или тело, или душа и тело, вместе взятые².

¹ См.: Griffith S.H. The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 205.

² См.: Письмо Давиду яковиту // Мауāmir. P. III. В «Исповедании веры» Феодор также говорит о природе, «сложенной из Божества и человечества, делающей Христа и не Богом, и не человеком, потому что природа, сложенная из Божества и человечества, — это и не природа Отца и Духа, и не природа человеческая, а [следовательно,] Он — и не Бог, и не человек» (Profession de foi. P. 58).

Если бы Христос был не только сложной Ипостасью, которую можно назвать воплотившимся Сыном, но и сложной природой, то ее нужно было бы назвать некоторым философским именем. Если назвать ее Богом, то тем самым будет отвергнуто человечество, а если человеком, то будет отринуто Божество. Если же назвать ее ни Богом, ни человеком, то получится, что Христос и не Бог, и не человек, и не Богочеловек, а это «величайшее кощунство и гибельная пучина»¹, поскольку Священное Писание явным образом «описывает Его и как Бога по природе и согласно определению, и <...> как человека по природе и в том же смысле говорит о Нем как о Боге и человеке вместе»².

Кроме того, если бы Христос был единой сложной природой, подобно слагающемуся из души и тела человеку, то «Он был бы чем-то третьим, отличным как от Божества, так и от человечества, как и человек необходимо является чем-то третьим, отличным и от души, и от тела»³.

Этот аргумент встречается и у предшествовавших Феодору православных отцов, в частности, у прп. Иоанна Дамаскина, писавшего, что, «когда образуется сложная природа (σύνθετος ἕννηται φύσις) <...> она должна отличаться от составляющих ее элементов, не сохраняя их, а скорее превращая и изменяя»⁴.

2. Невозможно было бы говорить о воплощении

Основанием православного учения о Христе является истина воплощения. Однако если бы Христос был единой сложной природой, нельзя было бы говорить, что Он воплотился, как невозможно сказать о человеческой душе, что она воплотилась, а о человеческом теле, что оно одушевилось.

Как и всякая сложная природа, Христос не мог бы существовать прежде, чем Его составляющие пришли в состояние сосложения. Поскольку сосложение Божества и человечества произошло во чреве Девы Марии, «напрасной была бы проповедь всех Свя-

¹ Opuscula 2. Col. 1489C.

² Письмо Давиду яковиту // Mayāmir. P. 111.

³ Ibid. P. 112.

⁴ Dialectica. 66. Col. 669AB.

щенных книг и Святого Никейского собора о том, что Христос родился от Отца прежде всех веков»¹.

Своим учением о единой сложной природе севириане, по мнению Абу Курры, «клеветают на воплощение Слова», то есть фактически отрицают, что «Бог, воплотившись и вочеловечившись... изнемогал, страдал и, исполнив домостроительство, совершил наше спасение». Поскольку в рамках этой христологии все спасительные действия Христа не могут быть отнесены к Богу как к их Совершителю, севириане «уничтожают нашу надежду» на спасение².

Мысль о том, что составляющие сложных природ возникают одновременно, и, следовательно, Христос не может быть назван сложной природой, встречается уже у обоих Леонтиев — Византийского³ и Иерусалимского⁴. Вслед за ними и прп. Максим Исповедник учил, что составляющие элементы или части сложной природы должны начинать свое существование одновременно, Божество же Христа, будучи вечным, предшествует возникновению Его человечества⁵. Следуя прп. Максиму, этот аргумент использовал и прп. Иоанн Дамаскин⁶.

3. Обмен свойствами между составляющими Христа был бы невозможен

Если бы Христос, подобно человеку, был единой сложной природой, был бы совершенно невозможен обмен свойствами (*communicatio idiomatum*) между его составляющими⁷, невозможно было бы сказать о Боге «человек», а о человеке — «Бог»⁸.

Очевидно, что тогда нельзя было бы говорить ни о вочеловечении Бога, ни об обожении человека по причине его соединения со Словом. Такое мнение Абу Курра считает полностью противопо-

¹ Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 112.

² *Ibid.* P. 137.

³ См.: *Contra Nestorianos et Eutychianos* // PG. T. 86. I. Col. 1281D.

⁴ См.: *Contra Monophysitas*. 45 // PG. T. 86. II. Col. 1796C.

⁵ См.: *Epistola 13 ad Petrum illustrem*. Col. 528D–532A.

⁶ См.: *Dialectica*. 66. Col. 669AB.

⁷ См.: *Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*. S. 41.

⁸ См.: Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 111.

речащим Священному Писанию и характеризует его как «самое омерзительное безобразия»¹.

4. Божество стало бы страстным

Если бы Христос был единой природой, состоящей из Божества и человечества, тогда Его Божество не только бы действовало через человечество и управляло им, но и было бы причастно его страданиям, подобно тому как в человеке душа участвует в страданиях тела². Внутри единой природы Божество выступало бы как подлежащее страдательных состояний Богочеловека уже не в качестве *principium quod* (лицо), но как *principium quo* (природа)³. Абу Курра расценивает такое мнение как «величайшую клевету на Божество»⁴.

5. Христос не был бы лично тождественен Сыну Божию

По убеждению Абу Курры, признавать, что Христос — единая сложная природа, и в то же время утверждать, что Бог Слово и есть Христос, может только законченный глупец. Ведь «сложное целое не подпадает под определение ни одной из своих частей», поэтому и говорить о сложном целом как об одной из его частей недопустимо. Следовательно, Христос не может быть лично тождественен Сыну Божию⁵.

Абу Курра указывает на ошибку, постоянно присутствующую в рассуждениях монофизитов. Начиная с описания единой сложной природы, которую севириане называют Христом, они затем некорректно переносят это описание на Лицо воплотившегося Бога Слова⁶.

¹ Письмо Давиду яковиту // *Maḡāmir*. P. 112.

² См.: *Ibid.* P. 113.

³ См.: *Graf G.* Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 41.

⁴ См.: Письмо Давиду яковиту // *Maḡāmir*. P. 113. Этот аргумент использовал и прп. Иоанн Дамаскин: «Раз вы говорите об одной природе Божества Христова и Его плоти, то скажите нам, какой природой пострадал Христос? “Ясно, что сложной”, — ответите вы. Утверждая же, что она одна, вы по необходимости припишете ей и страдания, и будет у вас страстным и Божество Христово, и человечество» (*Contra Jacobitas*. 41. Col. 1455A).

⁵ См.: Письмо Давиду яковиту // *Maḡāmir*. P. 112–113.

⁶ См.: *Ibid.* P. 113.

6. Христос не был бы единосущен ни Отцу и Святому Духу, ни человеческому роду

Если бы Христос, подобно человеку, был единой сложной природой, Он не был бы единосущен, с одной стороны, Отцу и Святому Духу, а с другой — человеческому роду. Так и всякий человек, представляющий собой сложную природу, может быть единосущен только другим людям, которые также состоят из души и тела, но не душам и телам по отдельности. Будучи сложной природой, Христос мог бы быть единосущен только неким «христам», которые также слагаются из Божества и человечества¹.

На то, что учением о Христе как о единой природе фактически отрицается двойное единосущие Христа, впервые указал Леонтий Византийский². Затем этот аргумент в полемике с севирианами развивали свт. Евлогий Александрийский³, прп. Максим Исповедник⁴ и прп. Иоанн Дамаскин⁵.

Мысль о том, что 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, впервые была высказана в трактате «О разделениях»⁶.

7. Христос не был бы Одним из Троицы

Как единая сложная природа, Христос «неизбежно был бы чем-то внешним по отношению к Отцу, Сыну и Святому Духу,

¹ См.: Ibid. P. 113–114.

² См.: Capita Triginta contra Severum. 20 // PG. T. 86. II. Col. 1908CD.

³ См.: Eulogii Alexandrini Dubitationes orthodoxi. 9 // DP. P. 154.

⁴ См.: Epistola 13 ad Petrum illustrem. Col. 517C–520C.

⁵ См.: Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως. 3. 3. Σ. 214–216.

⁶ См.: De sectis // PG. T. 86. I. Col. 1249B. Следует отметить, что нехалкидониты в полной мере осознавали силу этого аргумента. Так, Иоанн Филопон с целью отвести этот дифизитский аргумент вынужден был предложить совершенно новое понятие «частичного» единосущия, неизвестное в предшествующей патристической традиции. Пытаясь совместить принцип двойного единосущия с учением о единой сложной природе, Филопон писал: «Если Христос есть единый индивид и единая Ипостась, то по причине того и другого, из которых Он составлен, мы называем Его единосущным тому и другому, потому что мы таким же образом утверждаем, что единая природа человека, которая состоит из души и тела, единосущна как телам, так и бестелесным <...> говорим о воде, что она единосущна воздуху ввиду ее влажности, а земле ввиду ее холодности» (*Ioannis Philoponi Diaetetes seu Arbitr. X. 34. P. 68*).

не входящим в число Троицы», а поскольку христиане не поклоняются никому, кроме Пресвятой Троицы, Христос оказывается лишенным поклонения. Если же севириане настаивают на поклонении Христу, то тем самым они поклоняются уже не Троице, а четверице: Отцу, Сыну, тому, кто образовался в результате соединения Слова с плотью, и Святому Духу¹.

В силу этого заблуждения, указывает Абу Курра, учение севириан сопровождается множеством нелепостей. Так, крестясь во имя Христа, они крестятся во имя четверицы, а, крестясь во имя Троицы, не крестятся во имя Христа. По их учению Дева Мария, родив Христа, не родила Бога, а если бы родила Бога, то не родила бы Христа; иудеи, распяв Христа, не распяли бы Господа славы (см.: 1 Кор. 2, 8), а, распяв Господа славы, не распяли бы Христа².

*8. Соединение Божества и человечества
не было бы нераздельным*

Если Христос — это единая сложная природа, то именно к этой природе должна относиться смерть Богочеловека. Однако, в таком случае, смерть будет разрушением сосложения, что, в свою очередь, означает разделение Божества и человечества как частей сложной природы. Следовательно, соединение Божества и человечества во Христе не является нераздельным³. Г. Граф отмечает, что «необходимым следствием этого стала бы невозможность воскресения богооставленного, распятого и погребенного человечества»⁴.

*9. Смерть Христа не была бы смертью Бога Слова
по человечеству*

Когда умирает человек, нельзя сказать, что это смерть души, но смерть сложной природы человека, которая разделяется на свои составляющие части, то есть душу и тело. Если Христос мыслится как сложная природа, то и Его смерть можно понимать только как смерть этой сложной природы, «которую Сефир измыслил и на-

¹ См.: Письмо Давиду яковиту // *Maḡāmir*. P. 115.

² См.: *Ibid.* P. 115–116.

³ См.: О смерти Христа // *Maḡāmir*. P. 57–58.

⁴ *Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra*. S. 45.

звал Христом». Значит, севириане не могут сказать, что смерть Христа есть смерть Самого Бога Слова по человечеству¹.

10. Если Христос как целое тождественен своим частям, то яковиты должны исповедать две природы

Севириане пытались оспорить тезис о нетождественности сложного целого и его частей, на котором во многом строилась аргументация Абу Курры. Однако тогда, возражает Феодор, его оппоненты оказываются перед лицом неразрешимой дилеммы.

Ведь если Христос слагается из двух природ, а «сложное целое <...> тождественно частям, из которых оно сложено, то они должны признать, что Христос — две природы». Таким образом, принимая тезис о нетождественности сложного целого и его частей, севириане должны принять и основанную на нем аргументацию православных, а отвергая его, согласиться с халкидонским учением о двух природах².

Абу Курре было известно еще несколько аргументов греческих отцов против концепции сложной природы, которые он сам, тем не менее, не приводит в своих трактатах.

1. Христос не был бы совершенным Богом и совершенным человеком

Составные части сложной природы не являются совершенными природами, они существуют ради сложного целого и восполняют одна другую в бытии. Как аргумент против учения о единой сложной природе этот тезис впервые использовал Леонтий Византийский³, а за ним прп. Анастасий Синаит, утверждавший, что если Христос — это сложная природа, то Он слагается «из двух несовершенных вещей: из несовершенного Божества и из неполного человечества»⁴. Впоследствии об этом писал и прп. Максим Исповедник, указывавший, что Божество «и до соединения суще-

¹ См.: О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 58.

² См.: Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 116.

³ См.: *Contra Nestorianos et Eutychianos*. I // PG. T. 86. I. Col. 1281D.

⁴ *Viae dux*. XVIII. P. 275–276.

ствовало как совершенная, не требующая какого-либо восполнения природа и потому не может рассматриваться как часть сложной природы Христа»¹.

2. Христу невозможно было бы атрибутировать противоположные природные свойства

Этот аргумент приводил прп. Иоанн Дамаскин, полагавший, что единая природа даже «присущностные различия» (ἐλουσιωδῶν διαφορῶν) может иметь только «по отдельности, но не одновременно», тем более невозможно ей «иметь противоположные сущностные различия» (ἐναντίας οὐσιώδεις διαφοράς). Если бы Христос был единой сложной природой, невозможно было бы сказать, что Он и тварен, и нетварен, смертен и бессмертен, страстен и бесстрастен².

Хотя два приведенных выше аргумента Абу Курра не использует в своей полемике с севирианством, тем не менее изложенное им антропологическое учение свидетельствует, что с идеями, лежащими в основе этих аргументов, он был прекрасно знаком³.

3. Должен был бы существовать вид «христов»

Леонтий Византийский заметил, что человека можно назвать и одной, и двумя природами, «первое возможно в силу причастности виду, а второе — благодаря непреложности частей». Назвать же одной природой Христа — значит ввести некий вид «христов», что, очевидно, абсурдно⁴. Впоследствии этим аргументом пользовались автор трактата «О разделении»⁵ и прп. Иоанн Дамаскин⁶.

Знакомство Абу Курры с этой дифизитской идеей подтверждается его шестым аргументом.

¹ Epistola 12 ad Ioannem cubicularium // PG. T. 91. Col. 492A.

² См.: De natura composita contra Acephalos. 8. Col. 121BC.

Ср.: *Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ*. *Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὀρθοδόξου πίστεως. 3. 3. Σ. 216.

³ См.: Письмо Давиду яковиту // Mayāmir. P. 110.

⁴ См.: Contra Nestorianos et Eutychianos. I. Col. 1289–1292.

⁵ См.: De Sectis. Col. 1245CD; 1248AB.

⁶ См.: De natura composita contra Acephalos. 7. Col. 120D–121B.

Из святоотеческих аргументов против концепции единой сложной природы, которые не встречаются у епископа Харранского, можно указать следующие:

1. Боговоплощение было бы событием естественного порядка

Прп. Максим Исповедник указывал, что всякая сложная природа является одной из «составных частей» мира, «которые осуществляют внутримирное устройство с его родовидовой структурой»¹. Однако человеческая природа 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 вершины².

Восприятие человечества Богом Словом представляет собой совершенно свободный акт Божественного снисхождения, не обусловленный никакой природной необходимостью³. Поэтому, утверждает прп. Максим, «Логос явился людям во плоти не по закону природы, но неизреченно, согласно образу домостроительства (Τρόλφ ὑάρ οἰκονομίας, ἀλλ' οὐ νόμῳ φύσεως). Следовательно, Христос не имеет сложной природы (οὐκ ἔστι σύνθετος φύσις ὁ Χριστός)»⁴.

2. Божество и человечество не были бы природами

Этот чисто логический аргумент против концепции «сложная природа» приводит прп. Иоанн Дамаскин: «Природы или сущности образуются сущностными различиями. Если же из Божества и человечества составлена одна природа (μία φύσις), то Божество

¹ Шенборн К., кард. Икона Христа: Богословские основы. Милан; М., 1999. С. 108.

² См.: Там же. С. 109.

³ См.: Opuscula theologica et polemica 5. Adversus eos qui dicunt dicendam unam Christi operationem // PG. T. 91. Col. 64D–65A.

⁴ См.: Epistola 13 ad Petrum illustrem. Col. 517BC.

и человечество будут не природами, но сущностными различиями (οὐ φύσεις, ἀλλ' οὐσιώδεις διαφοράι)»¹.

Таким образом, Абу Курра не только был хорошо знаком со святоотеческой критикой севирианской концепции единой сложной природы — подавляющее большинство аргументов предшествовавших авторов были ему известны, но и значительно обогатил халкидонитскую полемическую традицию, из десяти приведенных им аргументов пять (3, 5, 7, 9, 10) не встречаются, по крайней мере в явном виде, у греческих православных писателей.

Давая общую оценку монофизитству, как в евтихианской, так и в севирианской его разновидностях, Абу Курра выносит адептам этого учения предельно строгий приговор, даже более строгий, чем «их сообщнику Несторию». Упорно держась еретических мнений, яковиты «отлучают себя от спасения Христова, клятва закона тяготеет над ними и <...> обрекает их на вечное наказание». Особенно суров Феодор в отношении севириан, которых он обвиняет в своего рода интеллектуальном идолопоклонстве. По словам Абу Курры, последователи Севира «отлучили себя от смерти безначального Сына, измыслив эту единую природу, которую назвали Христом и, приняв ее как некоего идола, стали поклоняться ей»².

§ 2.2.3. Абу Курра о православном понимании антропологической парадигмы³

Уже свт. Кирилл, используя антропологическую парадигму с целью пояснить смысл ипостасного соединения, вполне сознавал,

¹ Contra Jacobitas. 39. Col. 1453D.

² О смерти Христа // Mayāmir. P. 58.

³ Кто и когда впервые воспользовался примером человека 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 (см.: *Gahbauer F.R.* Das anthropologische Modell: Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalcedon. Würzburg, 1984. S. 31–56). Существенное место антропологический пример занимает в христологическом учении Аполлинария Лаодикийского (см.: *Болотов В.В.*

что соединение души и тела в человеке существенно отлично от соединения Бога Слова с человечеством¹. Так, свт. Кирилл неоднократно говорил, что душа и тело составляют единую природу человека, утверждал он и то, что Божество и человечество составили единого Христа. Однако никогда Александрийский святитель не говорил, что Божество и человечество составляют некую единую

Лекции по истории Древней Церкви. Т. IV. М., 1994. С. 144). Однако достаточно скоро им начинают пользоваться и православные авторы, в частности, свт. Григорий Нисский (см.: *Gahbauer F.R. Das anthropologische Modell. S. 100–126*). Встречается образ «душа-тело» и у свт. Григория Богослова: «Итак, две природы, Бог и человек (φύσεις μὲν ὕψρ δῦο, θεός καὶ ἄνθρωπος), так же как душа и тело (ψυχή καὶ σῶμα), но не два Сына, не два Бога» (см.: *Epistola 101 ad Cledonium presbyterum contra Apollinarium. Col. 180A*). Однако в богословии свт. Григория Нисского и свт. Григория Богослова антропологический пример еще не играл существенной роли. Первым православным автором, попытавшимся истолковать этот образ в собственно догматическом смысле, был свт. Кирилл Александрийский. Использование антропологической парадигмы у свт. Кирилла, например, см.: *Epistola 17 ad Nestorium de excommunication. Col. 116AB*.

¹ Согласно проф. А.И. Бриллиантову, «анalogии 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 единоличном 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 А.И. Происхождение монофизитства (Речь, предназначенная к произнесению в день годовичного акта 17 февраля 1906 г.) // Христианское чтение. 1906. № 4. С. 796–798*).

Небезынтересно, что В.Ч. Самуэль видит сильные стороны антропологического примера именно в том, в чем, с дифизитской точки зрения, проявляется его ограниченность (см.: *Samuel V.C. The Council of Chalcedon Re-examined. Madras, 1983. P. 245*).

Следует отметить, что антропологический пример использовался халкидонитами и монофизитами с различными целями. Дифизиты 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 И.Е. Изложение веры Церкви Армянской. СПб., 1875. С. 100*).

природу. Отсутствие в богословском языке свт. Кирилла формулы «единая природа Христа», очевидно, не было случайностью¹.

Феодор Абу Курра также понимал относительность антропологической парадигмы и был категорически против того, чтобы без всяких ограничений переносить пример человека на единство природ во Христе².

Поскольку монофизиты и монофелиты весьма злоупотребляли аналогией соединения души и тела³, Абу Курра ставил себе целью:

1) продемонстрировать, «сколь отвратительно [мнение] тех, кто безобразными способами, которых не одобрил бы ни один святой [отец], уподобляют воплощение Христа устройению человека»;

2) показать, в какой мере «устройство человека следует принимать в качестве подобия по отношению ко Господу нашему Иисусу Христу»⁴.

Феодор начинает с того, что формулирует «правило и закон аналогии». Он исходит из того, что правильное употребление аналогий исключает идентификацию сравниваемых вещей⁵, то есть любая вещь, рассматриваемая в качестве примера и подобия чего-либо, не может быть подобной тому, чему ее уподобляют, во всех отношениях, ибо, в противном случае, она совпала бы с уподобляемым и по самой сущности, а это — «отрицание закона аналогии»⁶. Поэтому православный богослов должен, с одной стороны, отсекал от антропологической парадигмы «все лишнее», то есть отвергать те аспекты, в которых между человеком

¹ См.: *Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum* // PG. T. 77. Col. 225B; *Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum*. Col. 257CD.

² См.: *Hammerschmidt E.* Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe. P. 154.

³ См.: *Graf G.* Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. P. 40. Феодор пишет, что слагающегося из души и тела человека «шайка Севира использует в качестве [примера] и повсюду приводит в своих книгах, определяя те смыслы и отношения, в которых он соответствует соединению [естеств] во Христе» (Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 119).

⁴ *Ibid.* P. 106.

⁵ См.: *Griffith S. H.* The controversial theology of Theodore Abū Qurrah. P. 209.

⁶ Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 118.

и Христом нет подобия, а с другой — выбирать из этого примера те смыслы, которые можно отнести ко Христу¹.

Согласно Абу Курре, святые отцы, вполне осознавая, что предмет их исследования превосходит познавательные способности человеческого ума, старались «уподобить его более низким видимым вещам с целью его упрощения»². Для пояснения тайны соединения Божества и человечества во Христе они не находили «более сильного сравнения <...> чем пример души и тела», понимая, впрочем, что и это подобие можно отнести ко Христу «не во всех отношениях... но только в некоторых»³.

Что касается указания ложных смыслов, в которых антропологическая парадигма не применима ко Христу, то, дав исчерпывающую критику севирианской концепции единой сложной природы, Абу Курра мог считать эту цель в основном достигнутой. Он утверждает, что антропологический пример, принимаемый в полном объеме, будучи отнесенным ко Христу, ведет к великому смешению понятий. В таком случае уже невозможно говорить об истинном ипостасном соединении и учить, что Христос — две природы, что Он — и Бог, и человек. Ведь в человеке в результате соединения души и тела образуется единое живое существо, и душа и тело в качестве души и тела более не существуют. Если бы соединение природ во Христе совершилось по образу души и тела, то невозможно было бы говорить ни о Боге, в строгом смысле слова и в порядке определения ставшем человеком, ни о человеке, ставшем богом по благодати⁴. Феодор знал, что севириане не при-

¹ См.: Ibid.

² Ibid. P. 127.

³ Ibid. 127–128.

Об относительном характере антропологической парадигмы говорят, например, следующие размышления прп. Анастасия Синаита, считающего, что «антропологическая парадигма <...> не вполне соответствует Христу. Ибо человек состоит из двух тварных вещей, а Христос — из нетварного Божества и тварного человечества; человек — из двух ограниченных, а Христос — из ограниченного тела и неограниченного Божества; человек — из сочетания вещественного и умного, а Христос — из Бога Слова и разумного человека, изначально обладающего умом, и ни тело раньше души не образовалось, ни душа раньше тела, Бог же Слово был раньше всех веков и душ, и тел» (*Via dux*. XVIII. P. 276–277).

⁴ См.: Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmir*. P. 119.

нимали учение об обожении человечества во Христе, и был убежден в том, что это неприятие проистекает из их учения о единой сложной природе¹.

Не менее важным Харранский епископ считал разъяснить, каким образом святые отцы пользовались антропологическим примером, в чем они находили между устройением человека и Христом «сходство и подобие», не имеющие следствием «смещение понятий»².

Таких аспектов Абу Курра выделяет два:

- 1) как в человеке душа действует через собственное тело, используя его силы и способности, так и во Христе Бог Слово действовал через воспринятое человеческое сосложение (ум, душу и тело), используя все потенции воспринятой человеческой природы;
- 2) как человек, несмотря на различие между душой и телом, представляет собой единое существо и единое лицо, так и во Христе недопустимо приписывать человечеству отдельное лицо, отличное от Ипостаси Сына Божия³.

Именно этим, по мнению Феодора, «соединение Божества с человечеством подобно соединению души и тела, а не в том, что из Божества и человечества возникла и существовала единая сложная природа». Воплощение Слова совершилось не в порядке природного изменения, а «в порядке действия». Последнее выражение неверно было бы понимать в несторианском смысле как соединение по действию и благоволению. Для Абу Курры «в по-

¹ См.: Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmiṛ*. P. 138.

² См.: *Ibid.* P. 117.

³ См.: *Ibid.* P. 126.

Следует отметить, что Абу Курра определяет для антропологического примера более широкую область применения, чем греческие авторы. Последние обычно ограничивали значение антропологического аргумента тем, что он представляет собой удовлетворительную иллюстрацию ипостасного соединения природ во Христе, но не сложного характера Его природы (см.: *Justiniani Imperatori Confessio rectae fidei adversus tria capitula*. Col. 1005AB; *Eulogii Alexandrini Apologiae pro synodo Chalcedonensi* // *PG*. T. 103. Col. 1041B). Феодор же распространяет этот пример и на взаимодействие природ Христа в состоянии единства: то, как душа управляет своим телом и через него действует, может служить подобием того, как Бог Слово управляет собственным человечеством и действует через него.

рядке действия» фактически равнозначно понятию ипостасного соединения, ибо он сам и разъясняет свои слова: «Это значит, что Он создал для Себя тело, воспринял его и сделал его Своим собственным»¹. Таким образом, согласно Абу Курре, между соединением души и тела в человеке и соединением природ во Христе можно утверждать лишь весьма относительное структурное подобие, но никак не полное структурное тождество².

Однако, считает необходимым отметить мелькитский богослов, соединение природ во Христе даже в том, в чем «оно подобно соединению [души и тела] в человеке, бесконечно превосходит [последнее], будучи более совершенным и чудесным», оно «бесконечно чище, тоньше и возвышеннее, чем соединение души и тела»³.

Это превосходство над душой и телом Абу Курра усматривает в том, что:

- 1) во Христе власть Божества над человечеством является полной и безусловной, тогда как душа человека имеет над своим телом лишь относительную власть, и тело далеко не всегда послушно душе;
- 2) в отличие от души, Божество во Христе не только управляет Своей плотью, то есть человечеством, и действует через нее, но и изливает на нее Свои силы, сообщая ей сверхъестественное совершенство и совершая ее обожение⁴.

Несмотря на то что Абу Курра в целом не слишком высоко оценивает эвристические возможности антропологической парадигмы, он признает, что пример человека, хотя «и смутен, и слаб, и не соответствует действительному положению вещей, тем не менее

¹ Письмо Давиду яковиту // *Maṡmūʿ*. P. 127.

Согласно С. Гриффиту, Абу Курра видел назначение антропологической парадигмы в том, чтобы разъяснять, что во Христе как Божественные, так и человеческие действия должны атрибутироваться одному Лицу воплотившегося Бога Слова, подобно тому как и в человеке все действия относятся к его лицу (см.: *The controversial theology of Theodore Abū Qurrah*. P. 210).

² Относительный характер антропологического примера последователи Севира не хотели признавать. В трактате «О разделениях» отмечается, что «феодосиане, т.е. приспешники Севира <...> хотят во всем применять пример человека в отношении Христа» (*De sectis*. Col. 1245BC).

³ Письмо Давиду яковиту // *Maṡmūʿ*. P. 129–130.

⁴ См.: *Ibid.* P. 126–129.

превосходит степенью подобия другие примеры». Поэтому православные пользуются антропологическим примером «для укрепления разума, чтобы он, задержав на некоторое время на этом [примере] представление и мысль, не упустил самую суть того, что мы описываем»¹.

Впрочем, самого Феодора антропологический пример интересуется, прежде всего, не как инструмент православной христологии, но как оружие, которое необходимо выбить из рук его оппонентов-севириан. Поэтому свои основные усилия он направляет на то, чтобы доказать, что говорить о Христе как о «единой природе, сложенной из Божества и человечества по образцу человека, представляющего собой единую природу, составленную из души и тела, совершенно противно законам и правилам логики»², и тем самым показать, что «приверженцы Севира напрасно приводят эту аналогию в своих сочинениях»³.

¹ Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmiḡ*. P. 122.

² *Ibid.* P. 121.

³ *Ibid.* P. 114.

УЧЕНИЕ АБУ КУРРЫ О ЦЕРКВИ

В своих сочинениях Абу Курра не предпринимает попыток раскрыть понятие Церкви (араб. *kanīṣah*). Однако «из контекста, в котором это слово употребляется, очевидно, что он, в соответствии с учением Писания и святых отцов, понимает под ним видимое сообщество верующих во Христа», причем может иметь в виду «как отдельную общину, например, Антиохийскую... так и их совокупность»¹. В целом Феодор не стремится к систематическому изложению учения о Церкви, фактически сама эта тема интересует его только с одной точки зрения — вопроса об учительном авторитете Церкви². Подробному рассмотрению этого вопроса полностью посвящен его арабский трактат «О соборах».

Трактат начинается введением, где Абу Курра формулирует проблему, заставившую его взяться за написание этого сочинения. Основная часть, в полном соответствии с правилами классической риторики³, состоит из двух разделов: сначала автор обосновывает свой главный тезис, затем — защищает его от трех возражений оппонентов. Первый раздел, в свою очередь, также разбит на две части: библейскую и церковно-историческую. Краткое заключение содержит основной вывод и увещания еретиков.

§ 1. Учение о соборах

§ 1.1. Формулировка эклезиологической проблемы

Абу Курра начинает трактат с констатации факта глубокого разделения христианского мира. Христиане разделены на несколько общин (халкидониты, несториане, яковиты, юлианиты, моно-

¹ Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Harran. P. 53.

² См.: Ibid. P. 53–54.

³ См.: Sieben H.-J. Zur Entwicklung der Konzilsidee. S. 493.

фелиты и др.), каждая из которых претендует на то, что «она-то и есть истинное христианство»¹. При этом все христиане принимают один и тот же корпус священных книг Ветхого и Нового Завета, разделения же между ними обусловлены тем, что все общины понимают священные тексты по-разному и на основании этого понимания формируют собственное вероучение. Именно это, утверждает Абу Курра, «разделяет нас на отдельные церкви и не позволяет нам молиться вместе»².

В связи с этим возникают два вопроса:

а) все ли общины являются истинными церквами, или же истинна и, следовательно, спасительна только одна из них?

б) если истинна только одна Церковь, то каков общедоступный способ определить, какая именно церковь истинна?³

По первому вопросу позиция Абу Курры совершенно неэкуменична. Предполагать, что Христос принимает всех христиан только за то, что они придерживаются одних и тех же книг Писания, не требуя от них понимания их истинного смысла, значит ставить слова выше их разума и тем самым превращать христианство в иудейство. Если разделенные духом христиане объединились бы в единую церковь и собрались бы на общую молитву, они лишь внешне поклонялись бы единому Богу, внутренне же — различным богам. Призывая единого Христа своими устами, в своих сердцах они представляли бы множество разных христов. Абу Курра убежден, что Христос такому поклонению благоволить не может: без истинного понимания Писаний не может быть и истинного богопочитания⁴.

Абу Курра был последовательным сторонником идеи эксклюзивности истины. Истинное мнение «не бывает множественным и не противоречит самому себе», ложные же мнения могут быть многочисленны и, противореча друг другу, все вместе противоречат истине, которая всегда единична⁵. Таким образом, истинное христианское учение может быть только одно, а следовательно, «Христос пребывает только в одной из многих церквей»⁶.

¹ О соборах // *Mayāmir*. P. 154–155.

² *Ibid.* P. 155–156.

³ *Ibid.* P. 155–158.

⁴ См.: *Ibid.* P. 156–157.

⁵ См.: О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 49.

⁶ О соборах // *Ibid.* P. 157.

В результате возникает вопрос о способе определения единственной истинной Церкви. Абу Курра, высоко оценивавший возможности человеческого разума, был убежден, что определить, какая община исповедует истинное христианство, можно и чисто рационально или, по его словам, «тонким схоластическим путем», однако он вполне осознавал, что такой метод приемлем только «для тех, кто имеет тонкий ум и способен проникать в предметы таинственные», но неубедителен для «простых людей вроде торговцев и деревенских жителей», то есть для подавляющего большинства христиан. Значит, должен существовать другой способ установить истину, представляющий собой «ясный путь, следовать которым могли бы и ученые и простолюдины, и философы и торговцы»¹.

В существовании такого общедоступного способа Абу Курру убеждает вера в благость Творца, Который, желая всем людям познания истины и спасения, «не стал бы вменять им в обязанность то, что они не способны понести». По Своему человеколюбию Христос не мог оставить простых людей без ясного и доступного для них руководства, позволяющего обрести истинное понимание Писаний, которое Он вменяет им в обязанность. В противном случае само совершенное Им искупление стало бы для большинства людей не спасением, а проклятием².

Таким общедоступным способом Феодор считает церковные соборы, которые, по его мнению, способны безошибочно устанавливать истинный смысл Писаний и обладают авторитетом преподавать свое учение всей Церкви как общеобязательное правило веры. Эта идея до такой степени поглощает экклезиологическую мысль Харранского епископа, что С. Гриффит называет его учение о Церкви «богословием соборов» (conciliar theology)³.

Таким образом, главная цель трактата «О соборах» состоит в том, чтобы доказать, что сам «соборный институт Церкви восходит к положительной учреждающей Божественной воле»⁴.

¹ Ibid. P. 155.

² См.: Ibid. P. 157–158.

³ См.: Muslims and church councils. P. 285.

⁴ *Sieben H.-J. Zur Entwicklung der Konzilsidee.* S. 501.

§ 1.2. Доказательства учительного авторитета церковных соборов

§ 1.2.1. Библейские доказательства

Абу Курра начинает свое доказательство с попытки обосновать самый принцип соборности Церкви, который он желает вывести непосредственно из Священного Писания.

Свидетельства Ветхого Завета

Прообраз церковных соборов Феодор усматривает уже в Ветхом Завете. Моисей, получив от Бога законы и повеление судить на их основании сынов Израилевых, передал эти законы судьям, выбранным из числа ученых мужей, поручив им вершить суд по справедливости (см.: Исх. 18, 25). Пока Моисей был с ними, они осуществляли правосудие под его общим руководством.

Когда же Моисею пришло время умереть, он, зная Духом Святым, что, оставшись без него, сыны Израилевы впадут в заблуждение и между ними начнутся распри, дал им второй закон и учредил вместо себя постоянных преемников (см.: Втор. 17, 8–13). Эти преемники, священники и судьи, составляли коллегиальный орган, собиравшийся в строго определенном месте, «которое избрал Бог для призвания в нем имени Его», и наделенный исключительным правом рассматривать различные спорные дела и выносить по ним решения. Никому другому, ни ученым, ни простецам, Моисей не дал таких прав. Более того, он повелел всем повиноваться любым решениям этого собора, вне зависимости от того, считает человек их правильными или нет. Всякого, кто станет оспаривать решение судей, он осудил на смерть. Столь суровые меры против неповинующихся Моисей определил потому, что знал: Святой Дух будет содействовать членам этого собора в поисках правды и никогда не попустит, вне зависимости ни от их умственных способностей, ни от других их личных качеств, чтобы от них исходило что-то, кроме правды. Следовательно, всякий, не повиновавшийся решениям этой коллегии, хулил Святого Духа, «объявляя причиной заблуждения Того, Кто есть солнце правды и сокровище света»¹.

¹ О соборах // *Maṡmūm*. P. 156–158.

Свидетельства Нового Завета

В Новом Завете, утверждает Абу Курра, Святой Дух продолжает действовать тем же образом, что и в Ветхом. Он устроил так, чтобы и христиане все спорные вопросы выносили на рассмотрение особого коллегиального органа, каковым в новозаветной Церкви стал собор апостолов.

Феодор обращается к пятнадцатой главе книги Деяний апостолов, где повествуется, как Павел и Варнава имели в Антиохии дискуссию с некоторыми людьми, пытавшимися убедить местных христиан в необходимости соблюдать закон Моисея (см.: Деян. 15, 1). Вследствие этого спора Антиохийская община приняла решение отправить Павла и Варнаву в Иерусалим к апостолам и пресвитерам, где некоторые из обратившихся ко Христу фарисеев также настаивали на необходимости для крещеных язычников обрезываться и исполнять ветхозаветный закон (см.: Деян. 15, 5).

Для рассмотрения этого вопроса собрались апостолы и пресвитеры, которые после длительного обсуждения вопроса со всей Церковью приняли решение и в виде письменного послания отправили его в Антиохию с избранными людьми (см.: Деян. 15, 22–29).

Абу Курра особо подчеркивает, что антиохийцы не приняли сразу ни точку зрения Павла и Варнавы, ни их противников, даже несмотря на то что первые «были из числа высших апостолов». Дело было вынесено на обсуждение собора апостолов, который принял решение и приписал его Святому Духу (ср.: Деян. 15, 28). Абу Курра видит в этом указание на то, что Сам Христос даровал апостольскому собору «власть исследовать дела, касающиеся ересей». По мнению Феодора, воля Божия состояла в том, чтобы все спорные вопросы веры выносились на рассмотрение этого собора, и поэтому никто не имеет права навязывать свою, не утвержденную собором точку зрения Церкви, которая прежде соборного решения не приняла даже мнение святого Павла и Варнавы¹.

По мнению Х. Зибена, искусство, с каким Феодор приводит доказательства от Писаний, «соответствует лучшей патристической

¹ См.: Ibid. P. 160–163.

традиции»¹. Причем особое значение имеет обращение к Ветхому Завету. Предшествовавшие авторы при обсуждении соборной проблематики никогда не ссылались на Втор. 17, 8–13. Таким образом, здесь мы «имеем дело с личным открытием Феодора»². С точки зрения главной цели трактата, обращение к этому ветхозаветному тексту особенно важно, поскольку в нем определенно содержится мысль о положительном учреждении института соборов Самим Богом, что в Деян. (15) выражено менее отчетливо³.

§ 1.2.2. Церковно-исторические доказательства

Вселенские соборы — историческое продолжение апостольского собора

Абу Курра высказывает убеждение в том, что существование в Церкви соборного органа, способного содействием Духа Святого безошибочно устанавливать истину, не могло быть ограничено только апостольским периодом ее истории. Христос, предвидевший, что сатана будет просеивать Церковь, чтобы заполучить ее пшеницу (см.: Лк. 22, 31), не мог оставить Свое стадо без наставления⁴. По этой причине Вселенские соборы Феодор подчеркнуто ставит в один ряд с собором апостольским⁵, рассматривая эти соборы, собиравшиеся для рассмотрения и ниспровержения угрожавших Церкви еретических учений, как историческое продолжение апостольской коллегии.

Феодор схематично излагает историю первых шести Вселенских соборов, обнаруживая, в отличие от некоторых мелькитских писателей⁶, хорошее знакомство с фактической стороной исто-

¹ *Sieben H.-J. Zur Entwicklung der Konzilsidee. S. 492.*

² *Ibid. S. 494.*

³ *См.: Ibid. S. 492.*

⁴ *См.: О соборах // Мауāmir. P. 164.*

⁵ Впрочем, хотя Вселенские соборы и ставятся в один ряд с собором апостольским и сравниваются с ним с разных точек зрения, они с ним не соисчисляются. Первым в списке соборов является все же Никейский, а не апостольский (см.: *Sieben H.-J. Zur Entwicklung der Konzilsidee. S. 496–497.*)

⁶ Например, Сулейман Газский, излагая в своем ересеологическом трактате историю Вселенских соборов, допускает целый ряд грубых фактических ошибок (см.: *Risposta al dissenzienti dalla fide ortodossa // I trattati teologici di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī. P. 41–62.*)

рии Церкви¹. Цель этого исторического экскурса в том, чтобы продемонстрировать, что Вселенские соборы — это нормативная и естественная практика церковной жизни и притом полностью соответствующая той модели, что представлена в книге Деяний². Главная идея, которую Феодор старается донести до своих читателей, состоит в том, что Сам Дух Святой «учредил эти соборы, чтобы они постоянно и во веки замещали апостолов»³, и поэтому «единственный, Самим Богом указанный путь познания истины — это авторитет Богом предписанного учительства», опирающийся на авторитет Вселенских соборов⁴.

Опровержение аргументов еретиков

После того как приведены доказательства учительного авторитета церковных соборов, Феодор переходит к разбору основных возражений, которые выдвигались еретиками, оспаривавшими решения того или иного собора:

1. Собор принял ошибочное решение «по причине невежества или злого умысла»

С точки зрения Феодора, такое возражение представляет собой вторжение в такую область, заниматься исследованием которой Дух Святой никому не позволяет. Постановления соборов по своей природе находятся вне компетенции отдельных людей. Ставить под сомнение решения Вселенского собора может только тот, кто поражен гордостью. Таковой же, в соответствии с еще Моисеем установленной нормой, «заслуживает духовной смерти»⁵.

Абу Курра не может допустить мысль, что Бог, учредивший сам институт соборов, не гарантирует истинности соборных определений. Отсюда следует, что каждое отдельное соборное вероопределение всегда принимается участниками собора по наитию Святого Духа. Тем самым, поскольку от Богом учрежденного

¹ См.: О соборах // *Mayāmir*. P. 165–170.

² См.: *Griffith S.H.* Muslims and church councils. P. 288–289.

³ О соборах // *Mayāmir*. P. 174.

⁴ См.: *Graf G.* Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Harran. P. 54.

⁵ О соборах // *Mayāmir*. P. 170–171.

собора не может исходить ничего, кроме истины, Харранский епископ фактически утверждает за соборами свойство непогрешимости, по крайней мере в области вероучения. Такая точка зрения не только требует безусловного повиновения и подчинения всем соборным решениям, но и по существу означает запрет на какую-либо дискуссию по итогам работы соборов. При таком взгляде на природу соборных постановлений, который отстаивает Феодор, любое их оспаривание может восприниматься только как хула на Святого Духа¹.

2. Решения этого собора не следует принимать, поскольку он был созван императором

Данный аргумент, замечает Абу Курра, служит к отрицанию Вселенских соборов как таковых, поскольку общеизвестно, что все соборы созывались императорами². Каждый еретик, отвергающий осудивший его собор на том основании, что он был созван императором, который якобы действовал на соборе насильственными методами и после собора силой заставлял христиан принимать его решения, тем самым дает повод и всем остальным еретикам под тем же предлогом не признавать осудившие их соборы. Феодор же призывает еретиков к последовательности и справедливости: необходимо либо принять все Вселенские соборы без изъятия, либо отвергнуть все соборы и их решения, поскольку все они созывались императорами. Второй вариант означал бы уничтожение всего догматического учения, которым обладает Церковь, и возвращение христиан в такое состояние, когда они вынуждены держаться только писаний Ветхого и Нового Завета. Отказ от учения соборов Абу Курра уподобляет разрушению церковной ограды, защищающей Церковь от изгнанных из нее хищных волков.

Сам факт созыва соборов императорами, по мнению Харранского епископа, не дает никаких оснований «поричать ни один

¹ См.: *Sieben H.-J.* Zur Entwicklung der Konzilsidee. S. 501–503.

² Феодор последовательно называет всех императоров, созывавших первые шесть Вселенских соборов: Константина Великого (324–337), Феодосия I (379–395), Феодосия II (408–450), Маркиона (450–457), Юстиниана I Великого (527–565), Константина IV (668–685) (см.: О соборах // *Maṣāmiṣ*. P. 171).

из соборов». Он отмечает, что все императоры, созывавшие соборы, принимали на себя обеспечение участников соборов всем необходимым, поддерживали общественный порядок, чтобы отцы соборов имели возможность «исследовать религиозные вопросы в мире и тишине». В то же время императоры не обладали правом участвовать в обсуждении вопросов веры и оказывать влияние на соборные решения, они лишь служили отцам и полностью принимали утвержденные соборами решения¹. Таким образом, в своей деятельности по созыву соборов императоры выступали как «слуги Церкви»².

3. Деяния этого собора не следует принимать, поскольку предшествующий собор принял решение ничего не добавлять к своим определениям и ничего не убавлять от них³

Абу Курра считает, что еретики, использующие данный аргумент, совершенно не понимают, что имели в виду отцы соборов, когда запрещали делать какие-либо прибавления к соборным определениям. Отцы, разъясняет Феодор, рассматривали соборные решения как лекарства, «приготовленные Духом Святым с целью защитить тело Церкви от болезни той ереси, которая на этом соборе была анафематствована». Каждый собор, запрещая что-либо прибавлять к его решениям или нечто отнимать от них, имел в виду, что «никто не должен отменять его решения и создавать против недуга анафематствованной на нем ереси лекарство, отличное от того, что уже было приготовлено Святым Духом, поскольку Дух Святой не противоречит Самому Себе». Однако это никак не означает, что в случае возникновения новой ереси епископы как врачи Церкви не должны собраться и уврачевать этот недуг так же, как и болезни, волновавшие Церковь в прежние времена. В противном случае соборные отцы своим запретом отдавали бы Церковь во власть тех ересей, которые появятся после

¹ См.: О соборах // Mayāmir. P. 171–173.

² См.: Kneller C. Theodor Abucara über Papsttum und Konzilien. P. 426.

³ По всей вероятности, здесь Абу Курра, в первую очередь, имеет в виду известный аргумент монофизитов, которые противились Халкидонскому собору, ссылаясь на постановления собора Ефесского (см.: Sieben H.-J. Zur Entwicklung der Konzilsidee. S. 499).

собора, лишая будущих церковных врачей возможности исцелять ее. Собор, принявший такое решение, предал бы Христа, поэтому ни один собор, собранный Святым Духом, не мог поступить таким образом. Иными словами, соборы не запрещали принимать в будущем новые вероопределения против новых заблуждений, но только подвергать ревизии уже существующие формулы веры, составленные для защиты от прежде осужденных ересей.

Опровергая третий аргумент, Абу Курра использует полемический прием сведения мнения оппонента *ad absurdum*. Последовательно применяемый, этот аргумент не только не допускает последующих соборов, но фактически ведет к отрицанию института соборов как такового.

Ошибочное понимание соборных постановлений о неизменности их решений приводит, как считает Абу Курра, к «упразднению всех соборов, с первого до последнего». Ведь в таком случае уже Арий мог отвергнуть Первый Вселенский собор, сославшись на слова апостола Павла, говорившего, что даже ангел с неба должен быть анафематствован, если станет учить Церковь не тому, чему апостол уже научил ее (см.: Гал. 1, 8). Аналогичным образом поступали бы и все последующие соборно осужденные еретики, ссылаясь на запрет предшествующего собора что-либо изменять в его решениях¹.

Констатируя особый акцент Абу Курры на безусловной обязательности соборных постановлений, невозможно не задаться вопросом о том, отводил ли он в своем богословии соборов какую-то роль рецепции соборных решений Церковью. Заканчивая излагать историю каждого собора, в том числе и апостольского, Феодор каждый раз отмечает, что Церковь приняла его решения². Этот рефрен можно понять в двух противоположных смыслах:

- а) как указание на необходимость рецепции решений собора со стороны Церкви;
- б) как иллюстрацию того, что соборные постановления не подлежат обсуждению.

¹ См.: О соборах // *Maṣāmiṣ*. P. 173–176.

² См.: *Ibid.* P. 165, 166, 167, 169.

Х. Зибен склоняется к первому варианту, полагая, что, согласно Феодору, «рецепция собора Церковью представляется все же определяющей для его законной силы»¹. Однако это мнение явно находится в противоречии с главной идеей трактата: как богоустановленный институт, соборы наделены властью безошибочно определять истину. Поэтому их решения не могут нуждаться в какой-либо рецепции².

§ 2. Римский престол и соборность Церкви

§ 2.1. Учение о месте и роли Римского епископа в Церкви

§ 2.1.1. Особые права и полномочия Римского епископа

Весьма неожиданным моментом в экклесиологии Абу Курры является то, что его учение о соборах оказывается теснейшим образом связано с представлением об особой роли Римского епископа в жизни Церкви.

Обращаясь к тексту Евангелия (см.: Мф. 16, 18, Лк. 22, 31–32; Ин. 21, 15–17), Феодор указывает, что апостол Петр занимал в апостольской общине совершенно особое место. Абу Курра утверждает, что апостол Петр был «начальником» (*ra'is*) и «пред-

¹ *Sieben H.-J. Zur Entwicklung der Konzilsidee. S. 497. Ср.: Ibid. S. 504.*

² Х. Зибен обращает внимание на то, что между трактатами «О соборах» и «Против иудеев» (Maūmīg. P. 140–154) обнаруживается и формальный, и отчасти даже содержательный параллелизм, что способствует лучшему пониманию учения Абу Курры о соборах. Формальное сходство проявляется в том, что, во-первых, в обоих случаях в апологетических рассуждениях привлекается типологическое соотношение Моисей — Христос/Святой Дух, а во-вторых, в общей цели двух трактатов — принудить разум к принятию определенной истины. Выражением содержательной близости служит то, что в доказательствах, приведенных в трактате «О соборах», церковные соборы занимают то логическое место, которое в трактате «Против иудеев» принадлежит чудесам. Как последние принуждают разум к принятию христианства, так первые — к принятию Православия (см.: *Sieben H.-J. Zur Entwicklung der Konzilsidee. S. 507*). Вероятно, именно этим параллелизмом можно объяснить тот факт, почему в рукописи *Dayr al-Mukhalliṣ MS*, изданной К. Баша, эти два, на первый взгляд, столь различных текста представлены как две части одного трактата.

стоятелем» (*imām*) апостольского собора¹, «главой (*ra's*) апостолов»², «предводителем апостолов» (τῶν ἀποστόλων προηγήμερος)³, «основанием (*asās*) Церкви», и называет Петра «специально избранным для того, чтобы пасти ее»⁴. Апостольский собор Феодор именуется «его (Петра. — *О.Д.*) собором»⁵.

Особое значение Харранский епископ придает обращенным к Петру словам Христа: «Я молился, чтобы ты не потерял веру твою, и некогда обратившись к братьям твоим, утвердил их» (ср.: Лк. 22, 31–32). Абу Курра понимает это высказывание как относящееся не только лично к Петру и другим апостолам, но и к «тем, кто будут занимать престол святого Петра, то есть Римский [престол]»⁶. Подтверждение этого Феодор видит в том, что «Петр был единственным из апостолов, кто утратил веру и отрекся от Христа». Значит, Христос имел в виду не апостолов, «среди которых мы не видим ни одного, кто бы пал и нуждался в том, чтобы святой Петр наставлял его», а их преемников на епископских престолах, которые будут нуждаться в наставлениях Римского епископа⁷. По мнению Абу Курры, слова Христа несомненно «указывают на преемников Петра по кафедре, которые всегда утверждали своих братьев и не перестанут утверждать их до скончания века»⁸. У тех, кто верует верой Римского епископа, «вера никогда не повредится»⁹, а Царствие Небесное «уготовано всем, кто утвержден на основании святого Петра, ибо [основание] это — от Духа Святого»¹⁰. Если же кто-либо возразит, что Господь имел в виду только самого Петра, то, возражает Феодор, тогда «оказалось бы, что после смерти Петра Церковь не имеет наставляющего <...> лишена утешения, и нет никого, способного избавить ее от еретиков»¹¹.

В деяниях Вселенских соборов Абу Курра также видит особую роль Римских епископов. Кратко излагая историю соборов,

¹ См.: О соборах // *Mayāmir*. P. 163.

² *Ibid.*

³ См.: *Opuscula* 4. Col. 1505D.

⁴ О соборах // *Mayāmir*. P. 164.

⁵ *Ibid.* P. 161.

⁶ *Ibid.* P. 163–164.

⁷ См.: *Ibid.* P. 164.

⁸ *Ibid.* P. 164.

⁹ См.: *Ibid.*

¹⁰ См.: *Ibid.* P. 179.

¹¹ *Ibid.* P. 164–165.

Феодор о каждом из них (за исключением Пятого) замечает, что этот собор был созван «по повелению Римского епископа»¹. А в заключении трактата «О смерти Христа» он говорит о Петре, «управлявшем шестью святыми соборами, которые были созваны по повелению епископа Рима, города мира», и прямо утверждает, что восседающий на Римском престоле — «наместник (*al-muwakkal*) Христа, который печется о народе церковном, [созывая] Вселенские соборы с целью укреплять народ [в вере]»².

В трактате Абу Курры не обсуждается и даже не ставится вопрос о том, как отличить истинный собор, решениям которого необходимо беспрекословно повиноваться, от собора ложного, хотя вряд ли он не знал о том, что такие соборы бывали в истории³. По этой причине Феодор нуждался в некотором объективном критерии, который бы точно указывал, решениям каких именно соборов необходимо следовать. Трудно сомневаться, что Абу Курра, столь настойчиво повторявший мысль о созыве Вселенских соборов Римскими епископами, рассматривал факт такого созыва если и не единственным, то, во всяком случае, необходимым условием легитимности собора.

Католические исследователи склонны рассматривать Абу Курру как приверженца традиционного для Римско-Католической Церкви учения о первенстве Римских пап. Например, Г. Граф видит в сочинениях Харранского епископа «основание учения о примате Петра (*Primatialrechte Petri*) и его преемников в Риме»⁴. К. Баша в предисловии к французскому переводу «О соборах» утверждает, что мелькиты VIII–IX вв., как следует из трактата Феодора, были вполне чужды схизматическим идеям Фотия Константинопольского, а сама идея папского примата — едва ли не в духе I Ватиканского собора — совершенно традиционна для мелькитов⁵.

¹ См.: Ibid. P. 165, 166, 167, 169.

² О смерти Христа // *Maṣāmiṣ*. P. 70. Арабское *al-muwakkal* не вполне точно соответствует слову «наместник», буквально это арабское слово означает «получивший полномочия (поручение)».

³ Никак не обсуждается у Абу Курры и вопрос о различных видах соборов, о их отличии по степени авторитетности.

⁴ *Graf G. Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurran*. S. 56.

⁵ См.: *Al-Bāshā Q. Un traité des oeuvres arabes de Théodore Abou-Kurra, évêque de Haran*. Tripoli, 1905. P. 11.

Хотя Абу Курра определенно говорит об особых полномочиях Римских епископов, видеть в его трактате позднее римо-католическое учение о папском примате было бы явным преувеличением¹.

Учение Феодора о месте и роли Римского епископа в жизни Церкви можно свести к следующим положениям:

1. Апостол Петр получил от Христа особые полномочия, в силу которых он был главой всех апостолов и председателем апостольского собора.
2. Полученные Петром полномочия переходят к преемникам Петра по Римской кафедре, которые имеют власть наставлять в вере своих собратьев.
3. Вера Римского епископа всегда пребывает неповрежденной и потому должна служить образцом для всей Церкви.
4. Вселенские соборы созывались Римскими епископами.

Таким образом, Абу Курра действительно признает за Римскими епископами определенные прерогативы, причем обосновывает их не церковно-исторически, но богословски, то есть выводит из Священного Писания. Однако преимущества Римской кафедры Феодор фактически ограничивает только областью церковного учительства: преемники святого Петра хранят истинную веру, следят за чистотой веры и имеют власть наставлять заблуждающихся. Таким образом, то, о чем говорит Абу Курра, есть нечто большее, чем просто первенство чести, однако учение о примате в смысле первенства юрисдикции не находит в его произведениях никакого основания.

С точки зрения Феодора, высшая власть в Церкви, безусловно, принадлежит Вселенскому собору. Хотя он и подчеркивает, что соборы созывались «по повелению епископа Рима», это не означает, что он ставит преемников святого Петра выше соборов. Именно соборы формулируют догматические истины, которые обязательны для всех, в том числе и для Римских епископов. Мысль о том, что соборные решения нуждаются в особом утверждении со стороны Римского престола, вероятно, показалась бы Абу Курре совершенно неприемлемой. В его экклезиологии для идеи непогрешимости Римских епископов просто нет места, по-

¹ В учении Абу Курры о Церкви вообще нет такого понятия, как «примат», нет у него и соответствующего термина.

сколько такое свойство он фактически усваивает самим Вселенским соборам¹. Особое служение, возложенное Христом на святого Петра и его преемников, Абу Курра понимает не как власть безошибочно формулировать вероучительные истины, но как дар неповрежденно хранить веру, утвержденную на Вселенских соборах.

§ 2.1.2. Источники учения об особой роли Римских епископов

Небезынтересен вопрос о тех факторах, под влиянием которых могли сформироваться взгляды Феодора на особое место Римских епископов в Церкви.

Авторитет Римской Церкви среди мелькитов, особенно палестинских, был достаточно высок, начиная еще с эпохи монофелитских споров. Православные Халифата были противниками монофелитства и в борьбе с этой ересью активно взаимодействовали с Римом. В середине VII в. в Риме находилось немало монахов и клириков из Палестины и Аравии, поддерживавших папу Мартина Исповедника. Впоследствии, вернувшись в свои монастыри, они принесли сюда и представление об особой роли Римского епископа в церковной жизни². Эти идеи вполне могли сохраняться в среде палестинского монашества еще и во второй половине VIII столетия, когда Абу Курра начинал свой монашеский путь в монастыре св. Саввы. Показательно, что рассуждения Феодора о месте и роли Римского престола в жизни Церкви весьма напоминают слова из послания папы Агафона, направленного императору Константину IV по поводу созыва Шестого Вселенского собора³.

¹ Абу Курра пишет: «Святой Дух не допустил бы, чтобы апостольский собор совершил какую-нибудь ошибку, так как Он поспешествовал ему в понимании всех спорных религиозных вопросов... В противном случае, требуя от людей повиноваться решениям [собора], Святой Дух Сам бы вводил их в заблуждение» (см.: О соборах // *Maṣāmir*. P. 177).

² См.: *Sansterre J.-M. Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VIe s. — fin du IXe s.)*. Vol. I. Bruxelles, 1980. P. 22–30, 115–127.

³ Папа Агафон писал: «Находясь под его (Петра) покровительством, сия его апостольская Церковь никогда не уклонялась от пути истины ни в какое

Другим источником представлений об особой роли Римских епископов могли послужить для Абу Курры сочинения прп. Максима Исповедника, автора, оказавшего на богословскую мысль епископа Харранского определенное влияние¹. Прп. Максим, отмечает Ж.-К. Ларше, также признает за Римской Церковью «преимущественные место и роль среди других Церквей <...> ценит ее как являющуюся в делах веры нормативной для других Церквей»². Согласно Ж.-М. Гарригесу, прп. Максим усматривает «харизму Рима в утверждении православной веры в том, что он выступает как гарант аутентичной соборности христианского исповедания»³.

заблуждение. Его авторитет, как верховного всех апостолов, всегда признавала вся католическая Церковь Христова и Вселенские соборы; его апостольскому учению... следовали святые православные учителя... Итак, да видит ваше мирное милосердие, что Господь и Спаситель всех, даровавший веру, обещавшись сохранить веру Петра, заповедал ему утвердить своих братьев. Всем известно, что эту заповедь всегда верно исполняли апостольские первосвященники...» (Послание папы Агафона // ДВС. Т. 4. СПб., 1996. С. 34–35).

Очевидно, что в своем послании Папа излагал учение о первенствующей роли Римской Церкви, сформировавшееся ко времени Шестого Вселенского собора. Абу Курра вполне мог ознакомиться с этими экклезиологическими представлениями во время своего пребывания в палестинских монастырях.

¹ Современник Феодора, виднейший яковитский автор Абу Ра'ита, прямо называет прп. Максима Исповедника учителем Абу Курры (см.: Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īṭa. Der dritte Brief: Rechtfertigung des Trishagionzusatzes // Graf G. Die Schriften des Jacobiten Habib ibn Hidma Abu Ra'ita. Louvain, 1951 (CSCO. T. 130. S. 73–79).

См.: Griffith S.H. «Melkites», «Jacobites» and the christological controversies in Arabic in third/ninth-century Syria. P. 47. При этом не следует забывать, что прп. Максим был уроженцем Палестины и некоторое время был монахом в монастыре св. Харитона в Иудейской пустыне (см.: Brock S. An early Syriac Life of Maximus the Confessor // Analecta Bollandiana. 1973. Т. 91. P. 315 (English)).

² Ларше Ж.-К. Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом / Пер. с франц. О. Николаева. М., 2004. С. 220.

³ Garrigues J.-M. Le sens de la primauté romaine chez le Maxime le Confessuer // Istina. 21. 1976. P. 10. По словам Ж.-К. Ларше, прп. Максим «не только не уточняет, что именно он подразумевает под первенством, признаваемым за Римской Церковью, но даже не определяет, как он представляет это первенство, это господствующее значение и этот авторитет, которые он ей приписывает» (Преподобный Максим Исповедник. С. 220). Эти слова вполне могут быть отнесены и к учению Абу Курры.

С. Гриффит полагает, что на Абу Курру как убежденного дифизита, несомненно, хорошо знакомого с историей Халкидонского собора, значительное влияние мог оказать образ св. папы Льва Великого¹, которого Феодор, безусловно, высоко ценил. Достаточно сказать, что папа Лев — единственный из святых отцов, кто упомянут в арабских произведениях Абу Курры более одного раза. В «Письме Давиду яковиту» Феодор упоминает «послание досто-блаженного Льва»², а в сочинении «О смерти Христа» говорит, что «составил на сирийском языке тридцать трактатов в похвалу православной точке зрения, [особенно] же учению святого Льва, епископа Римского»³. Деятельность св. Льва во время Халкидонского собора Абу Курра вполне мог воспринять как нормативную модель отношений Римских епископов к Вселенским соборам вообще.

Таким образом, взгляды Абу Курры на место и роль Римских епископов в жизни Церкви возникли не на пустом месте, можно указать, по крайней мере, три фактора, которые могли оказать влияние на их формирование: а) высокий авторитет Римской кафедры в среде палестинского монашества VII и последующих веков; б) сочинения прп. Максима Исповедника; в) идеализированное представление о роли св. Льва Великого, которую тот сыграл в период Четвертого Вселенского собора.

§ 2.2. Римская кафедра и богословие соборов

Учение Феодора об особой роли Римских епископов в жизни Вселенской Церкви ставит вопрос о причинах, побудивших мелькитского богослова столь последовательно проводить мысль о первенствующей роли Римской Церкви, о действительной истории

Подробно о взглядах прп. Максима на исключительные права, признаваемые за Римской Церковью, и об исторических условиях, в которых произошло формирование этих представлений, см.: *Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник. С. 219–245.

¹ См.: *Muslims and church councils.* P. 298.

² Письмо Давиду яковиту // *Maṣāmiṛ.* P. 136.

³ О смерти Христа // *Ibid.* P. 60–61.

которой и он сам, и его проживавшие на территории Халифата современники, несомненно, имели самые смутные представления.

Слова Абу Курры о том, что соборы созывались «по повелению епископа Рима», без сомнения, нельзя объяснить простой неосведомленностью. Феодор был достаточно хорошо знаком с фактической стороной истории Вселенских соборов и, в частности, хорошо знал, что все соборы созывались указами императоров. Скорее, он хотел сказать, что соборы не могли собираться вопреки воле Римских епископов, но только с их благословения или, по крайней мере, молчаливого согласия. Тем самым Абу Курра «желает выразить мысль о том, что согласие папы на созыв делает собор легитимным и наделяет его соответствующими полномочиями»¹.

Следовательно, та настойчивость, с которой Феодор проводил мысль о том, что епископы Рима созывали Вселенские соборы и даже управляли ими, означает, что он шел на очевидную богословски обусловленную стилизацию церковной истории², и такая стилизация, вне всякого сомнения, должна была преследовать определенную цель. Таким образом, апологетическая направленность трактата оказала влияние на представленную в нем историю соборов.

Для понимания того, какую именно апологетическую цель преследовал Абу Курра, целесообразно задаться вопросом о целевой аудитории трактата «О соборах». Трактат мог быть адресован трем категориям читателей:

а) инославные христиане

Если рассматривать трактат «О соборах» вне исторического контекста, то создается впечатление, что он адресован инославным христианам с целью убедить их принять учение шести Вселенских соборов. Однако вряд ли Абу Курра был настолько наивен, чтобы верить в то, что его аргументы смогут переубедить несториан и яковитов. Пожалуй, единственная конфессиональная группа, где он мог надеяться хотя бы на минимальный успех,

¹ Kneller C. Theodor Abucara über Papsttum und Konzilien. S. 426. Ср.: Sieben H.-J. Zur Entwicklung der Konzilsidee. P. 504.

² См.: Sieben H.-J. Zur Entwicklung der Konzilsidee. S. 504.

были монофелиты, принимавшие и Халкидонский собор, и томос папы Льва, которых с мелькитами разделяло только различное отношение к Шестому Вселенскому собору¹.

б) мелькитская община

Как православный архипастырь, Абу Курра имел намного больше оснований заботиться о чистоте веры своей паствы, нежели об обращении инославных. После прихода к власти в Халифате династии Аббасидов (750) контакты проживавших на подконтрольных мусульманам территориях православных со своими византийскими единоверцами стали весьма затруднены, а в период литературной активности Феодора практически полностью прекратились. Фактически полное отсутствие связей с Византией, а также переход мелькитского богословия с греческого языка на арабский создавали предпосылки для самостоятельного доктринального развития. Абу Курра, хорошо понимавший, к каким серьезным последствиям для мелькитской общины мог бы привести этот процесс, своим трактатом старался убедить своих единоверцев, особенно арабо- и сироязычных, в необходимости твердо держаться учения шести Вселенских соборов².

в) мусульмане

В трактате «О соборах» Абу Курра ни разу не упоминает мусульман. Тем не менее С. Гриффит полагает, что именно мусульмане — главные адресаты этого сочинения, а основной целью трактата является ответ на один из серьезнейших вызовов ислама. Мусульмане, во-первых, ставили под вопрос аутентичность христианской Библии, а во-вторых — отвергали догматическое учение о Христе, поскольку оно было сформулировано на соборах, определения которых были политически мотивированы и потому имеют мало общего и с историческим Христом, и с Его учением³. В ответ на этот вызов Абу Курра стремится обосновать неразрывную связь между Писанием и соборами: Священное Писание христиан представляет собой единственный заслуживающий до-

¹ См.: *Griffith S.H.* Muslims and church councils. P. 297–298.

² См.: *Ibid.* P. 293–294.

³ См.: «Melkites», «Jacobites» and the christological controversies in Arabic in third/ninth-century Syria. P. 44.

верия источник истины именно потому, что Вселенские соборы — это единственный и притом самим же Писанием удостоверяемый метод определения истины, в том числе и истинного смысла самого Писания¹. Для обоснования данного положения Феодору было необходимо нейтрализовать направленный против достоинства Вселенских соборов аргумент, которым пользовались как мусульмане, так и инославные, в равной степени утверждавшие, что соборы были явлением политической жизни Византии, и поэтому их решения не имеют религиозного авторитета.

В такой ситуации учение о Римских епископах как о преемниках апостола Петра, от самого Христа получивших особые полномочия, обладающих исключительным правом созыва Вселенских соборов, наделенных харизмой неповрежденно хранить соборно сформулированную истину и наставлять в вере своих собратьев-епископов, оказывалось достаточно убедительным способом показать, что Вселенские соборы находились под внешней, не зависимой от власти императоров, религиозной юрисдикцией, авторитет которой утверждается самим Писанием.

Таким образом, особое внимание Абу Курры к роли и месту Римских епископов в жизни Церкви объясняется вовсе не желанием дать теоретическое обоснование папского примата как такового, а стремлением изыскать дополнительные аргументы для обоснования учительного авторитета шести Вселенских соборов² и тем самым подвести под православное вероучение более прочное библейское и церковно-историческое обоснование.

¹ *Griffith S.H.* Muslims and church councils. P. 291–292.

² См.: *Ibid.* P. 292.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Большинство своих трактатов, как арабских, так и греческих, Абу Курра написал в полемическом и апологетическом ключе, изложить свои богословские взгляды в систематическом виде он не пытался. Однако данное обстоятельство вовсе не означает, что его мировоззрение носило фрагментарный характер. Знакомство с сочинениями Феодора не оставляет сомнения в том, что в основании и его противомусульманской апологетики, и его полемики с инославными лежит целостная и хорошо продуманная богословская система. Это подтверждается, в частности, тем, что в весьма многочисленных богословских рассуждениях Харранского епископа, вызванных различными причинами, обращенных к разной аудитории и преследующих различные цели, практически нет внутренних противоречий. Значительный объем сочинений Феодора, многочисленность его высказываний по самым различным богословским вопросам позволяют достаточно точно реконструировать основные разделы его богословской системы (тринитарное учение, христология, учение об искуплении, экклезиология), на которую он опирался в своей полемической и апологетической деятельности.

Одна из главных целей настоящего исследования заключается в том, чтобы определить отношение Абу Курры к византийской богословской традиции и дать оценку его богословской мысли с точки зрения святоотеческого учения.

Н.Дж. Авад, автор, которому принадлежит самое значительное на сегодняшний день исследование богословия Абу Курры, вполне определенно заявляет, что Абу Курру не следует рассматривать как представителя поздневизантийской традиции, но как халкидонитского мелькитского богослова церкви Сирии и Палестины¹. По мнению Н.Дж. Авада, Абу Курра не был «византийствующим умом» (*Byzantine mind*), поскольку, по сравнению с византийскими авторами, значительно более свободно обращался со святоотеческим наследием, хотя и не стремился к сознательному раз-

¹ См.: *Orthodoxy in Arabic Terms*. P. 411.

рыву с греко-византийской традицией¹. В каком смысле, однако, можно говорить о свободном обращении со святоотеческим богословием со стороны Феодора?

Действительно, достаточно беглого взгляда на произведения Абу Курры, чтобы убедиться в том, что они заметно отличаются от богословских текстов византийских авторов VI–VIII вв.:

1. Феодор писал преимущественно на арабском языке, используя арабские богословские термины, большинство которых употреблялись в качестве таковых и в мусульманском спекулятивном богословии².
2. По сравнению с византийскими авторами Абу Курра в меньшей степени апеллирует к авторитету Священного Писания и святых отцов, отдавая предпочтение рациональным аргументам.
3. По стилю трактаты Абу Курры напоминают произведения современных ему мусульманских мутакаллимов: часто используется диалогическая форма, а аргументация строится на строгих силлогизмах³.
4. От произведений греческих богословов трактаты Феодора отличаются как отдельные темы (рациональное обоснование Божественного триединства), так и особенности изложения материала (использование для разъяснения богословских идей категорий арабской грамматики, современных автору естественнонаучных представлений).

Как отмечает М. Суонсон, хотя Абу Курра «пишет для христианской аудитории, всегда создается впечатление, что при этом он представляет себе мусульман, которые заглядывают через плечо

¹ См.: *Orthodoxy in Arabic Terms*. P. 414. Для Н.Дж. Авада вообще характерно определенное предубеждение в отношении византийского богословия. Трудно признать справедливым утверждение исследователя, что основной чертой византийского православия была приверженность авторитетам прошлого. И уж вовсе не выдерживает критики противопоставление якобы косных византийцев творчески настроенным (creative) богословам-арабофонам (см.: *Orthodoxy in Arabic Terms*. P. 418–419).

² См.: *Husseini S.L. Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God*. P. 215.

³ См.: *Graf G. Die Schriften des Theodor Abù Qurra*. S. 64.

или подслушивают за спиной»¹. Тем не менее зависимость Феодора от мусульманского богословия была почти исключительно формальной, а не содержательной и касалась, главным образом, особенностей его богословского языка и стиля аргументации. Мусульманская мысль оказала на Харранского епископа меньшее влияние, чем, например, на его младших современников — яковита Абу Ра'иту и несторианина Аммара аль-Басри².

Почти полное отсутствие в сочинениях Абу Курры прямых цитат из творений святых отцов никак не означает его равнодушия к святоотеческому наследию. Г. Граф отмечает, что наряду со Священным Писанием Феодор «глубоко почитал творения отцов»³, на которых, по его словам, «почивал Святой Дух»⁴. В «Письме Давиду яковиту» он пишет, что недопустимо повреждать «мысль отцов, учения которых нам следует держаться больше, чем собственного дыхания»⁵. Абу Курра утверждает, что «по своему достоинству учителя Церкви превосходят всех, кроме апостолов и пророков»⁶. Поскольку отцы и учителя имеют в Церкви такую честь, «ни один христианин не может отрицать что-либо в их учении», в противном случае он подлежит отлучению⁷. В силу этого, заявляет Феодор, для православных «следовать отцам — совершенное правило»⁸.

Вопрос о патристической базе богословия Абу Курры до сих пор окончательно не выяснен. В своих произведениях он упоминает весьма ограниченный круг авторов: Евсевия Кесарийского⁹,

¹ *Swanson M.* Apologetics, catechesis, and the question of audience in “On the Triune Nature of God” (Sinai Arabic 154) and three treatises of Theodore Abū Qurrah // *Christians and Muslims in dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages* / Ed. M. Tamcke. Beirut, 2007. P. 132.

² См.: *Husseini S.L.* Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God. P. 76.

По словам С. Гриффита, Абу Курра избирательно использовал мусульманскую терминологию для собственных целей (См.: *The controversial theology of Theodore Abū Qurrah*. P. 294).

³ См.: *Graf G.* Die Schriften des Theodor Abū Qurra. S. 67.

⁴ Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 127.

⁵ *Ibid.* P. 117.

⁶ *Traité sur vénération des icônes*. P. 122.

⁷ См.: *Ibid.*

⁸ *Ibid.* P. 123.

⁹ См.: *Traité sur vénération des icônes*. P. 118–121.

свт. Григория Богослова¹, свт. Афанасия Александрийского², свт. Кирилла Александрийского³, св. папу Льва⁴ и «философов» Дионисия, Климента и Иерофея⁵. Несомненно также знакомство Абу Курры с сочинениями свт. Григория Нисского (см.: главу 1, § 1.1). Большинство исследователей не без оснований отмечают влияние на Феодора сочинений прп. Иоанна Дамаскина⁶. В то же время мнение об особом влиянии на Абу Курру богословия прп. Максима Исповедника не находит достаточных подтверждений⁷.

¹ См.: *Opuscula* 4. Col. 1512B; *Opuscula* 42. Col. 1600D; *Traité sur vénération des icônes*. P. 121.

² См.: Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 135; *Opuscula* 4. Col. 1513C; *Traité sur vénération des icônes*. P. 114–115, 121.

³ См.: Письмо Давиду яковиту // *Mayāmir*. P. 136; *Opuscula* 4. Col. 1513C.

⁴ См.: О смерти Христа // *Mayāmir*. P. 61; Письмо Давиду яковиту // *Ibid*. P. 136.

⁵ См.: *Traité sur vénération des icônes*. P. 109.

⁶ Г. Граф утверждает, что у Абу Курры «большого всего точек соприкосновения <...> с творениями Дамаскина» (см.: *Graf G. Die Schriften des Theodor Abū Qurra*. S. 67). По мнению Ф.Г. Беневица, «прямое влияние трудов Иоанна Дамаскина на сочинения Феодора Абу Курры велико» (Феодор Абу Курра. С. 201). Значительное влияние на Абу Курру богословия прп. Иоанна Дамаскина отмечают и другие авторы (см.: *Hammerschmidt E. Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe*. S. 153–154; *Erismann Ch. Catachrestic Plural Forms*. P. 51).

⁷ Уже современник Абу Курры, яковитский автор Абу Ра'ита, называл его «максимитом» и учеником прп. Максима (см.: *Habīb ibn Ḥidma Abū Rā'īta. Der dritte Brief: Rechtfertigung des Trishagionzusatzes* // *Graf G. Die Schriften des Jacobiten Habib ibn Hidma Abu Ra'ita*. Louvain, 1951 (CSCO; 130). S. 73–79). Из современных исследователей это мнение разделяет Н.Дж. Авад, считающий, что именно прп. Максим оказал на Феодора наибольшее влияние (см.: *Orthodoxu in Arabic Terms*. P. 258–259). Однако богословская мысль Абу Курры и его терминология не подтверждают это предположение. Например, в его богословии отсутствуют такие характерные для прп. Максима черты, как использование двуединого понятия «логос — тропос», концептуальное различие между природной волей и избирательной способностью, последовательное применение диэретического диалектического метода. Прослеживаются отличия и в терминологии, у Феодора не встречаются такие термины, как «тропос существования», «логос ипостасного различия», «логос ипостасной тождественности». Просматриваются различия и в христологическом видении: христологическая схема Абу Курры более асимметрична, в этом отношении он ближе к таким авторам, как свт. Кирилл Александрийский, Леонтий

Принципиально важно отметить отсутствие зависимости от мусульманского богословского дискурса в тринитарном учении Абу Курры. Троичное богословие арабоязычных христианских авторов в большей степени, чем другие разделы христианского вероучения, испытывало на себе влияние мусульманского богословия. Однако триадология Феодора вполне традиционна, укоренена в Священном Писании, основана на учении отцов, прежде всего великих каппадокийцев, и определениях Вселенских соборов¹. Конечно, когда Абу Курра переходит от положительного изложения троичного учения к тринитарной апологетике, он, с целью сделать свою мысль более понятной для нехристианского читателя, использует такие подходы и аргументы, которые вне общего контекста его богословия могут вызвать подозрение в неправомыслии. Однако, поскольку апологетика Абу Курры строилась на прочном православном догматическом основании, он и в своей апологетической деятельности четко видел допусти-

Иерусалимский, св. Юстиниан, прп. Иоанн Дамаскин, нежели к прп. Максиму. Охват богословской проблематики у Абу Курры заметно уже, чем у прп. Максима. Здесь он также ближе к Дамаскину. По словам С. Гриффита, содержательно богословские сочинения Абу Курры на арабском представляют собой зеркальное отражение произведений прп. Иоанна Дамаскина на греческом (см.: *Griffith S.H.* «Melkites», «Jacobites» and the christological controversies in Arabic in third/ninth-century Syria // *Syrian Christians under Islam. The first thousand years* / Ed. D. Thomas. Leiden, 2001. P. 38). Если не считать представлений Феодора об особых полномочиях Римских епископов, где гипотетически можно предполагать влияние прп. Максима, общим между двумя древними авторами является, пожалуй, лишь то, что оба они были последовательными защитниками учения о двух волях и действиях. Вероятнее всего, именно по той причине, что Абу Курра был виднейшим среди арабоязычных христианских писателей защитником учения VI Вселенского собора, — вряд ли тот же Абу Ра'ита был сколько-нибудь серьезно знаком с сочинениями прп. Максима, — его имя стали связывать с именем преподобного Исповедника. Скорее всего, в устах халкидонитского богослова наименование «максимит» является наименованием халкидонита-дифизита вообще.

¹ См.: *Husseini S.L.* *Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God*. P. 74. Ф.Г. Беневиц также полагает, что тринитарное учение Абу Курры основывается на Священном Писании и постановлениях первых двух Вселенских соборов (см.: *Беневиц Ф.Г.* Феодор Абу Курра // *Антология восточнохристианской богословской мысли*. С. 204–205).

мые пределы богословской икономии. Как полагает и сам Н.Дж. Авад, — и в этом с ним трудно не согласиться, — в своей тринитарной апологетике Феодор не допускал компромиссов, которые можно было бы расценить как измену никео-константинопольской триадологии и выход за пределы патристической традиции¹.

С. Гриффит в качестве общей «базовой стратегии» арабо-христианского богословия указывает стремление вписать христианское учение о Троице в контекст мусульманских дискуссий об онтологическом статусе Божественных атрибутов². На этом фоне Абу Курра предстает как едва ли не единственный арабо-христианский автор, на тринитарную мысль которого эти мусульманские споры, — а с их проблематикой он был достаточно хорошо знаком, — не оказали практически никакого влияния.

Данное обстоятельство не покажется неожиданным, если принять во внимание как философскую базу богословия Феодора (всецелое воплощение общего в единичном, отрицание частных сущностей), так и его понятийно-терминологическую систему, практически полностью совпадающие с теми, что имели место в греческой святоотеческой традиции VI–VIII вв.³

¹ См.: *Orthodoxy in Arabic Terms*. P. 264–265. В отличие от своих греческих предшественников, Феодор в живых диалогах сталкивался с необходимостью «приспособить христианскую веру к уровню понимания собеседника. Отсюда постоянно повторяющиеся попытки представить доказательство триединства, основанное не на свидетельствах Священного Писания, а на доводах разума... Все эти доказательства исходят из категорического утверждения Божественного единства, которое следует понимать не как простоту скудости, а как изобилующую полноту» (*Хури Адел-Теодор. Ислам в восточной христианской мысли в Средние века // Христиане и мусульмане: проблемы диалога*. М., 2000. С. 264).

² См.: *Griffith S. The Shape of Christian Theology in Arabic: The Genres and Strategies of Christian Discourse in the World of Islam // The Church in the Shadow of the Mosque*. Princeton; Oxford, 2008. P. 95–96.

³ Т. Рикс отмечает, что деятельность арабо-христианских богословов «была не просто проектом по переводу греческих терминов на арабский, но подлинной попыткой изложить христианское вероучение в рамках существенно иной понятийной системы» (Op. cit. P. 95). Однако такая попытка была вполне чужда Абу Курре, который, напротив, используя средства арабского языка, стремился к тому, чтобы остаться в рамках понятийной системы святоотеческого богословия.

В своем христологическом учении, последовательно дифизитском и дифилитском, Абу Курра также не обнаруживает никаких принципиальных расхождений со своими византийскими предшественниками. Несомненно, Феодор был хорошо знаком и со святоотеческой христологической полемикой, причем он не только пользовался трудами греческих отцов, но и творчески развивал их идеи в спорах с яковитами и несторианами.

Фактически единственный момент, где Харранский епископ действительно расходится со своими греческими предшественниками, — это учение об искуплении. В отличие от последних, он делает особый акцент на идее заместительной жертвы и связывает победу над смертью не с крестной смертью Христа, а с Его всецелым послушанием Отцу. Однако и это частное мнение мелькитского автора не дает оснований поставить под сомнение православие его богословской мысли в целом.

Систематическое исследование богословия Абу Курры не только не позволяет усомниться в его православии, но и не дает никаких оснований для того, чтобы отделить его, как это пытаются сделать Н.Дж. Авад, от греческой святоотеческой традиции. Отличия сочинений Феодора от творений греческих отцов обусловлены, главным образом, культурной средой, в которой ему пришлось жить и работать, и языком, на котором написано большинство его произведений. Поэтому значение Абу Курры как православного богослова обусловлено не только тем, что он вывел христианство «за границы византийско-эллинистической и сиропалестинской арамейской культуры через решительную арабизацию его богословского дискурса и попытку ввести богословский ум в сферу мусульманского рационального мышления»¹ и тем самым «адаптировал христианскую богословскую мысль к мусульманскому культурному контексту»², но, в первую очередь, тем, что он сумел решить эту труднейшую задачу, сохранив, в отличие от многих последующих мелькитских авторов, верность святоотеческому Преданию.

¹ Orthodoxy in Arabic Terms. P. 421.

² Ibid. P. 422.

Таким образом, Феодора Абу Курру можно с полным правом назвать одним «из наиболее выдающихся христианских богословов VIII–IX вв., живших за пределами Византийской империи», но тесно связанных «с византийским богословским наследием»¹, богословие которого вплоть до сегодняшнего дня не получило, к сожалению, достойной оценки².

¹ Беневич Ф. Г. Феодор Абу Курра. S. 199.

² Абу Курра вполне может быть поставлен в один ряд с самыми значительными византийскими отцами. По мнению Г. Графа, Феодор «мастерски владел диалектикой» и даже самого прп. Иоанна Дамаскина «он, несомненно, превосходил как диалектической подготовкой, так и живостью и эмоциональностью речи» (Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra. S. 67).

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- ДВС Деяния Вселенских Соборов: В 4 т. СПб., 1996.
- ЖМП Журнал Московской Патриархии
- ПЭ Православная энциклопедия
- ВО *Assemani J.S. Bibliotheca Orientalis Clementino-Vaticana I—III. Rome, 1719—1728.*
- CCG *Corpus Christianorum, Series Graeca. Turnhout, № 1, 1977 ss.*
- CSCO *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Rome et al., 1903 ss.*
- DP *Doctrina Patrum de incarnatione verbi / ed. F. Diekamp. Münster, 1907 / ed. E. Chrysos. 21981.*
- HThR *The Harvard Theological Review. Cambridge, Mass. № 1, 1908 ss.*
- OCA *Orientalia Christiana Analecta. Rome, № 1, 1935 ss.*
- ОСР *Orientalia Christiana Periodica, Rome, № 1, 1923 — № 100, 1934.*
- OLA *Orientalia Lovaniensia Analecta. Rome 101, 1935 ss.*
- ParOr *Parole de l'Orient. Kaslik, № 1, 1970 ss.*
- PG *Migne J.-P. Patrologia Graeca. 116 vols. Paris, 1857—1866.*
- PL *Migne J.-P. Patrologia Latina. 221 vols. Paris, 1844—1864.*
- PO *Patrologia Orientalis. Paris, № 1, 1907 ss.*
- RevÉtAug *Revue des Études Augustiniennes. Paris, № 1, 1955 ss.*
- RevHistRel *Revue de l'histoire des religions. Paris, № 1, 1880 ss.*
- ROC *Revue de l'Orien Chrétien, Paris 1, 1896 ss.*
- StudPat *Studia Patristica, Berlin 1, 1957 ss. (= TU 63 ss.)*
- VigC *Vigiliae Christianae. Amsterdam, № 1, 1947 ss.*

СПИСОК ИСПОЛЬЗУЕМЫХ ИСТОЧНИКОВ И ЛИТЕРАТУРЫ

Источники

Сочинения Феодора Абу Курры

Арабские трактаты

- Abū Qurrah*. Against the Armenians / Ed. J. Lamoreaux // Le Muséon. Vol. 105. Louvain, 1992. P. 334–340. [на араб. яз.]
- Thāwudhūrus Abū Qurra*. Traité de l'existence du Créateur et de la vraie religion (*Maymar fī wujūd al-Khāliq wa-l-dīn al-qawīm*) / Éd. I. Dick. Jounieh, 1982. [на араб. яз.]
- Thāwudhūrus Abū Qurra*. Traité sur vénération des icônes (*Maymar fī ikrām al-ayqūnāt*) / Éd. I. Dick. Jounieh, 1986. [на араб. яз.]
- Thāwudūrus Abū Qurrah Usquf Ḥarrān*. О свободе человека // *Idem*. *Mayāmir* / Éd. Q. Al-Bāshā. Beirut, 1904. P. 9–22. [на араб. яз.]
- Thāwudūrus Abū Qurrah Usquf Ḥarrān*. О Троице // *Idem*. *Mayāmir* / Éd. Q. Al-Bāshā. Beirut, 1904. P. 23–47. [на араб. яз.]
- Thāwudūrus Abū Qurrah Usquf Ḥarrān*. О смерти Христа // *Idem*. *Mayāmir* / Éd. Q. Al-Bāshā. Beirut, 1904. P. 48–70 [на араб. яз.]
- Thāwudūrus Abū Qurrah Usquf Ḥarrān*. Об истинности Евангелия // *Idem*. *Mayāmir* / Éd. Q. Al-Bāshā. Beirut, 1904. P. 71–75 [на араб. яз.]
- Thāwudūrus Abū Qurrah Usquf Ḥarrān*. О богопознании и бытии Сына Божия // *Idem*. *Mayāmir* / Éd. Q. Al-Bāshā. Beirut, 1904. P. 75–82. [на араб. яз.]
- Thāwudūrus Abū Qurrah Usquf Ḥarrān*. О спасении // *Idem*. *Mayāmir* / Éd. Q. Al-Bāshā. Beirut, 1904. P. 83–91. [на араб. яз.]
- Thāwudūrus Abū Qurrah Usquf Ḥarrān*. О Сыне Божиим // *Idem*. *Mayāmir* / Éd. Q. Al-Bāshā. Beirut, 1904. P. 91–104. [на араб. яз.]
- Thāwudūrus Abū Qurrah Usquf Ḥarrān*. Письмо Давиду яковиту // *Idem*. *Mayāmir* / Éd. Q. Al-Bāshā. Beirut, 1904. P. 104–139 [на араб. яз.]

- Thāwudūrus Abū Qurrah Usquf Harrān*. Против иудеев // Idem. *Mayāmir* / Éd. Q. Al-Bāshā. Beirut, 1904. P. 140–154 [на араб. яз.]
- Thāwudūrus Abū Qurrah Usquf Harrān*. О соборах // Idem. *Mayāmir* / Éd. Q. Al-Bāshā. Beirut, 1904. P. 154–179 [на араб. яз.]
- Thāwudūrus Abū Qurrah Usquf Harrān*. О Боговоплощении // Idem. *Mayāmir* / Éd. Q. Al-Bāshā. Beirut, 1904. P. 180–186. [на араб. яз.]
- Théodore Abu Qurra*. Profession de foi / Éd. I. Dick // Muséon. 1959. Vol. 72. Louvain, 1959. P. 56–59. [на араб. яз.]

Греческие трактаты

- Theodori Abucarae* Opuscula 1. De quinque inimicis, a quibus nos Christus homo factus liberavit // PG. T. 97. Col. 1461A–1469C.
- Theodori Abucarae* Opuscula 2. Explanatio vocum, quibus philosophi utuntur, et confutatio haeresis Acephalorum Severianorum // PG. T. 97. Col. 1469C–1492D.
- Theodori Abucarae* Opuscula 3. Dialogus // PG. T. 97. Col. 1492D–1504C.
- Theodori Abucarae* Opuscula 4. Epistola continens fidem orthodoxam, missa a beato Thoma patriarcha Hierosalymitano ad haereticos in Armenia // PG. T. 97. Col. 1504D–1521C.
- Theodori Abucarae* Opuscula 7. De luctatione Christi cum diabolo // PG. T. 97. Col. 1524C–1528D.
- Theodori Abucarae* Opuscula 8. Interrogatio Arabum contra Christianum // PG. T. 97. Col. 1528CD.
- Theodori Abucarae* Opuscula 11. Dialogus contra Nestorianum // PG. T. 97. Col. 1533D–1536A.
- Theodori Abucarae* Opuscula 12. Interrogatio contra Nestorianum // PG. T. 97. Col. 1536B.
- Theodori Abucarae* Opuscula 14. Dialogus cum Nestoriano // PG. T. Col. 1537A–1540A.
- Theodori Abucarae* Opuscula 15. Dialogus contra Nestorium eruditum // PG. T. 97. Col. 1540B.
- Theodori Abucarae* Opuscula 25. Demonstratio, quod Deus habeat Filium consubstantialem // PG. T. 97. Col. 1557D–1561D.
- Theodori Abucarae* Opuscula 27. Disputatio de nomine Dei // PG. T. 97. Col. 1565C–1568B.

- Theodori Abucarae* Opuscula 28. Disputatio de Deo, et Deitate // PG. T. 97. Col. 1568C–1576C.
- Theodori Abucarae* Opuscula 29. Disputatio cum Nestoriano // PG. T. 97. Col. 1575C–1580A.
- Theodori Abucarae* Opuscula 33. Dialogus cum Nestoriano // PG. T. 97. Col. 1584CD.
- Theodori Abucarae* Opuscula 42. Brevis doctrina de divinis nominibus, tam communibus sanctissime Trinitatis, quam propriis cujusque personae // PG. T. 97. Col. 1600B–1601D.
- Theodori Abucarae* De unione et incarnatione // PG. T. 97. Col. 1601C–1609C.

Другие источники

- Аристотель*. О возникновении и уничтожении / пер. Т.А. Миллер; Он же. Сочинения: В 4 т. М., 1975. Т. 3. С. 379–440.
- Богословские Собеседования между Католиком Церкви Востока Мар Тиматеосом I (727–823) и халифом ал-Махди, повелителем правоверных / Пер. Н.Н. Селезнева. М.: Ассирийская Церковь Востока, 2005.
- Булуc ар-Рахиб*. Богословские и философские трактаты / Пер. Давыденков О., прот. // Арабы-христиане в истории и литературе Ближнего Востока. М., 2013. С. 70–149.
- Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. О мистическом богословии. СПб.: Глагол, 1994. — XXIII, 370 с.
- Послание папы Агафона // Деяния Вселенских Соборов. Т. 4. СПб., 1996. С. 31–55.
- Прокл, епископ Кизический*. Беседа, говоренная в присутствии Нестория в Великой константинопольской церкви // Деяния Вселенских Соборов. Т. I. СПб., 1996. С. 137–142.
- Феодор Раифский*. Предуготовление / Пер. с древнегреч. А.И. Сидорова // Прп. Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 375–458.
- Abū Rā'īṭa*. Der erste Brief. Über die Heilige Dreifaltigkeit // *Graf G.* Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'īṭa. Louvain, 1951 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 130). S. 2–26. [на араб. яз.]

- Abū Rā'īta*. «Aus dem dritten Brief». Widerlegung der Melchiten // Graf G. Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'ita. Louvain, 1951 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 130). S. 65–72. [на араб. яз.]
- Abū Rā'īta*. Der dritte Brief: Rechtfertigung des Trishagionzusatzes // Graf G. Die Schriften des Jacobiten Habib ibn Hidma Abu Ra'ita. Louvain, 1951 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 130). S. 73–87. [на араб. яз.]
- Abū Rā'īta*. Der vierte Brief. Widerlegung der Melchiten // Graf G. Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'ita. Louvain, 1951 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 130). S. 105–130. [на араб. яз.]
- Abū Rā'īta*. Apologie des Christentums // Graf G. Die Schriften des Jacobiten Ḥabīb ibn Ḥidma Abū Rā'ita. Louvain, 1951 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 130). S. 131–159. [на араб. яз.]
- 'Aḏīf Ibn aṣ-Ṣayḥ al-Makīn Ibn Mu'ammīl*. L'épître sur les croyances des chrétiens (*Risāla lāhūtiyya tāriḥiyya 'alā maḏāhib an-naṣārā*) // Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétienne / Éd. P. Cheikho, E. Batarekh. Beyrouth, 1923. P. 73–91. [на араб. яз.]
- aṣ-Ṣafi Ibn al-'Assāl*. Brefs chapitres sur la Trinité et l'Incarnation / Éd. Kh. S. Samir // Patrologia Orientalis. T. 42. Fasc. 3. Turnhout, 1985. P. 683–743. [на араб. яз.]
- Amphilochii Iconiensis* Fragm. 15 // PG. T. 39. Col. 112B–113A.
- Anastasii Antiocheni* Oratio III de divina oeconomia, id est incarnatione // PG. T. 89. Col. 1335B–1348D.
- Anastasius I. von Antiochien* Jerusalemer Streitgespräch mit einem Tritheiten // Traditio. 37. 1981. S. 79–108.
- Anastasii Monachi* Epistola ad commune monachorum apud Calarim constitutorum collegium // PG. T. 90. Col. 133B–136C.
- Anastasii Sinaitae* Viae dux / Ed. K.-H. Uthemann. Turnhout; Leuven, 1981.
- Anselmi Cantuariensis* Cur Deus homo // PL. T. 158. Col. 359C–432B.
- Athanasii Alexandrini* Oratio de humana natura a Verbo assumpta, et de Ejus per corpus ad nos adventu // PG. T. 25b. Col. 96D–197A.
- Athanasii Alexandrin* Orationes adversus Arianos // PG. T. 26. Col. 12–525A.

- Athanasii Alexandrini* Epistola III ad Serapionem episcopum. De Spirito Sancto // PG. T. 26. Col. 624C–637A.
- Basilii Magni* Contra Sabellianos et Arium et Anomoeos // PG. T. 31. Col. 559B–617A.
- Basilii Magni* Epistola 38 Gregorio fratri de discrimine essentiae et hypostasis // PG. T. 32. Col. 325A–340C.
- Būlus ar-Rāhib* Об общеизвестных разделениях среди христиан // *Khoury P. Paul d'Antioche, évêque de Sidon* (XII s.). Beyrouth, 1964. P. 84–98. [на арыиб ('*Abdallāh*). Le Traité sur l'Unité et la Trinité / Éd. G. Troupeau // Parole de l'Orient. 1971. Vol. 2. P. 71–89. [на араб. яз.]
- Būlus ar-Rāhib*. Рационалистический трактат // *Khoury P. Paul d'Antioche, évêque de Sidon* (XII s.). Beyrouth, 1964. P. 1–33. [на араб. яз.]
- Būlus ar-Rāhib*. Увещание к язычникам и иудеям // *Khoury P. Paul d'Antioche, évêque de Sidon* (XII s.). Beyrouth, 1964. P. 34–58. [на араб. яз.]
- Būlus ar-Rāhib*. Письмо к другу-мусульманину // *Khoury P. Paul d'Antioche, évêque de Sidon* (XII s.). Beyrouth, 1964. P. 59–83. [на араб. яз.]
- Būlus ar-Rāhib*. Об общеизвестных разделениях среди христиан // *Khoury P. Paul d'Antioche, évêque de Sidon* (XII s.). Beyrouth, 1964. P. 84–98. [на араб. яз.]
- Būlus ar-Rāhib*. О единобожии и соединении // *Khoury P. Paul d'Antioche, évêque de Sidon* (XII s.). Beyrouth, 1964. P. 99–101. [на араб. яз.]
- Cyrilli Alexandrini* Glaphirorum in Leviticum liber // PG. T. 69. Col. 540A–589B.
- Cyrilli Alexandrini* In Ioannis Evangelium // PG. T. 73; 74. Col. 9A–756C.
- Cyrilli Alexandrini* In epistolam ad Hebraeos // PG. T. 74. Col. 954A–1005C.
- Cyrilli Alexandrini* Apologia contra orientales episcopos // PG. T. 76. Col. 316A–385A.
- Cyrilli Alexandrini* Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione // PG. T. 77. Col. 105C–121D.
- Cyrilli Alexandrini* Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum // PG. T. 77. Col. 181D–201B.

- Cyrelli Alexandrini* Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantino-
politianum // PG. T. 77. Col. 224D–228D.
- Cyrelli Alexandrini* Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum //
PG. T. 77. Col. 256B–277B.
- Cyrelli Alexandrini* Epistola 45 ad Succensum // PG. T. 77. Col. 228D–
237C.
- Cyrelli Alexandrini* Epistola 46 ad Succensum // PG. T. 77. Col. 237D–
245D
- Cyrelli Alexandrini* Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum //
PG. T. 77. Col. 256B–277B.
- Cyrelli Alexandrini* De Sacrosancta Trinitate [dubia] // PG. T. 77.
Col. 1119A–1173D.
- Dionysii Areopagitae* Epistola 4 ad Gaium Monachum // PG. T. 3.
Col. 1072BC.
- Elie de Nisibe*. Entretiens (*Mağālis ʿilyā muṭrān nisībīn*) // Trois traités
anciens de polémique et de théologie chrétienne / Éd. P. Cheikho,
E. Batarekh. Beyrouth, 1923. P. 27–73. [на араб. яз.]; Новое
издание и рус. пер. см.: *Селезнев Н.Н.* (изд. и пер.) Книга со-
беседований Илии, митрополита Нисивина, с везиром Абӯ-
л-Қасимом ал-Хусайном ибн ‘Алӣ ал-Мағрибӣ и Послание
митрополита Илии везиру Абӯ-л-Қасиму / *Kitāb al-Mağālis
li-Mār Iliyyā muṭrān Nuṣaybīn wa-Risālatuhu ilā ʿl-wazīr alkāmil
Abī l-Qāsim al-Ḥusayn ibn ʿAlī al-Mağribī*. М.: Грифон, 2018. —
480с.: 208 + ʸʸʸ.
- Elie de Nisibe*. L’Unité du Créateur et la Trinité de ses Personnes //
Seize traités théologiques d’autres arabes chrétiens / Éd. L. Malouf.
Beyrouth, 1906. P. 104–109. [на араб. яз.]
- Ephraemi Antiocheni* Apologia concilii Chalcedonensis ad Domnum et
Ioannem // PG. T. 103. Col. 988C–1008A.
- Eulogii Alexandrini* Defensiones // *Doctrina Patrum de Incarnatione
Verbi*. Aschendorf; Münster. 1981. S. 209–210.
- Eulogii Alexandrini* Dubitationes orthodoxi // *Doctrina Patrum de In-
carnatione Verbi*. Aschendorf; Münster, 1981. S. 152–155.
- Eulogii Alexandrini* De Trinitate et de Incarnatione // PG. T. 86. II.
Col. 2939–2944B.
- Eulogii Alexandrini* Apologiae pro synodo Chalcedonensi // PG. T. 103.
Col. 1028A–1060A.

- Eustathii Monachi* Epistola ad Timotheum Scholasticum de duabus naturis adversus Severum // PG. T. 86. I. Col. 901C–941B.
- Euty chius d'Alexandrie*. Annales / Éd. L. Cheikho, B. Carra de Vaux, H. Zayyat. Beyrouth, 1906 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 6). [на араб. яз.]
- Euty chius of Alexandria*. The Book of the Demonstration (*Kitāb al-Burhān*) / Ed. P. Cachia, W.M. Watt. Louvain, 1960 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 192). [на араб. яз.]
- Gregorii Nysseni* De beatitudinibus orationes // PG. T. 44. Col. 1194B–1303B.
- Gregorii Nysseni* Quod non sint tres dii ad Ablabium // PG. T. 45. Col. 116A–136A.
- Gregorii Nysseni* Adversus Graecos ex communibus notionibus // PG. T. 45. Col. 176A–185D.
- Gregorii Nissenii* Contra Eunomium // PG. T. 45. Col. 243A–1121B.
- Gregorii Theologi*. Oratio 20. De dogmate et constitutione episcoporum // PG. T. 35. Col. 1065A–1080C.
- Gregorii Theologi* Oratio 23 (De pace tertia) // PG. T. 35. Col. 1152B–1168A.
- Gregorii Theologi* Oratio 25. In laudem Heronis philosophum // PG. T. 35. Col. 1197A–1223B.
- Gregorii Theologi* Oratio 29 (Theologica tertia). De Filio // PG. T. 36. Col. 73A–104B.
- Gregorii Theologi* Oratio 31 (Theologica quinta) de Spiritu Sancto // PG. T. 36. Col. 133B–172B.
- Gregorii Theologi* Oratio 39 in sancta Lumina // PG. T. 36. Col. 336A–360A.
- Gregorii Theologi* Oratio 40. In sanctum baptisma // PG. T. 36. Col. 360B–425D.
- Gregorii Theologi* Oratio 42. Supremum vale // PG. T. 36. Col. 457A–492C.
- Gregorii Theologi* Epistola 101 ad Cleodonium presbyterum contra Apollinarium // PG. T. 37. Col. 176A–193B.
- Ibn 'Adī (Yahyā)*. Traité pour démontrer que les chrétiens ont raison de croire que le Créateur est une substance unique douée de trois attributs // Petits traités apologetiques / Éd. A. Périer. Paris, 1920. P. 11–23. [на араб. яз.]

- Ibn 'Adī (Yahyā)*. Traité pour expliquer comment les chrétiens comparent le Fils à l'intelligent et non à l'intelligible, le Saint-Esprit à l'intelligible, non à l'intelligent // Petits traités apologetiques / Ed. A. Périer. Paris, 1920. P. 24–27. [на араб. яз.]
- Ibn 'Adī (Yahyā)*. Traité pour traiter comment il est permis d'affirmer du Créateur qu'il est une substance unique douée de trois propriétés que les chrétiens appellent personnes // Petits traités apologetiques / Éd. A. Périer. Paris, 1920. P. 44–62. [на араб. яз.]
- Ibn 'Adī (Yahyā)*. Défense du dogme de la Trinité contre les objections d'al-Kindi // Petits traités apologetiques / Éd. A. Périer. Paris, 1920. P. 118–128. [на араб. яз.]
- Ibn Zur'a (Īsā)*. Épître au juif Bišr ibn FinḤās Ibn Šu'ayb al-Ḥāsib // Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens / Éd. P. Spath. Le Caire, 1929. P. 19–52. [на араб. яз.]
- Ibn Zur'a (Īsā)*. Lettre à un ami musulman (De la Trinité) // Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens / Éd. P. Spath. Le Caire, 1929. P. 6–19. [на араб. яз.]
- Ibn Zur'a (Īsā)*. Réfutation du livre Awā'il al-'Adilla // Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens / Éd. Spath P. Le Caire, 1929. P. 52–68. [на араб. яз.]
- Ibn Zur'a (Īsā)*. Traité sur l'Intellect // Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens / Éd. P. Spath. Le Caire, 1929. P. 68–75. [на араб. яз.]
- Ibn aṭ-Ṭayyib ('Abdallāh)*. Le Traité sur l'Unité et la Trinité / Éd. G. Troupeau // Parole de l'Orient. 1971. Vol. 2. P. 71–89. [на араб. яз.]
- Ibn Kulail (Sim 'ān)*. De l'Unité de Créateur et de la Trinité de ses personnes // Vingt traités philosophiques et apologétiques d'auteurs arabes chrétiens // Éd. P. Spath. Le Caire, 1929. P. 103–111. [на араб. яз.]
- Iohannis Caesariensis* Apologia Concilii Chalcedonensis // Opera quae supersunt / M. Richard, ed. Turnhout; Leuven, 1977. T. 1 (Corpus Christianorum, Series graeca; 1). P. 6–58.
- Iohannis Caesariensis* Capitula XVII contra Monophysitas // Opera quae supersunt / M. Richard, ed. Turnhout; Leuven, 1977. T. 1 (Corpus Christianorum, Series graeca; 1). P. 61–66.
- Ioannis Damasceni* De haeresibus compendium unde ortae sint et quomodo prodierunt // PG. T. 94. Col. 678A–780D.

- Ioannis Damasceni* Adversus eos qui sacras imagines abjiciunt // PG. T. 94. Col. 1232A–1420C.
- Ioannis Damasceni* Dialectica // PG. T. 94. Col. 521A–675B.
- Ioannis Damasceni* Contra Jacobitas // PG. T. 94. Col. 1436A–1502D.
- Ioannis Damasceni* De natura composita contra Acephalos // PG. T. 95. Col. 112C–125B.
- Ioannis Damasceni* De duabus in Christo voluntatibus // Die Schriften des Iohannes von Damaskos. Bd. IV: De haeresibus. Polemica / Ed. P.B. Kotter. Berlin; NY, 1981. P. 173–231.
- Ioannis Philoponi* Diaetetes seu Arbiter / Ed. A. Šanda // Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi. Beryti Phoeniciorum, 1930. P. 35–88.
- Justiniani Imperatoris* Confessio rectae fidei adversus tria capitula // PG. T. 86. I. Col. 993C–1035B.
- Leonis Magni* Epistola 28 ad Flavianum episcopum Constantinopolitanum contra Eutyichis perfidiam et haeresim // PL. T. 54. Col. 755A–781A.
- Leontii Byzantini* Contra Nestorianos et Eutyichianos // PG. T. 86. I. Col. 1267B–1396A.
- Leontii Byzantini* Epilysis (Solutio argumentorum Severi) // PG. T. 86. II. Col. 1916C–1945D.
- Leontii Byzantini* Eparoremata (Triginta capita contra Severum) // PG. T. 86. II. Col. 1901B–1916B.
- Leontii Byzantini* De sectis // PG. T. 86. II. Col. 1193A–1268A.
- Leontii Hierosalymitani* Contra Nestorianos // PG. T. 86. I. Col. 1399A–1768B.
- Leontii Hierosalymitani* Contra Monophysitas // PG. T. 86. II. Col. 1769A–1901A.
- Lucii Alexandrini* Sermo in pascha (fragm.) // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi. Aschendorff; Münster, 1981. S. 65.
- Maximi Confessoris* Epistula ad Anastasium monachum discipulum // PG. T. 90. Col. 132A–133A.
- Maximi Confessoris* Quaestiones ad Thalassium // PG. T. 90. Col. 244A–785B.
- Maximi Confessoris* Expositio orationis dominicae // PG. T. 90. Col. 872–910C.

- Maximi Confessoris* Opuscula theologica et polemica 2. Ad Marinum presbyterum ex tractatu de operationibus et voluntatibus // PG. T. 91. Col. 40A–45B.
- Maximi Confessoris* Opuscula theologica et polemica 5. Adversus eos qui dicunt dicendam unam Christi operationem // PG. T. 91. 64B–65A.
- Maximi Confessoris* Opuscula theologica et polemica 7. Tomus dogmaticum ad Marinum diaconum // PG. T. 91. Col. 69B–89C.
- Maximi Confessoris* Opuscula theologica et polemica 8. Ad sanctissimum episcopum dominum Nicandrum, de duabus in Christo operationibus // PG. T. 91. Col. 89C–112C.
- Maximi Confessoris* Opuscula theologica et polemica 13. De duabus Christi naturis // PG. T. 91. Col. 145A–149B.
- Maximi Confessoris* Opuscula theologica et polemica 16. De duabus unius Christi voluntatibus // PG. T. 91. Col. 184C–212B.
- Maximi Confessoris* Disputatio cum Pyrrho // PG. T. 91. Col. 288A–353B.
- Maximi Confessoris* Epistola 12 ad Ioannem cubicularium de rectis Ecclesiae Dei decretis, et adversus Severum haeticum // PG. T. 91. Col. 460A–509B.
- Maximi Confessoris* Epistola 13 ad Petrum illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi // PG. T. 91. Col. 509B–533A.
- Maximi Confessoris* Epistola 15 de communi et proprio, hoc est, de essentia et hypostasi, seu persona, ad Cosmam diaconum Alexandrinum // PG. T. 91. Col. 544C–576D.
- Maximi Confessoris* Ambigua ad Thomam // PG. T. 91. Col. 1032A–1060D.
- Maximi Confessoris* Ambigua ad Iohannem // PG. T. 91. Col. 1061A–1417C.
- Muḥyi ad-Dīn al-Isfahānī*. Épitre sur l'Unité et la Trinité // Muḥyi ad-Dīn al-Isfahānī. Épitre sur l'Unité et la Trinité; Traité sur l'Intellect; Fragment sur l'âme / Éd. M. Allard, G. Troupeau. Rech. 20. Beyrouth, 1962. P. 37–54. [на араб. яз.]
- Muḥyi ad-Dīn al-Isfahānī*. Traité sur l'Intellect // Muḥyi ad-Dīn al-Isfahānī. Épitre sur l'Unité et la Trinité; Traité sur l'Intellect; Fragment sur l'âme / Éd. M. Allard, G. Troupeau. Rech. 20. Beyrouth, 1962. P. 59–61. [на араб. яз.]

- On the Triune Nature of God / Ed. M.D. Gibson // *Studia Sinaitica*. Vol. VII. London, 1899. P. 74–107. [на араб. яз.]
- Origenis Contra Celsum* // PG. T. 11. Col. 641A–1632C.
- Pamphili Theologi Diversorum capitum seu difficultatum solutio* / J. H. Decklerq, ed. Turnhout, 1989 (*Corpus Christianorum, Series graeca*; 19). P. 127–261.
- Severi Antiocheni Orationes ad Nephaliium* / ed., trad. J. Lebon. Lovanii, 1949 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; 119–120). P. 1–69 (T); 1–50 (V).
- Severi Antiocheni Ac Sergii Grammatici: Epistulae Mutuae* / J. Lebon, ed., trad. Lovanii, 1949 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; 119–120). P. 70–187 (T); 51–144 (V).
- Severi Antiocheni Contra impium Grammaticum* / ed., trad. J. Lebon. Lovanii, 1929–1938 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; 93, 94, 101, 102, 111, 112).
- Severi Antiocheni Epistola III ad Ioannem abbatem* // *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* / 2. Auf. Hrsg. von E. Chrysos. Aschendorff; Münster, 1981. P. 309–310.
- Severus of Antioch*. Letter 1. To Oecumenius the count, about properties and operations // *A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts* / Ed. and transl. by E.W. Brooks II *Patrologia Orientalis*. Paris, 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 3–14.
- Severus of Antioch*. Letter 10. To Eleusinius the bishop // *A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts* / Ed. and transl. by E.W. Brooks II *Patrologia Orientalis*. Paris, 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 29–31.
- Severus of Antioch*. Letter 25. To the Emesenes / *A Collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts* / Ed. and transl. by E.W. Brooks II *Patrologia Orientalis*. Paris, 1919. T. 12. Fasc. 2. P. 50–76.
- Severus of Antioch*. Letter 65. To Eupraxius the chamberlain, in answer to questions // *A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts* / Ed. and transl. by E.W. Brooks II *Patrologia Orientalis*. Paris, 1920. T. 14. Fasc 1. P. 6–68.
- Sévère d'Antioche*. Le Philalèthe / R. Hespel, éd., trad. Lovanii, 1952 (*Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*; 134).
- Sophronii Hierosalymitani Epistola synodica ad Sergium* // PG. T. 87c. Col. 3148A–3200C.

- Sophronii Hierosolymitani Oratio II in annuntiationem sanctissime Deiparae* // PG. Т. 87с. Col. 3217A–3288B.
- Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī. L'uomo microcosmo* // I trattati teologici di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī / Ed. P. Spisa, la. Louvain: Peeters, 2013 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 648; Scriptorum Arabici; 52). P. 9–29. [на араб. яз.]
- Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī. L'unicità del Creatore* // I trattati teologici di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī / Ed. P. Spisa, la. Louvain: Peeters, 2013 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 648; Scriptorum Arabici; 52). P. 31–40. [на араб. яз.]
- Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī. Riposta al dissenzienti dalla fide ortodossa* // I trattati teologici di Sulaymān Ibn Ḥasan al-Ġazzī / Ed. P. Spisa, la. Louvain: Peeters, 2013 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 648; Scriptorum Arabici; 52). P. 41–62. [на араб. яз.]
- Theodori Studitae Antirrheticus I* // PG. Т. 99. Col. 328D–352B.
- Theodosii Alexandrini Epistula sinodica ad Paulum Patriarcham*. Lovanii, 1933 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 103). P. 79–87.
- Timothée I. Controverse religieuse (Al-muḥāwarah ad-dīniyyah allatī ġarat bayna al-ḥalīfah al-mahdī wa-timātāwus al-ġāʿaliq)* // Trois traités anciens de polémique et de théologie chrétienne / Éd. P. Cheikho, E. Batarekh. Beyrouth, 1923. P. 1–26. [на араб. яз.]
- Ἰωάννου Δαμασκηνοῦ. Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς Ὁρθοδόξου πίστεως. Θεσσαλονίκη, 1976.*

Литература

Монографии

- Болотов В.В., проф.* Лекции по истории Древней Церкви. М.: Издательский отдел Спасо-Преображенского ставропигиального монастыря, 1994. Т. IV. 600 с.
- Дьяконов А.П.* Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2006. 656 с.
- Киприан (Керн), архим.* Золотой век святоотеческой письменности. М., 1995. 177 с.

- Ларше Ж.-К.* Преподобный Максим Исповедник — посредник между Востоком и Западом / Пер. с фр. О. Николаевой. М., 2004. 272 с.
- Лосский В.Н.* Очерк мистического богословия Восточной Церкви. Догматическое богословие. М., 1991. 288 с.
- Лурье В.М.* История Византийской философии. Формативный период. СПб.: Аxiоma, 2006. XX+553 с.
- Мейендорф И., протопр.* Иисус Христос в восточном православном богословии / Пер. с англ. свящ. О. Давыденкова при участии Л.А. Успенской. М.: Изд-во ПСТБИ, 2000. 318 с.
- Петров В.В.* Максим Исповедник: онтология и метод в византийской философии VII века. М., 2007. 200 с.
- Троицкий И.Е.* Изложение веры Церкви Армянской. СПб., 1875. 358 с.
- Ферберн Д.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. М., 2008. 323 с.
- Шенборн К.* Икона Христа: Богословские основы / Пер. с нем. Е.М. Верещагина. Милан; М.: Христианская Россия, 1999. 232 с.
- Шенборн К., кард.* Бог послал Сына Своего. Христология. М.: Христианская Россия, 2003. 416 с.

Статьи в сборниках и журналах

- Беневич Г.И.* Иоанн Филопон. Учение // Православная энциклопедия. Т. XXIV. М., 2010. С. 635–646.
- Беневич Ф.Г.* Феодор Абу-Курра // Антология восточнохристианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. 2. М.; СПб.: «Никея»-РХГА, 2009. С. 199–210.
- Болотов В.В., проф.* Несколько страниц из церковной истории Эфиопии // Христианское чтение. 1888. № 3–4. С. 450–469; № 7–8. С. 30–62; № 11–12. С. 775–832.
- Бриллиантов А.И., проф.* Происхождение монофизитства (Речь, предназначенная к произнесению в день годовичного акта 17 февраля 1906 г.) // Христианское чтение. 1906. № 4. С. 793–822.
- Заболотский Н.А.* Христология древних Восточных Церквей в богословии Севира Антиохийского // Журнал Московской Патриархии. 1975. № 10. С. 66–69; № 11. С. 64–67; № 12. С. 56–60.

- Максимов Ю.В.* Феодор Абу Курра и его место в истории ранней православной полемики с исламом // Богословский сборник. 10. М., 2002. С. 114–123.
- Резван Е.* Термин *джибилл* (*джибилла*) в Коране // Палестинский сборник. Вып. 28 (91). 1986. С. 43–44.
- Саблуковъ Г.С.* Противомусульманскія сочиненія епископа Феодора Абукары // Миссионер. № 6. М., 1879. С. 148–151, 157–159, 172–175, 181–185, 190–193.
- Щукин Т.А.* Севир Антиохийский // Антология восточнохристианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. I. СПб., 2009. С. 621–636.

Машинописные материалы

- Лурье В.М.* Трансформации аристотелевской «онтологии» в византийских богословских дискуссиях VI–VII веков: Автореф. ... дис. д-ра филос. наук. СПб., 2008.

Литература на иностранных языках

Монографии

- Afnan S.M.* A Philosophical Lexicon in Persian and Arabic. Beirut, 1969.
- Allard M.* Le problème des attributs divins dans la doctrine d'Al-Aš'ari et de ses premiers grandes disciples. Beyrouth, 1965.
- Assemani J.S.* De Syris Nestorianis // Bibliotheca Orientalis. T. III. 1. Rome, 1728.
- Awad N.G.* Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context // Judaism, Christianity, and Islam — Tension, Transmission, Transformation. Vol. 3. Boston; Berlin, 2015.
- Baumont M.* Christology in Dialogue with Muslims: A Critical Analysis of Christian Presentations of Christ for Muslims from the Ninth and Twentieth Centuries. Eugene, OR: Wipf & Stock, 2005.
- Bertaina D.* An Arabic Account of Theodore Abu Qurra in Debate at the Court of Caliph al-Ma'mun: A Study in Early Christian and Muslim Literary Dialogues. PhD Dissertation. Catholic University of America, 2007.

- Bethune-Baker J. F.* Nestorius and his teaching: a fresh examination and evidence with special reference to the newly recovered Apology of Nestorius (The Bazaar of Heraclides). Cambridge, 1908.
- Chesnut R.C.* Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxford, 1976.
- Gahbauer F.R.* Das anthropologische Modell: Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalcedon. Würzburg, 1984.
- Georr Kh.* Les Catégories d'Aristote dans leurs versions syro-arabes. Beyrouth, 1948.
- Gieseler J.C.L.* Commentatio, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur. 2 P. Göttingen, 1835; 1838.
- Gleede B.* The Development of the Term Enopestatos from Origen to John of Damaskus. Leiden; Boston, 2012.
- Glei R., Khoury A.T.* Johannes Damaskenos und Theodor Abū Qurra: Schriften zum Islam. Würzburg, 1995.
- Graf G.* Die arabischen Schriften des Theodor Abu Qurra, Bischofs von Harran (ca. 740–820). Forschungen zur christlichen Literatur- und Dogmengeschichte. Bd. X. Hft. ¾. Paderborn, 1910.
- Graf G.* Geschichte der christlichen arabischen Literatur. Bd. 2. Vatican, 1947.
- Graf G.* Verzeichnis arabischer kirchlicher Termini. Louvain, 1964 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; 147).
- Griffith S.H.* The controversial theology of Theodore Abū Qurrah (c. 750–820 A.D.). A methodological, comparative study in Christian Arabic literature. Washington, 1978.
- Haddad C.* 'Isa ibn Zur'a, philosophe arabe et apologiste chrétien. Beyrouth, 2013.
- Haddad R.* La Trinité divine chez les théologiens arabes (750–1050). Paris, 1985.
- Horst L.* Des Metropolitens Elias von Nisibis Buch vom Beweis der Wahrheit des Glaubens. Colmar, 1886.
- Husseini S.L.* Early Christian-Muslim Debate on the Unity of God. Three Christian Scholars and Their Engagement with Islamic Thought (9th Century C.E.) // History of Christian-Muslim Relations. Vol. 21. Leiden; Boston, 2014.

- Khoury P.* Paul d'Antioche, évêque de Sidon (XII s.). Beyrouth, 1964.
- Lamoreaux J.* Theodore Abu-Qurrah. Provo, 2005.
- Lane W.E.* An Arabic-English Lexicon. Vol. IV. London, 1872.
- Lebon J.* Le monophysisme sévérien, étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcedoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. Louvain, 1909.
- Lietzman H.* Apollinaris von Laodicea und seine Schule. Tübingen, 1904.
- Loofs F.* Paulus von Samosata: eine Untersuchung zur altkirchlichen Literatur und Dogmengeschichte. Leipzig, 1924.
- Loofs F.* Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte. Bd. I. Halle-Saale, 1950.
- Mathew J.* Christology of Severus of Antioch mainly Basing His First Thirty One Cathedral Homilies. Salzburg, 2001.
- Matteo I.D.* Confusione contro I Cristiani dello Zaydita al-Qāsim b. Ibrāhīm // Revista degli Studi Orientali. 9. 1921–1923.
- Mihoc V.-O.* Christliche Bildverehrung im Kontext islamischer Bildlosigkeit. Der Traktat über die Bildverehrung von Theodore Abū Qurrah (ca. 755 bis ca. 830) // Göttinger Orientforschungen. I. Reihe: Syriaca. Bd. 53. Wiesbaden, 2017.
- Mingana A.* Timothy's Apology for Christianity // Woodbrooke Studies. 1928. Vol. 2.
- Nasrallah J.* Histoire du mouvement littéraire dans l'église melchite du V^e au XX^e siècle. Vol. 3. T. 1. Louvain: Peeters, 1988.
- Naṣrī W.* Abū Qurrah wa-al-Ma'mun: al-Mujādalāh. Beirut; Jounieh, 2010.
- Nassif B.* On the confirmation of the law of Moses, the Gospel and Orthodoxy. A treatise written in Arabic by Theodore Abū Qurrah, Bishop of Harran (c. 755–829). Brookline MA, 1996 (Diss. Holy Cross Greek Orthodox School of Theology).
- Périer A.* Un traité de Yaḥyā ben 'Adī; défense du dogme de la trinité contre les objections d'al-Kindī // Revue de l'Orient Chrétien. 22. 1920–1921.
- Platti E.* Yahya ibn 'Adi, theologien chrétien et philosophe arabe. Sa theologie de l'Incarnation // Orientalia Lovaniensia Analecta. Vol. 14. Louvain, 1983.

- Ricks T.W.* Developing the Doctrine of the Trinity in an Islamic Milieu: Early Arabic Christian Contributions to Trinitarian Theology. Washington, 2012.
- Samuel V.C.* The Council of Chalcedon Re-examined. Madras, 1977.
- Sansterre J.-M.* Les moines grecs et orientaux à Rome aux époques byzantine et carolingienne (milieu du VI^e s. — fin du IX^e s.). Vol. I. Bruxelles, 1980.
- Skira Z.J.* John of Damaskos and Theodore Abu Qurrah: Icons, Christ and Sacred Texts// A Journal of Eastern Christian Studies, Special Edition. 2005.
- Sweetman J.W.* Islam and Christian Theology: A Study of the interpretation of theological Ideas in the Two Religions. Vol. I. Cambridge, 2002.
- Torrance I.R.* Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite. Norwich, 1988.
- Vila D.H.* Arab Christians and Islam: Conflicts and Contributions // Christian Scholar's Review. Vol. XXXIV. № 4. Summer. 2005.
- Wolfson H.A.* The Philosophy of the Kalam. Cambridge, 1976.

Статьи в сборниках и журналах

- Беневич Ф.Г.* Феодор Абу Курра // Антология восточнохристианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. Т. 2. СПб., 2009. С. 199–210.
- Хури Адел-Теодор.* Ислам в восточной христианской мысли в Средние века // Христиане и мусульмане: проблемы диалога. М., 2000. С. 261–268.
- Agachi A.* A Critical Presentation of the Work of Theodore Abu Qurrah in Defense of Icons // The Heythrop Journal. 2012. 57 (2). P. 259–268.
- Brock S.P.* A monothelete Florilegium in Syriac, in After Chalcedon: Studies in Theology and Church History offered to Professor Albert Van Roey // Orientalia Lovaniensa Analecta. Vol. 18. Leuven, 1985. P. 35–45.
- Brock S.* An early Syriac Life of Maximus the Confessor // Analecta Bolandiana. 1973. T. 91. P. 299–346.

- Brock S.* The Christology of the Church of the East // Традиции и наследие Христианского Востока: Мат-лы международной конференции. М.: Индрик, 1996. С. 159–179.
- Brock S.P.* Two Sets of Monothelete Questions to the Maximianists // *Orientalia Lovaniensia Periodica*. Vol. 17. 1986. P. 119–140.
- Cross R.* Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // *Journal of Early Christian Studies*. 2002. № 10. 2. P. 245–265.
- Dick I.* La discussion d'Abū Qurra avec les ulémas musulmans devant le calife al-Ma'mūn // *Parole de l'Orient*. Vol. 16. 1990–1991. P. 107–113.
- Dick I.* Le traité de Théodore Abu Qurra de l'existence du Créateur et de la vraie religion: Actes du premier congrès international d'études arabes chrétiennes (1980) / Éd. Kh. Samir // *Orientalia Christiana analecta*. 218. Rome: Pont. Institutum Studiorum Orientalium. 1982. P. 149–168.
- Erismann Ch.* Catachrestic Plural Forms. Gregory of Nyssa and Theodore Abū Qurrah on Naming and Counting Essences // *British Journal for the History of Philosophy*. 2014. 22 (1). P. 39–59.
- Garrigues J.-M.* Le sens de la primauté romaine chez le Maxime le Confesseur // *Istina*. 21. 1976. P. 6–24.
- Griffith S.H.* Faith and Reason in Christian Kalām: Theodore Abū Qurrah on Discerning the True Religion // *Christian Arabic Apologetics during the Abbasid Period (750–1258)* / Ed. S.Kh. Samir, J.S. Nielsen. Leiden; NY; Köln, 1994. P. 1–43.
- Griffith S.H.* Free will in Christian kalām. The doctrine of Theodore Abū Qurrah // *Parole de l'Orient*. Vol. 14. 1987. P. 79–107.
- Griffith S.H.* The Qur'ān in Arab Christian Texts; the Development of an Apologetical Argument: Abū Qurrah in the Maḡlis of al-Ma'mūn // *Parole de l'Orient*. Vol. 24. 1999. P. 203–233.
- Griffith S.H.* Theodore Abū Qurrah's Arabic tract on the Christian practice of venerating images // *Journal of American Oriental Society*. 105. 1985. P. 53–73.
- Griffith S.* The Shape of Christian Theology in Arabic: The Genres and Strategies of Christian Discourse in the World of Islam // *The Church in the Shadow of the Mosque*. Princeton; Oxford, 2008. P. 75–105.

- Griffith S.H.* Theodore Abu Qurrah's On the veneration of the holy icons. Orthodoxy in the world of Islam // *Sacred Art Journal*. 13. 1992. P. 3–19.
- Griffith S.H.* Muslims and church councils. The apology of Theodore Abū Qurrah // *Studia Patristica*. Vol. 25. 1993. P. 270–299.
- Griffith S.H.* «Melkites», «Jacobites» and the christological controversies in Arabic in third/ninth-century Syria // *Syrian Christians under Islam. The first thousand years* / Ed. D. Thomas. Leiden, 2001. P. 9–55.
- Guillaume A.* A Debate between Christian and Muslim Doctors // *Journal of the Royal Asiatic Society*. 1924, October. P. 233–244.
- Guillaume A.* Theodore Abu Qurra as apologist // *Moslem World*. 15. 1925. P. 42–51.
- Hainthaler Th.* Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria // *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. II/4. Freiburg im Breisgau; Basel; Wien, 1990. S. 109–149.
- Hainthaler T.* Eine christologische kontroverse unter den Severianern Ende des 6. Jh. — Die Konversion des Probus und Johannes Barbur zum Chalcedonismus // *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3. Freiburg; Basel; Wien. P. 403–437.
- Hammerschmidt E.* Einige philosophisch-theologische Grundbegriffe bei Leontius von Byzanz, Johannes von Damaskus und Theodor Abu Qurra // *Ostkirchliche Studien*. Bd. 4. 1955. P. 147–154.
- Hemmerdinger B.* Le synode réuni par Théodore Abū Qurra contre les manichéens (Harrân, 764–765?) // *Revue de l'histoire des religions*. 161. Paris, 1962. P. 270.
- Hübner R.M.* Gregor von Nyssa als Verfasser der sog. Ep. 38 des Basiliius // *Epektasis: Mélanges patristique offerts au card. J. Daniélou*. Paris, 1972. P. 463–490.
- Keating S.T.* Refuting the Charge of Tahrîf. Abū Rā'ita (d. ca 835 CE) and his First Risāla on the Holy Trinity // *Ideas, images and methods of portrayal: insight into classical Arabic literature and Islam*. Leiden; Brill, 2005. P. 41–57.
- Kneller C.* Theodor Abucara über Papsttum und Konzilien // *Zeitschrift für katholische Theologie*. 34. 1910. P. 419–427.
- Lewin B.* La notion de Muhdaô dans la kalam et dans philosophie. Un petit traité inédit du philosophe chrétien Ibn Suwar // *Donum*

- Natalicum. H.S. Nyberg. *Orientalia Suecana* III. Uppsala, 1954. P. 84–93.
- Monferrer Sala J.* «Apologetica racionalista» de Abū Qurrah en el *Maymar fī wuḡūd al-Ḥāliq wa-l-dīn al-qawīm* II/2, 12–14 // *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*. Vol. 22. 2005. P. 41–56.
- Monferrer Sala J.* Una muestra de kalām cristiano. Abū Qurra en la sección novena del *Kitāb muḡādalat ma‘ al-mutakallimīn al-muslimīn fī maʿyīlis al-Jalīfa al-Ma‘mūn* // *Revista española de filosofía medieval*. 10. 2003. P. 75–86.
- Monnot G.* Abū Qurra et la pluralité des religions // *Revue de l’histoire des religions*. 208. Paris, 1991. P. 49–71.
- Nassif B.* Religious dialogue in the eighth century. Example from Theodore Abū Qurrah treatise // *Parole de l’Orient*. 30. 2005. P. 333–340.
- Noble S., Treiger A.* Christian Arabic Theology in Byzantine Antioch: ‘Abdallāh ibn al-Faḍl al-Anṭākī and His “Discourse on the Holy Trinity” // *Le Muséon*. 2011. Vol. 124. N 3–4. P. 371–417.
- Oort J., van.* Manichaean Imagery of Christ as God’s Right Hand // *Vigiliae Christianae*. Vol. 72. Iss. 2. 2018. P. 184–205.
- Orsolya Varsanyi.* The Role of the Intellect in Theodore Abu Qurrah’s *On the True Religion* // *Parole de l’Orient*. Vol. 34. 2009. P. 51–60.
- Pines S.* La Loi naturelle et la société: La doctrine politico-théologique d’Ibn Zurra, philosophe chrétienne de Baghdad // *Studies in Islamic History and Civilization* / Éd. U. Heyd. Jerusalem, 1961. P. 154–190.
- Pizzo P.* L’Islam e i musulmani nella difesa delle icone di Teodoro Abū Qurrah // *Parole de l’Orient*. Vol. 22. 1997. P. 667–676.
- Pochoshajew I.* Abū Qurra über die Verehrung christlicher Bilder // *Biblisches Zeitschrift*. 101. 2008. S. 133–153.
- Righi D.* Liturgia cristiana e preghiera musulmana in Teodoro Abu Qurrah // *Liturgia ed evangelizzazione nell’epoca dei padri e nella chiesa del Vaticano II* / Eds. E. Manicardi and F. Ruggiero. Bologna, 1996. P. 291–304.
- Rissanen S.* Der richtige Sinn der Bibel bei Theodor Abu Qurra // *Bibelauslegung und Gruppenidentität* / Ed. H.-O. Kvist. Abo, 1992. P. 79–90.

- Rivière J.* Un précurseur de saint Anselme. La théologie rédemptrice de Théodore Abū Qurra // Bulletin de littérature ecclésiastique. 8. 1914. P. 337–360.
- Rubin M.* Arabization versus Islamization in the Palestinian Melkite community during the early Muslim period // Sharing the Sacred: Religious contacts and conflicts in the Holy Land / Eds. A. Kofsky, G. Stroumsa. Jerusalem, 1998. P. 149–162.
- Samir S.Kh.* La littérature melkite sous les premiers abbasides // *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. 56. 1990. P. 469–486.
- Samir S.K.* Le traité sur les icônes d'Abū Qurrah mentionné par Eutychius // *Orientalia Christiana Periodica*. Vol. 58. 1992. P. 461–474.
- Samir S.K.* Note sur les citations bibliques chez Abū Qurrah // *Orientalia Christiana Periodica*. 49. 1983. P. 184–191.
- Samir S.Kh.* Une apologie Arabe du christianisme d'époque Umayyade // *Parole de l'Orient*. Vol. 16. Paris, 1990–1991. P. 85–106.
- Samuel V.C.* The Christology of Severus of Antioch // *Abba Salama*. Athens, 1973. Vol. 4. P. 126–190.
- Sieben H.-J.* Zur Entwicklung der Konzilsidee (VIII). Theodor Abu Qurra über «unfehlbare» Konzilien // *Theologie und Philosophie*. 49. 1974. P. 489–509.
- Swanson M.N.* Are Hypostases Attributes? // *Parole d'Orient*. Vol. 16. 1990–1991. P. 239–250.
- Swanson M.N.* Some Considerations for the Dating of *Fī tathlīth Allāh al-wāḥid* (Sinai Ar. 154) and *Al-Jāmi' wujūh al-imān* (London British Library Or. 4950) // *Parole de l'Orient*. Vol. 18. 1993. P. 117–141.
- Swanson M.* Apologetics, catechesis, and the question of audience in “On the Triune Nature of God” (Sinai Arabic 154) and three treatises of Theodore Abū Qurrah // *Christians and Muslims in dialogue in the Islamic Orient of the Middle Ages* / Ed. M. Tamcke. Beirut, 2007. P. 113–134.
- Thomas D.* The Doctrine of the Trinity in the Early Abbasid Era // *Islamic Interpretations of Christianity*. Richmond, 2001. P. 78–98.
- Treiger A.* New Works by Theodore Abū Qurrah preserved under the Name of Thaddeus of Edessa // *Journal of Eastern Christian Studies*. 68 (1–2). 2016. P. 1–51.

- Treiger A.* From Theodore Abū Qurra to Abed Azrié: The Arabic Bible in Context // Senses of Scripture, Treasures of Tradition, The Bible in Arabic among Jews, Christians and Muslims / Ed. M. L. Hjälms. Leiden: Brill, 2017 (Biblia Arabica, 5). P. 11–57.
- Tritton A.* The Bible text of Theodore Abu Kurra // Journal of Theological Studies. 34. 1933. P. 52–54.
- Wolfson H.A.* An Unknown Splinter Group of Nestorians // Revue des Études Augustiniennes 6. 1960. P. 249–253.
- Wolfson H.A.* The Muslim Attributes and the Christian Trinity // Harvard Theological Review. XLIX. 1956. P. 1–18.

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- 'Абдаллах ибн аль-Фадль,
диакон 95, 97
Абу аль-Хузейль ибн
аль-Аллаф 51
Абу-ль-Фарадж 'Абдаллах ибн
ат-Таййиб аль-'Ираки 25,
33, 56
Абу-ль-Хасан бар Бахлюль
48, 52
Абу Ра'ита Хабиб ибн Хидма
33, 36, 45, 55, 60, 91, 94, 97,
164, 264–271, 273
Авад Наджиб Джордж 9–12,
31, 51, 65, 85, 86, 112, 113,
114, 140, 142, 269, 270, 272,
274, 275
Агафон, папа Римский, свт.
263, 264, 280
Аллар М. 47
Аль-Касим ибн Ибрахим 48
Аль-Кинди (Абу Юсуф ибн
Исхак аль-Кинди) 48
Аль-Мамун, халиф 10, 50, 65,
113
Аль-Махди, халиф 36, 280
Аль-Халладж (Абу Абдалла-
халь-Хусейн ибн Мансур
аль-Халладж) 65
Аммар аль-Басри 271
Анастасий Антиохийский, свт.
139, 140, 143
Анастасий Монах 148
Анастасий Синаит, прп. 132,
143, 148, 226, 239, 245, 280
Ансельм, архиеп. Кентербе-
рийский 193–197
Антоний Раух, мч. 116
Аполлинарий Лаодикийский
224, 225, 242
Арий 19, 69, 70, 225, 258
Аристотель 31, 224, 280
Ас-Сафи ибн аль-'Ассаль 33,
36, 56, 60, 94, 96, 98
Афанасий Александрийский,
свт. 124, 128, 149, 186, 187,
192, 197, 199, 272
Афиф ибн аш-шейх аль-
Макин ибн аль-Муаммилъ
34, 37, 44, 45, 48, 53, 56, 60,
62, 65, 92, 95, 98
Баша К. 15, 259, 261
Беневич Г.И. 20, 290
Беневич Ф.Г. 165, 206, 272,
273, 276, 290, 294
Болотов В.В. 229, 242, 289, 290
Бриллиантов А.И. 243
Булус ар-Рахиб 33, 34, 37, 39,
45, 49, 53, 54, 56, 57, 60, 62,
64, 92, 98, 99, 127, 280
Бутрус (Петр), епископ Бейт
Ра'са 36, 53, 55, 60, 92
Василий Великий, свт. 114
Вольфсон Х. 43, 50, 55
Гарригес Ж.-М. 264
Глид Б. 24

- Граф Г. 8, 10, 15, 19, 29, 46,
74, 76, 113, 116, 129, 185,
192, 238, 261, 271, 272, 276
- Григорий Богослов, свт. 74,
93, 96, 114, 243, 272
- Григорий Нисский, свт. 12, 16,
22, 179, 243, 272
- Гриффит Сидни 8–10, 13,
20, 49, 51–53, 71, 107, 113,
130, 133, 158, 189, 208, 218,
247, 251, 265, 267, 271, 273,
274
- Дионисий Ареопагит 75, 147,
272, 280
- Диоскор 215
- Евдоксий, архиеп. Константи-
нопольский 224, 242
- Евлогий, патриарх Алексан-
дрийский, свт. 127, 143, 237
- Евсевий, еп. Эмесский 242
- Евсевий Кесарийский 271
- Евстафий Монах 230, 231
- Евтихий 215
- Евтихий Александрийский
(Са'ид ибн аль-Батрик) 45,
53, 60
- Ефрем Антиохийский, свт. 142
- Зибен Х.-Й. 13, 253, 259
- Иаков Барадей 218
- Ибн Зур'а Абу 'Али 'Иса
Исхак 25, 94
- Ибн Сувар 62
- Илия Нисибийский 33, 45,
56, 60, 92, 98
- Иоанн Грамматик 139, 142,
145, 228
- Иоанн Дамаскин, прп. 23, 27,
28, 39, 51, 55, 61, 91–93, 114,
116, 128, 132, 136, 138–140,
143, 139, 148, 158, 159, 175,
177, 180, 202, 222, 228, 234–
237, 240, 241, 272
- Иоанн Скифопольский 147
- Иоанн Филопон 19, 20, 229,
237, 290
- Иоанн Эфесский 144, 289
- Кирилл Александрийский, свт.
26, 121, 124, 148, 149, 225,
230, 242–244, 272
- Кнеллер К. 13
- Константин IV, император
256, 263
- Константин Великий,
император, св. 256
- Ларше Ж.-К. 264, 265, 290
- Лев, папа Римский, свт. 41,
117, 218, 265, 267, 272
- Леонтий Византийский 23,
26, 27, 225, 235, 237, 239,
240
- Леонтий Иерусалимский 26,
121, 137, 146, 235, 272–273
- Лосский В.Н. 97, 290
- Лукий, архиеп. Александрий-
ский 224, 242
- Ляморо Дж. 10, 25, 61, 113,
128, 131, 150, 151
- Македоний, архиеп. Констан-
тинопольский 70

- Максим Исповедник, прп.
114, 124, 132, 140, 143, 147,
149, 164, 179, 222, 226, 235,
237, 239, 241, 264, 265, 272,
273, 290
- Малхион Антиохийский
(Софист) 224
- Мани 40, 41, 93
- Маркион, император 256
- Мартин Исповедник, папа
Римский, свт. 263
- Метью Я. 228
- Мингана А. 206
- Минь Ж.-П. 61, 131
- Мухья ад-Дин аль-‘Аджами
аль-Исфахани 94
- Насри В. 10
- Нассиф Б. 85
- Несторий, архиеп. Константи-
нопольский 124, 137, 192,
207, 208, 211, 212, 214, 242
- Несторий Мудрец, еп. 50
- Ориген 221, 224
- Памфил Палестинский 121,
127, 138–140, 143,
- Петр Гнафей 164
- Пинес Ш. 94
- Прокл, архиеп. Константино-
польский (еп. Кизический),
свт. 192, 280
- Ривьер Ж. 13, 183, 191, 199, 205
- Рикс Т. 9, 86, 107, 274
- Савеллий 19, 69, 70,
- Самуэль В.Ч. 226, 243
- Сефир Антиохийский 20, 130,
147, 165, 218, 219, 225–233,
238, 242, 244, 247, 248, 290,
291
- Сефир ибн аль-Мукаффа 46
- Сергий Грамматик 227
- Сим‘ан ибн Калиль 60
- Софроний Иерусалимский,
свт. 138, 143, 147
- Сулейман ибн Джарир 50
- Сулейман, еп. Газский 34, 36,
37, 44, 45, 48, 53, 59, 60, 62,
65, 92, 98, 254,
- Суонсон М. 30, 57, 270
- Тимофей I, католикос 36, 92,
97, 164
- Томас Д. 48
- Торранс Й.Р. 230
- Трупо Ж. 47
- Феодор Абу Курра, еп. Хар-
ранский 6–18, 21–23,
25–32, 34, 35, 37, 38, 40,
42, 44–46, 48–55, 57–61,
63–69, 71–77, 83–88, 90, 93,
101–104, 107–109, 111–118,
122, 124, 127, 130–137, 139,
145, 147–163, 165–171, 173–
176, 178–195, 197–201, 203,
204, 206–223, 226, 233, 235,
236, 238, 240, 242, 244–247,
249–267, 269–276, 290, 291,
294
- Феодор Раифский 226, 280
- Феодор Студит, прп. 138, 139
- Феодосий I, император 256
- Феодосий II, император 256

Феодосий, архиеп. Александрийский 226

Ферберн Д. 120, 123

Фотий Константинопольский, свт. 261

Хаддад Р. 32, 41, 67, 90

Хайнталер Т. 19, 130

Хаммершмидт Е. 27, 169

Хуссейни С.Л. 9, 66, 86

Экумений 230

Эрисман Ч. 12

Юлиан Галикарнасский 175

Юстиниан I Великий, император, св. 121, 138, 142, 221, 256, 273

Яхья ибн 'Ади Абу Закарья ат-Такрити 33, 36, 56, 60, 94, 98, 100

Научное издание

ЛИТЕРАТУРНОЕ НАСЛЕДИЕ
И ИСТОРИЯ ХРИСТИАНСКОГО ВОСТОКА

Протоиерей Олег Давыденков

БОГОСЛОВИЕ
Феодора Абу Курры,
ЕПИСКОПА ХАРРАНСКОГО

Художественное оформление *С. А. Хидятов*
Корректоры *Е. Б. Варфоломеева, Н. А. Ионина*
Верстка *О. И. Колотовой*

Подписано в печать 23.07.2020. Формат 60х90/16.
Объем 19 п. л. Тираж 300 экз. Заказ 4875.

Издательство Православного Свято-Тихоновского
гуманитарного университета
115184, Москва, Новокузнецкая ул., д. 236
E-mail: izdat@pstgu.ru
pub.pstgu.ru

Отпечатано в Филиале «Чеховский Печатный Двор»
АО «Первая Образцовая типография»
142300, МО, г. Чехов, ул. Полиграфистов, д. 1