
Священник Максим Никулин

Тринитарная доктрина св. Кирилла Александрийского

DOI 10.47132/2541-9587_2020_3_51

Аннотация: Богословие св. Кирилла Александрийского, как правило, рассматривается в рамках христологической полемики с Несторием, в то время как триадологическое учение святителя менее известно в русскоязычной патристике. Статья представляет собой изложение учения св. Кирилла о Троице, содержащегося в созданных им до начала несторианского кризиса (428 г.) антиарианских трудах («Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице», «Диалоги о Святой Троице», «Толкование на Евангелие от Иоанна»). Рассматриваются следующие компоненты тринитарной доктрины святителя: имена и образы существования Ипостасей, взаимные отношения Лиц Троицы, вопрос об исхождении Святого Духа, преемственность теологии и икономии, развертывание и единство Ипостасей, соимманентность Лиц, концепция Троицы как последовательности образов. Особое внимание обращено на терминологический аппарат тринитарного дискурса святителя.

Ключевые слова: св. Кирилл Александрийский, триадология, экзегеза, арианство, Filioque.

Об авторе: **Священник Максим Сергеевич Никулин**

Кандидат богословия, master de sciences humaines et sociales, старший преподаватель и научный сотрудник кафедры богословия Санкт-Петербургской духовной академии; старший преподаватель кафедры теологии Русской христианской гуманитарной академии.

E-mail: maxniculin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6396-3301>

Ссылка на статью: Никулин М., свящ., Тринитарная доктрина св. Кирилла Александрийского // Труды кафедры богословия Санкт-Петербургской Духовной Академии. 2020. № 3 (7). С. 51–67.

Priest Maksim Nikulin

St. Cyril of Alexandria's Trinitary Doctrine

DOI 10.47132/2541-9587_2020_3_51

Abstract: St. Cyril of Alexandria's theology is considered generally within the framework of his christological polemic with Nestorius, whereas the saint's triadological teaching is much less common in russian-language patristics. This article presents a summary of St. Cyril's doctrine of the Trinity on the basis of his anti-Arian writings written before the beginning of the Nestorian crisis (428) ("The Book of Treasures about the Holy and Consubstantial Trinity", "Dialogues about the Holy Trinity", "Commentary on the Gospel of John"). The article examines such components of the saint's trinitarian doctrine as the Hypostases' names and modes of existence, the Trinity Persons' mutual relations, the issue of the Holy Spirit's procession, the continuity of theology and economy, the Hypostases' deployment and unity, the Persons' co-existence, the concept of the Trinity as a sequence of images. Special attention is paid to the terminological apparatus of the saint's trinitarian discourse.

Keywords: St. Cyril of Alexandria, triadology, exegesis, arianism, Filioque.

About the author: **Priest Maksim Sergeevich Nikulin**

Candidate of Theology, Senior Lecturer and Research Assistant at the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy; Senior Lecturer at the Department of Theology of the Russian Christian Humanitarian Academy.

E-mail: maxniculin@gmail.com

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6396-3301>

Article link: Nikulin M., priest. St. Cyril of Alexandria's Trinitarian Doctrine. *Proceedings of the Department of Theology of the Saint Petersburg Theological Academy*, 2020, no. 3 (7), pp. 51–67.

Св. Кирилл Александрийский (376–444) оставил нам огромное письменное наследие — десять томов «Греческой патрологии» Миня. Тринитарная доктрина святителя известна гораздо меньше, чем его христология, выработанная в рамках полемики с Несторием. Тем не менее, в первый период своего творчества, т. е. до начала несторианского кризиса (428 г.), его богословие было преимущественно связано с триадологической проблематикой.

Как известно, в IV в. тринитарный вопрос был поднят арианством, в котором выделяются две фазы: 1) проповедь Ария (318–320 гг.), имеющая преимущественно библейский характер; и 2) учение аномеев (Аэций и Евномий) (с 360 г.), более философское по типу. Во время первого творческого периода св. Кирилл создал (именно в следующем хронологическом порядке) три больших антиарианских труда, сосредоточенных на тринитарной проблематике: «Книгу сокровищ о Святой и Единосущной Троице» (Кирилл, 2014)¹, «Диалоги о Святой Троице» (до 425 г.) и «Толкование на Евангелие от Иоанна» (Кирилл, 2002) [Boulnois, 1994, 15–23].

Согласно св. Кириллу, имя каждой божественной Ипостаси соответствует Ее образу бытия — τὸ πῶς ἐστὶ (Суг., Thes., V, 60b). Полемизируя с евномианами, святитель учит, что «нерожденность» выражает не сущность Отца, но Его образ бытия — τὸ εἶναι τοιῶσδε (Суг., Thes., XXXI, 445bc). Св. Кирилл также воспринял выражение псевдо-Василия «образ существования» (Ps.-Bas., Adv. Eun., IV.1, 681a) — ὁ τρόπος τῆς ὑπάρξεως (Суг., In Io., V, 446e), выражаемый собственным именем Ипостаси. В вещах святитель различает собственные имена (напр., Петр, Павел), выражающие образ бытия ипостаси — τὸ ὅπως ἂν ἔχοι (Суг., Dial. Trin., I, 416b), и общие имена (напр., человек), обозначающие сущность. Однако, вопреки модалистам, он подчеркивает, что каждое имя божественной Ипостаси соответствует Ее реальному свойству [Boulnois, 1994, 335–337].

Подобно тому, как гимн Флп 2:6–9, резюмирующий кенозис Христа, является для св. Кирилла библейской основой христологии, крещальная формула Мф 28:19 является для него базой тринитарной доктрины. Формула не только именуется Ипостаси Троицы, но и, согласно святителю, опровергает тритеизм: «В действительности мы крестились в единое божество и господство Отца, Сына и Святого Духа, не в несколько богов, составляющих число» (Суг., De Trin., VII, 633d). Для св. Кирилла «имя» из Ин 17:11 означает славу и силу Божества (ср.: Притч 22:1; Ин 5:43). Сын просит Отца сохранить Своих учеников, потому что Отец является источником божества, но Сын также обладает этой силой. Святитель сближает Ин 17:11 с Флп 2:9, где «имя» означает «Бог». В последнем стихе говорится о том, как Христос получает по человечеству то, чем Он обладает по божественной природе. Таким образом, библейское «имя» у св. Кирилла может обозначать «славу», «Бога», т. е. славу божественной природы. Однако местами он понимает Ин 17:11 также теологически — в предвечном рождении Отец передает Свое имя Сыну. Сын

¹ В своей монографии Ж. Льебер показал, что треть «Книги сокровищ» св. Кирилла является переработкой сочинения «Против ариан» св. Афанасия Великого. При этом св. Кирилл использовал 4/5 произведения св. Афанасия, то есть все существенное содержание [Liébaert, 1951, 22–43].

воплощается, чтобы получить «имя» как человек и затем передать его людям [Boulnois, 1994, 338–346].

Первое Лицо Троицы носит имя «Отец». Используя аналогию человеческого отцовства, св. Кирилл показывает, что имена Отца и Сына являются доказательством их единосущия. Святитель учит, что Отец является Отцом в собственном смысле этого слова (Мф 23:9). Во-первых, это означает, что Он действительно рождает. По мнению ариан, Отец именуется таковым в несобственном смысле, будучи причиной творений. Подобно этому, согласно св. Кириллу, Слово Божие является Сыном в прямом смысле, по природе, тогда как люди являются сыновьями в переносном значении, по усыновлению. Отец всегда остается Отцом и не изменяется в Сына. Во-вторых, Отец является архетипом всякого отцовства (Еф 3:15), тогда как люди являются отцами по подражанию. «Бог является первым и единственным воистину Отцом, и именно по Его подобию творения были почтены Им именованием «отца»» (Сур., Epist. Pasch., XII, 688) [Boulnois, 1994, 346–350].

В полемике против ариан и антропоморфистов св. Кирилл подчеркивает, что божественное рождение не имеет человеческого характера, потому что Бог бестелесен (Ин 4:24). Против ариан, утверждающих, что рождение предполагает разделение и истечение в неизменном Боге, святитель учит, что рождение таинственно и невыразимо (Пс 109:3; Ис 53:8). «Всякое рожденное повреждает в некотором роде природу рождающего, ибо оно из него исходит как часть. Исключим, поэтому, природное и действительное рождение, ибо оно волея-неволей вводит необходимость претерпеть истечение ($\alpha\lambda\theta\omicron\rho\rho\acute{o}\iota\nu$) в природе, в высшей степени неспособной ничего претерпевать» (Сур., Dial. Trin., II, 435a). У телесных и бестелесных существ следует различать бытие (общее) и типы существования (различные). Поэтому божественное рождение не влечет никакого изменения или разрыва между Отцом и Сыном, но доказывает их единосущие. В свою очередь, евномиане ставили дилемму: если Отец рождает невольно, то Он подвержен необходимости, а если вольно, то Отец и Его воля предсуществуют Сыну. Св. Кирилл на это отвечает, что Отец не рождает Сына ни вольно, ни невольно, но по природе. Сын является Премудростью, Словом и Волей Отца, поэтому Воля Отца не может Ему предсуществовать (Пс 72:24) (Сур., Thes., VII, 92a). Для обоснования временного характера рождения Сына ариане различали Отца в потенции и актуализации, используя аналогию с творением. Подобно тому, как Отец всегда является Творцом, но совершил акт творения во времени, так Он всегда является Отцом, хотя и родил позднее. В ответ св. Кирилл различает акт рождения, подразумевающий внутреннюю трансформацию, и акт творения, при котором идет речь не о субъекте, но о переходе от потенциальности к актуальности. Чтобы Отец был неизменен, необходимо, чтобы Рожденный сосуществовал от века со Своим Родителем. Нельзя разделять бытие и образ существования Отца, поскольку Он является одновременно и Богом и Отцом, подобно огню, который одновременно существует и горит [Boulnois, 1994, 350–359].

Для св. Кирилла имя «Отец» превосходит имена «Бог» и «Нерожденный». Ветхий Завет открыл имя единого Бога, тогда как Христос чаще говорил об Отце, чем о Боге. Согласно святителю, достоинство имени зависит от его

коррелята: имя «Отец» соотносится с Сыном, тогда как «Бог» — с творениями. Более того, Бог рождает Сына перед творением мира, а предшествование указывает для св. Кирилла превосходство. «Отец» является именем собственным и личным, тогда как «Бог» является именем общим и сущностным. «Некоторым образом имя «Отец» подобает более в собственном смысле (κυριώτερον) Богу, чем имя «Бог», ибо одно означает достоинство, а другое показывает существенное свойство (ιδιότητα)» (Сур, In Io., XI.7, 961c) Далее, имя «Отец» превосходит имя «Нерожденный», которое, согласно арианам, является собственным именем Бога. По мнению св. Кирилла, «Нерожденный» выражает не природу Отца, но Его образ существования. «Нерожденный» указывает на свойство, являющееся продолжением сильного значения имени «Отец», но «Отец» превышает «Нерожденного», поскольку первое подразумевает второе, но не наоборот [Boulnois, 1994, 359–366].

Для св. Кирилла Отец безначален (ἄναρχος) и является началом (ἀρχή) двух других Ипостасей. Для ариан сосуществование Отца и Сына подразумевает, что они братья. Согласно святителю, братья происходят от одного начала, но Отец является началом Сына. При этом Отец не происходит из божественной сущности, предсуществующей Ему, но является ее субъектом. «Отец и Сын не были рождены от предсуществующего начала, так что их должно рассматривать как братьев. Но Отец является началом Сына и рождает Сына; Он остается Отцом и не является сыном другого. И Сын также является Сыном и остается им. Он не является по природе братом другого» (Сур., Thes., IV, 41c). Слово ἀρχή имеет смысл временной (начало) и логический (принцип). Чтобы доказать арианам божественность Сына, святитель учит, что Сын является ἄναρχος в том смысле, что Он не имеет начала во времени. Термин ἀρχή также может означать владычество, принципат — в этом смысле Сын также ἀρχή. В Ин 1:1 принципом, источником является Отец. Согласно св. Кириллу, творения имеют хронологическое начало, тогда как Сын имеет логический принцип — Отца. Евномияне использовали стих Ин 14:28, чтобы доказать неравенство Сына Отцу. Отцы толковали это место как икономийно, так и теологийно. Св. Кирилл использует оба толкования, но чаще первое. Для него Ин 14:28 показывает, что Сын происходит от Отца, что подразумевает их единосущие. Именно Ипостась Отца, а не божественная сущность является началом Сына и Духа [Boulnois, 1994, 366–376].

Говоря о Сыне, ариане ссылались на то, что люди также являются сыновьями Божиими, но св. Кирилл отвечал на это, что Сын является Сыном в собственном смысле слова. Он различает сыновство Сына и творений. Люди являются сынами случайным, внешним образом — по причастию, подражанию, благодати (κατὰ χάριν), отношению (σχέσει), усыновлению (θέσει), тогда как Слово им является сущностным, внутренним образом, по природе (κατὰ φύσιν, φύσει). Сын не произошел от сущности Своего Родителя. Сыновство Сына является основанием усыновления людей. Причащаясь Сыну, люди становятся сынами Отца. Согласно святителю, человек сотворен, скорее, по образу Сына, поскольку он призван стать сыном Божиим. Сын является идеальной формой, согласно которой человек был создан и согласно которой он также должен преобразиться. «Поскольку мы имеем Сына, обитающего

в нас, поскольку божественная печать стала присутствовать в нас и сделалась нашим богатством, мы уподобились через Него Богу. Форма (εἶδος), превосходящая все, высшая форма, то есть Сын, начертана в наших душах через Духа» (Суг., Dial. Trin., V, 557b). Адам не был сыном Божиим, поскольку именно через дуновение Христа (Ин 20:22) люди получили усыновление [Boulnois, 1994, 376–383].

Ариане считали, что Сын не является целью в себе, но этапом творческого замысла, посредником между единым и множественным, абсолютным и миром. Для св. Кирилла факт творения не является чем-то постыдным для Бога. Во-первых, рассуждает святитель, если бы Бог нуждался в посреднике, то Он не был бы всемогущим. Во-вторых, творения превосходили бы Сына, если бы Он был создан лишь для их сотворения. Наконец, Писание не уточняет причину божественного рождения, следовательно, Сын рожден для Себя Самого, а не как инструмент творения. Кроме того, Сын имеет образ существования, отличный от Отца и Духа. Имя «Сын» означает не сущность, но собственный образ бытия Второй Ипостаси (Суг., Dial. Trin., II, 424a). Отец и Сын имеют тождество сущности, но Один является рождающим, а Второй рожденным. Святитель также сравнивает Сына со словом, рожденным вонне ума [Boulnois, 1994, 383–386].

Далее, Отец и Сын являются соотносительными именами, что подразумевает их сосуществование. Для св. Кирилла стихи 1 Ин 2:22–23 показывают, что нельзя мыслить об одном без другого. В «Диалогах о Святой Троице» святитель использует один и тот же термин συνδρομή (схождение) в триадологии, говоря о сосуществовании Отца и Сына, и в христологии, говоря о сосуществовании божества и человечества во Христе (впоследствии святитель будет предпочитать последнему термин ἕνωσις — единение) [Durand, 1976, 373–374]. Арий свидетельствовал, что некоторые использовали логическую категорию относительного (τὰ πρὸς τι) для доказательства сосуществования Отца и Сына. Согласно Аристотелю, не все относительное подразумевают одновременное сосуществование со своим коррелятом. Согласно же Александру Афродисийскому, Порфирию и Симплицию, релятивы сосуществует по природе. Св. Кирилл использует категорию относительного более технически, чем предшественники, но основывает ее на Писании (Ин 8:19). По его мнению, Отец и Сын принадлежат к категории относительного в строгом смысле слова (τὰ πρὸς τι πῶς ἔχοντα), подразумевающей сосуществование со своим коррелятом, поэтому с Отцом следует соотносить Сына, а не творение. Также святитель использует постаристотелевский термин σχέσις (соединяющее отношение), он противопоставляет σχέσις и φύσις: творения соединяются с Отцом случайным отношением, тогда как Сын — природным. Св. Кирилл отвергает этот же термин в учении о Христе: христологическое соединение не является относительным сочетанием — συνάφεια σχετικῆ (Суг., QUC, 771a) — Бога Слова и человека Иисуса, как учит Несторий, но единением по природе. Таким образом, Отец и Сын всегда необходимо сосуществуют, а бытие Сына не зависит от космологического контекста; нельзя познать Одного без Другого (Ин 14:7). Образ существования обозначается именем Ипостаси, а Их свойства соответствуют отношению к началу [Boulnois, 1994, 387–402].

Святой Дух упоминается очень кратко в исповеданиях веры первых веков. В IV в. существовали различные течения в рамках пневматологических споров. Для евномиан Дух является первым творением Сына, тропики² причисляли Духа к ангелам, для Евстафия Севастийского, Марафония Никомидийского и Элевсия Кизического Дух не является ни Богом, ни творением. «Что касается наших мудрецов, то одни считали, что Он (Дух) является силой, другие — что Он творение; третьи — что Он Бог; иные не решились ни на одно, ни на другое из уважения к Писанию, которое, по их словам, не содержит явно ни одного из этих терминов» (Greg. Naz., Orat., XXXI.5, 137c). Св. Кирилл не использует термины «тропики», «македониане», «пневматомахи», как другие отцы, указывая на своих противников. Пневматомахи основывались на том, что Писание не называет Духа Богом и что необходим посредник для освящения людей. Св. Кирилл возражает им, что Писание также не причисляет Его к творениям. Кроме того, Бог создал человека Своими собственными руками (Быт 2:7) и именно Бог в Лице Духа преображает человека. Аргументы в пользу божественности и консубстанциальности могут быть транспонированы с Сына на Духа. Таким образом, Святой Дух также должен быть объявлен Богом — *συνθεολογεῖται* (Суг., Dial. Trin., VII, 634a), быть сопричтен и приобщен к Отцу и Сыну [Boulnois, 1994, 402–412].

По мысли св. Кирилла, в отличие от Сына Дух имеет двойное отношение — к Отцу и Сыну, Он изливается от Отца через Сына. Для описания исхождения Духа он прибегает к образу дыхания (*πνοή*), исходящего из уст человека, а также к аналогии с человеческим духом. Святитель напоминает своим противникам, что слово *πνεῦμα* в Писании многозначно и может означать ветер, человеческий дух или Святого Духа. Имя Святого Духа также применяется к Отцу и Сыну (Ин 4:24; 2 Кор 3:17), что доказывает их тождество сущности. Экзегеза 2 Кор 3:17 («Господь есть Дух») у отцов зависит от того, является ли Дух субъектом или предикатом стиха. Для св. Кирилла, «Господь» здесь означает Сына, а «Дух» — Святого Духа. Стих показывает тождество действия Сына и Духа и, следовательно, их единосущие. Предикатом стиха, для св. Кирилла, является Дух, поскольку Он может быть применен к Троице. Таким образом, имена «Отец» и «Сын» показывает собственный образ бытия, а имя «Дух» указывает, скорее, сущность. Откровение сообщает, что свойством Духа является только святость. В то же время отцовство и сыновство являются свойствами ипостасными, тогда как святость — природным. Действием Сына является усыновление людей Богу, а действием Духа — их освящение, для чего Дух должен быть свят по природе [Boulnois, 1994, 412–429]. «Дух (Христа) есть как форма (*μορφή*) нашего Спасителя Христа, Он, Который, некоторым образом, начертает через Себя Самого в нас божественное подобие» (Суг., Epist. Pasch., X.2, 617d–620a).

Святой Дух является как бы божественным качеством святости — *ποιότης* ... *ἀγιότητος* (Суг., In Io., X, 832a), силой — *δύναμις* (Суг., Thes., XXXIV, 597a),

² Вероятно, св. Афанасий именовал своих противников «тропиками», поскольку они часто прибегали к использованию тропов, то есть языковых образов Писания, чтобы интерпретировать в свою пользу тот или иной библейский стих.

действием — ἐνέργεια (Суг., Thes., XXXIV, 580a)³ Бога, но имеющей ипостасный характер. Для описания этого качества св. Кирилл использует образ сладости меда или благоухания цветка. Качество являет бытие, из которого оно происходит, поэтому Дух сообщает творению квинтэссенцию божественной природы. Святитель использует терминологию Плотина о качестве, применяя ее к Духу. Святой Дух не является случайным качеством Божества, но существенным. Более того, св. Кирилл иногда именуется Духа «Царствием Божиим», потому что Он вселяет в человека Отца и Сына (Лк 17:21). Он отождествляет Духа с помазанием, сообщающим Христу царственность. Согласно св. Кириллу, даром Духа является Его Лицо, он исповедует непосредственное вселение Святого Духа в человека. Далее, Святой Дух является исполнением (συνπλήρωμα) Троицы. Этот термин заимствован из неоплатонической философии, где он означает нечто, завершающее сущность (тепло огня), т. е. не случайное, а существенное качество. Слово τέλος может означать как «конец», так и «совершенство», и поэтому Дух завершает Троицу и совершенствует людей [Boulnois, 1994, 429–442].

Пневматология св. Кирилла отлична от каппадокийской. Для св. Василия Великого ипостасным свойством Духа является святость — ἁγίασμός (Bas., Epist., 214.4, 789b), а для св. Григория Богослова — исхождение, ἐκπόρευσις (Greg. Naz., Orat., XXXI.8–9, 141bc). Св. Кирилл не дает Ему единого имени, поскольку невозможно Его именовать должным образом. Святой Дух является квинтэссенцией, плеромой, завершением Троицы, Он выражает духовность и святость Отца и Сына и является качеством двух других Лиц, их обобщением, энергией, освящающей силой⁴.

Согласно св. Кириллу, как Сын является собственным божественной сущности Отца, поскольку Он из нее происходит, так и Дух (Суг., In Io., IX, 809d). Говорить, что Дух исходит от Отца — значит говорить, что Он исходит из божественной сущности. Отец дарует в собственность Духу Свою природу, изливая Его из Себя. В то же время Святой Дух является собственным не только Отцу, но и Сыну. Он является собственным Духом Сына, поскольку Он исходит из божественной сущности Сына (Суг., In Io., X, 925bc). Святой Дух называется «Духом Истины» (Ин 15:26; 16:13), но Истиной является Христос (Ин 14:6). Сын и Дух именуются Параклетами (Ин 14:16; 1 Ин 2:1–2), что доказывает тождество Их сущности и общность действия. Св. Кирилл именуется Духа Умом (νοῦς) Христовым (1 Кор 2:16) и уподобляет человеческому дыханию (Ин 20:22). Дух не является иным, чем Сын, по природе, но по собственному образу существования. Он неотделим от Сына, как человеческий дух — от человека [Boulnois, 1994, 445–452].

³ Впоследствии св. Николай Мефонский будет также рассматривать ипостась Духа как энергию природную, существенную и ипостасную, т. е. обладающую собственной ипостасью (Николай Мефонский, 1897, 29–30). При этом Дух рассматривается как «изводительная» энергия Отца, а Сын — как «породительная» [Лурье, 1992, 7].

⁴ Таким образом, в своих пневматологических построениях св. Кирилл, преимущественно оставаясь в рамках восточной триадологической парадигмы, в то же время оказывается близким западной тринитарной доктрине, восходящей к Тертуллиану и окончательно оформившейся у блж. Августина, в рамках которой Святой Дух мыслится как субстанциальная связь (connexio, conjunctio, copulatio, communio) Троицы [Фокин, 2014, 683].

Согласно св. Кириллу, все, что есть у Отца, есть также и у Сына, в том числе и Дух. Для святителя Ин 15:26 указывает на отношения Духа к Сыну («Истина») и Отцу, а также на божественность Сына в силу совместного обладания Духом. Являясь собственным и Отцу и Сыну, Дух является для Них общим. Поскольку Дух не является ипостасным свойством как отцовство и сыновство, Он является общим благом Обоих. Отец в рождении все дарует Сыну, в том числе и Святого Духа (Ин 16:15) (Суг., In Io., XI, 932bc). В то же время Дух получает благо от Сына. Пневматомахи использовали Ин 16:14 для доказательства того, что Дух ниже Сына, поскольку Он Ему причастен. Для св. Кирилла исхождение Духа от Сына показывает тождество Их природы. Он не причастен Сыну, но обладает тем, что имеет Сын. Для демонстрации единосущия Сына и Духа св. Кирилл использует образ благоухания, получающего от цветка свою силу, но имеющего ту же сущность, что и цветок. Кроме того, в Ин 15:14 говорится об одинаковых словах Сына и Духа, что доказывает их общее действие, а значит, и тождество сущности. Для Маркела Анкирского стихи Ин 15:26 (Дух исходит от Отца) и Ин 16:14 (Дух получает от Сына) несовместимы, поэтому он заключает, что Сын и Дух не являются ипостасями, но расширениями Божества. В свою очередь, Евсевий устанавливает различие Ипостасей, но вводит между Ними иерархию. Св. Кирилл же борется с двумя еретическими крайностями — савеллианством (смешением Ипостасей) и арианством (Их субординацией) [Boulnois, 1994, 452–463].

В воплощении Сын продолжает обладать Своим собственным Духом. Ариане использовали стих Ин 1:32 для опровержения божественности Христа. По их логике, если св. Иоанн Креститель видел, как Дух сошел на Иисуса, значит, Христос не обладал Им ранее. Св. Кирилл приводит оппонентам несколько аргументов. Во-первых, он противопоставляет понятия полноты и пустоты. Сын, полный по природе (Ин 1:16) и равный Богу, обладает Духом, как Отец, но избирает опустошение-кенозис (Флп 2:6–8) и стяжает Его как человек. Кенозис Слова состоит в том, что Он как бы лишается Духа, чтобы получить Его в Свою плоть и вселить Его в человеческую природу. Дух пребывает (ἐμφιλοχωρέω) и покоится (ἀναπαύω) на Христе, в отличие от Адама. «Обязательно Он должен был, вочеловечившись, принять Духа: так как Он не знал и не знает ничего греховного, Дух отныне пребудет в Нем, упокоится на Нем как на Начатке рода и его втором Корне» (Суг., Dial. Trin., VI, 591c). Во-вторых, согласно св. Кириллу, помазание Духом восходит даже к моменту девственного зачатия (Лк 1:35) (Суг., In Io., II, 125ab). В таком случае сошествие Духа во время крещения является знаком реальности, совершенной во время зачатия. Святитель ссылается на Ин 17:19, где говорится, что Христос освящает Себя Сам. Для истолкования этого стиха св. Кирилл указывает, что глагол ἁγιάζω в Писании имеет следующие смыслы: освящать, откладывать (Исх 13:2), предлагать в жертву (2 Кор 5:19), быть побуждаемым Богом исполнить Его волю (Ис 13:3), иметь часть в Святом Духе. Адресатом помазания Духом является человечество, его финальность сотериологична и икономична. Воплощенное Слово является и субъектом, и объектом помазания [Boulnois, 1994, 463–477].

Интересным является также понимание св. Кириллом т. н. «Иоанновой Пятидесятницы» (Ин 20:22). Он устанавливает параллель между Быт 2:7

и Ин 20:22. Бог дарует Святого Духа Адаму, он Его теряет из-за грехопадения, но Христос восстанавливает Его в человеке. «Едиnorodный, вочеловечившись и найдя человеческую природу лишенной своего древнего и изначального блага, решил ее восстановить, воздав ей, так сказать, от источника Своей собственной полноты такими словами: “Примите Духа Святого”; через телесное дыхание, очевидно, Он хорошо изобразил природу Духа» (Сур., Dial. Trin., IV, 532de). Сын является распределителем (χορηγός) и подателем (συνδοτήρ) Духа вместе с Отцом. Тогда как для многих отцов дунование из Ин 20:22 по значению ниже события Пятидесятницы (Деян 2:3), для св. Кирилла первое является важнейшим эпизодом обновления природы, моментом дарования Святого Духа. В Пятидесятницу же апостолы получили дар языков [Boulnois, 1994, 478–482].

Между св. Кириллом Александрийским и Феодоритом Киррским в свое время возник конфликт вокруг девятого анафематизма Несторию (из «Двенадцати анафематизмов», приложенных к третьему письму Несторию в 430 г.), в котором святитель осуждает говорящих, что, когда Христос творил чудеса, Он прибегал к внешней силе, а не к собственному Духу. В этой полемике св. Кирилл спорит с антиохийцами: для него Христос не является обычным человеком, духоносным, Он не получил Духа извне, но Дух Ему собственен. Анафематизм осуждает разделение единого Христа, он составлен против христологии адопцианского типа. Для св. Кирилла один и тот же субъект воплощенного Слова освящает и освящается, тогда как для Нестория освящается воспринятый Словом человек Иисус. Антагонизм пневматологий объясняется разницей христологий, александрийской и антиохийской. По мнению Феодорита, как и Нестория, не Слово, но человеческая природа помазывается Духом. Его антиохийская христология считает немислимой *communicatio idiomatum*. Впоследствии к конфликту между св. Кириллом и Феодоритом обращались в ходе спора о *Filioque*. Для Феодорита собственность Духа Сыну означает тождество природы и что Он исходит от Отца, а не то, что Дух получает свое существование (ὑπαρξίς) от (ἐξ) или через (διὰ) Сына (Ин 15:26; 1 Кор 2:12). Феодорит обвинил св. Кирилла в македонианстве (Theod., Epist., 151, 1417d), поскольку, по его мнению, святитель утверждал, что Дух получает свое тварное существование от Сына [Boulnois, 1994, 482–492].

Католические авторы часто приводят цитаты из св. Кирилла Александрийского для обоснования латинской позиции по поводу двойного исхождения Святого Духа (*Filioque*). В ответ православные богословы утверждают, что соответствующие выражения святителя («через Сына», «от Сына»), касаются исключительно домостроительства. Во-первых, как замечает М.-О. Бульнуа, у св. Кирилла термин οἰκονομία означает Божий план спасения (особенно Боговоплощение), Его приспособление к человеческим немощам или Его педагогику. Святитель уточняет, произносит ли Христос то или иное слово как человек, «домостроительно» (οἰκονομικῶς), или как Бог — «богословски» (θεολογία). Речь здесь не идет о противопоставлении между божественными действиями для нас (икономия) и внутренними отношениями в Божестве (теология). Во-вторых, если использовать эти термины в современном употреблении, то исследователь замечает, что, по мысли св. Кирилла, теология

неавтономна, она доступна через икономию, например, тождество действия Лиц Троицы указывает на единство Их сущности. Причиной различения между домостроительством и богословием стал арианский кризис. Св. Кирилл же различает два плана — божественность Слова и Его кенозис, но он сохраняет преемственность теологии и икономии, единство между Словом и Христом; один и тот же Субъект рождается от Отца в вечности и от Марии во времени. Икономийные миссии Сына и Духа открывают Их собственный образ бытия в том же порядке: Отец — Сын — Дух. В домостроительстве Отец становится приемным Отцом, Сын совершает усыновление, а Дух освящает людей. Более того, икономия является средством для человека получить познание Бога. Св. Кирилл относит некоторые стихи одновременно к теологии и икономии (напр., Ин 3:35; Ин 20:22 и т. д.). Иногда же у святителя очень сложно определить контекст исхождения Духа, поскольку временные миссии продолжают вечные процессы [Boulnois, 1994, 500–511].

С одной стороны, св. Кирилл учит, что Святой Дух «существует из сущности Сына и Бога» (ἐκ τῆς οὐσίας ὑπάρχειν) (Суг., Thes., XXXIII, 573c) и что Он «исходит природно (πρόεσι δὲ φυσικῶς) от нее» (Суг., In Io., X, 925c). С другой стороны, святитель исповедует, что Дух исходит от Отца и Сына или от Отца через Сына, причем не только в икономийном аспекте. «Поскольку, с одной стороны, Святой Дух, приходя в нас, делает нас сообразными Богу; и поскольку, с другой стороны, Он исходит от Отца и Сына (πρόεσι δὲ καὶ ἐκ Πατρὸς καὶ Υἱοῦ), ясно, что Он из божественной сущности, исходя сущностно в ней и от нее (οὐσιωδῶς ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς προίον)» (Суг., Thes., XXXIV, 585a). «Дух, сущностно (οὐσιωδῶς) изливающийся (προχεόμενον) от Обоих (ἐξ ἀμφοῖν), то есть от (ἐκ) Отца через (διὰ) Сына, является (Духом) Бога Отца и также Сына» (Суг., De ador., I, 148a). В приведенных цитатах видно, что речь идет о предвечном, а не временном исхождении Духа от Отца и Сына.

Исхождение Духа от Отца и Сына означает, что Он исходит от Отца как Источника через Сына как Посредника. Дух изливается от Отца как Источника (προχεῖται ἀλό πληρῆς τοῦ Πατρὸς), но Сын получает все принадлежащее Отцу, в том числе участие в изведении Духа. Хотя св. Кирилл использует термин ἐκλόρευσις (Суг., In Is., V.3, 1276b), но не в качестве terminus technicus как св. Григорий Богослов, для которого «исхождение от Отца» выражает собственный образ бытия Духа. Св. Кирилл использует глагол πρόεσι, говоря об исхождении Духа от сущности Отца, от Сына, от Отца через Сына, от Отца и Сына, а также иногда и о рождении Сына. Также в пневматологическом дискурсе им используются глаголы про(ε)κκύπτω и проχέομαι. Существительное πρόδος⁵ применяется к рождению Сына, а также к исхождению Духа. По заключению М.-О. Бульнуа, св. Кирилл никогда не применяет глагол ἐκλόρευομαι в контексте отношения Духа к Сыну⁶. Также, по мнению французского исследователя,

⁵ Этот термин использовался неоплатониками, в особенности Проклом, в отношении объяснения процесса развертывания ипостасей (Единое, Ум, Душа), понимаемых как последовательные диалектические эманации [Лосев, 2016, 253].

⁶ Другие восточные отцы могли использовать этот термин с выражением «через Сына». Напр., св. Иоанн Дамаскин пишет, что Святой Дух является Силой Отца, исходящей (ἐκλόρευομένη) от (ἐκ) Него через (δι') Сына, и Духом Сына,

св. Кирилла нельзя причислять ни к филиоквистам, ни к их противникам, поскольку он остается вне данной проблематики, еще чуждой для V века. Главной заботой святителя было показать единосущие, а не отношения Ипостасей [Boulnois, 1994, 522–529].

Для выражения тринитарного парадокса св. Кирилл в общем использует двухфазовую схему двойного движения, диастолы и систолы, то есть развертывания в Три Ипостаси и свертывания в единство природы. Эта схема присутствует у свв. Дионисия Римского, Дионисия Александрийского, Афанасия Великого, Исидора Пелусиота. Для описания божественного расширения св. Кирилл использует производные глаголов εὐρύνω, ἐξαλλόω, πλατύνω. Он противится иудаистским и савеллианским тенденциям, а также тритеистам и арианам, и потому, по его мнению, нельзя радикализировать ни одну сторону процесса. В то же время Александрийский святитель делает акцент на единстве против арианства. «Мы вовсе не свертываем (συστελοῦμεν) природу Божества по-иудейски в одного и единственного Бога Отца, но расширяя (κατευρύνομετες) ее, так сказать, в святую и единосущную Троицу и развертывая (διαστέλλομετες) ее через качество Лиц и свойства Ипостасей, мы свертываем (συστελοῦμεν) ее вновь в единого Бога, по причине тождества сущности» (Сур., De ador., VI, 412d). Следует заметить, что данная схема не является чисто гносеологической, но также отражает онтологическую динамику Троицы [Boulnois, 1994, 531–536].

Другая модель св. Кирилла показывает взаимное пребывание каждой Ипостаси в Двух Других. При этом он опирается на Ин 10:38; 14:11; 17:21. Хотя свв. Афанасий и Кирилл развивали это учение, но только у псевдо-Кирилла со-имманентность получает технический термин «перихореза» (περιχώρησις; circumincessio или circuminssessio). Св. Кирилл восстает против арианской экзегезы этих стихов, устанавливающей субординацию Ипостасей и видящей имманентность лишь в моральном аспекте. Глагол χωρέω сначала применялся для выражения божественной имманентности творению, но святитель использует его, говоря о соприсущности Отца и Сына. «Сам Спаситель сказал негде (Ин 10:38), что Он в Отце и, подобно, Отец в Нем. Но очевидно всем, что не подобает мыслить, что Отец содержится (χωρητόν) в Сыне, как тело в теле или вещь в вещи, или напротив, что Сын некоторым образом занимает место Отца. Отец в Нем, и Он в Отце через тождество сущности без различия, через единство природы и подобие» (Сур., In Io., I.3, 28d). Ариане учили, что единство Отца и Сына подобно единству христиан (Ин 17:22), то есть по причине тождества воли. Святитель возражает им, что связь Отца и Сына не является моральной, но природной и сущностной. Кроме того, ариане говорили, что имманентность Лиц не отличается от божественного обитания в человеке (Деян 17:28). Св. Кирилл им возражает, — в таком случае Христос был бы обычным человеком. Люди причастны Богу своими добродетелями или по подражанию, тогда как Сын пребывает в Нем через общность

исходящим (ἐκπροεῦόμενον) от (ἐκ) Отца через (δι') Него (Ioan. Dam., Fid. orth., I.12, 849ab). И «богословы имеют право видеть в этом διὰ τοῦ Υἱοῦ не простое частное отеческое мнение, а вселенски авторизованный θεολογούμενον православного востока» [Болотов, 1914, 63].

сущности. Согласно св. Кириллу, развертывание Ипостасей не влечет за собой удаления (*ἀναχώρησις*), поскольку Каждая пребывает в Другой. Анахореза преодолевается благодаря учению, названному впоследствии перихорезой. Взаимная имманентность показывает одновременно и тождество, и различие. Сын пребывает в Отце, поскольку Он происходит от Него, а Отец — в Сыне как Своей адекватной манифестации. Дух пребывает в Сыне, поскольку получает от Него Свое существование, а Сын — в Духе как Своем Образе. Таким образом, соимманентность динамична, она является взаимной трансляцией общих природных свойств. По этой причине божественные Ипостаси знают друг друга в совершенстве, а человек может познать одну Ипостась через другую [Boulnois, 1994, 536–548].

Согласно классической античной концепции, образ онтологически ниже архетипа. Сын называется образом Отца в стихах Кол 1:15; Евр 1:3; Прем 7:26. Для Ария Сын является образом Божиим так же, как и люди. Св. Кирилл различает несколько смыслов образа: тождество природы (Сын в понимании святителя); подобие аспекта (Сын в понимании ариан); сходство в нравах и воле (человек как образ Божий); равенство чести и достоинства; материальное представление. Согласно св. Кириллу, Сын является схожей (*ἀλαράλλακτος*) печатью сущности и подобным (*ἐμφερέης*) образом Отца (Сур., In Io., IX, 779d). Терминология образа у святителя включает существительные *εἰκών, ὁμοίωσις, ἐμφερεία, ὁμοιότης, χαρακτήρ* [Boulnois, 1994, 549–553].

Св. Кирилл понимает Троицу как последовательность образов. Дискурс образа распространяется также на отношение Святого Духа к Сыну для доказательства их единосущия. Однако святитель не говорит, что Дух является образом Отца, но — образом Сына, являющегося, в свою очередь, образом Отца. Именно поэтому Дух преобразует человека во образ Сына. Сын остается образом Отца также в воплощении. Поэтому люди призваны уподобляться Сыну, а не Духу, усыновляясь Отцу. «Если говорить правдоподобным образом, то необходимо, чтобы мы, призванные именоваться сынами Божиими, стали, скорее, по образу Сына, дабы печать сыновства могла равным образом проявиться в нас» (Сур., Dogm. sol., 373d, 558).

Таким образом, у св. Кирилла присутствуют следующие функции образа: онтологический, гносеологический и сотериологический. Во-первых, терминология образа представляет консубстанциальность и описывает соимманентность Ипостасей. Во-вторых, эпистемологический процесс восходит от образа к архетипу: Дух — Сын — Отец (Ин 14:9; 14:6). В контексте дискурса об образе у святителя встречается нетерминологическое употребление термина *πρόσωπον*, когда он, например, толкуя псалмы, говорит, что «Лицом» Бога Отца является Сын (Пс 4:7; 16:15; 43:4; 88:16; 138:7) (Сур., In Io., I, 8, 69e), а Сына — Дух (Пс 138:7). Наконец, богословие св. Кирилла не отрывает гносеологию от сотериологии. Сын и Дух не только являют людям соответственно Отца и Сына, но и преобразуют их от образа к архетипу [Boulnois, 1994, 557–562].

Со-имманентность Ипостасей подразумевает циркуляцию взаимных даров в недрах Троицы. Образ все получает от архетипа и воздает ему славу. Для ариан факт получения Сыном и Духом даров от Отца является доказательством Их

более низкого онтологического статуса (для этого они использовали стихи Ин 3:35; 5:26; Мф 11:27; 28:18; Ин 12:49; 14:24; 5:19; 5:30 — в отношении Сына, и Ин 16:13; 16:14 — в отношении Духа). У св. Кирилла представлены два типа экзегезы данных стихов — икономийный и теологийный. С одной стороны, Христос получает дары по человечеству не для Себя, а для передачи людям. С другой, — Сын получает дары по причине вечного отношения к Своему Источнику. Тем не менее, это не означает более низкого положения Сына и Духа, поскольку Они обладают всеми благами от вечности. В свою очередь, Отец, даруя, не претерпевает никакого уменьшения или отделения, но продолжает обладать всем в Сыне [Boulnois, 1994, 562–567].

Образ является, в некотором роде, картиной, описывающей свой архетип. Образ (Сын) присутствует в Своей модели (Отце) как в Своем начале, тогда как модель присутствует в своем образе как в Своем выражении. Св. Кирилл использует метафору картины — Сын является совершенным воспроизведением Отца. С одной стороны, Сын является Словом Отца, имеющим функцию откровения. Св. Кирилл даже говорит, что Слово (λόγος) является определением (ῥος) сущности Отца (Ин 8:55) (Суг., In Io., VI, 582de). Откровение посредством образа имеет два типа — видение и слово. Сын и Дух выявляют Свои архетипы, но Они также являются их герменевтами и экзегетами (Ис 9:6; Ин 16:14) [Boulnois, 1994, 567–569].

Вместе с тем каждая Ипостась прославляет ту, которую она являет, и наоборот. Толкуя Ин 17:5, св. Кирилл говорит, что Христос просит прославления не потому, что Ему недостает чести, но, чтобы быть явленным людям. Святитель понимает слово δόξα не в библейском (честь), а классическом античном смысле (познание). То же можно отнести и ко Святому Духу (Ин 16:14). Сын также прославляется через свои действия на земле в воплощении: через чудеса, страсти, воскресение. В кенотическом дискурсе св. Кирилла встречаются две тенденции — с одной стороны, Христос лишается славы, а с другой — Он никогда ее не терял, несмотря на свое опустошение. Согласно святителю, Христос, моля Отца прославить Его (Ин 12:27–28), просит славу, которой Он обладает предвечно, также и для своей плоти. Он получает славу в воскресении и даже во время страдания. Страдания Христа славны, потому что они добровольны и в них Сын открывается как образ Бога-любви (1 Ин 4:8) [Boulnois, 1994, 569–577].

Плюрализм моделей артикуляции тринитарного парадокса у св. Кирилла объясняется тем, что он считает это тайной, превосходящей всякую мысль и слово. Тем не менее, одна схема занимает в его богословии центральное место: «Все от (παρά) Отца, через (διὰ) Сына, в (ἐν) Духе Святом». Она является «ключевой схемой этой триадологии» [Durand, 1976, 75]. Модель используется святителем как в икономии, так и в теологии, и показывает одновременно общее действие трех Ипостасей и свойственный каждой образ бытия. Опираясь на Еф 4:6, уже св. Ириней Лионский говорил об Отце как источнике, Сыне как посреднике и Духе как совершителе домостроительства (Iren., Adv. haer., V.18.2). Эта схема может рассматриваться в двух направлениях — движении нисхождения и восхождения. С одной стороны, передача божественной благодати людям идет от Отца через Сына в Духе.

Но Дух, являющийся источником всех божественных благ для людей, также даруется от Отца через Сына. По мысли св. Кирилла, Дух исходит через Сына как в вечных троичных отношениях, так и во временном посольстве в мир. Отец являет Себя через Сына в Духе. С другой стороны, преобразование людей начинается в Духе и восходит через Сына к Отцу. Схема «в Духе через Сына к Отцу» действительна как в гносеологическом плане богопознания, так и в онтологическом плане богоуподобления. Она возможна, поскольку Ипостаси являются взаимными образами и имманентны друг другу. Эта формула крайне важна для выражения тринитарного парадокса. Она демонстрирует связь между теологией и икономией, показывает единство действия Ипостасей, но также и действие Каждой согласно своему образу существования [Boulnois, 1994, 580–583].

Таким образом, тринитарный парадокс находится в центре рефлексии св. Кирилла в период до возникновения несторианского спора. Святитель пытается совместить в Троице единство и различие, общее действие и различные отношения. По мнению св. Кирилла, этот парадокс является характерным для христианской мысли в отличие от философов, иудеев и еретиков. В то же время святитель настаивает, особенно против Евномия, на границах богопознания и на неадекватности человеческого языка. Суммировать основные положения тринитарной доктрины св. Кирилла Александрийского можно следующим образом. Имена Ипостасей обозначают свойственный каждой образ существования, однако сложнее выявить образ бытия Духа. Дух завершает, исполняет Троицу. Он свойственен Отцу и Сыну, даже в Боговоплощении. Христос восстанавливает Дух в человеке, утраченный им в результате грехопадения. Временные миссии Сына и Духа (икономия) являются отражением Их вечных процессий (теология). Троица характеризуется двойным движением разворачивания и свертывания (диастола и систола), а также соимманентностью Ипостасей. Сын является образом Отца, а Дух — Сына. Формула «все от Отца через Сына в Духе» является ключевой для св. Кирилла, она применима как на домостроительном, так и на богословском уровнях. В выражении тринитарного парадокса святитель сочетает единство св. Афанасия с различием св. каппадокийцев, но он остается, прежде всего, александрийцем, подчеркивая единство. Триадологическая рефлексия св. Кирилла повлияла и на его христологию, в которой он настаивает на единстве субъекта и различии природ и осуждает их несторианское разделение. Единство Ипостасей Троицы и природ Христа не является актом воли. Таким образом, христологический парадокс коренится в тринитарном.

Источники и литература

Источники

1. Bas., Epist. — *Basile de Césarée*. Lettres: 3 vol. / Y. Courtonne. Paris, 1957, 1961, 1966.
2. Cyr., De ador. — *Cyrillus Alexandrinus*. De adoratione et cultu in spiritu et veritate // PG. T. 68. Col. 132–1125.
3. Cyr., Dial. Trin. — *Cyrillus Alexandrinus*. De sancta Trinitate Dialogi VII / Introd., ed., trad. et notes G.-M. De Durand // SC. T. 231, T. 237, T. 246.
4. Cyr., Dogm. sol. — *Cyrillus Alexandrinus*. De dogmatum solutione // *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Joannem / Ed. P. E. Pusey // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini opera. T. 3. Oxonii, 1872. P. 547–566.
5. Cyr., Epist. Pasch. — *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula (homiliae) paschales I–XXX. Epistulae I–VI / Introd. gen. P. Evieux, introd. crit., texte grec W. H. Burns, trad. et notes L. Arragon, M.-O. Boulnois, P. Evieux, M. Forrat, B. Meunier // SC. T. 372; Epistulae VII–XI / Dir. P. Evieux, texte grec W. H. Burns, trad. et notes L. Arragon, P. Evieux, R. Monier // SC. T. 392; Epistulae XII–XVII / Texte grec W. H. Burns, trad. et notes M.-O. Boulnois, B. Meunier // SC. T. 434; Epistulae XVIII–XXX // PG. T. 77. Col. 800–982.
6. Cyr., In Io. — *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Joannem / Ed. P. E. Pusey // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini opera: 7 vol. Oxonii, 1872. T. 3. P. 1–728; T. 4. P. 1–737; T. 5. P. 1–171.
7. Cyr., In Is. — *Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam // PG. T. 70. Col. 9–1449.
8. Cyr., QUC — *Cyrillus Alexandrinus*. Quod unus sit Christus / Introd., ed., trad. et notes G.-M. De Durand // SC. T. 97. P. 302–515.
9. Cyr., Thes. — *Cyrillus Alexandrinus*. Thesaurus de sancta et consubstantiali Trinitate // PG. T. 75. Col. 9–656.
10. Greg. Naz., Orat. — *Grégoire de Nazianze*. Discours. 24–26 / J. Mossay // SC. T. 284; 27–31 / P. Gallay, M. Jourjon // SC. T. 250; 32–37 / P. Gallay. SC. T. 318; 38–41 / C. Moreschini, P. Gallay // SC. T. 358; 42–43 / J. Bernardi // SC. T. 384.
11. Iren., Adv. haer. — *Irénée de Lyon*. Contre les Hérésies / A. Rousseau. Paris, 1984.
12. Ioan. Dam., Fid. orth. — *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei orthodoxae // PG. T. 94. Col. 790–1228.
13. Ps.-Bas., Adv. Eun. — *Ps.-Basileus Caesariensis*. Adversus Eunomium, IV–V // PG. T. 29. Col. 671–774.
14. Theod., Epist. — *Theodoretus Cyrensis*. Epistolae // PG. T. 83. Col. 1173–1409.
15. Кирилл (2002) — *Кирилл Александрийский, свт.* Толкование на Евангелие от Иоанна, IV–XII / Пер. М. Муретов // Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. Кн. 3. М., 2002.
16. Кирилл (2014) — *Кирилл Александрийский, свт.* Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / Пер. и комм. Р. В. Яшунского, вступ. ст. Г. И. Беневича. СПб., 2014.
17. Николай Мефонский (1897) — *Николай Мефонский*. Припоминания из того, что в разных сочинениях написано против латинян // *Арсений (Иващенко), еп.* Два неизданных произведения Николая, епископа Мефонского, писателя XII века. Новгород, 1897. С. 5–49.

Литература

18. Boulnois (1994) — *Boulnois M.-O.* Le paradoxe trinitaire chez Cyrille d'Alexandrie. Hermeneutique, analyses philosophiques et argumentation theologique. Paris, 1994.
19. Durand (1976) — *Durand de G.M.* Notes et explications // *Cyrille d'Alexandrie.* Dialogues sur la Trinite. T. 1 // SC. T. 231. P. 359–404.
20. Liébaert (1951) — *Liebaert J.* La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951.
21. Болотов (1914) — *Болотов В.В.* К вопросу о Filioque. СПб., 1914.
22. Лосев (2016) — *Лосев А.* От Гомера до Прокла: История античной эстетики в кратком изложении. СПб., 2016.
23. Лурье (1992) — *Лурье В.М.* Взаимосвязь проблемы Filioque с учением об обо-жении у православных богословов после святого Фотия // Патрология. Философия. Герменевтика. (Труды Высшей религиозно-философской школы). СПб., 1992. № 1. С. 1–19.
24. Фокин (2014) — *Фокин А.Р.* Формирование тринитарной доктрины в латинской патристике. М., 2014.