



# КОРПУС ХРИСТИАНСКИХ ТЕКСТОВ И ИССЛЕДОВАНИЙ

Приложение к журналу  
«Библия и христианская древность»

1/2

Главный редактор серии диакон Сергей Кожухов



Серия • Современные переводы  
и исследования

1/2



ИЗДАТЕЛЬСТВО  
МОСКОВСКОЙ  
ДУХОВНОЙ  
АКАДЕМИИ



Центр изучения  
патристики  
и христианской  
древности

БОГОСЛОВСКИЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ  
ПРАВОСЛАВНЫМИ И АНТИХАЛКИДОНИТАМИ  
(ПРОШЛОЕ — НАСТОЯЩЕЕ — БУДУЩЕЕ):  
ВКЛАД СВЯТОЙ ГОРЫ АФОН

Часть 2

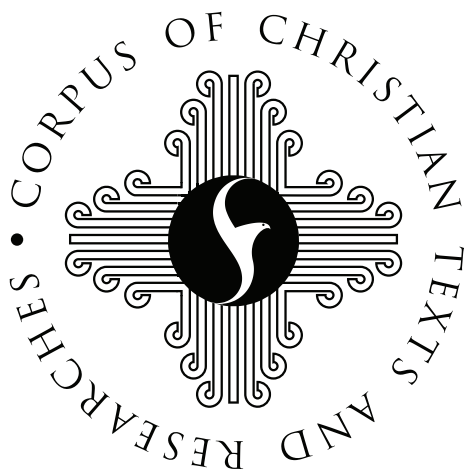
Перевод с новогреческого М. А. Вишняка

# CORPUS OF CHRISTIAN TEXTS AND RESEARCHES

The Supplement to the Journal  
«Bible and Christian Antiquity»

1/2

CHIEF EDITOR OF THE SERIES DEACON SERGEY KOZHUKHOV



Series • Modern Translations  
and Researches

1/2



PUBLISHING  
HOUSE OF MOSCOW  
THEOLOGICAL  
ACADEMY



Center  
for the Study  
of Patristics  
and Christian  
Antiquity

THE THEOLOGICAL DIALOGUE BETWEEN  
THE ORTHODOX AND THE ANTI-CHALCEDONIANS  
(PAST — PRESENT — FUTURE):  
AN ATHONITE CONTRIBUTION

PART 2

TRANSLATED FROM THE MODERN GREEK BY M. A. VISHNYAK

УДК 261.8  
ББК 86.372-4  
Б74

Допущено к распространению Издательским советом  
Русской Православной Церкви  
ИС Р22-203-0039

- Б74 Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое – настоящее – будущее): вклад Святой Горы Афон. Часть 2 / пер. с новогреч. М. А. Вишняка. – Сергиев Посад: Издательство Московской духовной академии, 2021. – (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; т. 1/2. Современные переводы и исследования; т. 1/2). – 366 с.

Внимание русскоязычного читателя предлагается вторая часть перевода с новогреческого на русский язык книги «Ο Θεολογικός Διάλογος Ὁρθόδοξων καί Ἀντιχάλκηδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή» (Ἁγιον Ὄρος: Ἱερά Μονή Ὁσίου Γρηγορίου, 2018). Это издание посвящено богословскому диалогу между Православной Церковью и антихалкидонитами и включает в себя все тексты соответствующей тематики, составленные на Святой Горе Афоне в период 1991–2015 гг. Данная публикация включает в себя переводы пяти текстов за 1996–2003 гг.: 1) текста Священного Кинота Афона «Замечания о богословском диалоге между православными и антихалкидонитами. Ответ на критику митрополита Швейцарского Дамаскина» (1996) – полноценного богословского трактата, систематически отвечающего на богословские и екслезисологические положения сторонников поспешной унии между православными и антихалкидонитами; 2) статьи архим. Георгия (Капаниса) «Антихалкидониты не являлись и не являются православными» (1999), опровергающей противоположные взгляды протопр. Иоанна Романидиса; 3) доклада иером. Луки Григориатского «Современный диалог между православными и антихалкидонитами в свете Предания Церкви» (2001), подытоживающего позицию григориатских отцов о диалоге; 4) обзорной статьи того же автора «Христология Севира Антиохийского согласно прп. Максиму Исповеднику» (2002); 5) богословского исследования иером. Луки Григориатского «Диоскор и Сефир, антихалкидонские ересиархи. Критика двух кандидатских диссертаций» (2003) – текста, объёмно и систематически опровергающего основные тезисы в защиту «православия» Диоскора и Севира.

**Ключевые слова:** христология, антихалкидониты, нехалкидониты, дохалкидониты, Ориентальные Церкви, монофизитство, миафизитство, богословский диалог, Диоскор Александрийский, Сефир Антиохийский, свт. Кирилл Александрийский, Халкидонский Собор, Афон.

ISBN 978-5-907449-07-7

© Московская духовная академия, 2021  
© Центр изучения патристики  
и христианской древности, 2021  
© Кожухов С. А., 2021

# СОДЕРЖАНИЕ

|    |  |
|----|--|
| 13 | <b>Список сокращений</b>   |
| 15 | <b>Предисловие переводчика</b>   |
| 21 | СВЯЩЕННЫЙ КИНОТ СВЯТОЙ ГОРЫ АФОН. ЗАМЕЧАНИЯ<br>О БОГОСЛОВСКОМ ДИАЛОГЕ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНЫМИ<br>И АНТИХАЛКИДОНИТАМИ. ОТВЕТ НА КРИТИКУ МИТРОПОЛИТА<br>ШВЕЙЦАРСКОГО ДАМАСКИНА |
| 21 | <i>Предисловие</i>   |
| 25 | <i>Введение</i>  |
| 26 | <i>Глава 1. О процедурных вопросах богословского диалога</i>   |
| 26 | <b>1. Для чего был составлен «Меморандум» Священного Кинота</b>  |
| 29 | <b>2. Уход от сущности проблемы</b>  |
| 29 | 1) Об авторитете, с которым говорит Священный Кинот  |
| 30 | 2) О «самочинном упрёке» Священного Кинота   |
| 35 | 3) О том, что именно ставит под сомнение Священный Кинот   |
| 36 | 4) О докладе Комиссии Элладской Церкви по догматическим и каноническим<br>вопросам   |
| 37 | 5) Смешанная комиссия предлагает или постановляет? Явная<br>непоследовательность   |
| 38 | 6) О ссылке на волю III Всеправославного предсоборного совещания   |
| 42 | <i>Глава 2. О христологических вопросах</i>  |
| 43 | <b>1. Выражение «природы различаются лишь умозрительно»</b>  |
| 49 | <b>2. Образование богочеловеческого существа</b>   |
| 51 | <b>3. Взаимозаменяемое употребление «Отцами» терминов «природа»<br/>и «ипостась»</b>   |
| 54 | <b>4. Не осуждаются монофелитство и моноэнергизм</b>   |
| 57 | <b>5. Исповедание одной богочеловеческой природы во Христе</b>   |
| 63 | <b>6. Новейшие именованья: дохалкидониты, нехалкидониты<br/>и ориентальные православные</b>  |
| 65 | <b>7. Мнение, что монофизитство Диоскора и Севира не ересь</b>   |
| 66 | 1) Диоскор и Севир в буквальном смысле еретики   |
| 73 | 2) Умеренное монофизитство является ересью   |
| 77 | <b>8. Формула «природы соединились ипостасно и природно»</b>   |
| 77 | <b>9. Неопределённость в отвержении Соборов</b>  |

|     |  |
|-----|--|
| 78  | <i>Глава 3. Об эkkлeзиологических вопросах</i>   |
| 79  | <b>1. Постановления III Вселенского Собора не были пересмотрены</b>  |
| 81  | <b>2. Образ действий свт. Кирилла относительно «Примирительного послания»</b>  |
| 83  | <b>3. Анафемы против Феодорита и Ивы отличаются от анафем против Диоскора и Севира</b>                               |
| 84  | <b>4. Снятие анафем</b>  |
| 91  | <b>5. Общая формальная нумерация Соборов</b>   |
| 92  | <b>6. Работа подкомиссий по богослужебным и пастырским вопросам</b>  |
| 95  | <i>Резюме</i>  |
| 102 | <i>ГЕОРГИЙ (КАПСАНИС), АРХИМ. АНТИХАЛКИДОНИТЫ НЕ ЯВЛЯЛИСЬ И НЕ ЯВЛЯЮТСЯ ПРАВОСЛАВНЫМИ</i>                            |
| 113 | <i>I. О том, что Диоскор имел еретическое христологическое мудрование</i>  |
| 118 | <i>II. О том, что Разбойничий собор действительно еретический</i>  |
| 124 | <i>ЛУКА ГРИГОРИАТСКИЙ, ИЕРОМ. СОВРЕМЕННЫЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНЫМИ И АНТИХАЛКИДОНИТАМИ В СВЕТЕ ПРЕДАНИЯ ЦЕРКВИ</i> |
| 130 | <i>1. Антихалкидонские ересиархи были осуждены в буквальном смысле как еретики</i>                                   |
| 139 | <i>2. Антихалкидониты до сегодняшнего дня являются еретиками</i>   |
| 141 | <i>3. «Согласованные заявления» являются неправославными текстами</i>  |
| 144 | <i>Заключение</i>  |
| 146 | <i>ЛУКА ГРИГОРИАТСКИЙ, ИЕРОМ. ХРИСТОЛОГИЯ СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО СОГЛАСНО ПРП. МАКСИМУ ИСПОВЕДНИКУ</i>                 |
| 156 | <i>ЛУКА ГРИГОРИАТСКИЙ, ИЕРОМ. ДИОСКОР И СЕВИР, АНТИХАЛКИДОНСКИЕ ЕРЕСИАРХИ. КРИТИКА ДВУХ КАНДИДАТСКИХ ДИССЕРТАЦИЙ</i> |
| 156 | <i>Предисловие</i>   |
| 160 | <i>Обзор данной критической работы</i>   |
| 164 | <i>Введение</i>  |
| 167 | <i>Глава 1. Христология Диоскора Александрийского</i>  |
| 167 | <b>Введение</b>  |
| 169 | <b>I. Рассмотрение мудрования Евтиха в Халкидоне</b>   |
| 188 | <b>II. Христология Диоскора</b>  |



|     |  |
|-----|--|
| 203 | <b>III. Письма Диоскора из ссылки</b>  |
| 213 | <b>IV. Вывод</b>   |
| 214 | <i>Глава 2. Христология Севира Антиохийского</i>   |
| 214 | <b>Введение</b>  |
| 222 | <b>I. Философская терминология в христологическом учении Севира</b>                                |
| 223 | 1. «Синонимия» терминов «природа» и «ипостась» в александрийской терминологии                      |
| 226 | 2. Сефир отождествляет «природу» и «ипостась» по смыслу  |
| 230 | 3. Сефир ошибочно разделяет ипостаси на самостоятельные и зависимые                                |
| 232 | 4. Принцип «не существует безыпостасной природы»   |
| 233 | <b>II. Роль севирианских философских предпосылок в христологической системе Севира</b>             |
| 234 | 1. Вид соединения двух природ во Христе  |
| 244 | 2. Севирианское понимание выражений «одна природа Бога Слова воплощённая» и «одна сложная природа» |
| 253 | 3. Севирианское понимание выражения «две природы лишь умозрительно»                                |
| 268 | 4. Севирианский моноэнергизм и монофелитство   |
| 276 | 5. Выражение «из двух природ один Христос»   |
| 279 | 6. Антихалкидонизм Севира  |
| 284 | <b>III. Ответ на некоторые критические замечания</b>   |
| 298 | <b>Вывод</b>   |
| 299 | <i>Общие замечания</i>   |
| 303 | SUMMARY  |
| 307 | <b>Источники</b>   |
| 315 | <b>Литература</b>  |
| 321 | <b>Индекс мест из Священного Писания</b>   |
| 322 | <b>Индекс патристических источников</b>  |
| 328 | <b>Индекс авторов</b>  |
| 333 | <b>Индекс исследователей</b>   |
| 336 | <b>Предметный указатель</b>  |
| 342 | <b>Словарь богословских понятий, употребляемых в текстах настоящего издания</b>                    |

# CONTENTS

|    |   |
|----|---|
| 13 | <b>List of Abbreviations</b>  |
| 15 | <b>Translator's Foreword</b>  |
| 21 | <i>HOLY COMMUNITY OF ATHOS. REMARKS ON THE THEOLOGICAL DIALOGUE OF THE ORTHODOX AND THE ANTI-CHALCEDONIANS. RESPONSE TO THE CRITICISM OF DAMASCENE, METROPOLITAN OF SWITZERLAND</i> |
| 21 | <i>Foreword</i>   |
| 25 | <i>Introduction</i>   |
| 26 | <i>Chapter 1. On Procedural Issues of the Theological Dialogue</i>  |
| 26 | <b>1. Why the «Memorandum» of the Holy Community Was Drawn Up</b>   |
| 29 | <b>2. Disorientation from the Essence of the Problem</b>  |
| 29 | 1) About the Authority with Which the Holy Community Speaks   |
| 30 | 2) About the «Unauthorized Reproach» of the Holy Community  |
| 35 | 3) About What Exactly the Holy Community Disputes   |
| 36 | 4) On the Report of the Commission of the Church of Greece on Dogmatic and Canonical Questions  |
| 37 | 5) The Joint Commission Proposes or Decides? An Explicit Inconsistency  |
| 38 | 6) On the Reference to the Will of the III Pre-Council Pan-Orthodox Conference  |
| 42 | <i>Chapter 2. On Christological Issues</i>  |
| 43 | <b>1. The Expression «The Natures Are Distinguished in Contemplation Only»</b>  |
| 49 | <b>2. Formation of Divine-Human Being</b>   |
| 51 | <b>3. Interchangeable Use by the «Fathers» of the Terms «Nature» and «Hypostasis»</b>   |
| 54 | <b>4. Monothelitism and Monoenergism Are Not Condemned</b>  |
| 57 | <b>5. Confession of One Divine-Human Nature in Christ</b>   |
| 63 | <b>6. The Newest Naming Conventions: Pre-Chalcedonians, Non-Chalcedonians and Oriental Orthodox</b>   |
| 65 | <b>7. The Opinion That the Monophysitism of Dioscorus and Severus Is Not Heresy</b>   |
| 66 | 1) Dioscorus and Severus Are Literally Heretics   |
| 73 | 2) The Moderate Monophysitism Is Heresy   |
| 77 | <b>8. The Formula «The Natures Are United Hypostatically and Naturally»</b>   |
| 77 | <b>9. Uncertainty in the Rejection of the Councils</b>  |

|     |   |
|-----|---|
| 78  | <i>Chapter 3. On Ecclesiological Issues</i>   |
| 79  | <b>1. The Decisions of the III Ecumenical Council Were Not Revised</b>  |
| 81  | <b>2. Mode of Action of St. Cyril Regarding the Epistle to John of Antioch</b>  |
| 83  | <b>3. Anathemas Against Theodoret and Ibas Are Different from Those Against Dioscorus and Severus</b>                                 |
| 84  | <b>4. Lifting of Anathemas</b>  |
| 91  | <b>5. Formal Common Numeration of the Councils</b>  |
| 92  | <b>6. Work of the Subcommissions for Liturgical and Pastoral Issues</b>   |
| 95  | <i>Summary</i>  |
| 102 | ARCHIM. GEORGIOS (KAPSANIS). THE ANTI-CHALCEDONIANS WERE NOT AND ARE NOT ORTHODOX   |
| 113 | <i>I. That Dioscorus Had a Heretical Christological Thinking</i>  |
| 118 | <i>II. That the Robber Council is Really Heretical</i>  |
| 124 | HIEROM. LOUKAS GREGORIATIS. THE CONTEMPORARY DIALOGUE OF THE ORTHODOX AND THE ANTI-CHALCEDONIANS IN THE LIGHT OF THE CHURCH TRADITION |
| 130 | <i>1. The Anti-Chalcedonian Heresiarchs Were Condemned as Heretics Literally</i>  |
| 139 | <i>2. The Anti-Chalcedonians Are Heretics to This Day</i>   |
| 141 | <i>3. The «Agreed Statements» Are Non-Orthodox Texts</i>  |
| 144 | <i>Conclusion</i>   |
| 146 | HIEROM. LOUKAS GREGORIATIS. CHRISTOLOGY OF SEVERUS OF ANTIOCH ACCORDING TO ST. MAXIMUS THE CONFESSOR                                  |
| 156 | HIEROM. LOUKAS GREGORIATIS. DIOSCORUS AND SEVERUS, THE ANTI-CHALCEDONIAN HERESIARCHS. CRITICISM OF TWO PH. D. THESES                  |
| 156 | <i>Foreword</i>   |
| 160 | <i>Synopsis of This Criticism</i>   |
| 164 | <i>Introduction</i>   |
| 167 | <i>Chapter 1. Christology of Dioscorus of Alexandria</i>  |
| 167 | <b>Introduction</b>   |
| 169 | <b>I. Consideration of the Thinking of Eutychus in Chalcedon</b>  |
| 188 | <b>II. Christology of Dioscorus</b>   |
| 203 | <b>III. Dioscorus' Epistles from Exile</b>  |
| 213 | <b>IV. Conclusion</b>   |

|     |  |
|-----|--|
| 214 | <i>Chapter 2. Christology of Severus of Antioch</i>  |
| 214 | <b>Introduction</b>  |
| 222 | <b>I. Philosophical Terminology in the Christological Teaching of Severus</b>                                  |
| 223 | 1. «Synonymy» of the Terms «Nature» and «Hypostasis» in Alexandrian Terminology                                |
| 226 | 2. Severus Identifies «Nature» and «Hypostasis» in Meaning   |
| 230 | 3. Severus Mistakenly Divides Hypostases into Independent and Dependent  |
| 232 | 4. The Principle «There Is No Nature Without Hypostasis»   |
| 233 | <b>II. The Role of Severian Philosophical Premises in the Christological System of Severus</b>                 |
| 234 | 1. The Type of Union of Two Natures in Christ  |
| 244 | 2. Severian Understanding of the Expressions «One Incarnate Nature of God the Word» and «One Composite Nature» |
| 253 | 3. Severian Understanding of the Expression «Two Natures in Contemplation Only»                                |
| 268 | 4. Severian Monoenergism and Monothelitism   |
| 276 | 5. The Expression «Of Two Natures One Christ»  |
| 279 | 6. The Anti-Chalcedonism of Severus  |
| 284 | <b>III. Answer to Some Criticisms</b>  |
| 298 | <b>Conclusion</b>  |
| 299 | <i>General Remarks</i>   |
| 303 | SUMMARY  |
| 307 | <b>Sources</b>   |
| 315 | <b>Bibliography</b>  |
| 321 | <b>Index of Scriptures</b>   |
| 322 | <b>Index of Patristic Sources</b>  |
| 328 | <b>Authors Index</b>   |
| 333 | <b>Researchers Index</b>   |
| 336 | <b>Subject Index</b>   |
| 342 | <b>Dictionary of the Theological Concepts Used in the Texts of This Edition</b>                                |

# СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

- БВ Богословский вестник. Сергиев Посад: МДА, 1892–1918; Новая серия. № 1–. 1993–.
- БТ Богословские труды. М.: Изд. Московской Патриархии, 1960–.
- БОУЦ Библиотека отцов и учителей Церкви. М.: Паломник, 1995–2004. Т. 1–14.
- ВФ Византийская философия / отв. ред. Д. С. Бирюков. Святая гора Афон; СПб.: СПбГУ; РХГА, 2007–.
- ДВС Деяния Вселенских Соборов, изданные в русском переводе при Казанской духовной академии. Казань, 1892–1910. Т. 1–7.
- ПСТСО Полное собрание творений святых отцов Церкви и церковных писателей в русском переводе. М.: Сибирская благовонница, 2007–.
- ПЭ Православная энциклопедия. М.: ЦНЦ «Православная энциклопедия», 2000–.
- ТСО Творения святых отцов в русском переводе, издаваемые при Московской духовной академии. М., 1843–1917.
- АСО Acta conciliorum oecumenicorum / sub auspiciis Academiae scientiarum Bavaricae edita. Berolini; Lipsiae; Boston (Mass.): W. de Gruyter, 1924–2016.
- CCSG Corpus christianorum. Series graeca. Turnhout: Brepols, 1977–.
- CFHB (SB) Corpus fontium historiae byzantinae. Series Berolinensis. Berlin: W. de Gruyter, 1967–.
- CPG Clavis patrum graecorum. Vol. 1–4 / cura et studio M. Geerard. Turnhout: Brepols, 1983, 1974, 1979, 1980; Vol. 5 / M. Geerard, F. Glorie. Turnhout: Brepols, 1987; Vol. 3a (addenda vol. 3) / parata a J. Noret. Turnhout: Brepols, 2003.
- ΕΠΕ Ἑλληγες Πατέρες τῆς Ἐκκλησίας. Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1972–.
- GOTR Greek Orthodox Theological Review. Brookline (Mass.): Greek Orthodox Theological Institute Press, 1954–.
- PG Patrologiae cursus completus... Series graeca... / accurante J.-P. Migne. Parisiis: J.-P. Migne, 1857–1866. Т. 1–166.
- PO Patrologia orientalis / ed. R. Graffin, F. Nau. Paris: Firmin-Didot; Turnhout; Roma: Brepols, 1904–.
- PTS Patristische Texte und Studien / hrsg. von H. C. Brennecke, E. Mühlberg. Berlin; New York: W. de Gruyter, 1963–.
- SC Sources chrétiennes. Paris: Cerf, 1940–.



## Предисловие переводчика

Вторая часть перевода сборника «Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон»<sup>1</sup> содержит пять текстов, составленных в 1996–2003 гг.<sup>2</sup>:

- 1) Текст Священного Кинота Святой Горы Афон «Замечания о богословском диалоге между православными и антихалкидонитами. Ответ на критику митрополита Швейцарского Дамаскина» (1996). Данный текст, принятый на общем собрании Священного Кинота, является завершающим в рамках дискуссии, развернувшейся между отцами-святогорцами и сопредседателем Смешанной комиссии по богословскому диалогу между православными и антихалкидонитами митр. Швейцарским Дамаскином (Папандреу) вокруг богословских соглашений комиссии<sup>3</sup>. Данное сочинение является полноценным богословским трактатом, систематически отвечающим на богословские и экклезиологические положения сторонников унии, а также порицания митр. Дамаскина в адрес Кинота

- 1 Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Αντιχάλκηδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἁγιον Ὅρος, 2018.
- 2 Общее введение в проблематику и основные принципы перевода см. в предисловии к первой части: Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон. Ч. 1 / пер. с новогреч. М. А. Вишняка. Сергиев Посад, 2021. (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; т. 1/1. Современные переводы и исследования; т. 1/1). С. 19–26 (далее: Богословский диалог. Ч. 1).
- 3 Краткую историю дискуссии см.: Богословский диалог. Ч. 1. С. 85–86. Этот богословский подвиг святогорцев был по достоинству оценён проф. Жан-Клодом Ларше в его исследовании «Христологический вопрос», где он пишет: «Из всей богословской и экклезиологической критики, адресованной униональному проекту, одной из важнейших и наиболее авторизованных следует считать ту, которая была в несколько этапов развита Священным братством (Кинотом. — М. В.) Святой Горы Афон. Поддерживающие униональный проект западные православные СМИ применили к этой критике политику умалчивания. Тем не менее она обратила на себя внимание тех, кто ясно осознаёт тот исторический и неоспоримый факт, что во многих кризисах, с которыми столкнулась Церковь, Священное братство Святой Горы Афон выступило как догматическая совесть Церкви, немало поспособствовав сохранению чистоты вероучения» (Ларше Ж.-К. Христологический вопрос (по поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквами: нерешённые богословские и экклезиологические проблемы) / пер. с фр. иером. Саввы (Тутунова) // БТ. 2007. Вып. 41. С. 149).

за мнимую неправомерность его действий по критике диалога. В первой главе рассматриваются процедурные вопросы диалога, объясняются причины и цели составления святогорских текстов, даётся ответ на упрёки митр. Дамаскина, а также отмечаются случаи манипуляций и дезинформации со стороны последнего. Вторая глава посвящена христологическим вопросам, в ней разбираются спорные положения «Согласованных заявлений» по таким вопросам, как понимание выражения «природы различаются лишь умозрительно» и «чтобы образовать... богочеловеческое существо», вопрос о взаимозаменяемом употреблении терминов святыми Отцами, монофелитство и моноэнергизм, способ соединения природ во Христе, неопределённость в отвержении Соборов. Отдельно разбирается вопрос о новейших именовании антихалкидонитов («дохалкидониты», «нехалкидониты» и «ориентальные православные»), подчёркивается неприемлемость тенденции к приданию этим именованию, принятым православными вначале лишь в качестве технических терминов, также и богословского содержания. В третьей главе рассматриваются экклезиологические вопросы диалога. Главным образом даётся ответ на аргументацию митр. Дамаскина (который опирается в том числе на соответствующий доклад В. Фидаца) о возможности снятия анафемы, наложенной Вселенским Собором. Как показано в «Замечаниях...», эта аргументация основана на ряде неверно понятых и истолкованных исторических прецедентов, которые, рассмотренные с правильной точки зрения, не только не подтверждают возможность снятия анафем, но и свидетельствуют о противоположном. Кроме того, в главе разобраны темы совместной нумерации Вселенских Соборов и деятельности подкомиссий по богослужебным и пастырским вопросам.

- 2) Статья архим. Георгия (Капсаниса) «Антихалкидониты не являлись и не являются православными» (1999). Поводом к составлению статьи стала публикация исследования протопр. Иоанна Романидиса, одного из наиболее известных греческих богословов XX столетия и активного участника диалога с антихалкидонитами, «Одна природа Бога Слова воплощённая. Святой Кирилл и IV Вселенский Собор». В этой статье блаженной памяти о. Георгий на основании тщательно



проанализированных им актов Халкидонского Собора и свидетельств святых Отцов доказывает ложность двух тезисов о Романидесе: что христология Диоскора православна и что Разбойничий собор не является еретическим.

- 3) Доклад иером. Луки (Григориатского) «Современный диалог между православными и антихалкидонитами в свете Предания Церкви», прозвучавший в рамках богословской конференции «Православие и ересь» в 2001 г. В данном докладе подытоживается позиция григориатских отцов, считающих результаты диалога несовместимыми с православной верой и Преданием.
- 4) Обзорная статья иером. Луки Григориатского «Христология Севира Антиохийского согласно прп. Максиму Исповеднику» (2002), в которой на основании изучения полемических сочинений прп. Максима излагаются основные антисевирианские пункты учения этого святого Отца.
- 5) Значимое богословское исследование иером. Луки Григориатского «Диоскор и Сефир, антихалкидонские ересиархи. Критика двух кандидатских диссертаций» (2003). Поводом к составлению текста стали две кандидатские диссертации, защищённые в Университете им. Аристотеля в Салониках. Их авторы, выполняя свои исследования в русле богословского диалога, в рамках которого преобладало стремление к констатации якобы уже имеющегося тождества в вере, видели своей задачей доказать православие двух означенных ересиархов. Кроме этого, в одной из этих диссертаций были выражены критические замечания в адрес богословских сочинений отцов-афонитов о диалоге. Несмотря на то что труд о. Луки родился как разбор двух конкретных диссертационных сочинений, его значение выходит далеко за рамки простой критической работы, поскольку автор объёмно и систематически опровергает основные тезисы в защиту «православия» Диоскора и Севира. В силу своих богословских достоинств и объёма этот текст является одним из наиболее важных во всём григориатском издании «Ὁ Θεολογικός Διάλογος...».

Точку опоры автор критики находит в Священном Предании, выраженном Вселенскими Соборами и Отцами Церкви. Большим достоинством работы является то, что в ней автор прежде всего осуществляет разбор и критику с занятой им позиции следования церковному Преданию,

во-первых, исследовательского метода диссертантов, а во-вторых, философско-богословских предпосылок антихалкидонских ересиархов. При этом оказывается, что диссертанты, якобы в видах научной объективности отказавшиеся от позднейшего святоотеческого предания о Диоскоре и Севире, сами осознанно или неосознанно приняли антихалкидонские богословские предпосылки, после чего вывод о православии этих двух ересиархов стал фактически неизбежным. Вскрывая и показывая несостоятельность этих предпосылок с православных позиций, отец-афонит обретает твёрдую почву для опровержения дальнейшей аргументации диссертантов в пользу православия Диоскора и Севира, каковая, рассматриваемая при православных предпосылках, оказывается не более чем богословской софистикой. Таким образом, главной проблемой обеих диссертаций является богословский релятивизм, отсутствие твёрдой опоры в собственно церковном Предании при разборе богословских вопросов, которые отражают истинную онтологию вещей.

Рассмотрение вопроса о православии Диоскора осуществляет о. Лукой на основании святоотеческих свидетельств и исторических данных, в особенности актов Халкидонского Собора, изучаемых в свете позднейшей святоотеческой традиции, которой, как отмечает автор, пренебрёг диссертант, что и составляет его главную методологическую ошибку. Святогорец убедительно показывает правоту послехалкидонского православного взгляда на Диоскора, опровергая один за другим доводы диссертанта, на которых тот строит свою апологию этого ересиарха, доказывая, что: поддержка Евтиха Диоскором имела под собой догматические основания, а не соображения церковной политики; такая позиция Диоскора обусловлена его монофизитским мудрованием, которое выразилось в однобоком понимании богословия свт. Кирилла; христологические формулы Диоскора недостаточны для выражения православного учения в его полноте; критика святых Отцов в адрес Диоскора в полной мере оправдана; Диоскор был анафематствован IV Вселенским Собором как еретик; сохранившиеся тексты Диоскора обличают его зловерие.

При разборе вопроса о православии Севира святогорец прежде всего анализирует его философскую терминологию и принципы. Главным образом он разбирает знаменитый принцип Севира об отождествлении понятий «природа» и «ипостась» в христологии, показывая его логическую, онтологическую и богословскую абсурдность. Онтологическое различие двух означаемых этими понятиями «вещей» предполагает их

различное определение (описание), а значит употребление отдельного термина для каждой, что и было введено каппадокийскими Отцами сначала в триадологию, а затем позднейшими Отцами перенесено и в христологию. Отказ Севира применять эту терминологию является вполне произвольным и обусловлен тем, что взаимозаменяемость терминов «позволяет ему легко маневрировать для удержания своей хрупкой христологической системы». Далее автор разбирает основные пункты севирианской христологии, в которых она хотя и тонко, но всё же вполне реально отличается от христологии православно-кирилловской: вид соединения двух природ во Христе, выражения «одна природа Бога Слова воплощённая», «одна сложная природа», «две природы лишь умозрительно» и «из двух природ один Христос», вопрос об энергиях и волях во Христе. Также автор опровергает положения диссертанта, оправдывающие антихалкидонизм Севира. В следующей части работы о. Лука отвечает на порицания диссертанта в адрес более ранних святогорских сочинений. В заключение он приходит к выводу, что ядром христологического учения Севира является «одна сложная природа» и моноэнергизм, которыми упраздняется реальное существование человеческой природы во Христе. В конце работы о. Лука высказывает свои соображения по поводу тактики ведения диалога с антихалкидонитами, если таковой будет продолжен.

\* \* \*

В настоящей части действуют те же принципы оформления, что и в первой<sup>4</sup>. Авторская нумерация сносок сохраняется, а комментарии переводчика вынесены в сноски со знаком астериска (\*). Кроме того, ради унификации и разгрузки текста в сноски с астериском вынесены библиографические данные и ссылки на литературу, которые в оригинале находятся в самом тексте.

Авторские пояснения и примечания в тексте вводятся скобками и помечаются инициалами автора (*а. Г.* — архим. Георгий; *и. Л.* — иером. Лука; *Авт.* — для текстов без указания автора), а пояснения и примечания переводчика — инициалами *М. В.*

Ссылки на тексты григориатского издания «Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος...», переведённые в рамках настоящей публикации, сопровождаются пометой «Наст. публ.» с указанием страницы.

В тексте сохранены некоторые особенности орфографии переводимого издания. Авторская орфография сохраняется также при цитировании других авторов в тех случаях, где это было сочтено значимым.

Переводчик выражает благодарность старшему преподавателю кафедры филологии Московской духовной академии иером. Феодору (Юлаеву) за помощь в переводе древнегреческих текстов и ряд ценных замечаний.

СВЯЩЕННЫЙ КИНОТ  
СВЯТОЙ ГОРЫ АФОН

ЗАМЕЧАНИЯ  
О БОГОСЛОВСКОМ  
ДИАЛОГЕ МЕЖДУ  
ПРАВОСЛАВНЫМИ  
И АНТИХАЛКИДОНИТАМИ.  
ОТВЕТ НА КРИТИКУ  
МИТРОПОЛИТА  
ШВЕЙЦАРСКОГО  
ДАМАСКИНА\*

---

Предисловие

Коммюнике 4-го заседания Смешанной комиссии по диалогу, в котором предлагается снятие анафем и немедленное восстановление полного церковного общения на основании достигнутых в «Согласованных заявлениях» соглашений Смешанной комиссии, согласно которым антихалкидониты по вере православны, а ересиархи Диоскор, Севир и прочие не имели еретического мудрования и учения, дало повод Священному Киноту заняться изучением проводимого богословского диалога между нашей Святой Православной Церковью и антихалкидонитами.

Митрополит Швейцарский Дамаскин в своей специальной статье в издании «Ἐπίσκεψις»<sup>1\*</sup> утверждает, что с этими взглядами Смешанной

\* *Ἱερά Κοινότης Ἁγίου Ὄρους*. Παρατηρήσεις περί τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων. Ἀπάντησις εἰς κριτικὴν τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Ἑλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον): Μία ἀγιορειτικὴ συμβολή. Ἁγίον Ὄρος, 2018 (далее: Ὁ Θεολογικός Διάλογος). Σ. 239–333.

1\* *Δαμασκηνός (Παπανδρέου), μητρ.* Ὁ Θεολογικός Διάλογος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καί τῶν Ἀνατολικῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν. Σκέψεις καί προοπτικαί // Ἐπίσκεψις. 31.03.1995. Ἀρ. 516. Σ. 11–22.

комиссии согласны все Поместные Православные Церкви, причём они «выразили надежду, что восстановление церковного общения не задержится... Что же касается совместной литургии, после подписания акта об объединении она может быть совершена со стороны Православной Церкви — в Константинополе, а со стороны Ориентальных Православных Церквей — в месте, которое они назначат в своё время».

В нашей Святой Православной Церкви, как известно, нет непогрешимого папы. И тогда как епископы несут ответственность как учителя веры, все православные христиане, и особенно духовенство и монахи, также ответственны за поддержание и сохранение без нововведений *единожды преданной святым веры* (Иуд. 3). Известно изречение четырёх Восточных Патриархов (1848): «У нас ни патриархи, ни Соборы никогда не могли ввести что-нибудь новое, потому что хранитель веры у нас есть самое тело Церкви, т. е. самый народ».

Приведённые в недоумение тем, что антихалкидониты были сочтены православными, и другими выводами Смешанной комиссии, мы сочли своим священным долгом изучить «Согласованные заявления» и всё с ними связанное и затем сравнить это с постановлениями святых Вселенских и Поместных Соборов и учением святых Отцов, чтобы увидеть, выражают ли соглашения с антихалкидонитами веру Соборов и Отцов, а значит и православное самосознание.

Это усердное и обстоятельное исследование мы предприняли, призывая божественное просвещение, в духе непредвзятости и с искренним желанием обрести Истину.

У нас нет ничего личного против членов Межправославной комиссии; напротив, мы окружаем их почётом и уважением.

Нам жаль, но через наше исследование мы не смогли убедиться в согласии заключений «Согласованных заявлений» со Священным Преданием Церкви.

Так, если согласно многовековой православной традиции антихалкидониты считались еретиками, потому что отвергали догматический орос IV Вселенского Собора, настоящий диалог пришёл к заключению, что они православны по вере, мудрованию и сущности своего учения. Ересиархи Диоскор и Севир, многократно анафематствованные Вселенскими и Поместными Соборами за ересь, согласно заключениям диалога расцениваются как православные. Как следствие, искомое при таких предпосылках объединение невозможно без компромиссов в вере.

Видя, как ускоряется объединение не в Истине, влекущее за собой многие опасности, мы решили обнародовать наши серьёзные предостережения

как перед главами Автокефальных Церквей, так и перед благочестивой церковной полнотой, которая тревожится из-за проводимых богословских диалогов и часто обращается к Святой Горе Афон и вопрошает, согласна ли она с этими диалогами.

Мы знаем, что, когда церковный корабль благополучно совершает своё плавание, монахи пребывают в безмолвии и служат наедине единому Богу. Напротив, когда появляются нововведения и уклонения от преданной нам непорочной веры, монахи, согласно древнему преданию, выходят на поприще свидетельства и исповедания православной веры, жертвуя не только любезным им безмолвием, но и самой своей жизнью.

Согласно миротворцу свт. Григорию Богослову, и мирные подвижники и монахи «не могут быть снисходительными, чтобы предавать Бога безмолвием; но здесь они весьма воинственны и неодолимы»<sup>2\*</sup>. А согласно прп. Феодору Студиту: «Дело монаха — не допустить ни малейшего нововведения в Евангелии»<sup>3\*</sup>.

Да и не может монах быть безразличен к правой вере во Христа, которую он многими трудами, самоотвержением и подвижническими потоми соделал своим мудрованием, радованием своего сердца и надеждой своего спасения. Эта вера не может стать предметом сомнений или переговоров.

Таким образом, и монахи, как члены Церкви, вносят вклад в формирование церковного сознания, которое и скрепляет печатью безошибочность Вселенских Соборов. Таков принцип нашей Церкви: «Состоявшимся соборам придаёт силу благочестивая вера и, с другой стороны, правота догматов судит соборы» (прп. Максим Исповедник).

В таком духе мы опубликовали «Меморандум Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами».

Высокопреосвященный митр. Швейцарский Дамаскин ответил критикой на этот меморандум в издании «Ἐπίσκεψις»<sup>4\*</sup>.

Настоящим текстом мы отвечаем на критику Его Высокопреосвященства не для того, чтобы отстоять авторитет Священного Кинота, но борясь за Истину.

2\* *Gregorius Nazianzenus. Oratio 21: In laudem Athanasii 25 // PG. 35. Col. 1112.*

3\* *Theodorus Studita. Epistula 39: Theophilo abbati // CFHB (SB). 31. P. 114. Рус. пер.: ПСТСО. 7. С. 105.*

4\* Ἀπάντηση τοῦ Προέδρου τῆς Διορθόδοξου Ἐπιτροπῆς ἐπὶ τοῦ Διαλόγου μέ τίς Ὁρθόδοξες Ἀνατολικές Ἐκκλησίες, Σεβ. Μητροπολίτου Ἑλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ [Παπανδρέου], σέ γράμμα τῆς Ἱ. Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὄρους σχετικό μέ τόν ὡς ἄνω Διάλογο // Ἐπίσκεψις. 31.08.1995. Ἀρ. 521. Σ. 7–18.

Умоляем же Бога, Зиждителя Церкви, да просветит Он всех, чтобы проводимый диалог был поставлен на новые основания, дабы быть согласным с нашим святым соборным и святоотеческим Преданием, дабы помочь антихалкидонитам в действительном освоении ими Православия и дабы предотвратить новые расколы в до сего дня единой православной пастве.

Святая Гора Афон, 20 февраля 1996 г.

*Все в общем собрании представители  
и настоятели двадцати монастырей  
Святой Горы Афон*



## Введение

В церковном периодическом издании «Ἐπίσκεψις»<sup>5\*</sup> был опубликован ответ Высокопреосвященного митр. Швейцарского Дамаскина, председателя Межправославной комиссии по диалогу между Православной Церковью и антихалкидонскими «Церквами», на опубликованный 14/27 мая 1995 г. «Меморандум Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами»<sup>1</sup>.

Оценив содержание этого ответа, мы сочли необходимым вернуться к настоящей теме; не для того, чтобы войти в противостояние с митр. Дамаскином, — какую пользу Церкви и нашим бессмертным душам принесёт такое противостояние? — но по следующим важнейшим причинам:

- 1) Взгляды митр. Дамаскина на процедуру диалога<sup>6\*</sup>, которой «не следовало бы заниматься Священному Киноту», уведают от сущности проблемы, состоящей в поспешном объединении с антихалкидонитами несмотря на то, что они ещё не приняли православное догматическое учение.
- 2) Его мнения по чисто богословским вопросам<sup>7\*</sup>, следующие воззрения Смешанной комиссии по диалогу, не выражают, как полагаем, точности православной веры, несмотря на дополнительные замечания в его ответной статье. Кроме того, лаконичность «Меморандума» Священного Кинота не следовало воспринимать как недостаток богословской точности, как, к сожалению, она была воспринята Его Высокопреосвященством, который дошёл даже до неуместного заключения, что Священный Кинот затрагивает сам орос святого V Вселенского Собора.
- 3) Его рассуждения о церковных вопросах основываются на исторически неверных положениях и ведут к произвольным заключениям.

1 Ὑπόμνημα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους περὶ τοῦ Διαλόγου Ὁρθόδοξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων, опубликован в изданиях: 1) журнале «Πρωτᾶτον» (1995. Τεύχ. 53. Σ. 488–496); 2) газете «Μακεδονία» (Κυριακή 11 Ἰουνίου 1995); 3) сборнике Εἶναι οἱ Ἀντιχάλκηδονιοὶ Ὁρθόδοξοι; (Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 137–145. Рус. пер.: Богословский диалог. Ч. 1. С. 129–136).

5\* Ἀπάντηση τοῦ Προέδρου.

6\* Ibid. Σ. 8–11.

7\* См.: Ἀπάντηση τοῦ Προέδρου. Σ. 11–18.

- 4) Им не были прокомментированы 1-й и 4-й пункты «Меморандума», согласно которым, во-первых, выводы Смешанной комиссии наносят сокрушительный удар по характеру Православной Церкви как Единой Святой Кафолической и Апостольской и, во-вторых, христология «Согласованных заявлений» вступает в коренное противоречие с христологическим учением великих Отцов и вселенских Учителей Церкви.

Вспоминая слово Апостола: *Смотрите, чтобы кто не увлѣк вас философиєю и пустым оболъщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу* (Кол. 2, 8), мы приступаем к раскрытию перечисленных пунктов, чтобы стали более ясными имевшие место со стороны Смешанной комиссии отвержение точности веры и пренебрежение основополагающими экклезиологическими началами, которые не могут быть сокрыты даже ответной статьёй митр. Швейцарского.

## **Глава 1. О процедурных вопросах богословского диалога**

### **1. Для чего был составлен «Меморандум» Священного Кинота**

Священный Кинот Святой Горы Афон не первый год следит за ходом богословского диалога между православными и антихалкидонитами, который начался неофициально 30 лет назад в рамках работы Всемирного совета церквей и продолжился на официальном уровне с 1985 г. по инициативе Вселенского Патриархата.

К сожалению, результаты первого периода неофициальных встреч между православными и антихалкидонскими богословами (1964–1971), а также второго периода официальных заседаний Смешанной богословской комиссии не дают верных надежд, что отколотые от Церкви в течение около 1500 лет антихалкидониты возвращаются в Церковь и принимают её веру. Тогда как им следовало через кристально чистое православное богословие понять еретическое заблуждение, в которое отпали их отцы, мы видим, что вместо этого предлагается догматическое соглашение, признающее у них православную веру. И это потому, что на неофициальных совещаниях православные богословы оказались не на высоте своего положения и вместо представления точности православной веры соскользнули в догматические уступки, а на официальных встречах в двух «Согласованных заявлениях» (1989, 1990) были сделаны почти те же самые догматические отступления и вновь

сформулированы примерно те же самые богословские взгляды, как легко можно убедиться из знакомства с текстами<sup>1</sup>.

Уступка в догматических вопросах, несомненно, была достаточно серьёзной причиной, чтобы ввергнуть церковную полноту в беспокойство, что и случилось. И всё же имелаась надежда, что вопрос о православии совместных заявлений Смешанной комиссии будет соборно рассмотрен иерархами Поместных Православных Церквей. По крайней мере, это было объявлено членами Межправославной комиссии<sup>2</sup> как необходимый этап богословского диалога, хотя в самих документах Смешанной комиссии такие обязательства в явном виде отсутствовали.

Но вместо такого соборного решения было опубликовано общее Коммюнике 4-го заседания Смешанной комиссии (ноябрь 1993). Тогда как мы надеялись, что произойдёт широкое оповещение иерархов, духовенства и верующих о развитии диалога, — что было бы к тому же согласно и с прямым заявлением III Всеправославного предсоборного совещания<sup>3</sup>, — чтобы церковное сознание со временем созрело к принятию или отвержению решений Смешанной комиссии, её 4-е заседание высказалось о возможности снятия анафем прошлого на основании соглашений, достигнутых ранее на неофициальных и официальных совещаниях<sup>4</sup>.

- 1 См. также: *Τρεμπέλας Π.* Ἐπί τῶν Πρακτικῶν τῆς ἐν Aarhus Διασκέψεως // Ἐκκλησία. 1965. Ἀρ. 17–18. Σ. 459; Ὁρθόδοξος πίστις καί Ἀντιχαλκηδόνιοι ἢ Μονοφυσίται. Ἀθήναι, 1995. Σ. 38, 42.
- 2 *Χρυσόστομος (Ζαφείρης), μητρ. Περιστερίου.* Πρός ἐπανάνωσιν τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Μή-Χαλκηδονείων Ἐκκλησιῶν μετὰ τῆς Ὁρθόδοξου Ἐκκλησίας // Θεολογία. 1990. Τ. 61. Τεύχ. 1–2. Σ. 35–37, ὑποσημ. 38. Также: *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως.* Ἀπόψεις ἐπάνω στό διάλογο μέ τοὺς Ἀντιχαλκηδониούς // Παρεμβολή. 1994. Τεύχ. 27. Σ. 5.
- 3 III Всеправославное предсоборное совещание определяет: «Методология, применяемая в проведении богословских диалогов, направлена на... и предполагает соответствующее информирование церковной полноты обо всех этапах развития диалогов» (Ἐπίσκεψις. 15.12.1986. Ἀρ. 369).
- 4 В тексте Коммюнике говорится: «В свете нашего “Согласованного заявления” по христологии, принятого в монастыре Св. Бишоя (1989), и нашего “Согласованного заявления”, принятого в Шамбези (1990), представители обеих церковных семей согласны в том, что снятие анафем и осуждений прошлого может быть осуществлено на основании общего признания ими того факта, что Соборы и Отцы, анафематствованные или осуждённые в прошлом, являются православными в своём учении. Также, в свете наших четырёх неофициальных встреч (1964, 1967, 1970, 1971) и последовавших за ними трёх официальных заседаний (1985, 1989, 1990), было понято, что обе семьи верно сохранили подлинное православное христологическое учение и непрерывное продолжение апостольского предания, хотя и использовали христологические термины различными способами. Снятие анафем должно быть единогласно и одновременно произведено Предстоятелями

Естественно, это стало пронзительнейшим вызовом в совести тех, которые ещё сохраняют православную чувствительность и не приобрели «нечувствия тайны Церкви» (о. Георгий Флоровский)<sup>8\*</sup>. И действительно, противодействие верного народа было мощным.

Глубочайшее беспокойство Священного Кинота Афона было выражено в «Суждении комиссии Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами» от 1/14 февраля 1994 г.<sup>5</sup> Из-за известных стеснённых обстоятельств на Афоне в то время не было возможности опубликовать этот текст как документ Священного Кинота. Он был опубликован как доклад комиссии Священного Кинота по вопросу диалога и был благосклонно принят церковной полнотой.

В «Суждении» комиссия Кинота сформулировала десять своих предостережений по поводу столь поспешно предпринимаемого объединения и свои опасения о расколах в нашей святой Церкви. По многим вопросам, касающимся идентичности Православной Церкви и её самосознания, православия «Согласованных заявлений», принятия наших Вселенских Соборов антихалкидонитами и ересиархов Диоскора, Севира и прочих, комиссия Священного Кинота заняла позицию, противоположную или отличную от позиции Смешанной комиссии по диалогу.

К сожалению, и этот документ не получил должного ответа со стороны ответственных за проведение диалога, так же как и другие более ранние публикации преподавателей богословских факультетов и других богословов. Вся критика по этим серьёзнейшим вероучительным вопросам была расценена как «фанатичные навязчивые мысли религиозных групп»<sup>6</sup> и как имеющая целью создать проблемы «вокруг вопросов, полностью покрываемых богословием двух “Согласованных заявлений”»<sup>7</sup> —

всех Церквей обеих сторон через подписание особого церковного акта, в котором каждой стороной будет провозглашаться, что другая сторона является во всём православной.

Снятие анафем должно означать:

- а) что немедленно восстанавливается полное церковное общение между двумя сторонами;
  - б) никакое осуждение прошлого друг против друга, соборное или личное, более не является действующим...» (Επίσκεψις. 30.11.1993. Αρ. 498. Σ. 6).
- 5 Εἰσήγησις Ἐπιτροπῆς τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους Ἄθων περὶ τοῦ Διαλόγου μεταξύ Ὀρθόδοξων καὶ Ἀντιχάλκιδονίων // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 123–136. Рус. пер.: Богословский диалог. Ч. 1. С. 117–128.
- 6 Μαρτζέλος Γ. Ὁ θεολογικὸς διάλογος ὀρθοδόξων καὶ μὴ Χαλκηδονίων Ἐκκλησιῶν // Καθ' ὁδόν. 1993. Τεύχ. 5. Σ. 60.
- 7 Δαμασκηνὸς (Παπανδρέου), μητρ. Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος τῆς Ὀρθόδοξου Ἐκκλησίας. Σ. 15.
- 8\* Флоровский Г. Дом Отчий // Путь. 1927. № 7. С. 85.

с тем чтобы, как нам представляется, нейтрализовать любые возникающие противодействия заранее заданным перспективам диалога.

Этот же дух проявился и в опубликованной митр. Швейцарским Дамаскином статье «Богословский диалог между Православной Церковью и Ориентальными Православными Церквами. Мысли и перспективы»<sup>8</sup>.

По поводу этой статьи Священный Кино́т Афона составил и опубликовал свой «Меморандум» от 14/27 мая 1995 г., в котором он с болью и ясностью выразил величайшее беспокойство афонских монахов в адрес Предстоятелей, иерархов, духовенства и народа святейших Православных Церквей. Обозначив в нём конспективно и лаконично христологические и экклезиологические отклонения Межправославной комиссии, определённые процедурные моменты, из которых становится ясной тенденция к поспешному объединению, а также неприемлемое постановление Архиерейского Собора Румынской Православной Церкви, Кино́т окончил пожеланием, чтобы диалог как можно скорее был переоснован на православных богословских началах. Наконец, он заявил, что не примет объединения, не основанного на акривии православной веры, т. е. объединения ложного и помимо единственной Истины.

## 2. Уход от сущности проблемы

Председатель Межправославной комиссии, отвечая на «Меморандум» Священного Кино́та, обращается в первую очередь к вопросам, касающимся процедуры проведения диалога. К сожалению, его замечания удаляют читателя от сущности проблемы в целом, которая главным образом и волнует Священный Кино́т, а именно осуществление поспешного объединения без достаточной осведомлённости церковной полноты и несмотря на до сих пор существующие догматические разногласия с антихалкидонитами. Замечания митр. Дамаскина следующие.

### 1) Об авторитете, с которым говорит Священный Кино́т

Его Высокопреосвященство относит суждения Священного Кино́та к его собственному авторитету и тем самым представляет точку зрения святогорского «Меморандума» как противоположную воле Церкви<sup>9</sup>.

8 *Δαμασκηνός (Παπανδρέου), μητρ. Ὁ Θεολογικός Διάλογος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Σ. 11–22.

9 Он пишет: «Тем не менее Священный Кино́т, судя, очевидно, исходя из своего авторитета, все эти всеправославно принятые решения о формировании и миссии Межправославной

Из церковной истории известно приношение православного монашества Церкви, когда её занимали серьёзные вероучительные вопросы. Каким авторитетом были движимы преподобные Отцы наши Антоний Великий против ариан, Феодосий Великий и Савва Освященный против монофизитов-севириан, Феодор Студит и прочие Исповедники против иконоборцев и святогорские Священномученики против латиномудрствующих<sup>9\*</sup>? Несомненно, церковная полнота может судить о справедливости подобной аргументации митр. Дамаскина. Как известно, на авторитет в Церкви не может претендовать отдельно ни епископ, ни патриарх, ни собор епископов или патриархов, но одна только Церковь в своей полноте, как говорит и прп. Максим Исповедник: «Состоявшимся Соборам придаёт силу благочестивая вера, и, с другой стороны, правота догматов судит Соборы»<sup>10</sup>. И без всякого сомнения, взгляды, не подтверждаемые святыми Отцами и церковным Преданием, никоим образом не могут являться подлинными определениями Церкви, каким бы административным авторитетом они ни облекались.

## 2) О «самочинном упрёке» Священного Кинота

На 8-й странице своей статьи Его Высокопреосвященство называет «самочинным упрёком» выраженную тревогу, что митр. Швейцарский, «видимо, воспринимает богословский диалог как дело, подлежащее ведению лишь ограниченного числа богословов, экспертов в области догматики, мало интересующихся тревогами благочестивых людей».

Но выраженный Кинотом «упрёк» в безразличии к тревогам церковной полноты совершенно оправдан, как о том свидетельствуют сами факты. Как известно:

- а) Святейший Патриарх Иерусалимский Диодор в своём послании Святейшему Вселенскому Патриарху (22 сентября 1992)

комиссии...» и: «Тем не менее является более важным дух критики, осуществляемой Священным Кинотом с позиции превосходящего авторитета, против Поместных Православных Церквей» (Απάντησι τοῦ Προέδρου. Σ. 8, 9).

10 См. также: «Ни официальность созыва, ни внушительное число заседающих епископов, ни одобрение со стороны еретического большинства участников не гарантирует богодуховенность собора» (Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικόπολεως. Ἡ Πέμπτῃ Οἰκουμἐνικῇ Σύνοδος. Ἀθήναι, 1985. Σ. 23).

9\* Имеются в виду афонские монахи, пострадавшие при имп. Михаиле VIII Палеологе от гонений, связанных с заключением Лионской унии, такие как преподобномученики Зографские († 10 окт. 1275; пам. греч. 22 сент.; пам. болг. и греч. 10 окт.) и др.

- указывает, что антихалкидониты являются еретиками, что снятие с них анафем невозможно и что единственным способом их возвращения в Церковь, согласным с Преданием Православной Церкви, является их возвращение в неё с покаянием через безоговорочное принятие всего её учения и Предания.
- б) Приснопамятный проф. Панайотис Трембелас подверг обстоятельной критике протоколы неофициальной встречи в Орхусе. Критика была опубликована в периодическом издании «Ἐκκλησία» за 1956–1966 гг. в серии статей, в которых он формулирует православное учение по многим вопросам диалога. Во введении он, помимо прочего, пишет:

«Как видно из них (протоколов. — *Авт.*), цена, заплаченная православной делегацией за достижение вышеупомянутого спорного и сомнительного, по нашему мнению, соглашения, была большой, в то время как антихалкидонские монофизиты продолжили упорно защищать свои предания и заблуждения, не сделав ни малейшей уступки. И тогда как они оказались говорящими с позиции силы и, обращаясь к своим древним авторам, преданно повторяли в качестве безошибочного выражения правой веры то, чему те учили, не находя ничего неприемлемого в учении Севира, Тимофея Элуря и Диоскора, мы дошли в своих уступках почти до уровня “Энотикона” Зинона, производя впечатление, что и по нашему собственному признанию не они, а мы уклонились от правоты. И это не преувеличение. Мы докажем это так, что, я надеюсь, не останется никаких сомнений»<sup>11</sup>.

Позднее он же в серии статей в журнале «Ὁ Σωτήρ» отважно осудил позицию православных богословов, которые в Аддис-Абебе (1971) пришли к неприемлемому соглашению о снятии анафем. Помимо прочего, он пишет: «Поэтому я не могу скрыть удивление, испытанное мной, когда... я увидел “результаты, которыми окончилась... инициатива Всемирного совета церквей, осуществлённая в Аддис-Абебе 22–23 января 1971 г. на четвёртой неофициальной встрече около тридцати православных и антихалкидонских богословов о снятии анафем и признании святых”. Мои удивление и недоумение возросли, когда я обнаружил, что по столь серьёзному вопросу было достигнуто соглашение исходя из двенадцати достаточно пространственных статей в течение промежутка времени, едва

11 *Τρεμπέλας Π.* Ἐπί τῶν Πρακτικῶν τῆς ἐν Aarhus Διασκέψεως // Ἐκκλησία. 1965. Αρ. 17–18. Σ. 459.

равного двум дням, в которые, если судить по тому, как растачивается время в ходе подобных встреч... участники не могли успеть не только серьёзно подискутировать, чтобы принять решения, но хотя бы чуть поближе познакомиться между собой... Что прозвучало на этих обсуждениях, какие возражения были выдвинуты, какие предложения вносились — почти никто из епископов Православной Церкви совершенно не знает этого...»<sup>12</sup>

- в) Профессор догматического богословия на богословском факультете Афинского университета г-н Николаос Мицопулос во время совещания Синода Элладской Православной Церкви с преподавателями афинского богословского факультета 6 февраля 1992 г. выразил мнение, что антихалкидониты неправославны, поскольку не принимают выражения «в двух природах» ороса Халкидонского Собора и последующие Вселенские Соборы как святые и вселенские<sup>13</sup>.

Он же 3 декабря 1993 г. на специально посвящённом диалогу мероприятии заявил: «Насколько я изучил вопрос: а) из позиции Отцов Церкви касательно антихалкидонитов; б) текстов двух “Согласованных заявлений” Смешанных комиссий от 1989 и 1990 гг.; в) личных бесед с моими дорогими студентами и выпускниками (антихалкидонитами. — М. В.), большая часть которых отлично знает мой предмет, я не только не убедился, что христология антихалкидонитов православна, но имею убеждение, что она неправославна и, точнее, неправославна в отношении догмата об ипостасном соединении двух природ во Христе»<sup>14</sup>.

- г) Профессор богословского факультета университета им. Аристотеля в Салониках протопр. Феодор Зисис опубликовал богословски аргументированную статью, в которой он помимо прочего пишет: «Вымышленная и не соответствующая действительности идея о том, что у нас нет различий в вере с антихалкидонитами, начала продвигаться в начале этого века, а в весьма привлекательном и приукрашенном виде

12 Ὁρθόδοξος πίστις καί Ἀντιχάλκηδόνιοι ἢ Μονοφυσίται. Σ. 17–18.

13 См.: Μητσόπουλος Ν. «Ἐν δύο φύσεσι» καί ὀλίγα τινά περὶ τῶν ἀντιχάλκηδονίων. Ἀθήναι, 1992. Σ. 4, 7.

14 Μητσόπουλος Ν. Δογματικάί προϋποθέσεις τῆς ἐνώσεως τῶν Ἀντιχάλκηδονίων μετὰ τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1993. Σ. 8.



была представлена в последние десятилетия, когда находилось в зените так называемое экуменическое движение... Плодом этого культивируемого богословского релятивизма и синкретизма стала и приукрашенная картина наших различий с монофизитами, которые теперь уже называются не так, но сначала антихалкидонитами, затем дохалкидонитами или древними ориентальными, а теперь уже и православными, поскольку мы разрушили пределы и границы, несмотря на указания “не передвигать пределы древние, которые положили Отцы наши”, и позволили тем, которые в течение пятнадцати веков являются в церковном сознании еретиками-монофизитами, без обращения и покаяния стать сонаследниками Православия и именоваться с нашей стороны православными»<sup>15</sup>.

- д) В журнале «Ὁ Σωτήρ», издаваемом одноимённым братством богословов, в период 1991–1995 гг. была опубликована серия статей, касающихся очень многих догматических, экклезиологических и пастырских проблем диалога<sup>16</sup>. Помимо прочего, в них высказывается и следующее серьёзное опасение: «Видно, что православные члены комиссии пошли на полные уступки требованиям монофизитов. А в конце предлагается “побуждать Церкви обеих семей пересмотреть свои учебные планы и книги, используемые в их учебных заведениях, и внести в них необходимые добавления и изменения...” То есть нас, православных, призывают изменить наши убеждения и сформировать новые...»<sup>17</sup>
- е) Публикации во многих церковных изданиях епархий, монастырей, братств и обществ создают картину, что большая часть церковной полноты не принимает как верные выводы Смешанной комиссии о тождестве веры между православными и антихалкидонитами<sup>18</sup>.

15 Ζήσης Θ., *πρωτοпр.* Ἡ «Ὁρθοδοξία» τῶν Ἀντιχάλκηδονίων Μονοφισιτῶν. Θεσσαλονίκη, 1994. Σ. 7–9.

16 Недавно эти статьи были переизданы в единой книге под заголовком «Православная вера и антихалкидониты, или монофизиты» (Ὁρθόδοξος πίστις καί Ἀντιχάλκηδόνιοι ἢ Μονοφισίται. Ἀθήναι, 1995).

17 Ὁρθόδοξος πίστις καί Ἀντιχάλκηδόνιοι ἢ Μονοφισίται. Σ. 42.

18 См., например, различные публикации в церковной газете «Ὁρθόδοξος Τύπος» за 1991–1992 гг.

Если бы Межправославная комиссия всерьёз приняла всё это во внимание, ей не следовало бы действовать так, будто никогда не возникало никаких противоречий, и доходить до общего Коммюнике 4-го официального заседания (1993).

А сколь оправданны были положения «Меморандума» Священного Кинота, видно из ответного письма Святейшего Патриарха Иерусалимского:

«С отеческой любовью мы получили ваше письмо, а также “Меморандум” Священного Кинота священноименной горы Афон под номером Ф2/11β/455 от 14/27 с. г. “О диалоге между православными и антихалкидонитами”, в котором излагаются основанные на истинной нашей православной вере предостережения и изобличения от лица сошедшихся на общем собрании представителей и настоятелей двадцати афонских монастырей, а также оценку того, что сделано донныне Смешанной комиссией по богословскому диалогу между православными и антихалкидонитами, поводом к чему стали изданные комиссией два “Согласованных заявления” и комментарии к ним святейших Поместных Православных Церквей.

Прочитав с надлежащим вниманием ваш текст, не можем скрыть, что были глубочайше тронуты вашей твёрдой и без нововведений верой, которую насельники Афона хранят и открыто возвещают в дни сии в продолжение подвигов монахов, которые, отрёкшись от мирских наслаждений, не щадят сил и трудов, дабы сохранить неповреждённым учение Господа нашего Иисуса Христа. В таких чувствах, во взаимной радости, мы направляем вам наше благословение, прося Архипастыря Христа, да сохранит Он навек веру вашу горящей и мудрование ваше вечноцветущим.

Мы немало опечалились, что от вашего внимания укрылась позиция и решение об этом богословском диалоге нашей святейшей Матери Церквей, выраженная нами в патриаршем письме Святейшему Патриарху Константинопольскому Варфоломею за № 512 от 22 сентября 1992 г., копию которого прилагаем к настоящему письму, чтобы вы имели ясную, объективную и полную информацию.

Итак, с нашими патриаршими молитвами и благословениями, которыми щедро наделяем всех вас от святого града Иерусалима и Самим Господом нашим Иисусом Христом основанной Церкви нашей, в глубочайшем познании Истины, которая полностью содержится в нашей Православной Церкви, мудрствуем и повторяем: прѣрѣоцы ѣакъ вѣдѣша, лѣтѣли ѣакъ налѣчиша, цѣрковь ѣакъже прѣлѣтъ, оучители ѣакъже вѣгѣлобѣша, вселѣннаа ѣакъже мѣдрѣтѣвова, влѣгодѣтъ ѣакъже прѣсѣлѣ, истѣнна ѣакъже показѣа, лѣа ѣакъже ѡгнѣна бѣгѣтъ, прѣмѣдрѣстѣ ѣакъже дѣрзѣнѣ, хрѣтѣосѣ ѣакъже настѣаѣн.

К сему же призываем на всех вас богатую благодать и благословение  
всесвятых и всемирных Святых непорочной веры нашей, для вашего укреп-  
ления во всём и всегда.

Святой град Иерусалим, 1 июня 1995

*Ваш пламенный молитвенник ко Господу  
Диодор I, Патриарх Иерусалимский.*

### 3) О том, что именно ставит под сомнение Священный Кинот

Его Высокопреосвященство возвращается к теме визита, осуществлённого сопредседателями Смешанной комиссии к Предстоятелям Православных и Антихалкидонских Церквей, с двумя целями.

Во-первых, чтобы подчеркнуть свою личную констатацию, что Предстоятели Поместных Церквей с энтузиазмом приняли положительные результаты богословского диалога и перспективу восстановления церковного общения, создавая из контекста впечатление, что таковое принятие со стороны Предстоятелей должно вместе с тем означать согласие и самих Церквей. Он пишет: «В этом духе были осуществлены встречи обоих сопредседателей с Предстоятелями Церквей... В качестве общих результатов визитов и обсуждений можно кратко констатировать, что:

- а) все вышеназванные Поместные Православные и Ориентальные Православные *Церкви* с энтузиазмом приняли...
- б) все вышеназванные *Церкви* согласились с предложениями...»<sup>19</sup>.

Во-вторых, чтобы охарактеризовать замечание Священного Кинота по данному поводу как сомнение в констатации (митр. Дамаскином) объективного факта: «Священный Кинот, чтобы подставить под сомнение эту констатацию объективного факта...»<sup>20</sup>

Но в «Меморандуме» Священного Кинота никоим образом не ставилась под сомнение ни объективность констатации митр. Швейцарского, ни сама возможность воодушевлённого принятия Предстоятелями как достигнутых до сего дня результатов, так и дальнейших перспектив диалога. Да Кинот и не мог этого сделать, так как все контакты были личными и результаты обсуждений не были опубликованы.

19 *Δαμασκηνός (Παπανδρέου), μητρ. Ὁ Θεολογικός Διάλογος τῆς Ὀρθοδόξου Ἐκκλησίας*. Σ. 14.

20 *Ἀπάντηση τοῦ Προέδρου*. Σ. 9.

Кинот подчёркнуто ставил и продолжает ставить под сомнение другое, а именно — заявление Его Высокопреосвященства, что «все вышеназванные... *Церкви* приняли... (и) согласились...». Мнение Предстоятеля Поместной Церкви без соборного одобрения и подписания не может являться мнением этой Церкви. Именно поэтому Священный Кинот ожидает соборного решения Церквей.

#### 4) О докладе Комиссии Элладской Церкви по догматическим и каноническим вопросам

Комментирование этого доклада Его Высокопреосвященством, как полагаем, имеет целью увести читателя от очага проблемы. Независимо от того, какая из синодальных комиссий более подходит для доклада о подобных вопросах Архиерейскому Собору, а также того, каково будет окончательное соборное решение Элладской Церкви, самое важное в настоящем вопросе заключается в следующем: если существует пусть даже один — хотя и достаточно значимый — доклад Синодальной комиссии Элладской Церкви по богословским вопросам, имел ли право митр. Швейцарский заявлять, что «все» *Церкви* приняли с энтузиазмом результаты диалога?

Конечно, мы никак не комментируем, что могло бы означать написанное митр. Швейцарским, что решение вышеупомянутой комиссии было принято «коварно по настоянию одного из её членов»<sup>10\*</sup>. Впрочем, следует сказать, что член комиссии, на которого намекает митр. Дамаскин, является не случайным человеком в Церкви, но профессором богословского факультета Афинского университета, человеком признанного авторитета и глубокого благочестия и веры.

Нам жаль, но мы не можем оправдать также ошибочного воспроизведения фрагмента из «Доклада» данной комиссии в статье владыки. Как относящийся к сущности проблемы, он заслуживал внимания. В «Докладе» сказано: «[Комиссия] считает необходимыми следующие догматические условия для объединения антихалкидонитов с Православной Кафолической Церковью... б) признание IV, V, VI и VII Вселенских Соборов в качестве Вселенских, а также принятие их догматического учения (“оросов”) без интерпретирующих заявлений, как это делается в п. 8 “Согласованного заявления” 1990 г.»<sup>21</sup>.

21 Ἐκκλησία. 1–15 Ἰαν. 1995. Αρ. 1. Σ. 31. См. воспроизведение этого текста в «Меморандуме»: Ὑπόμνημα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους περὶ τοῦ Διαλόγου Ὀρθόδοξων καὶ Ἀντιχάλκηδονίων // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 142. Рус. пер.: Богословский диалог. Ч. 1. С. 134.

10\* Ἀπάντηση τοῦ Προέδρου. Σ. 9.

В ответной статье митр. Швейцарского вместо «без (δίχα) интерпретирующих заявлений» написано «через (δι') интерпретирующие заявления»<sup>22</sup>, что коренным образом и полностью меняет смысл этого важнейшего текста.

Наконец, укажем на ошибочность создаваемого митр. Дамаскином впечатления, будто в «Меморандуме» Кинота «делается вывод, что они (Русская и Элладская Церкви) уже выразили отрицательное суждение» о «Согласованных заявлениях»<sup>23</sup>. Кинот нигде не писал, и из пунктов «Меморандума» нельзя сделать вывода, что эти две Церкви выразили отрицательное суждение о «Согласованных заявлениях». Говоря о «конкретных церковных актах» («Меморандум», п. 9в), Кинот не говорит неопределённо, но обозначает конкретные церковные административные органы, акты которых ни в коей мере не могут восприниматься как деяния той или иной Церкви как таковой. К сожалению, эта ошибка допущена в его собственной статье!

#### 5) Смешанная комиссия предлагает или постановляет? Явная непоследовательность

Касаясь миссии Смешанной комиссии и процедуры её работы, о которых, как утверждает Его Высокопреосвященство, Священный Кинот не имеет ясного представления, он пишет, что Смешанная комиссия не постановляет, но формулирует предложения Церквам<sup>24</sup>.

Но мы спросим: если мы ожидаем решения Церквей о православии заключений Смешанной комиссии, как могут быть оправданы:

- 1) осуществление Антиохийским Патриархатом частичного общения в Таинствах с сиро-яковитами на основании достигнутого христологического соглашения<sup>25</sup>;
- 2) разглашение Предстоятелями Православных Церквей в своих различных выступлениях о якобы достигнутом соглашении по христологии;

22 Απάντηση του Προέδρου. Σ. 9.

23 Ibid.

24 «Смешанная комиссия также не принимает решений по богословским вопросам, как, например, о снятии анафем, потому что она просто формулирует богословские предложения по этим вопросам и предлагает их святейшим Поместным Церквам, которые одни только могут принимать решения... которые и принимают решения о богословской завершённости и перспективах диалога» (Απάντηση του Προέδρου. Σ. 10).

25 См.: *Methodios Fouyias, Metr. of Pisidia. Bilateral Theological Dialogues // Τιμητικόν ἀφιέρωμα εἰς τόν Μητροπολίτην Καισαριανῆς, Βύρωνος καί Ὑμηττοῦ Γεώργιον. Ἀθήνα, 1996. Σ. 88–90.*

- 3) многократное использование соглашения самими членами Смешанной комиссии и другими церковными лицами как несомненного и окончательного факта, когда даже сам митр. Дамаскин расценивает соглашение как «историческое событие»;
- 4) предложение о снятии анафем (Коммюнике 4-го заседания, 1993), тогда как обсуждение этого вопроса должно было стать шагом, последующим за единогласным одобрением «Согласованных заявлений» Поместными Православными Церквями;
- 5) завершающая формулировка 2-го «Согласованного заявления»: «Представляем это “Согласованное заявление” нашим досточтимым Церквам на рассмотрение и для *действия* (for their consideration and *action*)»?

Разве всё это не означает, что христологическое соглашение рассматривается как данность, хотя оно ещё не утверждено соборно? Если результаты диалога были просто предложены Церквам, не будет ли непоследовательным говорить, что соглашение уже достигнуто?

И наконец, для чего нужна подобная непоследовательность?

Очевидно, для того, чтобы, с одной стороны, создать среди верующих соответствующий психологический климат, дабы они приняли столь хорошо продуманную и продвигаемую унию, а с другой — чтобы избежать обличений и противодействий.

Итак, не имеет значения, как называются выводы Смешанной комиссии — предложениями или решениями, на деле они рассматриваются как данность прежде всеправославного соборного одобрения. Именно это и тревожит Священный Кинот!

#### **6) О ссылке на волю III Всеправославного предсоборного совещания**

Защищая дело Межправославной комиссии, митр. Швейцарский ссылается на авторитет III Всеправославного предсоборного совещания, которое определило тематику диалога и миссию Межправославной комиссии<sup>11\*</sup>, делая из этого вывод, что результаты работы комиссии достигнуты по послушанию Церкви и потому являются правильными.

Заявление III Всеправославного предсоборного совещания о данном диалоге не оправдывает того, что работа комиссии завершилась неправославными результатами, потому что оно определяет: «*Очевидно,*

11\* См.: Απάντηση τοῦ Προέδρου. Σ. 8.

*что общей для всех целью при проведении богословских диалогов является окончательное восстановление единства в правой вере и любви»<sup>26</sup>.*

Следовательно, если результаты работы Смешанной комиссии, которые многими богословами и верующим народом расцениваются как догматически неприемлемые, представляются как воля III Всеправославного предсоборного совещания, пусть будет принято во внимание, что через это само Совещание компрометируется в церковном сознании. Достоинство какого-либо собора или совещания заключается не в числе его членов и не во всеправославном представительстве на нём, но в верном следовании акривии церковного учения и Предания.

Итак, какой же смысл могут иметь конкретные<sup>27</sup> заявления III Всеправославного предсоборного совещания?

Полагаем, следующий:

- 1) *«совместно будут найдены решения».*

Это не может означать компромиссных и догматически минималистских решений. Любое совместное действие в ходе диалога с антихалкидонитами по поиску решений должно пониматься только как обстоятельное совместное исследование и установление — с помощью богословия Вселенских Соборов и Отцов Церкви, *включая* Отцов последующих веков — пунктов вероучения, в которых, как полагает Церковь, антихалкидониты заблуждаются, а не как уступка православным утверждениям антихалкидонитов, что они в этих пунктах православны. Никакой еретик не считает себя заблуждающимся, но Церковь отличает ересь от Истины. Священномученик Мартин Исповедник, описывая на соборе мнение еретиков о собственных мудрованиях, произнёс пророческое слово: *«Ибо пути безрассудного прямы перед ним, как написано. И есть пути, которые кажутся человеку прямыми, но конец их смотрит на дно ада (Прит. 16, 25)».*

26 Ἐπίσκεψις. 15.12.1986. Ἀρ. 369. Σ. 10.

27 «Третье Всеправославное предсоборное совещание с особым удовлетворением приветствует этот недавно начавшийся диалог и одобряет избрание христологии в качестве первой темы для обсуждения. Перспективы диалога дают основания надеяться, что совместно будут найдены решения по существующим вопросам об оросе IV Вселенского Собора в неразрывном единстве с христологическими постановлениями и других Вселенских Соборов, о способе принятия IV, V, VI и VII Вселенских Соборов, о снятии наложенных с той и другой стороны анафем и прочем...» (Ἐπίσκεψις. 15.12.1986. Ἀρ. 369. Σ. 12).

- 2) «...по существующим вопросам об оросе IV Вселенского Собора в неразрывном единстве с христологическими постановлениями и других Вселенских Соборов».

Как известно, существующим вопросом об оросе IV Вселенского Собора является его отвержение антихалкидонитами, так как он, по их мнению, содержит несториянствующее понятие «в двух природах». Значит, под решением этого существующего вопроса следует понимать не что иное, как принятие ороса вместе с выражением «в двух природах». Любое другое решение, пренебрегающее, принижающее или каким бы то ни было образом отступающее от акривии ороса IV Вселенского Собора, было бы от лукавого и не соответствовало бы духу Всеправославного совещания.

Благодаря своему неразрывному единству с последующими Соборами IV Вселенский Собор имеет своё единственное истолкование (которое и принимается Кафолической Православной Церковью), и оно становится основанием для постановлений последующих Соборов. Оросом V Вселенского Собора осуждаются несториянствующие перетолкования IV Собора и показывается его согласие с III Вселенским Собором, но при этом сам V Собор нисколько не примиряется с антихалкидонскими (севирианскими) взглядами<sup>28</sup>. На IV Вселенском Соборе зиждется христологическое учение оросов VI и VII Вселенских Соборов о двух действиях и двух волях во Христе и о возможности изображать Его ипостась по человечеству, согласно с тем, что «соединением нисколько не нарушается различие двух природ, но тем более сохраняется свойство каждой природы и соединяется в одно Лицо и одну Ипостась». Он оказывается непоколебимым основанием для осуждения моноэнергизма и монофелитства, согласно оросу VI Вселенского Собора: «Действует каждый из образов (μορφή) в общении с другим». Наконец, таковым единством Соборов подтверждается диахроническое сознание Церкви, что Диоскор и Севир являются еретиками по своему мудрованию и что анафемы VI и VII Вселенских Соборов были провозглашены именно по этой причине.

28 См. также: «Мнение, что он (V Вселенский Собор) ставил целью подготовку почвы для возвращения антихалкидонитов, оказывается произвольным и ничем не подтверждённым... V Вселенский Собор не имел совершенно никакого отношения к антихалкидонитам» (Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικόπολεως. Ἡ Πέμπτη Οἰκουμένη Σύνοδος. Σ. 120–121).



Мы убеждены, что решение, отступающее от такого гармоничного единства между оросами этих четырёх Вселенских Соборов, не было бы принято Всеправославным совещанием.

- 3) *«...по существующим вопросам... о способе принятия IV, V, VI и VII Вселенских Соборов».*

Безоговорочное и без интерпретирующих заявлений принятие всех Вселенских Соборов антихалкидонитами является единственным решением существующего сегодня вопроса об их отвержении. Всякое иное решение противоречило бы основополагающим экклезиологическим началам Православной Церкви и диахронической силе действия Вселенских Соборов. Или, например, некоторые епископы при своей хиротонии будут принимать их безоговорочно, а другие с оговорками? Было ли бы такое решение ожидаемым со стороны Всеправославного совещания?

- 4) *«...по существующим вопросам... о снятии наложенных с той и другой стороны анафем».*

Полагаем, что Совещанию не неведом тот факт, что анафемы, наложенные еретиками на лица или церковные Соборы, являются несуществующими и не только не составляют отлучение от Бога, но скорее славу и похвалу<sup>29</sup>. Церковь пятнадцать веков чтит свт. Льва, папу Римского, и сщмч. Флавиана Константинопольского и IV Вселенский Собор, ни во что вменяя бесчисленные анафемы, провозглашённые против них антихалкидонитами, поскольку они не уменьшают блаженство этих святых Отцов у Бога и в Боге.

Мы также полагаем, что Совещание не согласилось бы с оскорблением власти Церкви, выражаемой через Вселенские Соборы, в случае, если бы сегодня были сняты наложенные Вселенским Собором анафемы догматического характера, каковы анафемы против Диоскора и Севира.

Наконец, мы полагаем, что у Совещания не было намерения — через согласие с тем, что антихалкидонские «Церкви» являются истинной Церковью Христовой, способной налагать и снимать анафемы, — отступить от принципа, который оно провозгласило в самом начале: *«Православная Церковь,*

29 Ср.: Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς Μιᾶς Ἁγίας Καθολοκῆς καὶ Ἀποστολικῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησίας... Θεσσαλονίκη, 1982. Σ. 35, ὑπόσημ. 3.

*как Единая Святая Кафолическая и Апостольская Церковь, вполне сознаёт...»<sup>30</sup>.*

Итак, если результаты Смешанной комиссии не согласуются с таковой волей Всеправославного совещания, зачем митр. Швейцарский тщетно апеллирует к его всеправославному авторитету?

\* \* \*

## Глава 2. О христологических вопросах

Митрополит Швейцарский говорит, что тексты «Согласованных заявлений» верно следуют оросам святых Вселенских Соборов, — и ошибается.

Внимательное изучение «Согласованных заявлений» может вскрыть отступления Межправославной комиссии в конкретных пунктах христологического учения, в которых отпали от правой веры антихалкидониты V и VI вв., а конкретно их севирианское крыло.

Прежде чем начать разбор, здесь будет полезно сказать, что «Согласованные заявления» 1989 и 1990 г. во многом воспроизводят «Согласованные заявления» (Agreed Statements) неофициальных совещаний 1964–1971 гг., о чём свидетельствует простое сопоставление текстов. Поэтому стоит обратиться к протоколам неофициальных встреч, чтобы показать богословские предпосылки обеих сторон, которые невозможно распознать в очень кратких текстах «Согласованных заявлений».

Конечно, никто не сомневается в богословских знаниях членов Межправославной комиссии в области догматики. Тем более никто не сомневается в их намерении пребывать в пределах вероучения Православной Церкви.

Но вполне можно утверждать, что на диалоге возобладала тенденция к достижению единства хотя бы и в ущерб акривии православного учения. Показателен отрывок из выступления члена тогдашней Межправославной комиссии на её 1-м совещании в Аддис-Абебе (1971): «Есть и другая мысль, которая реалистична и, возможно, одна только способна облегчить наши объединительные переговоры. Её выразил армянский иерарх Тиран Нерсоян, который пишет: “Давайте провозгласим себя объединёнными. Давайте перестанем именовать себя халкидонитами и антихалкидонитами. Давайте обменяемся мирными посланиями исповедания веры”...

30 Ἐπίσκοπος. 15.12.1986. Αρ. 369. Σ. 9.

Кратко развив сказанное выше, я лично полагаю, что должно произойти одно из двух. Либо любовь устранил противостояния и мы сразу провозгласим единство, оставляя времени притупление различий, либо мы составим перечень пунктов, в которых мы согласны и в которых не согласны, чтобы обсудить их с нашими братьями антихалкидонитами. Во втором случае различие между нами и антихалкидонитами, конечно, небольшое, но очень тонкое, так что мы впадём в скрупулёзные исследования и толкования терминов вместе с их эволюцией в нашей Церкви и у церковных Отцов. Мы не придём к согласию, если последуем по этому пути... Мы должны выбрать либо долгий и в данном случае бесполезный богословский диалог, либо этот церковный диалог с христианской любовью»<sup>31</sup>.

Также и на официальном богословском диалоге догматические вопросы не были изучены во всей глубине: «Затем собрание было приглашено приступить к оценке документов, которые были, согласно прежним решениям, специально разработаны для текущей фазы диалога. Эти документы были богословскими трактатами... Оказалось невозможным глубоко изучить эти документы, важные сами по себе. Возобладало мнение, что должен применяться другой, более действенный метод работы. Так совещание превратилось в некий плановый комитет (Planning Committee)...»<sup>32</sup>

А теперь вернёмся к нашей теме.

Каковы же догматические отступления Межправославной комиссии, из-за которых тревожится Священный Кинот Афона и которые отчасти кратко обозначаются и в его «Меморандуме»?

### 1. Выражение «природы различаются лишь умозрительно»

Выражение «природы различаются лишь умозрительно» (αἱ φύσεις διακρίνονται τῇ θεωρίᾳ μόνῃ) может при определённых предпосылках<sup>33</sup> толковаться

- 31 *Μεθόδιος, μητρ. Αξιώμης.* Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς διά τόν Διάλογον τῶν Ὁρθοδόξων καί τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν // Abba Salama. 1976. Τ. 7. Σ. 106–107.
- 32 *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως.* Ἐκθεσις περὶ τῆς Α΄ Διασκέψεως τῆς Ἐπιτροπῆς Διαλόγου μεταξύ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καί τῶν Ἀνατολικῶν Ὁρθοδόξων Μιχαηλιδωνίων Ἐκκλησιῶν. Ἐγγραφοὶ τῆς Ἱ. Συνόδου πρὸς τὰς Ἱ. Μητροπόλεις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἀρ. πρωτ. 520 (10.02.1986).
- 33 Полагаем, по меньшей мере следующих: оно должно употребляться православными; должны недвусмысленно исповедоваться две существующие как сущности природы в одной Ипостаси Христа, Которая есть Сам Бог Слово; глагол «различаются» (διακρίνονται) должен пониматься как «разделяются» (διαροῦνται) и его употребление должно адресоваться несториянствующим или представлять собой защиту от обвинения в несториянстве.

православно и в таком смысле употребляться православными; но оно же может рассматриваться и при севирианских предпосылках и тогда приобретает зловерное толкование, отличающееся от духа ороса V Вселенского Собора. Поэтому употребление этого выражения в «Согласованных заявлениях» может обоснованно расцениваться как непригодное, опасное и имеющее вероятной целью покрыть собой два совершенно противоположных объяснения тайны Вочеловечения. Мы считаем, что оно является уступкой антихалкидонитам, потому что при своём севирианском толковании — явно возможном в контексте «Согласованных заявлений» — это выражение таит в себе монофизитство и моноэнергизм.

Понятие «лишь умозрительно» (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ) (или «примышлением» — τῆ ἐπινοίᾳ) употребляется святыми Отцами как в триадологии, так и в христологии. В триадологии оно употребляется для противостояния арианскому зловерию — через разделение по примышлению (κατ' ἐπινοίαν) божественных Ипостасей, которые в действительности являются сущностно соединёнными и взаимопроникающими (ἀλλήλοπεριχωρούμεναι)<sup>34</sup>. В христологии же оно употребляется, во-первых, для разделения по примышлению природ Христа, когда ум исследует (πολυπραγμονέω) природы, из которых состоит один Христос, согласно свт. Кириллу<sup>35</sup>. Во-вторых, для противостояния зловерию еретиков агноитов, которые приписывали Христу неведение и рабство по человеческой природе, — через разделение по примышлению в действительности неразлучно соединённых природ Христа, поскольку человеческая природа по причине своего с самого зачатия соединения с божеством Слова обогатилась и всеведением, и господством<sup>36</sup>. И в-третьих, для противостояния некоторым несторианствующим после IV Вселенского

34 «Когда природы разделяются посредством примышлений (ταῖς ἐπινοίαις), тогда вместе с ними разделяются и имена» (*Gregorius Nazianzenus. Oratio 30: De Filio 8 // PG. Col. 113B. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. СПб., 1912. Т. 1. С. 434 (с изм.)*). См. также: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei 8 [I, 8] // ЕПЕ. 19. Σ. 100–102. [PTS. 12. S. 28–29]. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М., 2002. С. 171–173.*

35 «Но разделяя их простыми помышлениями (ἐν ψιλαῖς ἐννοίαις) и принимая их отличие только в тонких умозрениях (ἐν ἰσχυαῖς θεωρίαις) или мысленных представлениях (νοῦ φαντασίαις), мы не полагаем эти природы по отдельности» (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 46 (Ad Successum II) 5 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 162. Рус. пер.: Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. М., 2021. С. 51*).

36 См.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei 65 [III, 21]; 91 [IV, 18] // PTS. 12. S. 163–164; 212–218.*

Собора западным христианам, которые из-за числа «два» считали две природы разделёнными и самоипостасными<sup>12\*</sup>, — через употребление числа только для указания на действительное различие природ, различие, принимаемое лишь умозрительно<sup>37</sup>.

Святые Отцы V Вселенского Собора употребляют понятие «лишь умозрительно» в этом последнем значении, совершенно православно как по словесной формулировке, так и по содержанию.

V Вселенский Собор говорит: «Если кто... исповедуя число природ в одном и Том же Господе нашем Иисусе Христе, Боге Слове воплотившемся, не в умозрении только (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ) принимает различие тех, из которых Он и составился, не уничтожившееся через соединение (ибо один из обоих и через одного оба), но употребил это число так, что считает эти природы разделёнными и самоипостасными (κεχωρισμένους καὶ ἰδιοὑποστάτους): тот да будет анафема»<sup>38</sup>.

Святой Собор с большой ясностью признаёт и определяет действительное различие соединившихся природ, на которое он указывает посредством числа два. Он рассматривает использование числа как данность, следуя IV Вселенскому Собору и учению дохалкидонских Отцов. Употребление числа само по себе не является для него проблемой. Он признаёт, что число служит только для указания на действительное различие природ, и не доходит до разделения природ<sup>39</sup>. Он также

- 37 «Вот таким образом ясно учит иже во святых Григорий: говорящий применительно ко Христову таинству о числе лиц обличается как нечестивец, а принимающий его в отношении природ, из которых составился единый Христос, исповедует правильно, обозначая таким образом различие сошедшихся природ, но никоим образом не производя разделения на части» (*Justinianus Imperator. Confessio fidei // Drei dogmatische Schriften Iustinians / ed. M. Amelotti, R. Albertella, L. Migliardi. Milano, 1973. P. 142. Рус. пер.: Грацианский М. В. Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М., 2016. С. 362–363*).
- 38 Concilium Universale Constantinopolitana sub Justiniano habitum. Definitio fidei. Canon. VII (7-й анафематизм против «12 Глав») // *Καρμίρησ Ἱ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὀρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι, 1960. Τ. 1. Σ. 194–195. Рус. пер.: Асмус В., прот. V Вселенский Собор. Богословие Собора // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 625 (с изм.)*.
- 39 Как замечает прп. Максим: «Как бы... желая указать, что сошедшиеся природы и после соединения сохранили различие, мы единственно в этом смысле утверждаем, что их две, употребляя число лишь созерцательно (κατὰ μόνην τὴν θεωρίαν), для изъявления различия» (*Maximus Confessor. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 477B. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 139*). См. также в исповедании Юстиниана: «И конечно же, осознавая различие и желая его обозначить, принимаем мы число и говорим, что природ во Христе две, однако вследствие этого единый Христос не разделяется на двух Христов или двух Сынов» (*Justinianus Imperator. Confessio fidei // Op. cit. P. 140. Рус. пер.: Цит. соч. С. 362*).
- 12\* Здесь и далее «самоипостасный» (ἰδιοὑπόστατος) — имеющий собственную ипостась.

осуждает тех, которые употребляют число, подразумевая, что природы разделены и самоипостасны, и таким образом разделяют единого Христа. Такое понимание, как несторианствующее, разрушающее ипостасное единство природ и чуждое мудрованию III и IV Вселенского Собора, анафематствуется святым V Собором.

Но Севир употребляет понятие «лишь умозрительно» в другом смысле и в иной формулировке. Отождествляя, как известно, термины «природа» и «ипостась», он мыслит соединение природ в природе — неверного толкуя понятие «природное соединение» — и потому исповедует во Христе «одну сложную природу». Обличаемый же в том, что через сложную природу он вводит слияние и уничтожение сошедшихся в соединение природ, он принимает две природы лишь умозрительно<sup>40</sup>. Более полное раскрытие этих взглядов Севира и обнаружение содержащегося в них моноэнергизма произошло на неофициальном совещании в Орхусе<sup>41</sup>.

Удачная и обстоятельная критика по данному вопросу была осуществлена приснопамятным проф. П. Трембеласом, который ясно указал на монофизитское и моноэнергийное содержание севирианского представления, что различать две природы после соединения и соответствующие свойства можно лишь умозрительно<sup>42</sup>.

Выражения «две природы лишь умозрительно после соединения» и «природы различаются лишь умозрительно» на этом же неофициальном совещании приводят в своих докладах также и православные богословы как якобы учение свт. Кирилла<sup>43</sup>, причём выражают своё удовлетворение по поводу замечания антихалкидонитов, что первым, кто принял эти выражения, был не Севир, а Тимофей Элур, Пётр Ивер и другие<sup>44</sup>. Это доказывает, что антихалкидониты воспринимают эти выражения в севирианском смысле. К счастью, приснопамятный

40 «Лебон теперь показывает, что Севир, чтобы защитить себя от обвинений в том, что учит о слиянии (через одну сложную природу. — *Авт.*), допускает, что можно говорить о двух природах, впрочем — лишь умозрительно» (*Torrance I. A Theological Introduction to the Letters Between Severus of Antioch and Sergius the Grammarian // 'Εκκλησία καὶ Θεολογία. 1981. Т. 2. Σ. 980*).

41 См.: *Samuel V. C. One Incarnate Nature of God the Word // Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology / ed. by P. Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nisiotis. Geneva, 1981. P. 84, 88–89.*

42 См.: *Τρεμπέλας Π. Ἐπί τῶν Πρακτικῶν τῆς ἐν Aarhus Διασκέψεως // Ἐκκλησία. 1965. Ἀρ. 19. Σ. 486–487; 1966. Ἀρ. 2. Σ. 44–45.*

43 См. также: *Ibid.*

44 См.: *Romanides J. St. Cyril's «One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate» and Chalcedon // Does Chalcedon Divide or Unite. P. 73, 74.*

проф. о. Иоанн Мейендорф очень верно заметил по этому поводу: «Исключительно *Ипостась* делает действительными две природы, не разрушая при этом их характеристик. Природы существуют в *ипостаси*, но существуют *действительно*. Таким образом, божество и человечество различаются не только *по примышлению*, как готов был допустить Севир, но в действительности (*ἐνεργεία*), каждое сохраняя свою “энергию”»<sup>45</sup>.

Зловерно истолковывая выражение «природы различаются лишь умозрительно», севириане исповедуют только «простое» (*ψιλή*) различие природ, т. е. они не исповедуют число, через которое выявляется действительное различие<sup>46</sup>, и, следовательно, отвергают и сами две природы, различие которых, как они полагают, они познают.

Прп. Максим Исповедник в своих пространных рассуждениях на эту тему убедительнейше показывает слияние природ, вводимое учением Севира. Он именует различие природ, о котором учит Севир со своим по примышлению (лишь умозрительно) различием природ, «простым» (*ψιλή*), т. е. недействительным. Характерны его слова: «...[Севир,] исповедуя простое различие после единения, по примышлению (*κατὰ τὴν ἐπίνοιαν*) полагает существование различающихся [частей], но по энергии (*κατὰ τὴν ἐνεργείαν*) при этом утверждает их слияние... если бы он не возвещал простое различие, то не отказывался бы признать во Христе после единения нерассекаемое и неразделимое количество различающихся, ибо он знал, что вместе со всяким различием неизменно вводится и количество, а со всяким количеством сопряжено выражающее его число. Ибо невозможно, чтобы существовало различие без количества или чтобы было распознано [какое-либо] количество без выражающего его числа»<sup>47</sup>.

45 *Meyendorff J. Chalcedonians and Monophysites After Chalcedon // GOTR. 1964–1965. Vol. 10 (2). P. 22.*

46 Согласно Лебону, число является величайшим врагом соединения для монофизитов, потому что если составляющие части какого-либо соединения могут быть исчислены, то они, исходя из монофизитских предпосылок, являются отдельными реальностями (см.: *Torrance I. A Theological Introduction. P. 979*). Совершенно напротив, согласно прп. Максиму, число не вводит разделения, но лишь являет количество вещей, будь то соединённых или разделённых, что и Отцами засвидетельствовано, и онтологически верно (см.: *Maximus Confessor. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 473BC*). А прп. Иоанн Дамаскин подводит природы Христа под разделённое количество (*διωρισμένον ποσόν*), что означает, что они исчисляются (см.: *Ioannes Damascenus. Expositio fidei 52 [III, 8] // PTS. 12. S. 126–127. Рус. пер.: Цит. соч. С. 246*).

47 *Maximus Confessor. Opusc. 2: Ad Marinum presbyterum ex tractatu de operationibus et voluntatibus // PG. 91. Col. 41B. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 320 (с изм.). Мы исправили текст, согласно, впрочем, и с примечанием издателя серии, на которую ссылаемся, надеясь,*

И прп. Иоанн Дамаскин в своём труде «Против яковитов» с поразительной силой опровергает севирианское понимание термина «лишь умозрительно»: «Если же вы говорите о двух природах Христа по примышлению и умозрению (κατ' ἐλίνοισιν καὶ θεωρίαν), то скажите нам, о примыслители и умозрители природ: это примышление истинных и действительных вещей... или это измышление разума? <...> И если второе, то таинство Домостроительства — обман и выдумка, а если первое и вы созерцаете по примышлению две природы, — а это умозрение существующего, — то почему бы вам не исчислять существующее? <...> Стало быть, вы, говоря, что после соединения божество и человечество во Христе существуют по примышлению, не признаёте их в действительности и на деле (οὐκ ἐνεργεῖα, οὐδὲ πράγματι). И тогда поистине и в существовании Он не будет у вас ни человеком, ни Богом, но чем-то другим помимо этого»<sup>48</sup>.

Из вышесказанного хорошо видна великая и существенная содержательная разница между:

- севирианским толкованием выражений «две природы после соединения лишь умозрительно» и «природы различаются лишь умозрительно», согласно которому божество и человечество во Христе признаются только по чистому примышлению, тогда как в действительности существует одна сложная природа, божествочеловечество<sup>13\*</sup>, согласно прп. Иоанну Дамаскину, которое приводит к уничтожению сошедшихся в единство природ и к отрицанию тайны божественного Домостроительства с одной стороны и, с другой стороны,
- православной формулой святого V Вселенского Собора «различие природ принимается лишь умозрительно», согласной которой во Христе сущностно сохраняются божество и человечество, но их различие не отпадает в разделение, потому что их ипостасное единство пребывает неприкосновенным. Только это второе понимание верно выражает мысль свт. Кирилла.

что в новом критическом издании текст будет восстановлен с правильным написанием «количество различающихся».

48 *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas 29 // PTS. 22. S. 120.* Рус. пер: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Хринологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. Д. Е. Афиногенова. М., 1997. С. 164.

13\* Θεοτητανθρωπότης (см.: *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas 35 // PTS. 22. S. 121.* Рус. пер: Цит. соч. С. 165), в отличие от θεανθρωπότης — «богочеловечество».



Итак, Священный Кинот, высказывая опасения о православии выражения, в котором в «Согласованных заявлениях» было употреблено понятие «лишь умозрительно», не затрагивает этим орос V Вселенского Собора. Напротив, он ожидает, что понятие «лишь умозрительно» будет употребляться исходя из предпосылок и согласно с мудрованием этого святого Собора.

## 2. Образование богочеловеческого существа

В 1-м «Согласованном заявлении» говорится: «Одна вечная ипостась второго лица Святой Троицы приняла нашу тварную природу, так соединив её с собственной нетварной божественной природой, чтобы образовать (ἵνα μορφώσῃ, to form) одно неразлучно и неслитно соединённое действительное богочеловеческое существо (ὑπόστασις, being)...»

Сделанное в данном «Заявлении» отступление заключается в выражении «чтобы образовать» (ἵνα μορφώσῃ, to form): антихалкидониты могут иметь в виду, что Бог Слово через восприятие человеческой природы и её соединение со Своей божественной природой образовал, сформировал некое существо.

Серьёзнейшая богословская ошибка, наблюдаемая в этом пункте, заключается в различии, проводимом согласно севирианской традиции между Ипостасью Бога Слова и ипостасью Иисуса Христа.

Разумеется, истинно и православно то, что Бог Слово воспринял человеческую природу и соединил её со Своим божеством в Своей вечной Ипостаси. Непреложно и неизменно воплотившееся Слово не подверглось никакой перемене по Своей Ипостаси, так что Святая Троица неизменно пребыла Троицей и после Воплощения Её второй Ипостаси<sup>49</sup>.

Согласно Отцам Церкви, «Бог вообразуется (μορφοῦται), то есть осуществляет чужое (οὐσιοῦται τὸ ἀλλότριον), а именно одинаковое с нашим (τὸ καθ' ἑμᾶς)»<sup>50</sup>. Глагол «вообразуется» (μορφοῦμαι) употребляется Отцами

49 См.: *Maximus Confessor*. Epistula 19: Ad Pyrrhum sanctissimum presbyterum et hegumenum // PG. 91. Col. 592C; *Idem*. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 468, 488B.

50 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 55 [III, 11] // ЕПЕ. 19. Σ. 330. [PTS. 12. S. 133]. Рус. пер.: Цит. соч. С. 251 (с изм.). Это выражение употребляет свт. Григорий Богослов и за ним прп. Максим Исповедник (см.: *Maximus Confessor*. *Ambiguorum liber* // PG. 91. Col. 1041CD), а также церковная гимнография. [Ради единства терминологии даём буквальный перевод этой фразы, передавая μορφοῦται как «воображается» и добавляя ц.-сл. слово «осуществляет» (οὐσιοῦται), чтобы сделать яснее сказанное ниже. В более свободном русском переводе выражение звучит так: «Бог принимает образ, то есть чужую сущность, а именно одинаковую с нашей». — М. В.]

для описания конкретного факта: что существующий во образе (μορφή) Божиим Бог Слово, т. е. Бог, принимает зрак [образ, μορφή. — М. В.] раба, т. е. становится человеком (см. Флп. 2, 6–7 ц.-сл.). Преподобный Никодим Святогорец, толкуя тропарь канона Рождества Христова, где говорится, что Христос *ἐγένετο* (человѣкъ) *ὡς ἄπειτα ἕτερος, κοίτην τε ἑκείνην ἐκλήθη*<sup>14\*</sup>, пишет: «...всего Адама осуществляет: то есть воспринимает его всецелого и сущностно соединяет в ипостаси Своего божества»<sup>51</sup>. То, что Слово восприняло человеческую природу и стало человеком, на языке Отцов называется «вообразил человеческое» (*ἐμορφώθη τὸ ἀνθρώπινον*): «Что усматриваю... в Спасителе, когда Он был с нами, вообразив в Себе и то, что выше нас, и наше (*μορφωθείς τὸ ὑπὲρ ἡμᾶς καὶ ἡμέτερον*)» (свт. Григорий Богослов)<sup>15\*</sup>.

Употребление выражения «чтобы образовать» в «Согласованном заявлении» не следует святоотеческой традиции, так как означает не то, что Бог Слово, вечно существующий по причине Своего божества Бог, стал в последние дни человеком через восприятие человеческой природы в Своей Ипостаси, но означает «формирование» через это восприятие некоего *существа*, иного, нежели Бог Слово.

Что это за существо?

Какой бы смысл ни вкладывали антихалкидониты в понятие «существо» (*ὄνταρξίς*, being), они впадают в догматическую ошибку. По их мнению, Бог Слово, принимая человеческую природу, образовал одну сложную природу из Своего божества и принятого человечества. А поскольку божество и человечество в соединении имеют ипостасный характер — ведь, согласно им, безыпостасной природы не существует, — эта сложная природа является и сложной, как они её понимают, ипостасью. По их мнению<sup>52</sup>, Богом Словом было образовано некое существо, некая богочеловеческая природа, существующая и как сложная ипостась, которая, однако, не есть в точности Ипостась Бога Слова. Севир говорит: «Соединение привело в бытие одно Лицо, и это одно Лицо есть Лицо Бога Сына в Его воплощённом состоянии. Существует разница между Сыном прежде воплощения и воплощённым Сыном, так что Ипостась и Лицо Иисуса Христа не есть просто Ипостась и Лицо Бога Сына»<sup>53</sup>.

51 *Νικόδημος Ἀγιορείτης*, ἄγ. Ἐορτοδρόμιον. Θεσσαλονίκη, 1987. Τ. 1. Σ. 155.

52 См.: *Samuel V. C. The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch: Doctoral dissertation. Yale University, 1957. P. 291.*

53 *Samuel V. C. One Incarnate Nature of God the Word. P. 88.*

14\* «...ὄλον οὐσιόυται, ἀληθεία σαρκωθεῖς...» (1-й канон утрени. Песнь 1. Троп. 3).

15\* *Gregorius Nazianzenus. Oratio 43: Funebris oratio in laudem Basilii Magni 38 // PG. 36. Col. 548B. Рус. пер.: Цит. соч. С. 628.*

Триадологические и сотериологические последствия отличия по ипостаси бесплотного Бога Слова от воплотившегося Бога Слова неизмеримы. Если Христос не есть неизменно один из Святой Троицы, но иной по ипостаси, то, с одной стороны, повреждается учение о Троице, а с другой — ставится под сомнение спасение человека.

Межправославной комиссии, если бы она желала избежать такого отступления, не следовало бы подписывать текст, в который сознательно или несознательно антихалкидонским, как мы догадываемся, пером было внесено севирианское понимание вопроса. Правильнее было бы заменить выражение «чтобы образовать» более уместным, употреблявшимся святыми Отцами выражением.

### 3. Взаимозаменяемое употребление «Отцами» терминов «природа» и «ипостась»

В 1-м «Согласованном заявлении» содержится соглашение членов Смешанной комиссии, что Отцы употребляли указанные термины взаимозаменяемо и смешивали их, и что это не составляет проблемы. Полностью этот текст звучит так: *«Вопрос не в том, использовали ли наши Отцы взаимозаменяемо термины “природа” и “ипостась” и смешивали ли они один с другим. Термин “ипостась” может употребляться для описания не только лица, в отличие от природы, но и лица вместе с природой, поскольку в действительности ипостась никогда не существует без природы».*

Можно указать два догматических отступления Межправославной комиссии в этом пункте «Согласованного заявления».

1. Невозможно абсолютно утверждать, что Отцы употребляли взаимозаменяемо и смешивали эти термины. Ибо после появления монофизитства святые Отцы никогда не употребляли эти термины взаимозаменяемо и тем более не смешивали их. Для Межправославной комиссии Отцы — это не только те, которые жили до V в., но и последующие святые Отцы, и между теми и другими нет различия в догматическом учении.

Напротив, «Отцы» антихалкидонитов продолжают до сих пор употреблять эти термины взаимозаменяемо и смешивать их. При этом антихалкидониты утверждают, что насколько Север, настолько и халкидонские авторы его времени употребляли термины взаимозаменяемо и смешивали их<sup>54</sup>. Последствия употребления этих понятий Севером

54 «Следуя за Кириллом Александрийским, Север принимает четыре выражения, относящихся к Воплощению: “из двух природ”, “ипостасное соединение”, “одна природа Бога Слова воплощённая” и “одна сложная природа”. По его мнению, все эти выражения согласуются

взаимозаменяемо и с одинаковым значением плачевны. Преподобный Максим достаточно разбирает их и показывает нелепости, вытекающие из такой предпосылки: соединение природ превращается в слияние, их различие — в разделение по Несторию, вводится четвёртое лицо в Святую Троицу и уничтожается единосущие Христа с Отцом и с нами<sup>55</sup>. В целом ниспровергается всё богословие и домостроительство.

Предание наших святых Отцов не позволяет нам делать выводы, подобные выводам антихалкидонитов и Смешанной комиссии. Преподобный Иоанн Дамаскин пишет: «Именно это вводит еретиков в заблуждение — отождествление природы и ипостаси»<sup>56</sup>. А прп. Максим Исповедник говорит более строго: «О том, что Севир коварно утверждает, что ипостась — то же, что и природа, дабы посредством [выражения] “одна природа” он мог бы утвердить слияние, но [в то же время] избежать изобличения, говоря, что под природой он разумел ипостась; и наоборот, дабы он мог бы ввести разделение, исповедуя единение из ипостасей, и [в то же время] будто бы укрыться [от обвинений], говоря, что он употребил [слово] “ипостаси” вместо “природы”»<sup>57</sup>.

Так называемое взаимозаменяемое употребление терминов святыми Отцами дохалкидонского времени означает их использование с одинаковым содержанием и, следовательно, их отождествление. Но это неправда, хотя, к сожалению, утверждается и современными православными богословами. Согласно прп. Иоанну Дамаскину, когда дохалкидонские Отцы говорили об ипостаси Христа, они употребляли термин «ипостась» в собственном смысле (*κυριωνύμως*), а термин «природа» — в несобственном смысле (*καταχρηστικῶς*) вместо термина «ипостась». Потому что природа, как понятие более общее, сказывается<sup>16\*</sup> об ипостаси и может употребляться вместо неё в несобственном смысле,

друг с другом. Таким образом, чтобы понять, что означает выражение “одна природа Бога Слова воплощённая” для него и для Церкви, которую он представляет, следует пояснить смысл этих выражений. Ключевое слово в них — “природа” (*φύσις* или *κυρο*). Относительно его значения и Севир, и халкидонские авторы его времени согласны в том, что оно может пониматься либо как “сущность”, либо как “ипостась» (*Samuel V. C. One Incarnate Nature of God the Word. P. 86*).

55 См.: *Maximus. Confessor. Epistula 15: Ad Cosmam diaconum* // PG. 91. Col. 568–569.

56 *Joannes Damascenus. Expositio fidei 47* [III, 3] // ЕПЕ. 19. Σ. 290. [PTS. 12. S. 112]. Рус. пер.: Цит. соч. С. 237.

57 *Maximus Confessor. Opusc. 2: Ad Marinum presbyterum ex tractatu de operationibus et voluntatibus* // PG. 91. Col. 40A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 139.

16\* Κατηγορεῖσθαί τιος — сказываться о чём-либо, т. е. выступать предикатом; термин аристотелевской логики; см. словарь.

поскольку каждая ипостась есть вместе и природа. Обратного же не происходит, а значит, «ипостась» не может употребляться вместо «природы»: «Притом, что блаженные Афанасий и Кирилл воспользовались словом “природа” не в прямом, а в переносном смысле (*катаχρηστικῶς*), как более общим. Ибо более общие имена применяются к частностям, и хотя это не совсем то же самое (ибо ипостась не есть природа, потому что ипостась не всеобщее понятие), однако те принимают наименование и определение общего, но не наоборот. Ведь ипостась или неделимое существо природы есть природа, но не только природа, а вместе с [частными] свойствами, тогда как природа не есть ипостась или неделимое существо. Так в переносном смысле и несобственно обозначили они ипостась наименованием природы»<sup>58</sup>.

2. Выражение «в действительности ипостась никогда не существует без природы» косвенно удаляет от учения святых Отцов. Верное само по себе, оно тем не менее скрывает действительную проблему. Вопрос не в том, существует ли ипостась без природы или нет, а в том, существует ли природа без ипостаси.

Как известно, антихалкидониты твёрдо стоят на классической аксиоме, что нет природы без личностного бытия, т. е. без ипостаси. Согласно святым Отцам, этот принцип не абсолютен. Во Христе человеческая природа не является ни ипостасью самой по себе, ни безыпостасной, но воипостасной в Ипостаси Слова.

Эта воипостасность человеческой природы является непреодолимым препятствием для антихалкидонитов, которые отказываются принять её.

Практическим результатом включения рассматриваемого выражения в «Согласованные заявления» стало то, что антихалкидониты получили возможность исходя из собственных предпосылок читать пункт, в котором говорится о сложной ипостаси, как бы речь в нём шла о сложной природе.

58 *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas 52 // PTS. 22. S. 126.* Рус. пер.: Цит. соч. С. 169–170. Также согласно свт. Фотию, сохранившему в своей «Библиотеке» слова свт. Ефрема Фупольского (Антиохийского) на эту тему: «И если это говорится о лице и о том, что стало единым, то следует понимать имя “природа” вместо имени “ипостась”; если же о природах, из которых составился один Христос, тогда понимать слово “природа” в смысле собственно природы и сущности. Сохраняя это правило, мы нигде не обнаружим, чтобы наши священные и избранные Отцы противоречили друг другу. А что таково мудрование Отцов, слушай...» (*Ephraem Antiochenus. Apologia Cyrilli epistulae secundae ad Successum // Photius. Bibliothèque / éd. par R. Henry. Paris, 1965. T. 4. P. 133; см. также: Ephraem Antiochenus. Apologia Concilii Chalcedonensis // Photius. Bibliothèque. T. 4. P. 155–157*).

#### 4. Не осуждаются монофелитство и моноэнергизм

Митрополит Швейцарский утверждает, что всё сказанное в «Согласованных заявлениях» о волях и действиях (энергиях) во Христе согласно с оросом VI Вселенского Собора, что несостоятельно. Напротив, в заявлениях делается уступка антихалкидонитам.

В 1-м «Согласованном заявлении» сказано: *«Это — тайна ипостасного соединения, пред которой мы преклоняемся в благоговейном (λατρευτικός) смирении, т. е. действительное соединение божественного с человеческим, со всеми свойствами и функциями нетварной божественной природы, включая природную волю и [природную] энергию, которая неразлучно и неслитно соединилась с тварной человеческой природой, со всеми её свойствами и функциями, включая её природную волю и [природную] энергию. Воплощённое Слово является субъектом всякого хотения и действия Иисуса Христа».* То же самое повторяется и во 2-м «Согласованном заявлении», п. 3, 4 и 5.

Относительно этих заявлений можно заметить следующее:

- 1) Согласно православному учению, содержание понятия «ипостасное соединение» не исчерпывается соединением природ, но включает также познание действительного различия сошедшихся в единство природ и, что важнее всего, исповедание, что воспринятая человеческая природа получила бытие (ὄψεσθαι) в вечной Ипостаси Бога Слова, «так что Ипостась Бога Слова сама стала ипостасью для плоти»<sup>59</sup>.

«Согласованное заявление» довольствуется исповеданием соединения природ с их свойствами и функциями. Нет никакого намёка ни на действительное различие соединившихся природ в одной Ипостаси Бога Слова, ни на то, что эта Ипостась стала ипостасью для плоти. Без этих двух важнейших элементов соединение понимается только согласно толкованию выражения «из двух природ», но не и «в двух природах» одновременно с этим.

Известно, что именно это ограничение в толковании выражения «из двух» наблюдается в учении Севира, как видно из отрывка, приведённого в примечании<sup>60</sup>, также как и последовательное избегание исповедовать Ипостась Бога Слова ипостасью воспринятой плоти.

59 *Joannes Damascenus. Expositio fidei 51 [III, 7] // ЕПЕ. 19. Σ. 312. [PTS. 22. S. 123].* Рус. пер.: Цит. соч. С. 244.

60 «Соединение природ было ипостасным. Под этим Сефир понимает, что «именно в соединении с предвечным Словом плоть сформировалась (was formed) и пришла в бытие,

Итак, становится явным, что описываемое Смешанной комиссией ипостасное соединение природ во Христе не может считаться выражающим мудрование Кафолической Православной Христовой Церкви, потому что недостаёт чёткого исповедания, что Господь Иисус Христос есть Ипостась Бога Слова в двух природах.

- 2) Безоговорочное принятие двух природных волей и энергий антихалкидонитами непременно было бы положительным шагом к православию христологического учения. Но, к несчастью, из рассматриваемой формулы «Согласованных заявлений» этого не следует, пусть даже была употреблена православная терминология «природная воля» и «природное действие».

Как было сказано, антихалкидониты признают в ипостасном соединении только логос соединения природ, а логоса их различия в соединении либо не знают, либо отвергают. Под таким условием они без колебаний исповедуют природные свойства и функции каждой из природ, но отказываются явить после соединения две природы и две энергии, соответствующие двум природам<sup>61</sup>. Из-за своих ошибочных богословских предпосылок Севира воспринимает различие как разделение<sup>62</sup> и поэтому относит воли и энергии не к соответствующим природам единого по ипостаси Христа, но к одной, по его мнению, сложной природе и ипостаси

и в схождении (conspicence) с Ним она получила конкретность в соединении. Таким образом, из двух, т. е. божества и человечества, Христос познаётся как нераздельно один Эммануил". Итак, выражение "ипостасное соединение" для Севира означает, что во Христе было сближение (coming together) всего того, что подразумевает (implies) божество Сына и всего того, с чем ассоциируется (connotes) индивидуированное человечество. Это выражение также означает абсолютно внутренний и личный характер соединения» (*Samuel V. C. One Incarnate Nature of God the Word. P. 87*).

- 61 «Когда мы анафематствуем утверждающих о двух природах в Эммануиле после соединения, как и двух их энергиях и свойствах, мы подвергаем их осуждению не потому, что они говорят о природах, или энергиях, или свойствах, но потому, что они говорят о двух природах после соединения и приписывают энергии и свойства каждой из них, тем самым разделяя их между природами» (*Samuel V. C. One Incarnate Nature of God the Word. P. 88*). Проф. П. Трембелас весьма метко обозначил это как бесспорный элемент моноэнергизма в антихалкидонской мысли, о чём см.: *Τρεμπέλας Π. Ἐπί τῶν Πρακτικῶν τῆς ἐν Ἀαργῆς Διασκέψεως // Ἐκκλησία. 1965. Ἀρ. 19. Σ. 487*.
- 62 См.: *Maximus Confessor. Opusc. 14: Variæ definitiones // PG. 91. Col. 152D, 153B. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 392; Idem. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium // PG. 91. 470–477. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 134–139.*

Христа<sup>63</sup>. Напротив, святые Отцы признают во Христе две природные воли и энергии, соответственно двум активным [способным к действию, ἐνεργητικός. — М. В.] природам, но одного и Того же природно действующего и хотящего согласно каждой из природ, поскольку ипостась обеих природ одна<sup>64</sup>.

Следовательно, Смешанная комиссия, исчерпывая описание ипостасного соединения указанием на соединение сошедшихся природ, божества со своими свойствами и человечества со своими собственными свойствами, оставляет открытое поле для севирианского прочтения текста «Согласованных заявлений» и севирианского толкования ипостасного соединения. Также, не говоря о двух, по двойственности природ, волях и двух энергиях после соединения, она существенно отступает от духа VI Вселенского Собора.

- 3) В связи с вышесказанным особую проблему вызывает также формулировка «Согласованного заявления» *«воплощённое Слово является субъектом всякого хотения и действия Иисуса Христа»*. Выражение само по себе православное: «Мы знаем чудеса и страдания одного и Того же»<sup>65</sup>, — но, вырванное из подобающего ему контекста, оно оставляет зазор для моноэнергизма и выражает севирианское учение<sup>66</sup>.

- 63 «Итак, собственным действием какой природы мы назовём хождение по воде? Пусть ответят нам вводящие две природы после соединения. Божественной? А разве свойственно божеству идти телесными стопами? Человеческой? А разве не чуждо человеку ходить по влажной стихии? <...> Но очевидно и совершенно несомненно, если только мы не пьяны намеренно, что раз один и неразделен воплотившийся ради нас Бог Слово, то и действие Его нераздельно (ἀμέριστος)» (*Severus Antiochenus. Fragmenta alia. Sermo de nativitate* [аруд: *Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis*] // PG. 86/1. Col. 924CD).
- 64 «Итак, поскольку Христовых природ — две, мы говорим и о двух Его природных волях и природных действиях. А так как ипостась двух Его природ едина, то утверждаем, что один и Тот же Самый есть Тот, Который природным образом и желает, и действует соответственно обеим природам» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei* 58 [III, 14] // ЕПЕ. 19. Σ. 340. [PTS. 12. S. 137]. Рус. пер.: Цит. соч. С. 254).
- 65 Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Definitio fidei // *Καριώτης ἱ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα*. Σ. 224.
- 66 Согласно которому природа не признаётся способной к действию (ἐνεργητικός), но соответственно отождествлению природы и ипостаси отождествляется то, что способно к действию (τὸ ἐνεργητικόν) (природа), и действующий (ὁ ἐνεργῶν) (ипостась). Так, Севир говорит: «Действующий один, воплощённый Бог Слово. Он совершает принадлежащее Богу, как и принадлежащее человеку...» И довольствуется этим. Говоря о Томосе свт. Льва, определяем две природы, способные к действию согласно своим природным действиям, он считает, что Лев вводит два центра существования, т. е. двух действующих. См. об этом: *Samuel V. C. The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch*. P. 335.



Если бы «Согласованное заявление» исходило из того, что «одно есть действие (ἐνέργεια) и другое — то, что способно к действию (активное, ἐνεργητικόν. — М. В.), и иное — содеянное (ἐνέργημα), и иное — действующий (ἐνεργῶν)»<sup>67</sup>, то оно не ограничилось бы рассматриваемой формулировкой, но дополнило бы её выражениями, что «действует каждый из образов (μορφή) в общении с другим» и «познавая природное различие в той же одной ипостаси из того, что та и другая природа в общении с другой хочет (θέλειν) и производит (ἐνεργεῖν) свойственное себе (τὰ ἴδια); поэтому-то мы и признаём две природные воли и действия», содержащимися в том же оросе святого VI Вселенского Собора<sup>68</sup>. Ведь известен титанический подвиг прп. Максима Исповедника против учащих об ипостасной воле и действии, т. е. против монофелитства и моноэнергизма, учений, которые не могут быть исключены одним только рассматриваемым заявлением Смешанной комиссии.

##### 5. Исповедание одной богочеловеческой природы во Христе

Как видно из соответствующего пункта, посредством «Согласованного заявления» была достигнута договорённость, что православные могут говорить о двух природах во Христе, соединённых неразлучно и нераздельно, а антихалкидониты — об одной соединённой богочеловеческой природе во Христе, поскольку они не отрицают продолжающегося динамического присутствия в Нём божественного и человеческого неизменно и неслитно. И это после восстановления церковного общения, как будто бы речь шла о тождественных исповеданиях веры.

Отступление Межправославной комиссии в данном случае заключается в принятии исповедания антихалкидонитов как православного, что, конечно, несостоятельно.

Согласно прп. Максиму Исповеднику, для явления всей тайны Вочеловечения необходимо исповедовать во Христе не только ипостасное

67 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 59 [III, 15] // ЕПЕ. 19. Σ. 356. [PTS. 12. S. 144]. Рус. пер.: Цит. соч. С. 261, где уточняется: «Действие есть деятельное и сущностное движение природы; а то, что способно к действию, есть природа, из которой действие выходит; содеянное есть последствие действия; действующий же — применивший действие, или ипостась».

68 *Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Definitio fidei* // *Op. cit.* Σ. 224. Рус. пер.: *Асмус В., прот.* VI Вселенский Собор. Богословие Собора // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 635 (с изм.).

единство, но и различие природ<sup>69</sup>. Это согласно с верой Церкви, которая содержит в неразрывном единстве как богословие III Вселенского Собора об ипостасном единстве во Христе, не уничтожающем различия природ, так и богословие IV Собора о природном различии, не уничтожающем ипостасного единства<sup>70</sup>.

Но удовлетворяет ли исповедание антихалкидонитов этим условиям, чтобы считаться православным?

Полагаем, что нет.

Об ипостасном единстве в «Заявлении» сказано: «*Те из нас, которые говорят об одной соединённой богочеловеческой природе во Христе*». То есть то, что едино по ипостаси, они именуют «одной соединённой богочеловеческой природой». И в этом прежде всего состоит отступление Межправославной комиссии.

Под выражением «одна соединённая богочеловеческая природа» антихалкидониты понимают «сложную природу», пусть даже в «Согласованных заявлениях» этого не сказано буквально. Их севирианский представитель говорит: «“Одна” в выражении “одна воплощённая природа” не есть одна (в смысле числа. — Авт.) *простая*... Как “одна воплощённая природа” Иисус Христос есть одна *сложная* природа»<sup>71</sup>. А Армянский католикос Гарегин (Саркисян) утверждает: «...для тех, которые говорят о двух природах в одном Лице, это последнее выражение

69 «Поэтому если всегда пребывает соединение, а соединившееся всегда остаётся неслитным и всегда сохраняется различие соединившихся, из-за которого, согласно Отцам, и принято число, то разве нет необходимости... как говорить в благочестивом смысле о двух природах для обнаружения различия сошедшихся, так и исповедовать в свою очередь одну природу Бога Слова воплощённую для указания на единство по ипостаси? Причём одно из этих выражений не отменяется другим (как кажется некоторым, делающим себе основанием мудрости глупость), чтобы не вводилось слияние или разделение. Ведь замалчивая выражение, подходящим образом обнаруживающее различие, мы даём место слиянию, не называя же, с другой стороны, выражения, обозначающего единство, разве мы не понимаем, что этим прилажено разделение? <...> Ведь одно из этих выражений, произнесённое в отдельности от другого, является несовершенным, насколько это касается раскрытия всего таинства, если вместе с ним не вводится как поддерживающее его другое» (*Maximus Confessor. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 480AB.* Рус. пер: ВФ. 2. С. 140 (с изм.)).

70 Напротив, Севир считает, что исповедания двух природ и одной ипостаси противоречат друг другу: «Всем, кто воспитан и образован хотя бы в малейшей степени в православном учении, ясно, что противоречиво исповедовать во Христе две природы, но одну ипостась. Ибо кто говорит об одной ипостаси, тот должен исповедовать одну природу» (*Severus Antiochenus. Ad Nephaliium // Цит. по: Samuel V. C. The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch. P. 344*).

71 *Samuel V. C. One Incarnate Nature of God the Word. P. 87–88.*

становится пустым понятием, если его авторы не способны постичь единство в природе (unity in nature)<sup>72</sup>.

Подобный смысл имеет и прокравшееся в 1-е «Согласованное заявление» чисто монофизитское выражение «ипостась, даже (рассматриваемая. — М. В.) как отличная от природы вочеловечившегося Слова», в котором слово «природа» никак не может пониматься в смысле ипостаси, но только как одна природа, причём в чётком противопоставлении с православным выражением «две природы вочеловечившегося Слова».

Против «сложной природы» были написаны важнейшие труды прп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, в которых доказывается её неприемлемость во всех отношениях<sup>73</sup>. Приведём лишь один показательный отрывок из прп. Максима Исповедника, звучащий у него в качестве вывода: «Поэтому если столь великая и страшная опасность, как показала сила рассуждения, неизбежно преследует тех, кто утверждает, будто Христос — это нечто одно по природе, то есть одна природа, называемая так просто, или природа сложная, а сложная природа — или родовая, то есть общая, или единичная, то есть собственная, — то будем самым бдительным образом блюсти наши сердца чистыми от этого учения, чтобы освободиться от грядущей кары за него»<sup>74</sup>.

Согласно с изложенным, очевидно: то, что ипостасно едино во Христе, ни при каком условии не является «природой». Потому что если «природа» понимается в собственном смысле, то это приводит к слиянию природ, даже если по омонимии и говорится: [две природы] «неслитно» в одну сложную природу, которая сказывается (κατῆγορεῖται) об ипостаси Христа; что, однако, никак невозможно, поскольку не существует

72 Karekin (Sarkissian), Bishop. The Doctrine of the Person of Christ in the Armenian Church // GOTR. 1964–1965. Vol. 10 (2). P. 110.

73 Письма прп. Максима Исповедника: «Кубикулярию Иоанну о правых догматах Церкви Божией и против еретика Севира» (*Maximus Confessor. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium* // PG. 91. Col. 460–509); «Иллюстрию Петру краткое слово против учения Севира» (*Maximus Confessor. Epistula 13: Ad Petrum illustrem* // PG. 91. Col. 509–533); «Об общем и особом, то есть о сущности и ипостаси, Косме, богоугоднейшему диакону Александрии» (*Maximus Confessor. Epistula 15: Ad Cosmam diaconum* // PG. 91. Col. 544–576), а также сочинения прп. Иоанна Дамаскина «Послание лжеепископу Дары, яковиту» (*Ioannes Damascenus. Contra Jacobitas* // PG. 94. Col. 1436–1501), «О сложной природе против акефалов» (*Idem. De natura composita* // PG. 95. Col. 112–125) и «Точное изложение православной веры» (*Idem. Expositio fidei* 47 [III, 3]; 49 [III, 5]; 50 [III, 6]; 51 [III, 7]; 52 [III, 8] // PTS. 12. S. 111–116; 118–128).

74 *Maximus Confessor. Epistula 13: Ad Petrum illustrem* // PG. 91. Col. 521A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 163 (с изм.).

вида, сказываемого о Христе, т. е. многих ипостасей Христа, многих Христов, о которых сказывается одна и та же природа<sup>75</sup>.

Разберём и условие, под которым в «Согласованном заявлении» для Межправославной комиссии становится приемлемой «одна соединённая богочеловеческая природа». Оно заключается в продолжающемся динамическом присутствии во Христе божественного и человеческого неизменно и неслитно. Что означает это выражение для антихалкидонитов?

Из их текстов мы удостоверяемся, что:

- оно имеет антиевтихианский характер и употреблялось Севирием для противостояния крайнему монофизитству Сергия Грамматика, который учил об одной лишь божественной сущности и божественных свойствах во Христе;
- оно означает, по их мнению, сохранение действительной человеческой природы;
- оно мыслится в рамках сложной природы и потому неразрывно связано с моноэнергизмом и находится в совершенной противоположности учению IV Вселенского Собора и Томосу свт. Льва<sup>76</sup>.

На основании данных разъяснений можно заключить, что антихалкидониты посредством рассматриваемого выражения не признают во Христе две природы, различаемые и исчисляемые по логосу их природного различия. Поэтому свт. Фотий замечает: «Священный муж разливаает протяжный смех над безрассудством севириан, над их чужью, будто следует мыслить, что те, которые неизреченно сошлись в единство, разнovidны и разноприродны, но не следует называть их [двумя]»<sup>77</sup>.

75 См.: *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* 47 [III, 3] // ЕПЕ. 19. Σ. 292. [Фрагмент, на который ссылается автор, отсутствует в русском переводе, хотя содержится в крит. аппарате в издании Коттера (PTS. 12. S. 113): «Так что нельзя сказать, что в Господе нашем Иисусе Христе одна природа: что как индивид сложен из души и тела, так и Христос – из божества и человечества. Ведь там индивид, а Христос не индивид, потому что Он не имеет сказываемого о Нём вида “христовство”». – М. В.]

76 См.: *Samuel V. C.* *The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch*. P. 371–372. См. также соответствующее объяснение божественного и человеческого факторов как свойств, а не как природ: «Божество и человечество соединены в Нём по некоему полному соединению, т. е. по сущности, ипостаси и природе. Не существует разлучения и разделения божества и человечества Господа... Он есть ОДНА природа из двух природ. Другими словами, мы можем говорить о двух природах до соединения, но после соединения нет ничего, кроме ОДНОЙ природы, ОДНОЙ природы, имеющей свойства двух природ» (*Anba Gregorius. The Christological Teaching of the Non-Chalcedonian Churches* // *Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος*. 1952–1969. Т. 51. Σ. 76).

77 *Ephraem Antiochenus. Apologia Concilii Chalcedonensis* // *Op. cit.* P. 144.

Следовательно, как слиянием, вводимым через «одну соединённую богочеловеческую природу», так и отрицанием существования двух природ как сущностей, означаемым выражением «продолжающееся динамическое присутствие божественного и человеческого» во Христе, доказывается, что это исповедание антихалкидонитов не удовлетворяет необходимым условиям для явления всей тайны Христовой. Напротив, этими выражениями в «Согласованном заявлении» вновь провозглашается «сложная природа» севирианской традиции.

Здесь необходимо отметить, что, как вытекает из вышеизложенного, совершенно несправедливо утверждение митр. Швейцарского, что Священный Кино́т неверно прочитал и понял или исказил — невольно или намеренно — соответствующие тексты «Согласованных заявлений». Потому что «Меморандум» Кино́та (п. 5), изобличая «признание Смешанной комиссии, что современные антихалкидониты имеют одинаковую с нами христологическую веру», имел в виду 9-й пункт 1-го «Согласованного заявления», где исповедание антихалкидонитами «одной соединённой богочеловеческой природы» считается тождественным православному исповеданию. Но он никак не имел в виду 5-й пункт, содержащий выражение «одно... богочеловеческое существо» и не имеющий отношения к данному признанию Смешанной комиссии.

Но здесь возникает критический вопрос: как митр. Швейцарский, уверяющий, что выражение «одна богочеловеческая природа» «ни через какие разъяснения не может быть истолковано православно»<sup>17\*</sup>, подписал в качестве сопредседателя диалога 1-е «Согласованное заявление», содержащее это зловерное выражение в 9-м пункте как тождественное православной вере?

А что касается просьбы Священного Кино́та прояснить выражения «Согласованных заявлений», допускающие двойное истолкование, то она означает заинтересованность в глубоком созидательном диалоге, из которого возникнет чёткое знание церковной полноты о мудрованиях современных участвующих в диалоге антихалкидонитов и, возможно, также возвращение последних в православную веру — но никак не выражение хотя бы малейшего сомнения в еретичности учения их «Отцов», которых святые Отцы Церкви причисляют к ересиархам<sup>78</sup>.

78 «Итак, да будут навсегда под анафемою и отчуждёнными от святой и единосущной и поклоняемой Троицы, Отца и Сына и Святого Духа, во-первых, Симон волхв... за ним... Евтих, Диоскор, защитник и адвокат Евтиха... вместе со всеми этими, и прежде всех, и после всех, и подобно всем, и больше всех да будет под анафемою Севир... Итак, всех ►

17\* Ἀπάντησι τοῦ Προέδρου. Σ. 13.

Различие между умершими без раскаяния ересиархами и живыми еретиками с сотериологической точки зрения замечательно объясняет прп. Максим Исповедник: «Если же они лишь оскорбляют оговорами проповедующих истинное вероучение о тайне, потому что сами мучаются из-за него жадной славой, то в день суда дадут Богу отчёт, по слову апостола (Рим. 14, 12), за тех, кого вовлекли в заблуждение, — если уже совершили пробег настоящей жизни. А которые ещё живы, тех да исправит Бог и да приведёт к познанию истины, с которой они теперь враждуют»<sup>79</sup>.

А что было запрошено богословское разъяснение вышеназванных выражений и не было получено ответа — не пустые слова. 1/14 февраля афонская комиссия в своём «Суждении» о диалоге между православными и антихалкидонитами писала: «Полагаем, что выражение “лишь умозрительно” допускает толкование в монофизитском духе и должно быть разъяснено с православной точки зрения»<sup>80</sup>.

«Разъяснение с православной точки зрения» двусмысленных выражений в «Согласованных заявлениях» запрашивалось также Священным Кинотом в его «Меморандуме». Кинот, написав: «Для устранения всякого сомнения антихалкидониты были приглашены уточнить эти определения, чтобы мы убедились, что они понимают их православно», — настаивает, чтобы Межправославная комиссия запросила самое

► вышепоименованных ересиархов и за ними названные нечестивейшие ереси и расколы анафематствую...» (*Sophronius Hierosolymitanus. Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum // Καριόης Ί. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεΐα. Σ. 216–217. Рус. пер.: ДВС. Т. 6. С. 159–160 (с изм.)*).

79 *Maximus. Confessor. Epistula 15: Ad Cosmam diaconum // PG. 91. Col. 573D–576A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 195.*

80 Εισήγησις Ἐπιτροπῆς. Σ. 127. Рус. пер.: Цит. соч. С. 121. В другом афонском документе от 16/29 декабря 1994 г. сказано: «Но V Вселенский Собор, используя понятие “лишь умозрительно”, никак не даёт оснований допустить какое бы то ни было севирианское толкование этого понятия, т. е. что различие двух природ не действительное и сущностное, но лишь в природном качестве. Также мы считаем употребление в 1-м “Согласованном заявлении” понятия “соединённая богочеловеческая природа” уступкой православных монофизитствующим антихалкидонитам, неприемлемой с православной точки зрения... Следует отметить, что в других своих заявлениях антихалкидонские патриархи и богословы исповедуют, что после соединения нельзя говорить о двух природах. Характерно заявление Коптского патриарха... Эти заявления, звучащие в то самое время, как проходят официальные диалоги, делают необходимыми разъяснения с православной точки зрения тех формулировок официальных “Согласованных заявлений”, которые допускают как православное, так и антихалкидонское толкование» (Παρεμβολή. 1994. Τεύχ. 29. Σ. 8–9).

чёткое изложение по вопросу, что антихалкидониты понимают под данными выражениями. А поскольку Межправославная комиссия не делает такого запроса либо антихалкидониты не предоставляют чётких православных пояснений по этим предметам, церковное сознание не может быть спокойным относительно того, что объединение состоится в одном мудровании и одной православной вере.

#### **6. Новейшие именованя: дохалкидониты, нехалкидониты и ориентальные православные**

С самого начала богословского диалога антихалкидониты не принимали именованя «монофизиты», но требовали употребления более подходящего названия. Было сочтено необходимым пойти на это ради более спокойного ведения диалога, и вышеназванные именованя были охарактеризованы как технические термины, обязательные для православных только в рамках богословского диалога.

Межправославные комиссии постепенно принимали изменения в именовании антихалкидонитов. Сначала было согласовано именоване «антихалкидониты», затем «дохалкидониты», далее «нехалкидониты», «древние ориентальные» и, наконец, «ориентальные православные». Но самым смелым стало именоване в «Согласованных заявлениях» православных и антихалкидонитов «двумя семьями Православных Церквей».

Вопрос об именовании антихалкидонских «церквей» в высшей степени серьёзный, как это видно из последствий их новых именованей, которые являются уже не техническими терминами для облегчения переговоров, но, благодаря заключениям Смешанной комиссии, приобретают и соответствующее содержание. Однако святые Отцы никогда не дозволяли уступок в содержании понятий, хотя иногда и допускали, по снисхождению, икономию в употреблении названий. Преподобный Максим пишет: «Ведь речь у Отцов не о выражениях (φωνῶν), а о вещах (πραγμάτων)<sup>18\*</sup>. Поэтому мы находили, что хотя Отцы делают уступки в выражениях, но никоим образом не уступают в понятиях (ἐννοίας)<sup>81</sup>».

В этом смысле мы, православные, и приняли термин «антихалкидониты» для коптов, армян, яковитов и прочих, потому что богословский диалог требует снисхождения к их требованию о своём именовании,

81 *Maximus Confessor*. Opusc. 25: Capita X de duplici voluntate Domini // PG. 91. Col. 273C. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 472 (с изм.).

18\* См. словарь: ἐννοία, ὄνομα, πράγμα, φωνή.

а также потому, что этим термином не ставится под сомнение их отрицательное отношение к IV Вселенскому Собору и отвержение его догматического учения.

Но мы считаем неприемлемой уступку, которую заключают в себе и подразумевают прочие именованя. Межправославная комиссия должна была разъяснить им, что термин «монофизиты» исторически и догматически верен и что, используя снисходительно термин «антихалкидониты», она не делает существенного отступления от этой позиции.

Термин «монофизиты» верен исторически, потому что первые свидетельства о его употреблении содержатся в писаниях святых Отцов против антихалкидонитов, а не против ранее анафематствованных IV Собором евтихиан. В труде «О ересьях» прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Египтяне, они же схиматики<sup>19\*</sup> и монофизиты... Их вожди: Феодосий александриец... Иаков сириец... Сефир, развратитель антиохийцев, и тщетно трудившийся Иоанн троебожник...»<sup>82</sup> Он же в своём труде «Точное изложение православной веры» пишет: «О двух природах, против монофизитов»<sup>20\*</sup>, опровергая воззрения не Евтиха, но сливающих две природы в одну сложную природу.

Преподобный Анастасий Синаит также отмечает: «Подобает, наконец... кратко сказать, откуда получила начало также учащая о слиянии ересь монофизитов, и ядом каких ересей и древних змеев она вскормлена... *А спустя какое-то время епископом монофизитов в Александрии стал Тимофей*»<sup>21\*</sup>.

А догматически он верен, потому что антихалкидониты учат, что то, что стало во Христе единым, является одной природой. Понимается ли эта природа согласно Тимофею Элуру как «только божество, хотя она [природа] и воплотилась»<sup>83</sup>, или согласно Севиру как сложная природа, составных частей которой две только «по примышлению» и «природным качеством» (ποιοτήτι φυσικῆ), но не количественно и сущностно, — святые Отцы справедливо наименовали их монофизитами и правильно именовать их так, пока они не исповедают «слово, которым

82 *Joannes Damascenus. De haeresibus 83 // PG. 94. Col. 741A–744A.*

83 *Anastasius Sinaita. Viae dux 13 // PG. 89. Col. 208C. Рус. пер.: Адриан (Пашин), игум. Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб., 2018. С. 286.*

19\* Чтение *σχηματικῆ* предпочитается варианту *σχιματικῆ* во всех изданиях (сериях PG и ЕПЕ, крит. изд. Коттера); см. словарь; Феодор (Юлаев), иером. Монофизитство // ПЭ. 2017. Т. 46. С. 690.

20\* *Joannes Damascenus. Expositio fidei 47 [III, 3] // ЕПЕ. 19. Σ. 288.*

21\* *Anastasius Sinaita. Viae dux 6 // PG. 89. Col. 101CD. Рус. пер.: Цит. соч. С. 207–208 (с изм.).*



Отцы показали различие природ», т. е. число двух природ, из которых, и в которых, и которые есть Христос.

Ошибочным должно быть признано и именование «дохалкидониты», потому что оно подразумевает, что антихалкидониты сохранили веру Апостолов и Соборов Никейского, Константинопольского и Эфесского. Как Межправославная комиссия могла принять подобное мнение, противоположное вере Халкидонского Собора, что Диоскор повредил веру и является адвокатом Евтиха и единомудренным ему?

Неточным, хотя и более умеренным, является и термин «нехалкидониты», потому что он скрывает важнейший элемент идентичности антихалкидонитов: отрицание Халкидонского Собора и его догматического ороса. Напротив, им продвигается неприемлемая идея, что антихалкидониты являются некой параллельной и равно православной церковью и традицией наряду с нашей, последующей Халкидонскому Собору, Православной Церковью.

Наконец, абсолютно неприемлем термин «ориентальные православные», которым антихалкидониты экклезиологически и догматически уравниваются со святой Православной Церковью. Этого никогда не примет сознание православной полноты, до тех пор, пока те будут держаться своих нынешних богословских принципов.

В качестве вывода скажем, что православные могут в ходе богословского диалога снисходительно именовать их антихалкидонитами, не отказываясь при этом и от термина «монофизиты». Отказ от последнего означал бы отказ от их соборно выраженного именованья как «сливающих» и «выдумывающих одну природу после соединения» (из ороса IV Вселенского Собора).

#### 7. Мнение, что монофизитство Диоскора и Севира не ересь

Священный Кинот в своём «Меморандуме» отметил, что Смешанная комиссия по диалогу осуждает только несторианство, евтихианство и криптонесторианство Феодорита Кирского, тогда как следовало осудить также умеренное монофизитство Севира.

Межправославная комиссия согласилась, что так называемое своеобразное, или умеренное, или скрытое монофизитство Севира<sup>84</sup>

84 Такого термина нет в творениях святых Отцов. Он употребляется в новейших богословских сочинениях для отличия монофизитства Севира от евтихианства. См.: *Στεφανίδης Β.* 'Εκκλησιαστική Ἱστορία. Αθήναι, 1978. Σ. 240–242; *Καρμίρης Ἰ.* Αἱ ἀρχαῖαι Ἀντιχάλκηδόνιοι Ἐκκλησίαι τῆς Ἀνατολῆς καὶ ἡ βᾶσις τῆς ἐπανενώσεως αὐτῶν μετὰ τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς

не является ересью. В этом заключается уступка антихалкидонитам, поскольку то, что учение Севира православно, не является мудрованием нашей святой Кафолической Церкви, пусть даже исследования и диссертации современных греческих и иностранных богословов утверждают его «православие».

К сожалению, заключения Смешанной комиссии по данному вопросу отражают не учение святых Отцов, но новейшие и противоположные ему взгляды. Действительно, если не учитывать со всей серьёзностью учение прп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, V и VI Вселенских, а также Поместных Соборов того времени, исследователь Севира легко увлекается мнением, что учение этого ересиарха «православно»<sup>85</sup>.

Митрополит Швейцарский, отвечая на «Меморандум» Священного Кинота, обращается к вопросу о монофизитстве Севира в пунктах на с. 14 и 15, касаясь многих вопросов историко-догматического характера<sup>22\*</sup>. Из сказанного им следует, что, во-первых, христологическое учение Диоскора и Севира православно; во-вторых, что понятия «умеренное монофизитство» Севира не существует, потому что его учение является либо евтихианской ересью, либо не ересью, но учением, следующим свт. Кириллу; и в-третьих, не следует сомневаться в «православии» Севира и Диоскора, потому что оно гарантированно подтверждается современными академическими богословами.

Всё сказанное митр. Дамаскином совершенно неприемлемо, если исследовать это в свете учения святых Отцов и церковного Предания, потому что:

#### 1) Диоскор и Сефир в буквальном смысле еретики

В церковном сознании утвердился обычай давать именование «еретик» лицу, которое погрешало в вере и по этой причине было отсечено от единства с Кафолической Церковью. Такие лица отличаются от раскольников и участников самочинных соборщ, которые хотя и разорвали

<sup>85</sup> 'Εκκλησίας // Θεολογία. 1964. Τ. 35. Τεύχ. 4. Σ. 565; *Karmiris J.* The Problem of the Unification of the Non-Chalcedonian Churches of the East with the Orthodox on the Basis of Cyril's Formula: «Mia Physis tou Theou Logou Sesarkomene» // Does Chalcedon Divide or Unite. P. 29.

85 Написанная исходя из таких предпосылок работа проф. Андреаса Феодору сыграла, к несчастью, определяющую роль в формировании идеи о том, что Сефир православен в своём учении.

22\* См.: Απάντηση τοῦ Προέδρου. Σ. 14, 15.

общение с Кафолической Церковью, но по каноническим, а не догматическим причинам<sup>86</sup>.

Во-первых, нужно сказать, что антихалкидониты до сегодняшнего дня утверждают, что IV Вселенский Собор погрешил в учении, что он несторианский, потому что включил в орос выражение «в двух природах» и принял несторианствующий, по их мнению, Томос свт. Льва<sup>87</sup>. Далее, как видно из актов IV Вселенского Собора, Диоскор был осуждён на этом Соборе не только за то, что совершил насилие в ходе Разбойничьего собора и, вызванный к ответу, не явился, но и за то, что оправдал еретика Евтиха и низложил сщмч. Флавиана Константинопольского как еретика. И оправдание Евтиха, и несправедливое осуждение сщмч. Флавиана имеют причиной в первую очередь то, что Диоскор был проникнут еретическим мудрованием, которое и им самим свидетельствуется, и председательствующими сенаторами обозначается<sup>88</sup>. Это обнаруживается из его высказывания: «Из двух природ принимаю, две не принимаю». Очевидно, что он — возможно, неосознанно для себя — не следовал учению свт. Кирилла, как стало понятно на 2-м деянии Собора, когда, после чтения посланий свт. Кирилла Несторию и послания (Томоса) свт. Льва Флавиану, «почтеннейшие епископы воскликнули: “Эта вера апостольская! Все так веруем... Лев и Кирилл одинаково учат. Анафема тому, кто не так верует! Эта вера истинная. Мы, православные, так мудствуем. Эта вера отеческая. Почему это не было читано в Эфесе? Это Диоскор скрыл”»<sup>89</sup>.

86 Это различие между еретиками и раскольниками видно из канонического послания свт. Василия Великого к Амфилохию, которое утверждается 2-м правилом VI Вселенского Собора, согласно прп. Никодиму Святогорцу (Πηδάλιον. Σ. 586).

87 См.: *Samuel V. C. The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch.* P. 294.

88 «Диоскор, благоговейнейший епископ Александрийский, сказал: “Явно потому низложен Флавиан, что сказал, что после соединения две природы”; «Знатнейшие и славнейшие сановники сказали: “Диоскор говорил: из двух природ принимаю, но две не принимаю. А святейший архиепископ Лев говорит, что во Христе есть две природы, соединённые неслитно, неизменно и нераздельно в одном единомродном Сыне, Спасителе нашем. Итак, кому вы следуете — святейшему Льву или Диоскору?” Почтеннейшие епископы воскликнули: “Как Лев, так мы веруем. Противоречащие — евтихиане”» (Concilium Universale Chalcedonense. Act. V, 27 [здесь и далее нумерация деяний по АСО изд. Э. Швартца. — М. В.] // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καὶ θαυμαστάτη Συλλογὴ / ἐκδ. ὑπὸ ἀρχιμ. Σπυρίδωνος Μήλια. Παρίσιοι, 1761. Т. 2. Σ. 67, 154. [АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). P. 125]. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 45 (с изм.)). О том же свидетельствует и В. Ч. Самуэль: *Samuel V. C. The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch.* P. 7.

89 Concilium Universale Chalcedonense. Act. III, 23 // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καὶ θαυμαστάτη Συλλογὴ. Σ. 111. [АСО. Т. 2. Vol. 1 (2). P. 81].

И на последующих святых Соборах Диоскор и Севир были осуждены по догматическим причинам.

Прискорбно, что митр. Швейцарский и другие члены Межправославной комиссии утверждают, что эти ересиархи были осуждены Вселенскими Соборами только за то, что раскололи Церковь Христову, а не за то, что они были еретиками в своём учении. Это не соответствует истине.

Конечно, никто не может сомневаться, что святые VI и VII Вселенские Соборы поимённо анафематствуют Диоскора и Севира: «Всеяв в православном народе неслыханную ересь одной воли и одного действия у двух природ одного из Святой Троицы Христа, истинного Бога нашего, согласную с умовредным зловерием нечестивых Аполлинария, Севира и Фемистия...» (орос VI Вселенского Собора)<sup>23\*</sup>; «Изгнавший из божественного двора кощунствовавших Евтиха и Диоскора, к которым сопричисляем Севира, Петра и всю их вереницу, переплётшихся между собою и немало богохульствовавших...» (орос VII Вселенского Собора)<sup>24\*</sup>.

Но и в актах Вселенских и Поместных Соборов имеются многочисленные свидетельства<sup>90</sup> о том, что еретическое учение Диоскора, Севира и единомудренных с ними было корнем, из которого проросли ереси монофелитства и иконоборчества; приводим лишь некоторые из них для подтверждения:

- Из послания св. папы Агафона: «...[монофелиты,] проповедуя одну волю и одно действие двух природ в одном Господе нашем Иисусе Христе, как и ариане, аполлинаристы, евтихиане, тимофеане, акефалы, феодосиане, гайаниты и решительно всё еретическое неистовство...»<sup>91</sup>. Также: «...так как изобретатели нового учения оказались последователями еретиков, а не святых Отцов...»<sup>92</sup>.

90 См.: Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καί δαφίλεστάτη Συλλογή. Σ. 433, 434, 443, 459, 464, 486, 487, 503, 504, 505, 506, 507, 514, 515, 548, 596–598, 613 (о связи монофелитства с монофизитством Севира); Ibid. Σ. 740, 760, 765, 820 (об иконоборческом мудровании Севира и единомудренных с ним).

91 *Agathon Papa. Epistula ad Constantinum IV imperatorem* // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καί δαφίλεστάτη Συλλογή. Τ. 2. Σ. 540. [ACO. Series II. Vol. 2 (1). P. 66]. Рус. пер.: ДВС. Т. 6. С. 36 (с изм.).

92 Ibid. // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καί δαφίλεστάτη Συλλογή. Τ. 2. Σ. 550. [ACO. Series II. Vol. 2 (1). P. 114]. Рус. пер.: ДВС. Т. 6. С. 53.

23\* Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Definitio fidei // Op. cit. Σ. 222. Рус. пер.: ДВС. Т. 6. С. 220–221 (с изм.).

24\* Concilium Universale Nicaenum Secundum. Definitio fidei // *Καρμύρης Γ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα*. Σ. 240. Рус. пер.: ДВС. Т. 7. С. 284 (с изм.).

- Из докладной записки Стефана, епископа [Дорского. — М. В.], от Иерусалимского патриархата, поданной на рассмотрение Латеранского Собора (649) при св. Мартине Исповеднике, папе Римском: «...[Святую Кафолическую Церковь] возмутили своей ересью, во-первых, Феодор, ставший епископом Фаранским; затем Кир Александрийский, Сергей Константинопольский и его преемники Пирр и Павел; ибо они возобновили догматы Аполлинария и Севира... поэтому прошу: истребите проникшую тьму ереси злоимённых Аполлинария и Севира, вновь худо проросшую в наше время посредством поименованных мужей...»<sup>93</sup>
- Из 5-го деяния святого VII Вселенского Собора при Тарасии, святейшем патриархе Константинопольском: «...так уча, Филоксен [Ксенай, монофизит] вместе с учением совершал и дело: снимая отовсюду иконы ангелов, стирал изображения, а Христовы иконы скрывал в недоступных местах”. Тарасий, святейший патриарх, сказал: послушаем, священные мужи, каковые люди не принимали честных икон... и от их скверн зачинщики христианообвинительной (иконоборческой. — М. В.) ереси получили повод»<sup>94</sup>.
- Из опровержения на 6-м деянии того же Собора ороса еретического (Иерийского) собора христианообвинителей, в котором святые Отцы доказывают монофизитские предпосылки иконоборцев: «...кто не возмущается ими, говорящими, что она [Церковь] заблуждается ересью Ария, Диоскора, и Евтиха, и акефалов, тогда как сами они имеют их наставниками и защитниками своей пустословной ереси? ...И как теопасхиты не принимают изображения. Равным образом и Сефир-сливатель не принимал изображения Христа Бога нашего в церкви, как повествует большинство историков»<sup>95</sup>.

От этого же духа не отступил и святой V Вселенский Собор. Внутреннее единство и последовательность святых Вселенских Соборов

93 *Stephanus episc. Dorensis. Libellus ad synodum* // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καὶ θαυμαστάτη Συλλογή. Т. 2. Σ. 439, 441. [ACO. Series II. Vol. 1. P. 38, 46].

94 *Concilium Universale Nicaenum Secundum. Act. V* // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καὶ θαυμαστάτη Συλλογή. Т. 2. Σ. 819. [ACO. Series II. Vol. 3 (2). P. 566].

95 *Concilium Universale Nicaenum Secundum. Act. VI, 3* // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καὶ θαυμαστάτη Συλλογή. Т. 2. Σ. 839. [ACO. Series II. Vol. 3 (2). P. 658]. См. также: Συμβολή στόν ἐνδοόρθόδοξο διάλογο γιά τήν «ὀρθοδοξία» τῶν Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 186–188. Рус. пер.: Богословский диалог. Ч. 1. С. 172–174.

не позволяет этого допустить. Сформировавшееся по результатам «специальных исследований» мнение Смешанной комиссии, воспроизводимое и митр. Швейцарским в его ответной статье<sup>96</sup>, что V Вселенский Собор избежал включения Диоскора и Севира в число уже осуждённых еретиков потому, что воспринимал их ересь лишь как откол от единства Церкви, а не как в то же время отклонение от православного учения, — ошибочно. Мы сказали бы, что это мнение софистическое и вводящее в заблуждение. Потому что этот Собор своим оросом (Ψήφος) полностью принимает четыре предшествовавших Собора и всё то, что они принимают, а не принимающих их считает чуждыми Кафолической Церкви<sup>97</sup>. Разве не очевидно здесь осуждение Диоскора, Севира и прочих монофизитов, отвергающих и борющихся с IV Вселенским Собором?

Далее в оросе говорится, что Отцы этого V Собора осуждают и анафематствуют «Три Главы» «наравне со всеми прочими еретиками, осуждёнными и анафематствованными вышеупомянутыми четырьмя святыми Соборами и Кафолической Церковью». Также известно, что всего 17 годами ранее, при свт. Мине, в 536 г., против Севира и Анфима в Константинополе был созван Поместный (эндимуса) Собор.

Справедливо святой и великий патриарх Константинопольский Фотий говорит: «Этот священный сонм Отцов осудил не только такие хулы, но даже и прежде того, немногим временем ранее, низложил и анафематствовал Анфима Трапезундского (лелеявшего в себе мудрование Евтиха), Севира, Петра Апамейского, Зоору и всё оное многоглавое рассеяние и сообщество. Это святое дело начал Агапит Римский, а его единомышленниками и соратниками явились славные архиереи, из которых знаменитый Ефрем был епископом в Антиохии, а священный Пётр — в Иерусалиме. Итак, это божественное собрание архиереев отлучило и отвергло всех тех [еретиков] и утвердило и одобрило незаблудные и божественные догматы Святой Кафолической и Апостольской Церкви. Это что касается V Вселенского Собора»<sup>98</sup>.

Кроме того, прп. Анастасий Синаит предоставляет важнейшее свидетельство, что «Через сто лет после Халкидонского Собора, при императоре Юстиниане, был V Вселенский Собор... Этот святой Собор

96 Ἀπάντησι τοῦ Προέδρου. Σ. 15.

97 В одном из фрагментов, сохранившихся только на лат. языке: *Karμίρης 'I. Tά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα*. Σ. 192. См. также его перевод на греч.: *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενική Σύνοδος*. Σ. 584.

98 Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καί θαυλεστάτη Συλλογή. Τ. 2. Σ. 394.

осудил и Севира, и его мудрование...»<sup>99</sup> А прения прп. Анастасия с фео-досианами, севирианами и прочими монофизитами имели догматическое содержание<sup>100</sup>.

Ясно видно, что и тех, которых анафематствовал Поместный Собор при свт. Мине, Отцы V Вселенского Собора анафематствуют для «утверждения незаблудных догматов Кафолической Церкви». А что на том Поместном Соборе были анафематствованы Сефир, Пётр Апамейский, Зоора и Анфим Трапезундский не только за канонические прегрешения, но и за своё еретическое учение, — свидетельствуется актами этого Собора<sup>101</sup> и подтверждается традицией последующих Соборов и Отцов, как, например, приведённым выше отрывком свт. Фотия.

Что же касается того, что V Вселенский Собор не анафематствует Севира и Диоскора поимённо, мы непоколебимо уверены, что это не связано с какой бы то ни было догматической уступкой относительно уже анафематствованных монофизитов-севириан, так как: а) в актах этого Собора не наблюдается подобной тенденции, но, напротив, — строгая критика севирианских богословских начал; б) не приличествует этому Вселенскому Собору, собранному во Святом Духе, пребывать в несогласии с последующими Вселенскими и прежними признанными Поместными Соборами [532 и 537 гг. — М. В.]. Можем предположить, что в то время не было пастырской необходимости провозглашать таковые анафемы, т. е. против лиц, которые не имели отношения к непосредственной цели этого Собора, каковая заключалась в устранении несторианствующих перетолкований IV Вселенского Собора, служивших для монофизитов поводом к клеветническим обвинениям последнего в несторианстве.

Помимо святых Вселенских Соборов, также и святые Отцы написали специальные догматические трактаты<sup>102</sup> для противостояния этим ересиархам, из которых ясно обнаруживается еретическое учение последних, в подтверждение чего приведём некоторые показательные свидетельства.

Прп. Иоанн Дамаскин в своём труде «О ересях», тогда как о некоторых еретиках уточняет, что они «раскол, а не ересь», об антихалкидонитах пишет: «Египтяне, они же схиматики и монофизиты... Их вожди: Феодосий Александриец, от которого фео-досиане, Иаков сириец,

99 *Anastasius Sinaïta*. *Via dux* 5 // PG. 89. Col. 101AB. Рус. пер.: Цит. соч. С. 207 (с изм.).

100 См.: *Anastasius Sinaïta*. *Via dux* 9–10 // PG. 89. Col. 144–161.

101 См.: *Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana a. 536* // *Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καὶ ἀσπλεστάτη Συλλογή*. Т. 2. Σ. 257 κ. ἐξ. [ACO. Т. 3. P. 25 et seq.].

102 См. выше: Наст. публ. С. 59, примеч. 73.

от которого яковиты. Их сообщники, поручители и защитники: Севир, развратитель антиохийцев, и тщетно трудившийся Иоанн троебожник, отвергающие тайну общего спасения... Мы сочли, что должно вкратце рассмотреть их нечестие, вставляя небольшие замечания для изобличения их безбожной и прескверной ереси»<sup>103</sup>. Читая дальнейший текст, можно убедиться, что там разоблачаются их еретические взгляды относительно христологического догмата.

Прп. Максим Исповедник в многочисленных местах в своих посланиях именует Севира еретиком и доказывает еретичность его мудрования<sup>104</sup>. В частности, в своём письме «Иоанну кубикюлярию против Севира еретика» он пишет: «Именно это и возвещают ясно [севириане], воюющие ныне с Церковью Божией, отрицая природу плоти во Христе тем, что не исповедуют, что она в Нем и сохраняется, и существует. А ещё плачевнее или, говоря уместнее, ещё большая дерзость состоит в том, что они даже не трепещут, выставляя самих себя глашатаями противного Богу мнения. <...> Как это истолковали Аполлинарий, Евтих и Севир, ставшие последователями Симона волхва, Валентина и Мани. Ведь желающие легко могут на основании писаний самого Севира по согласию изречений усмотреть тождество догматов в сравнении с упомянутыми нечестивыми мужами»<sup>105</sup>.

А в письме «Петру иллюстрию против учения Севира» он пишет: «А одной сложной природой называть Христа мы совершенно отказываемся... совершенно ясно, что это порождение еретика Аполлинария и его учеников, а Севир, восприняв их заблуждение, естественно, красуется и их выражениями»<sup>106</sup>.

Конечно, последует возражение, что Севир и его единомышленники анафематствуют Евтиха, Аполлинария и бывших прежде них

103 *Joannes Damascenus. De haeresibus* 83 // PG. 94. Col. 741–744. Можно лишь недоумевать, каким образом и в официальных церковных документах, и в богословских трудах, касающихся диалога, это место у прп. Иоанна Дамаскина было многократно неверно перетолковано. Это перетолкование обстоятельно раскритиковано проф. протопр. Феодором Зисисом в его статье: Ζήσιος Θ., *πρωτοπρ.* Η «Ορθοδοξία» τῶν Ἀντιχάκηνδονίω Μονοφισιτῶν.

104 Например: *Maximus Confessor. Opusc.* 19: *Theodori Byzantini diaconi quaestiones cum Maximi solutionibus* // PG. 91. Col. 220D; *Idem. Opusc.* 21: *De qualitate, proprietate et differentia seu distinctione ad Theodorum presbyterum in Mazario* // PG. 91. Col. 252–256.

105 *Maximus Confessor. Epistula* 12: *Ad Joannem cubicularium* // PG. 91. Col. 500A, 501D. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 151, 153 (с изм.).

106 *Maximus Confessor. Epistula* 13: *Ad Petrum illustrem* // PG. 91. Col. 525B. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 165–166 (с изм.).



еретиков, поэтому сказанное против него святыми Отцами кажется преувеличенным. Но ведь известно, что все еретики формально анафематствуют прежних еретиков, но при этом, основываясь на тех же богословских предпосылках, оканчивают подобными же богословскими погрешностями. Монофелиты, например, формально осуждали монофизитов<sup>107</sup>, но впали в то же заблуждение; иконоборцы осуждали Нестория и Севира<sup>108</sup>, но иконоборчество основывается на богословских предпосылках несторианства и севирианства.

Итак, можно заключить, что Диоскор и Сефир являются еретиками в буквальном смысле, как это понято и принято в святоотеческой традиции.

Своевременно указать на поистине прискорбное и неудачное перетолкование следующего выражения «Меморандума» Священного Кинота: «Что антихалкидонские ересиархи Диоскор, Иаков, Сефир и прочие должны считаться *не* (μή) еретиками, но православными в своём мудровании» (п. 2), которое митр. Швейцарским воспроизводится следующим образом: «Что антихалкидонские ересиархи Диоскор, Иаков, Сефир и прочие должны считаться *хотя и* (μέν) еретиками, но православными в своём мудровании».

Чего-либо подобного Священный Кинот не писал, не мог когда-нибудь помыслить написать, как видно из вышесказанного, потому что это совершенно чуждо вере Церкви, но представляет из себя новое изобретение богословов Смешанной комиссии.

## 2) Умеренное монофизитство является ересью

Митрополит Швейцарский в своей ответной статье представляется вопрошающим Священный Кинот о богословских границах между крайним и умеренным монофизитством. Подготавливая читателей, он пишет, что упорство в понятии «одна природа» в её кирилловском употреблении не составляет умеренного монофизитства, потому что в таком случае пришлось бы подозревать в этой ереси свт. Кирилла Александрийского и V Вселенский Собор как применявшие понятие «одна природа». Он как будто говорит: понятие «одна природа» в его кирилловском употреблении

107 См. исповедания анафематствованных VI Вселенским Собором Павла Константинопольского и Макария Антиохийского: Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καὶ ἀπιλεστήτη Συλλογή. Τ. 2. Σ. 476, 573.

108 См.: Concilium Universale Nicaenum Secundum. Act. VI // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καὶ ἀπιλεστήτη Συλλογή. Τ. 2. Σ. 834–839.

православно; следовательно, умеренное монофизитство Диоскора и Севира, использовавших это понятие, является православным учением, которое не может иметь отношения к евтихианству, поскольку посредством специальных докладов современных богословов «доказывается не только строгая приверженность Диоскора и Севира христологическому учению свт. Кирилла, но и резкое отвержение крайнего монофизитства»<sup>25\*</sup>.

Полагаем, что вещи должны обрести свою логическую последовательность, чтобы не создавалась путаница в столь серьёзных вопросах.

1. Понятия «крайнее» и «умеренное» монофизитство отражают их систематическое различие в академическом богословии. Для святых Отцов, которых волновала чистота апостольской веры и спасение пасомых ими душ, дифференциация между умеренным и крайним монофизитством имеет мало значения. С одинаковой ревностью по вере они называют нечестивым и безумным, еретиком и безбожником как Евтиха, так и Севира. Значимым в данном случае является то, что учение обоих повреждает таинство спасения, отделяет от церковного общения, разлучает с Богом, лишает спасения и поэтому подлежит анафеме<sup>109</sup>.

2. Введение понятия «умеренное, или скрытое, монофизитство» в сошествиях между православными и антихалкидонитами для различения между евтихианством и учением Севира вынуждает и нас употреблять его, чтобы понимать друг друга в ходе этого внутриправославного диалога.

3. Кирилловское значение термина «природа» уже было определено выше. Кратко повторяем, что он употреблялся свт. Кириллом, Афанасием и другими Отцами в несобственном смысле, когда речь шла об одной ипостаси, а в собственном смысле относился ими к двум природам, сошедшимся в соединение. При таком понимании учение свт. Кирилла не подлежит ни малейшему подозрению в каком бы то ни было виде монофизитства для тех, кто изъясняет его так, как святые Отцы.

4. Учение свт. Кирилла свободно от подозрений в монофизитстве, хотя святитель использует понятие «одна природа», потому что в этом учении ясно наблюдается действительное различие природ через исповедание двух природ после соединения. Но в учении Севира различие природ лишь

109 Халкидонский Собор: «Несторию, и Евтиху, и Диоскору – анафема. Троица их троих низложила; Троица их троих извергла» (Concilium Universale Chalcedonense. Act. VI, 15 // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καὶ ἀσφιλιστατὴ Συλλογὴ. Τ. 2. Σ. 165. [ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 156]). Поместный Константинопольский собор 536 г.: «Троица троих анафематствует. Анафема Севиру, и Петру, и Зооре» (Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana a. 536. Gesta Synodi de Anthimo 129 // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καὶ ἀσφιλιστατὴ Συλλογὴ. Τ. 2. Σ. 281. [ACO. T. 3. P. 181]).

25\* Ἀπάντηση τοῦ Προέδρου. Σ. 14.

в природном качестве, их существование по чистому примышлению и следующий из этого моноэнергизм, а также отрицание числа, которое является различие, ведут к заключению, что «одна природа» означает сложную через слияние природу. В этом вкратце состоит монофизитство Севира.

5. Мнение, что Диоскор и Севир верно следуют свт. Кириллу, ошибочно, потому что святые Отцы доказали и приняли, что именно учение Халкидонского Собора в своей полноте верно следует свт. Кириллу<sup>110</sup>. Напротив, вожди антихалкидонитов признают своё противостояние некоторым догматическим положениям и деяниям свт. Кирилла. Вспомним показательное откровение Тимофея Элуря: «Кирилл — это Александрийский епископ. Дело в том, что хотя он разнообразно и обстоятельно изложил мудрое учение православия, его уличают как оказавшегося непостоянным и провозгласившего противоположные догматы, поскольку, приняв прежде необходимость говорить об одной природе Слова воплощённой, он отменяет им же установленное, и его ловят на том, что он отстаивает две природы у Христа. И объявив, что Бог Слово пострадал плотью, говорит противоположное, что Он никоим образом не принял на Себя страданий за нас. Но став противником своих собственных речей, он заседал преобладающую ныне в Церквах непримиримую распрю... если бы патриарх Севир, явившись от Бога, своими священными писаниями не исцелил Кириллово непостоянство и ненадёжность»<sup>111</sup>.

Кроме того, Отцы и соборно<sup>112</sup>, и частным образом выразили взгляд, что Севир не следует учению свт. Кирилла в том, что касается исповедания двух действительных природ, соединённых ипостасно<sup>113</sup>.

110 «Это говорит он в защиту Халкидонского Собора, что его [Собора] мудрование православное и угодное Кириллу» (*Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca. Cod. 229 // Photius. Bibliothèque. T. 4. P. 142*).

111 *Timotheus Ailurus. Fragmentum ex dialogo cum Calonymo // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καί θαψιλεστάτη Συλλογή. T. 2. Σ. 235. [PG. 86/1. Col. 276B]. См.: CPG 7100. — М. В.*

112 [Монофелиты отвергают два действия Христа,] «в этом, как и во всём, сходясь с еретиком Севиром и следуя ему. Потому что и тот, обличаемый отеческими изречениями, не считался ни с самими святыми Отцами, ни с их благочестивыми писаниями и так писал Нефалию: "Говорить о двух природах во Христе — переполнено всякого осуждения, даже если это изречено многими Отцами. И не говори мне опять, что выражением «две природы» пользовались некоторые из Отцов. Ибо такое выражение многими признано негодным, хотя бы эти изречения принадлежали и Кириллу". Итак, поскольку одна и та же ересь узнаётся у обоих, то есть у Севира и у зачинателей этого нововведения...» (*Synodus Lateranense a. 649. Acta // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καί θαψιλεστάτη Συλλογή. T. 2. Σ. 487. [ACO. Series II. Vol. 1. P. 242]*).

113 «Действуя по-злодейски и восставая на истинное учение мудрого Кирилла, а можно сказать, и всех богосудных отцов, он [Севир] являет себя чуждым [истине], другом и защитником

6. Богословские границы между севирианством и евтихианством можно очертить на основании аргументации Севира против Сергия Грамматика, Иоанна ритора и Юлиана Галикарнасского<sup>114</sup>. Они состоят в исповедании Севиром двойного единосущия (мнимого), двух свойств (ἰδιότης) во Христе и двух природ, различаемых умозрительно, — пунктов учения, которые эти последние отрицали. Но богословский критерий, которым очерчиваются границы между православной верой с одной стороны и евтихианством и севирианством с другой, заключается в явлении числа природ и соответствующих этим природам свойств при абсолютном условии, что число будет приниматься только для явления действительного различия природ, а не для их разделения. Поскольку же антихалкидониты, к сожалению, донныне отказываются указать число на основании Севирина учения, вся аргументация Севира против крайних монофизитов остаётся пустым звуком, так что святые Отцы приписывают и Севиру слияние природ, превращение, исчезновение и синусиозис<sup>26\*</sup>, как это обстоятельно доказывает прп. Иоанн Дамаскин в своём знаменитом трактате «Против яковитов»<sup>115</sup>.

Если бы Семир действительно анафематствовал евтихианство, то он «тотчас и неволью» признал бы IV Вселенский Собор, согласно свт. Ефрему Антиохийскому и Фотию, потому что этот Собор «его [Евтиха] совершенно отсёк и отлучил»<sup>116</sup>.

лжи» (*Maximus Confessor. Opusc. 21: De qualitate // PG. 91. Col. 252–253. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 456. См. также: Idem. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 472, где прп. Максим приводит одно из изречений свт. Кирилла о двух природах после соединения и другое, из которого видно, что различие не означает разделения, в обличение еретиков, лицемерно называющих себя верными последователями свт. Кирилла.*

114 См.: *Samuel V. C. One Incarnate Nature of God the Word. P. 81–83; Torrance I. A Theological Introduction. P. 985–993. См. также яснейший очерк богословских границ между православной христологией и евтихианством и севирианством в сочинении Феодора Раифского «О Вочеловечении» (*Theodorus Raithenus. Praeparatio // PG. 91. Col. 1488–1504*).*

115 *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas 44 // PG. 94. Col. 1456D. Рус. пер.: Цит. соч. С. 166. См. также: Maximus Confessor. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 501D. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 153 (с изм.), где сказано: «...как это истолковали Аполлинарий, Евтих и Семир, ставшие последователями Симона волхва, Валентина и Мани. Ведь желающие легко могут на основании писаний самого Севира по согласию изречений усмотреть тождество догматов в сравнении с упомянутыми нечестивыми мужами».*

116 *Photius Constantinopolitanus. Bibliotheca. Cod. 228 // Op. cit. T. 4. P. 122.*

26\* Συνουσιώσις; об этом понятии см. словарь.

### 8. Формула «природы соединились ипостасно и природно»

Смысл «ипостасного» (καθ' ὑπόστασιν) соединения природ полностью разъяснён святыми Отцами. Природы соединились только в ипостаси Слова, а не сами по себе. В опровержение относительного соединения природ, о котором учил нечестивый Несторий, свт. Кирилл выразил догмат об их природном, т. е. действительном, соединении — ипостасном соединении. Для православных понятие «природно» не означает чего-либо отличного от понятия «ипостасно». К несчастью, «природное соединение» было перетолковано монофизитами, которые стали понимать под ним соединение природ в природе, т. е. самих по себе, к совершению одной природы. В особенности севирианское крыло монофизитов учит о природном и ипостасном соединении природ. Согласно Севиру, природы в соединении не существуют как ипостаси; следовательно, природы соединяются между собой в одну «сложную природу» и они же как ипостаси соединяются в одну «сложную ипостась». Но такое понимание сложной, по Севиру, ипостаси никак не согласно с определением, которое святыне Отцы дают сложной после Воплощения Ипостаси Бога Слова<sup>117</sup>.

Отсюда видно, что и рассматриваемая формула даёт антихалкидонитам основание продолжать исповедовать сложную природу и прочие севирианские догматы как православное учение.

### 9. Неопределённость в отвержении Соборов

В 6-м пункте 2-го «Согласованного заявления» объявляется о взаимном отвержении Соборов, не согласных с оросом III Вселенского Собора и с «Примирительным посланием» 433 г., а в 8-м пункте говорится, что антихалкидониты только как толкование православных принимают мнение, что христологические взгляды 2-го «Согласованного заявления» являются учением четырёх последующих Вселенских Соборов.

Помимо того, что христологические взгляды данного «Согласованного заявления» не следуют верно учению IV, V, VI и VII Вселенских Соборов, но, содержа лишь их терминологию, на самом деле отступают от их духа, отмечаем здесь и то, что в данном случае в нём систематически избегается упоминание о соборах, которые каждая сторона должна принять, и о соборах, которые каждая сторона должна отвергнуть. А именно, антихалкидонитам не ставятся условия:

117 Подробнее см.: Συμβολή στόν ένδο-όρθόδοξο διάλογο. Σ. 170. Рус. пер.: Цит. соч. С. 158.

- принять все семь Вселенских Соборов как святыи и Вселенские. Как известно, само по себе умолчание о IV Соборе является деянием неправославным и достойным порицания, как, например, «Энотикон» Зинона;
- анафематствовать нечестивые соборы, которые созывались против святого IV Вселенского Собора. Таковыми, например, являются: соборы 457 и 477 гг. в Александрии при Тимофее Элуре; 478 и 485 гг. в Антиохии при Петре Гнафее; 477 г. в Эфесе при имп. Василиске; 482 г. в Александрии при Петре Монге; 495 и 512 гг. в Константинополе при имп. Анастасии I Дикоре; 512 г. в Антиохии при Севире Акефале<sup>118</sup>, а также армянские соборы 527, 552, 591, 596 гг. в Двине, 650–651, 719 и 726 гг. в Маназкерте и 864 г. в Ширакаване<sup>119</sup>.

В условиях подобной неопределённости в отвержении соборов, предполагаемой «Согласованным заявлением», искомое соединение антихалкидонитов с Церковью основывается не на прочном и незыблемом основании, т. е. на православной вере и предании, но на компромиссных схемах.

\* \* \*

### Глава 3. Об эклезиологических вопросах

Смешанная комиссия по богословскому диалогу на основании исповеданного ей христологического согласия, т. е. тождества в христологическом учении, приступает к предложениям Церквам участвующих в диалоге сторон по способам восстановления полного церковного общения.

Как уже было отмечено во введении, Священный Кинот остерегался выносить своё суждение до тех пор, пока ожидалось предшествующее утверждение или отвержение догматических решений Смешанной комиссии Поместными Церквами. Но когда были опубликованы предложения комиссии по снятию анафем и восстановлению полного церковного общения на основании «Согласованных заявлений», Кинот был вынужден известить о своей серьёзной обеспокоенности.

118 См.: Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καί θαυριεστάτη Συλλογή. Τ. 2. Σ. 241–256.

119 См.: Πανώτης Α. Ἡ Ὀρθοδοξία καί ἡ Α' Διάσκεψις τῶν Ἀρχαίων Ἐκκλησιῶν τῆς Ἀνατολῆς // Ὀρθόδοξος Παρουσία. 1965. Τεύχ. 5–6. Σ. 80.

Что касается догматических оснований для таковой обеспокоенности, в предыдущей главе были обозначены отступления Межправославной комиссии перед антихалкидонитами в ущерб полноте и чистоте православной веры.

Относительно же экклезиологических проблем, вызываемых предложениями Смешанной комиссии, Кинот уже замечал в своём «Меморандуме», что признанием Диоскора, Севира и прочих монофизитских ересиархов православными по вере (п. 2) и мнением о возможности снятия анафемы, наложенной Вселенским Собором (п. 3), оскорбляется авторитет и власть Вселенских Соборов. Также в нём была изобличена новая явленная теория о том, что вселенскость Вселенских Соборов может быть провозглашена антихалкидонитами после восстановления полного церковного общения и получить свою оценку в будущем (п. 8). Наконец, Кинот указал на неприемлемость предложения Смешанной комиссии по чистке богослужебных текстов (п. 11).

Митрополит Швейцарский касается всех этих вопросов на с. 15–18 своей ответной статьи<sup>27\*</sup>. К сожалению, его аргументации присущи исторические неточности, из которых возникают новая явленные идеи о возможности снятия анафем.

Прискорбно то, что Его Высокопреосвященство, пытаясь посредством подобной аргументации доказать, что критика Священного Кинота несостоятельна, в действительности доказывает, что сам он пренебрегает православной экклезиологией.

Далее покажем, о каких исторических неточностях и новая явленных теориях идёт речь.

### 1. Постановления III Вселенского Собора не были пересмотрены

Митрополит Швейцарский пишет: «Постановления III Вселенского Собора были пересмотрены оросом “Примирительного послания” (433) ради восстановления церковного общения между Александрийским и Антиохийским архиепископами»<sup>28\*</sup>.

Этим утверждением Его Высокопреосвященство отвечает, как ему представляется, на п. 2 «Меморандума» Священного Кинота, согласно которому сегодня неприемлемо рассматривать Диоскора, Севира и прочих ересиархов как православных, потому что это означает пересмотр постановлений Вселенских Соборов, которые их анафематствовали, что противоречит авторитету этих Соборов.

27\* Απάντηση του Προέδρου. Σ. 15–18.

28\* Ibid. Σ. 15.

Однако «Примирительное послание» 433 г. не может быть тем образцом, на основании которого еретики Диоскор, Севир и прочие ересиархи могли бы сегодня считаться православными. Потому что:

- 1) Общение между свт. Кириллом и Иоанном Антиохийским было восстановлено после того, как Иоанн принял III Собор полностью, т. е. осуждение Нестория, рукоположение Максимиана и «12 глав»<sup>120</sup>, тогда как свт. Кирилл ни в чем не отступил от догматических положений Эфесского Собора<sup>121</sup>.

Это означает, что «восстановление церковного общения между Александрийским и Антиохийским архиепископами» произошло не через пересмотр постановлений святого III Собора, но через возвращение Иоанна Антиохийского в церковное общение. Иоанн Антиохийский был восстановлен, и пребыли незыблемыми все деяния Эфесского Собора (анафематствование Нестория, рукоположение Максимиана и действительность «12 глав»).

Очевидно, что изложение веры «Примирительного послания» никоим образом не означает пересмотра догматических или канонических постановлений Эфесского Собора. Прекращение действия канонических прещений против восточных вследствие их покаяния означает не пересмотр, но прощение. Да и само необходимое усовершенствование формулировки догмата через «Примирительное послание» означает не пересмотр, но разъяснение и раскрытие. Верно замечает митр. Никопольский: «Всё это ясно свидетельствует: мнение о том, что “Примирительное послание” является пересмотром III Собора, весьма ошибочно»<sup>122</sup>. Мы можем категорически утверждать, что вера «Примирительного послания» есть в точности вера Эфесского Собора.

120 См.: *Joannes Antiochenus. Epistula ad Xystum, Cyrillum et Maximianum* // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 33. См. также: *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτῃ Οἰκουμένηκῆ Σύνοδος*. Σ. 52–55.

121 «Я столь далеко отстою от такого образа мыслей (о растворении, слиянии или смешении Бога Слова с плотью. — *Авт.*), что даже безумцами считаю тех, которые вообще думают, что может приключиться тень перемены у природы Слова» (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 39: Ad Joannem Antiochenum (de pace) 9* // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 19. Рус. пер.: Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. М., 2021. С. 43. См. также: *Καρμίρης Ἰ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα*. Σ. 149.

122 *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτῃ Οἰκουμένηκῆ Σύνοδος*. Σ. 56.



Также необходимо сказать, что хотя и верно замечание митр. Швейцарского, что учение III Собора было раскрыто оросом IV Вселенского Собора и что орос IV Собора был разъяснён оросом V Вселенского Собора, но Священный Кинот и не отрицал этого.

Действительно, последующие Соборы раскрывают и разъясняют предшествовавшие — однако же никогда их не пересматривают.

- 2) В полной противоположности с прецедентом восстановления Иоанна Антиохийского в церковное общение находится случай Диоскора и Севира, так как, во-первых, Диоскор и Севир умерли нераскаянными в ереси; во-вторых, их анафематствование имеет вечную силу, так как причина их анафематствования никоим образом не может быть устранена; и в-третьих, снятие с них анафемы и признание их православными означает в действительности пересмотр осуждающих их постановлений IV, V, VI и VII Вселенских Соборов, а следовательно, и самих этих Соборов.

## 2. Образ действий свт. Кирилла относительно «Примирительного послания»

Его Высокопреосвященство касается образа действия свт. Кирилла относительно своих «12 глав» в «Примирительном послании», желая сделать вывод, что авторитет и власть святых Вселенских Соборов, когда Церковь уменьшает настойчивость в своих догматических текстах в соответствии с нуждами и обстоятельствами, остаются неприкосновенными. Он пишет: «Всё это происходило без затрагивания авторитета и власти святых Вселенских Соборов, которые, несомненно, в каждую эпоху являют полноту истины веры, всегда по конкретной церковной проблеме. Поэтому и свт. Кирилл в оросе “Примирительного послания” (433) счёл достаточным осуждение Нестория и ереси несторианства посредством своих “12 глав” и не отстаивал каждый из употреблённых в них терминов»<sup>29\*</sup>.

Если мы правильно понимаем, то вышесказанное означает две вещи:

- во-первых, что свт. Кирилл «Примирительным посланием» некоторым образом уменьшил свою настойчивость в терминологии «12 глав», потому что этого требовали обстоятельства и единство Церкви;

29\* Απάντηση του Προέδρου. Σ. 15.

- во-вторых, что подобным образом и сегодня, ради восстановления общения антихалкидонитов с Церковью, было бы согласно с практикой свт. Кирилла не настаивать на конкретной «полюемической» терминологии, но удовлетвориться общим осуждением евтихианства.

Полагаем, что оба этих положения несогласны с мнением Отцов.

Свт. Кирилл «Примирительным посланием» нисколько не отступил от терминологии и мудрования «12 глав», но пребыл в них<sup>123</sup>. Более того, в том же письме [к Акакию Мелитинскому. — М. В.], полностью согласуя свой 4-й анафематизм с «Примирительным посланием»<sup>124</sup> и защищая его перед говорящими, что последним он сказал противоположное себе самому<sup>125</sup>, он обезоруживает всякого, кто подозревает его в измене мудрованию и терминологии «12 анафематизмов».

А насколько непоколебим был свт. Кирилл относительно своих «12 глав» даже во время переговоров о подписании «Примирительного послания», показывает его письмо к Донату, в котором он помимо прочего пишет: «Некоторые из восточных епископов... побудили благочестивейшего и преподобнейшего епископа Верийского Акакия написать мне... что следует всё написанное нами против Нестория отменить и отвергнуть как лишённое силы... Я же на это написал, что они просят невозможного, ибо то, что мы написали, — написали правильно, согласно с правой и непорочной верой, и решительно не от чего своего не отрекаемся»<sup>126</sup>.

Продолжение письма также весьма ясно говорит о том же.

- 123 Святитель пишет: «Ведь мы не настолько обезумели, чтобы анафематствовать своё собственное учение, но пребываем в том, что написали и мудствуем, потому что это верно и безупречно и согласно со Священным Писанием и верой, изложенной нашими святыми Отцами» (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 37: Ad Theognostum et Chamosynum presb. et Leontium // ACO. T. 1. Vol. 1 (7). P. 154*). Также в письме Акакию Мелитинскому: «А что мы верно написали против Несториевых хулений, ничто нас не убедит сказать, будто это было нехорошо» (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 40: Ad Acacium Melitenum 3 // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 21*).
- 124 *Ibid.* 13–17 // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 26–28.
- 125 «Но, возможно, противники скажут: вот же, явно, что те, которые составляют исповедание правой веры, именуют две природы и утверждают, что нужно разделять изречения богопроповедников по причине различия природ. Разве это не противоречит тому, что ты говоришь? Ведь ты не терпишь того, чтобы разделять изречения по двум лицам, или ипопстасям» (*Ibid.* 13 // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 26).
- 126 *Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 48: Ad Donatum episc. Nicopolis 1–2 // PG. 77. Col. 249B–D. [ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 31]*.

Итак, и в этом случае историческая неточность дала повод ошибочно предполагать, что и сегодня мы можем оставить разделяющую нас с антихалкидонитами терминологию. Но предлагающим таковое заграждает уста прп. Максим: «Как мы сможем быть благочестивыми, не исповедуя противоположных еретикам утверждений?» — и опровергая довод Пирра, что было бы хорошо ограничить исповедание веры некоторыми общими заявлениями<sup>127</sup>.

### 3. Анафемы против Феодорита и Ивы отличаются от анафем против Диоскора и Севира

Митрополит Швейцарский в своих попытках найти примеры для обоснования предлагаемого снятия анафем с Диоскора и Севира пишет: «Итак, если анафемы против Диоскора и Севира были подтверждены последующими VI и VII Вселенскими Соборами из-за их содействия разрыву церковного единства, а никак не из-за их отпадения в ересь монофизитства, тогда почему Церковь не могла бы вменить и снятие этих анафем в служение церковному единству, как сделали IV и V Вселенские Соборы в случае с Феодоритом Кирским и Ивой Эдесским?»<sup>30\*</sup>

Что Диоскор и Севир были анафематствованы за свои еретические мудрования, а не просто за содействие разрыву церковного единства, было достаточно показано выше. А что Церковь может снять анафемы против них, как и IV и V Вселенские Соборы сделали в случае с Феодоритом и Ивой, — это неверно. Потому что IV Вселенский Собор восстановил эти лица после того, как они сначала на его 8-м деянии анафематствовали перед собранием несторианство, в котором обвинялись. Но Севир и Диоскор анафематствовали не своё умеренное монофизитство, так что их можно считать православными, но лишь крайние воззрения Евтиха. А V Вселенский Собор осудил учения Феодорита и Ивы не пересматривая какое-либо соборное постановление — православие этих двух «глав» не было подтверждено IV Собором, как ложно утверждают антихалкидониты, — но восполняя дело IV Собора для противостояния его несторианствующему толкованию и ложному обвинению в несторианстве.

Кроме того, мы не можем сегодня счесть еретическое учение Диоскора и Севира православным, потому что подпадём под анафемы

127 *Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho* // PG. 91. Col. 300AD. Рус. пер.: Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д. А. Поспелов. М., 2004. С. 167.

30\* Ἀπάντησι τοῦ Προέδρου. Σ. 15.

Соборов, которые это учение анафематствовали. Это видно из следующего примера: если мы сегодня снимем анафемы V Вселенского Собора с сочинений Феодорита и Ивы и сочтём эти сочинения православными, не оскорбим ли мы тем самым авторитет этого Собора и память святых Отцов и не подвергнем ли себя анафемам этого Собора?

#### 4. Снятие анафем

Митрополит Швейцарский приводит мнения учёнейших профессоров о. Иоанна Романидеса, г-на Андреаса Феодору и г-на Георгиоса Марцелоса, согласно которым Диоскор и Севир, хотя отвергли IV Вселенский Собор, не впали, однако же, в ересь монофизитства. В этой же перспективе он приводит также пространную выдержку из доклада профессора г-на Власия Фидаса, на основании которой делает вывод, что современная высшая соборная власть, Всеправославный Собор, в единстве с принятием этого факта сознанием всего церковного тела, может снять анафемы с Диоскора и Севира<sup>31\*</sup>.

Но все условия, при которых, согласно докладу г-на Фидаса, могут быть сняты анафемы с Диоскора и Севира, являются ошибочными, так как:

- 1) Мы показали, что согласно святым Отцам и святым церковным Соборам Диоскор и Севир являются еретиками не только потому, что раскололи Церковь, но и по своему еретическому учению, за которое они по преимуществу и были осуждены.
- 2) Мнения антихалкидонитов, что IV Собор не принял «12 глав» свт. Кирилла и восстановил заведомого несторианина, ошибочны, как легко доказывается из соборных актов, и могут быть расценены лишь как беспочвенные упрёки против IV Вселенского Собора. Профессор о. Иоанн Романидис в Орхусе в достаточной мере убедил своих антихалкидонских собеседников о «12 главах»<sup>128</sup>. Вызывает недоумение, каким образом сегодня мнение досточтимого профессора приводится как противоположное и опровергающее его предыдущую верную позицию по этому вопросу. Во всяком случае, даже если такое мнение было выказано, оно не может быть тезисом и критерием для признания Диоскора и Севира православными,

128 См.: *Romanides J. St. Cyril's «One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate»*. P. 71–72.

31\* См.: *Ἀπάντηση τοῦ Προέδρου*. Σ. 15–17.

потому что святые Отцы никогда не сомневались в принятии IV Вселенским Собором «12 глав», а также в православии Феодорита и Ивы после их восстановления Собором.

- 3) Представление антихалкидонитов, что христологическое учение свт. Кирилла было отвергнуто оросом IV Собора, также ошибочно. Из соборных актов видно полное согласие участвовавших в нём святых Отцов с верой свт. Кирилла. Профессор Г. Марцелос составил специальные исследования о кирилловском характере халкидонского ороса<sup>129</sup>. Странно, что это ошибочное представление антихалкидонитов предлагается как мнение г-на профессора, на основании которого можно было бы считать Диоскора и Севира православными.

Но в любом случае невозможно на основании вышеприведённых упрёков антихалкидонитов делать вывод об их «православии», потому что именно эти их представления о Халкидонском Соборе обнаруживают их монофизитские предпосылки и их расхождение с духом свт. Кирилла, которые и привели их к отрицанию IV Вселенского Собора.

- 4) Заключение о «православии» Севира на основании его собственных сочинений без серьёзного обращения к святоотеческим свидетельствам об учении этого ересиарха неприемлемо с православной точки зрения. Тексты такого рода могут быть научными монографиями, но никак не достоверными критериями того, чтобы считать Диоскора и Севира православными, как это, к сожалению, представляется в соответствующей монографии проф. Андреаса Феодору, из которой, по всей видимости, происходит его эпистолярный доклад перед Межправославной комиссией и к которой обращается в своей статье митр. Швейцарский.
- 5) Если убрать критерии, на основании которых Диоскор и Сефир могли бы считаться православными по мудрованию, митр. Швейцарский с его страничной ссылкой на доклад проф. Власия Фидаса представляется «бегущим далее цели» (свт. Григорий Богослов). Однако по этому поводу нужно сказать следующее.

Действительно, положения, представленные в упомянутом докладе под цифрами 1 и 2, верны и нисколько не ставятся под сомнение Священным Кинотом. Православная Церковь

129 См.: *Μαρτζέλος Γ. Γένεση καί πηγές τοῦ Ὁροῦ τῆς Χαλκηδῶνας*. Θεσσαλονίκη, 1986; *Idem*. Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καί ἡ οἰκουμένηκή σημασία της. Θεσσαλονίκη, 1990.

есть Кафолическая Церковь Христова, и сознание народа Божия находится в полном согласии с верой всех Вселенских Соборов и каждого из них.

Напротив, положение под цифрой 3 вводит неприемлемые принципы, которые и обличались в «Меморандуме» Священного Кинота, то есть «бесспорную каноническую лёгкость для Вселенского Собора снять анафемы одного из предшествовавших Вселенских Соборов» и «экклезиологическое требование церковной совести удалить из памяти Церкви эти анафемы»<sup>32\*</sup>. Мнение г-на Фидаса могло бы быть оправданным, если бы подобная практика была указана в двухтысячелетней церковной истории; но такой практики не существовало и не могло существовать в жизни нашей святой Православной Церкви. Основополагающее начало «последуя святым Отцам» (согласно оросам и актам их Соборов) снимает возможность применить принципы г-на Фидаса. В этом смысле положение его доклада под цифрой 4 не имеет отношения к рассматриваемому вопросу.

Православная Церковь, конечно, обладает властью выражать мнение по вопросам, по которым высказывались Вселенские Соборы прежде. Разве Соборы XIV в. не подходили к догматическим вопросам столь же серьёзно, что и великие Вселенские Соборы? Церковь может заниматься этими вопросами, но при этом не отменяя учение и не снимая анафемы предшествовавших Соборов. Это две разные вещи.

- б) Вывод г-на Фидаса, к которому обращается и митр. Дамаскин, говоря: «В таком духе снятие анафем VI и VII Вселенских Соборов против Диоскора и Севира возможно, потому что оно, как и их наложение, касается чисто единства Церкви»<sup>33\*</sup>, — несостоятелен.

Несомненно, наложение анафем служило единству Церкви, потому что, несмотря на периодическое отсечение от неё многообразных еретиков, она не переставала быть Кафолической Церковью. Противоположное мудрование, т. е. что отсечение еретиков разделяет Тело Христово, чуждо православной экклезиологии. Последнее воззрение выражают новоявленные экклезиологические теории «ветвей» и «церквей-сестёр».

32\* Απάντηση του Προέδρου. Σ. 16.

33\* Ibid. Σ. 17.

Церковь, мудрствующая, что наложение анафем и отсечение еретиков служит церковному единству, поёт: *раздрáнѹ хрѣтѡвѹ рѣзѹ ѿ разтерзáнѹ пѣсѣи ми чѣлюстѣми, мѣдрѣкѣ шнѣстѣ, честнѣи ѿтцы, зрѣти наготѹ сегѡ никакоже терпѣцѣ, ꙗкоже сѣмѣ ѿ ѿфедѣ, ѡтѣческѹ древле: пограмѣстѣ несмысленнаго, ѿ тогоѡ ѣдиномысленники, ꙗрѣа, гнѣвѹ тезонмениѣтаго*<sup>34\*</sup>.

Итак, если отсечение еретиков Диоскора, Севира и единомудренных им, по причине их еретического учения и веры, служило единству Церкви, то их принятие сегодня через снятие анафем очевидно расторгнет её единство, поскольку в рамках предполагаемого единства, единства ложного, будут существовать два различных мудрования, два различных исповедания. Именно это деяние вновь разорвёт нешвенный хитон Христов.

- 7) Другой вывод г-на Фидаса: «Авторитет (κῆρος) Вселенских Соборов не затрагивается, когда не ставится под сомнение существенный элемент их конкретных догматических постановлений (“оросов”)<sup>35\*</sup>, — также ошибочен.

Известно, что прочие постановления Вселенских Соборов находятся во внутреннем единстве и согласии с их догматическим оросом. Говоря о прочих постановлениях, мы имеем в виду не те определения канонического характера, которыми упорядочивается церковная жизнь, но постановления о лицах и событиях, имеющих непосредственное отношение к принятию или отвержению догматического учения Собора (как, например, анафематствование Диоскора и Севира, Разбойничьего собора, восстановление Феодорита и Ивы и пр.).

Поскольку орос по форме и по существу непоколебим, то и связанные с ним соборные постановления не подлежат пересмотру, т. е. также непоколебимы<sup>130</sup>.

Чтобы облегчить понимание сказанного, приведём следующие примеры.

- Было бы возможным сегодня признать Феодорита и Иву несторианствующими после их восстановления, противясь церковному преданию, которое не нашло в них неправославия после их восстановления IV Вселенским Собором?

130 См. также: *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος*. Σ. 24–25.

34\* Минея. 16 июля. Память святых шести Вселенских Соборов. Стихира 2-я на Господи воззвах.

35\* Ἀπάντηση τοῦ Προέδρου. Σ. 17.

- Было бы возможным сегодня признать православными написанные против свт. Кирилла нечестивые сочинения Феодорита и так называемое письмо Ивы, тексты несомненно дособорные, противясь V Вселенскому Собору, который эти тексты осудил?
- Было бы возможным сегодня признать еретиками епископов из иконоборцев, вернувшихся в общение с Церковью, противясь VII Вселенскому Собору, который принял их как принёсших покаяние (см. 1-е деяние VII Вселенского Собора)?

Ответы непременно будут отрицательными, потому что соборные постановления о вышеназванных лицах непосредственно связаны с догматическим учением этих трёх Соборов.

- 8) Примеры, приводимые митр. Швейцарским из доклада г-на Фидаса для пояснения и подтверждения непосредственно предшествующего им вывода, неубедительны в силу их ошибочности.

Как мы показали, свт. Кирилл защищал свои «12 анафематизмов», когда его обвиняли в том, что «Примирительным посланием» он отказался от них или что должен был отказаться, чтобы совершилось примирение с восточными.

Отсутствие прямого упоминания о «12 анафематизмах» в тексте «Примирительного послания» (что дало Феодориту Кирскому повод ошибочно полагать, что свт. Кирилл отказался от «12 глав»)<sup>131</sup> не означает, что святитель совершил что-либо подобное. «Примирительное послание» не отменило Эфесского Собора, а следовательно, и «12 глав», но соединило антиохийцев с Собором. Ведь по просьбе Аттика, епископа Никопольского, IV Вселенский Собор судил православие Томоса свт. Льва на основании послания свт. Кирилла, содержащего «12 глав» (3-го к Несторию, «Τοῦ Σωτῆρος...»)<sup>132</sup>.

Также факт, что III Вселенский Собор по икономии не анафематствовал Феодора Мопсуестийского лично, хотя он был еретиком, а V Вселенский Собор впоследствии осудил его как еретика, не означает, что Церковь мыслила о лице и учении Феодора по-разному. Напротив, она мыслила о нём совершенно одинаково<sup>133</sup>. Применение икономии ради единства народа Божия было подлинной волей Церкви, хотя она

131 См.: Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος. Σ. 405; *Theodoretus ep. Cyri. Ad Joannem Antiochenum* // PG. 83. Col. 1484AB. [ACO. T. 1. Vol. 1 (7). P. 163].

132 См.: Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενικὴ Σύνοδος. Σ. 486.

133 См.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 72: Ad Proclum Constantinopolitanum* // PG. 77. Col. 344–345.



и верила, что он был еретиком. Подобным образом, мудрствуя, что он — еретик, та же Церковь применила акривию через V Вселенский Собор, снова ради собственного единства. Через акривию она не уничтожила икономию, и потому эти два деяния — подлинны и не уничтожают одно другое.

Вышесказанное показывает, до чего может доходить «рассудительная лёгкость для Церкви в применении икономию», как говорит митр. Дамаскин, следуя г-ну Фидасу. Но если идти далее этого, характер проблемы меняется в корне.

Мы спрашиваем: в возможном диалоге с несторианами Церковь сняла бы анафему с Феодора ради «единства» православных и несториан? Полагаем, это было бы невозможным, потому что означало бы признание несторианства.

Именно в этом заключается ошибочность вывода тех, кто прибегает к примеру Феодора Мопсуестийского, чтобы обосновать снятие анафем с Диоскора и Севира. Ибо снятие этих анафем означает признание их учения и, следовательно, «православие веры находится в опасности». Напротив, применение акривии V Вселенским Собором ни подвергло опасности «православие веры», ни отменило икономию III Вселенского Собора и потому не составляет пересмотра церковного постановления.

- 9) Пример свт. Василия Великого, который предложил восстановление церковного общения с подобосущниками (омиусианами), не служит выводу аналогичного заключения о восстановлении церковного общения с антихалкидонитами сегодня по следующим причинам.

Василий Великий, премудро созидая единство Церкви, позволил подобосущникам соединиться с православными, но не без условий. Условиями были «речения простые, ясные и легко удерживаемые в памяти»<sup>134</sup>, которые должны были принять подобосущники, т. е. принять никейскую веру и «что не следует говорить, что Дух Святой есть творение, и не иметь общения с говорящими это»<sup>135</sup>.

134 *Basilii Caesariensis. Epistula 128: Eusebio, episcopo Samosatorum 2 // Saint Basile. Lettres / éd. par Y. Courtonne. Paris, 1961. T. 2. P. 38. Рус. пер.: Василий Великий, свт. Письмо 123 (128) // ТСО. 10. С. 236.*

135 *Basilii Caesariensis. Epistula 113 // Op. cit. T. 2. P. 17. Рус. пер.: ТСО. 10. С. 217 (с изм.). То же самое повторяет свт. Василий и в 114-м [в рус. пер. 110-м. — М. В.] письме, адресованном подобосущникам, в котором он подчёркивает «точность и твёрдость» православных «в вере».*

На таких условиях свт. Василий строил единство многообразно разделённых в то время христиан и верил, что, с Божией помощью, будет иметь успех. Однако же он не позволил поколебать веру Никейского Собора ни в одном слове<sup>136</sup> и не принимал ложного единения при двойственности мнений<sup>137</sup>. К тому же он считал бесполезными усилия примириться с теми, кто не принимал соединения на предлагаемых условиях: «Посему если послушаются тебя, это всего лучше. А если нет, то узнайте виновников раздора и не пишите уже больше о примирениях»<sup>138</sup>.

То, что и свт. Афанасий прилагал старания к достижению той же цели в Александрии<sup>139</sup> на тех же самых условиях, означает, что эти великие Отцы, хотя и желали возвращения подобосущников в православную веру, отвергали любой компромисс в вере и любое отдаление от никейского ороса. Поэтому лишь малая часть подобосущников пребывала в единстве с православными, прочие же были осуждены как духоборы<sup>140</sup>.

Итак, «долговременнейшее сопребывание и миролюбивое соуспражнение» с православными было надлежащей мерой для полного принятия православной веры людьми, которые перед тем с презрением отвергли всякую арианскую (крайнюю или умеренную) ересь.

В случае антихалкидонитов эта мера могла бы примениться, если бы выполнялись аналогичные условия, т. е. исповедание ими халкидонской веры вплоть до слова, исповедание двух природ во Христе после соединения и осуждение противоположно этому учивших Диоскора, Севира и прочих. К несчастью, на данный момент антихалкидониты не намереваются ни прямо исповедать халкидонский орос, ни осудить Диоскора и Севира.

136 «Не отметайте ни одного из никейских речений (λέξεων, букв. «слов». — М. В.), но выдайте, что изглаголали сие триста осмнадцать Отцов по беспрекословному согласию и не без внушения Святого Духа» (*Basilii Caesariensis. Epistula 114 // Op. cit. T. 2. P. 18. Рус. пер.: ТСО. 10. С. 218*).

137 «Если убедим, то все сообща вступим в единение с ними. А если не успеем, то удовольствуемся друг другом, но выведем из обычая это колебание между тою и другою стороною, опять восприяв то евангельское и нелестное житие, каким жили приступавшие к слову вначале. Ибо сказано: *У уверовавших было одно сердце и одна душа* (Деян. 4, 32)» (*Basilii Caesariensis. Epistula 128: Eusebio, episcopo Samosatorum 3 // Op. cit. T. 2. P. 39. Рус. пер.: ТСО. 10. С. 237*).

138 Ibid.

139 См.: *Στεφανίδης Β. Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Σ. 200*.

140 См.: Ibid.

### 5. Общая формальная нумерация Соборов

Вопрос об общей (совместной) нумерации Вселенских Соборов представляет важнейшую экклезиологическую проблему диалога, и, несомненно, трудность её разрешения заключается в том, что она представляет собой очевидное и осязаемое свидетельство разницы в вере. Если в догматических вопросах различие в вере может быть сокрыто из-за тонкости богословских понятий и смыслов, то в вопросе об общей нумерации Соборов нет места неясности и сокрытию.

Попытки Смешанной комиссии по диалогу найти способ принятия IV, V, VI и VII Вселенских Соборов антихалкидонитами привели к экклезиологически ложному положению, что вопрос об общей формальной нумерации Соборов может стать предметом изучения после восстановления церковного общения.

Священный Кино́т остро порицал это положение и ясно показал вину, которая падёт на епископов, которые примут объединение без предварительного согласия об общей нумерации Вселенских Соборов как святых и Вселенских.

Не представляющие особой важности замечания митр. Швейцарского по этому предмету<sup>36\*</sup>, с одной стороны, подтверждают непреодолимость этой трудности, а с другой — дают повод сделать на этот счёт два замечания.

- 1) Межправославная комиссия достойна похвалы за многократное и настойчивое требование к антихалкидонитам принять нашу нумерацию Вселенских Соборов, потому что этого требует православная экклезиология. Но позиция антихалкидонитов, что принятие общей нумерации Соборов преждевременно или даже несвоевременно, истолковывается комиссией неправильно, ибо такая их позиция означает, что они не желают возвращения в единую Церковь Христову. На самом деле они стремятся к взаимному признанию ведущих диалог церквей православными — вещь, согласие с которой составляет главнейшую и фундаментальнейшую ошибку Межправославной комиссии.
- 2) Отсутствие у антихалкидонитов готовности к общей нумерации Вселенских Соборов имеет причиной также необходимость систематически изучать акты Соборов — дела, по их мнению, затаянного. Этот факт подтверждает тенденцию к поспешному объединению и, кроме того, недостаток доверия

36\* См.: Ἀπάντησι τοῦ Προέδρου. Σ. 18.

Межправославной комиссии святым Отцам, которые обстоятельно изучили акты Соборов и высказались об антихалкидонитах во Святом Духе и соборно. Что касается мнимого принятия антихалкидонитами оросов Вселенских Соборов, об этом было достаточно сказано в соответствующей главе выше, а именно: то, что они прямо приняли, было не оросами Вселенских Соборов — или было лишь терминологией последних, — но монофизитским толкованием искусно сформулированных текстов «Согласованных заявлений».

#### **6. Работа подкомиссий по богослужебным и пастырским вопросам**

Бегло затрагиваемый митр. Дамаскином в заключении его ответной статьи<sup>37\*</sup>, но подробно раскрываемый в его статье от 31 марта 1995 г., этот вопрос отчасти получил лаконичный ответ Священного Кинота в его «Меморандуме» (п. 11).

Кинот полагает, что обсуждение чистки богослужебных текстов является неприемлемым оскорблением самой сути Православия. Православие есть Православие, потому что оно не есть ересь. И народ Божий осознаёт своё православие посредством элементов, которые о нём свидетельствуют. Таковыми свидетельствами являются и священные песнопения, содержащие смыслы православного богословия и жизни, но также и священные песнопения, в которых поимённо бичуются ереси и их предводители. Если, например, будут изъяты песнопения Недели святых Отцов IV Вселенского Собора (16 июля), говорящие о ересиархах Диоскоре, Севире и прочих, то какой смысл будет иметь почитание этого Собора? Могут ли быть подобным образом изъяты и песнопения Недели святых Отцов I Вселенского Собора, говорящие об ересиархе Арии?

Если из служб святым Исповедникам Льву Римскому, Мартину Римскому, Максиму Исповеднику и другим будут удалены песнопения, касающиеся их борьбы против ересей, за какое исповедание Церковь будет чтить их?

Если не будут читаться синаксари Священномучеников Флавиана, Протерия и других, то каким образом мы почтим их смерть за Христа и за православную веру?

Если не будет соблюдаться установленный чин, чтобы священник поимённо поминал святых Святителей, Мучеников и Преподобных,

37\* См.: Απάντηση του Προέδρου. Σ. 18.

то каким образом сослужащие священники смогут понять — в случае предполагаемого «объединения», — кого почитает каждый из них и чьи имена он будет поминать после «Изрядно» на Божественной литургии? Возможно ли, чтобы один поминал святого Флавиана, а другой — «святого» Диоскора?

Это что касается чистки богослужебных церковных текстов<sup>141</sup>.

Что же касается изучения богослужебных чинов и обычаев антихалкидонитов, таковое, возможно, имело бы большую важность, но только при условии безоговорочного принятия ими догматического учения Православной Церкви и остального её Предания. Разница в богослужебных чинах и прочих обычаях даже между Поместными Православными Церквями есть, как известно, явление бесспорное и не затрагивает единства в вере. Таким образом, работа данной подкомиссии при выполнении вышеназванного условия могла бы иметь двоякую цель:

- 1) Проверка богослужебных чинов, которыми антихалкидониты выражают, как символами, свою отличающуюся веру, и требование отказаться от этих чинов.
- 2) Сохранение прочих богослужебных чинов, чтобы не затруднять вседушное принятие антихалкидонитами православной веры принуждением к новым обычаям и чинам в том, что касается вторичных вопросов церковной жизни.

Наконец, предложения Смешанной комиссии по пастырским вопросам не встречают одобрения Священного Кинота, потому что через их осуществление на практике догматическое сознание верующих притупляется посредством соучастия православных в евхаристических и других богослужебных собраниях антихалкидонитов на основании «признанного» догматического тождества.

Если ещё прежде организации совместных богослужений православное духовенство очень часто встаёт перед вызовом позволить антихалкидонитам стать восприемниками православных детей, присутствовать на Божественной литургии в качестве единоверных и даже причащаться, то в каком затруднительном положении окажется православное духовенство после развития столь широкого церковного взаимодействия?

Если ещё до того, как Православные Церкви приняли эти пастырские предложения, православные епископы преподают Причастие

141 Подробнее см.: Η μελετωμένη «κάθαρσις» τῶν λειτουργικῶν κειμένων τῆς Ἐκκλησίας // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 225–237. Рус. пер.: Богословский диалог. Ч. 1. С. 213–223.

монофизитам, оправдываясь тем, что у нас одинаковая вера, то какое неконтролируемое смятение повлечёт предлагаемое участие верующих обеих сторон в совместных богослужбных и литургических мероприятиях?

Итак, очевидно, что предложение Священного Кинота состоит в том, чтобы не притуплялась догматическая чувствительность православной паствы, пока антихалкидониты не отвергли своих еретических мудрований и не исповедили прямо православное христологическое учение.

Вышесказанное не означает, что Церковь перестанет предоставлять антихалкидонитам возможности узнать православное богословие и духовную жизнь, при условии, что эта практика не будет противоречить священным канонам Церкви. Начертание этих границ было бы желательным результатом работы комиссии по пастырским вопросам, ибо *Бог хочет, чтобы все люди спаслись и достигли познания истины* (1 Тим. 2, 4). Тем более вышесказанное не означает, что Церковь не должна предоставлять всякого рода материальную и нравственную поддержку пребывающим в трудных условиях антихалкидонским народам из-за того, что они инославны.

Наконец, что касается написания популяризаторских книг, через которые православные верующие будут научены новым убеждениям об антихалкидонитах, противоположным вере святых Отцов, — позиция Священного Кинота остаётся всецело неизменной: это деяние не послужит созиданию во Христе православной полноты<sup>142</sup> и поэтому не должно иметь места.

Подытоживая наши замечания об ответе митр. Швейцарского на «Меморандум» Священного Кинота, мы вновь подтверждаем положения «Меморандума» о результатах богословского диалога между православными и антихалкидонитами и повторяем нашу просьбу к святейшим Предстоятелям и честным иерархам Православных Церквей приступить к соборному рассмотрению этого насущнейшего вопроса, чтобы сменить богословские направления диалога и избежать бедствий и расколов в Теле святой Церкви.

142 Недавняя публикация проповеди ересиарха Севира о Святой Троице в журнале «Ορθοδοξία» (1995. Τεύχ. 1. Σ. 60–86) представляет проблему. А именно, публикация этого многостраничного текста на англ. языке может вызвать недоумение: речь идёт о православном или еретическом тексте? Какова цель его публикации? Какой отклик публикация вызовет у неправославных? Какое впечатление она создаст в православных богословских кругах? Если в богословских кругах могло возникнуть такое смятение, можно представить, какое смятение вызовет среди простых членов Церкви издание вышеупомянутых популяризаторских книг.

## Резюме

В церковном издании «Ἐπίσκεψις» (31.08.95. Ἀρ. 521) был опубликован ответ митр. Швейцарского Дамаскина, председателя Межправославной комиссии по диалогу между Православной Церковью и антихалкидонскими церквами, на «Меморандум Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами» от 14/27 мая 1995 г.

Афонские монахи констатируют, что результаты богословского диалога между православными и антихалкидонитами в том виде, как они фиксируются в «Согласованных заявлениях» неофициальных совещаний (1964–1971) и «Согласованных заявлениях» официальных заседаний Смешанной комиссии (1985–1993), не дают верных надежд на то, что антихалкидониты вернуться в Церковь, от которой они, как еретики, откололись в течение 1500 лет, потому что богословие «Согласованных заявлений» не согласно с православным учением.

После завершения богословских собеседований (1992) ожидалось широкое соборное обсуждение результатов богословского диалога святейшими Поместными Православными Церквами и решение Церквей. Имелась надежда, что будет достаточно времени для того, чтобы созрело церковное сознание и чтобы оно приняло единогласное решение церковных иерархов о том, являются ли нынешние антихалкидониты православными.

К несчастью, прежде всякого соборного рассмотрения было обнародовано предложение Смешанной комиссии о снятии анафем с Диоскора и Севира со стороны православных (Коммюнике 4-го заседания, 1993). По результатам специальных докладов Диоскор и Сефир были признаны православными в мудровании и учении, и поэтому было сочтено возможным снять с них анафемы современной соборной властью Церкви. Снятие анафем обеими участвующими в диалоге сторонами должно было означать восстановление полного общения в Таинствах.

Разнообразные противодействия благочестивой церковной полноты таковому поспешному, несмотря на то что антихалкидониты не приняли православной веры, объединению, не были приняты во внимание его инициаторами.

Священный Кинот Афона, встревоженный таким развитием богословского диалога, составил сначала «Суждение комиссии Священного Кинота Святой Горы Афон по диалогу между православными и антихалкидонитами» (1/14 февраля 1994), в котором выразил свои опасения

о ходе диалога. Но поскольку в статье митр. Швейцарского Дамаскина «Богословский диалог между Православной Церковью и Ориентальными Православными Церквями. Мысли и перспективы» заключения Смешанной комиссии представлялись не просто как предложения Церквам, но как тексты, согласные с православной верой и преданием, Священный Кино́т опубликовал свой «Меморандум», в котором изобличает перед Поместными Церквями догматические (христологические и экклезиологические) отступления Межправославной комиссии. Целью «Меморандума» было оповещение церковной полноты о неправославии «Согласованных заявлений» и, через это напряжённое усилие, переустановка диалога на православные основания, чтобы и вера Церкви пребыла неповреждённой, и антихалкидониты осознали, что пребывают в ереси, из которой они должны вернуться в Православие.

В ответе митр. Швейцарского на «Меморандум» Священного Кино́та воспроизводятся неправославные мудрования Смешанной комиссии по христологическим и экклезиологическим вопросам. Также Священный Кино́т упрекается в том, что он выступает от своего авторитета и самочинно порицает богословов Межправославной комиссии, что он оспаривает воодушевлённое принятие результатов диалога Поместными Церквями и что он игнорирует согласие этих результатов с волей III Всеправославного предсоборного совещания по продвижению диалога.

Священный Кино́т Афона, оценив данные положения, сформулированные в ответе митр. Дамаскина, и сочтя, что они существенно отстоят от православной веры и церковного Предания, излагает следующие замечания:

- 1) Сказанное митр. Дамаскином об отношении Священного Кино́та к диалогу, его суждения о выступлении Кино́та от собственного авторитета, о самочинном порицании Кино́том Межправославной комиссии и о воле III Всеправославного предсоборного совещания, имеющие целью отдалить читателей от сущности проблемы, не убеждают в том, что Священный Кино́т напрасно или ошибочно тревожится о ходе диалога.
- 2) Осмотрительная позиция Святейшего Патриарха Иерусалимского Диодора, других церковных иерархов, Священного Кино́та Афона, многих преподавателей богословских факультетов и значительной части благочестивой церковной полноты доказывает, что церковное сознание не удовлетворено результатами диалога и ищет того, чтобы было заново обретоено его верное направление.



- 3) Утверждение митр. Швейцарского, что результаты богословских обсуждений полностью соответствуют учению святых Вселенских Соборов, беспочвенно. То, что было подписано на диалоге как общее соглашение, не является верой святых Отцов и Вселенских Соборов, но текстами, искусно сформулированными с целью покрыть одной крышей православное и севирианское богословское учение, используя при этом лишь терминологию оросов Вселенских Соборов для сокрытия достигнутого догматического компромисса. Межправославная комиссия, неосознанно или намеренно, уклонилась в догматические уступки антихалкидонитам. Эти уступки следующие:
- а) Проникновение в «Согласованные заявления» монофизитских формулировок, таких как *«ипостась, даже [рассматриваемая] как отличная от природы вочеловечившегося Слова»*, где слово «природа» никак не может пониматься в смысле «ипостась», но употребляется неправославно вместо православного выражения *«природ вочеловечившегося Слова»*.
  - б) Соглашение, что природы во Христе различаются лишь умозрительно (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ), — выражение, которое в контексте «Согласованных заявлений» допускает севирианское толкование и таит в себе монофизитство и моноэнергизм. Неуместно утверждение митр. Швейцарского, что понятие «лишь умозрительно» происходит из ороса V Вселенского Собора, поскольку его содержание в контексте выражения *«природы различаются лишь умозрительно»* совершенно отлично от догматического содержания выражения *«Если кто... исповедуя число природ в одном и Том же Господе нашем Иисусе Христе Боге Слове воплотившемся, не в умозрении только (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ) принимает различие тех, из которых Он и составился, не уничтожившееся через соединение (ибо один из обоих и через одного оба), но употребил это число так, что считает эти природы разделёнными и самоипостасными (κεχωρισμένας καὶ ἰδιοῦποστάτους): тот да будет анафема»*. Во втором случае исповедуется различие природ, существующих во Христе как сущности, и отвергается их разделение, тогда как в первом, хотя и отвергается разделение природ, вводится понятие «сложной природы».
  - в) Употребление выражения *«чтобы образовать одно... богочеловеческое существо»*, присущего севирианской богословской

- традиции, согласно которой Христос по ипостаси не тождествен Ипостаси Бога Слова. Триадологические и сотериологические последствия этого положения трудно переоценить.
- г) Уступка севирианскому воззрению, что святые Отцы использовали термины «природа» и «ипостась» взаимозаменяемо и тождественно. Тем самым антихалкидонитам даётся возможность читать совместно подписанные «Согласованные заявления» исходя из собственных севирианских (монофизитских) предпосылок и не осознавать заблуждения своей богословской мысли.
  - д) Ущербная формулировка православного догмата о двух волях и двух действиях во Христе, не исключая ереси моноэнергизма в «Согласованных заявлениях». Мнение митр. Швейцарского, что в этом пункте «Согласованные заявления» верно следуют оросу VI Вселенского Собора, оказывается несостоятельным.
  - е) Неправославное допущение, что антихалкидониты могут исповедовать одну богочеловеческую природу, поскольку они не отрицают постоянного динамического присутствия божественного и человеческого во Христе. Таким исповеданием антихалкидониты признают то, что ипостасно едино во Христе, не ипостасью, но сложной богочеловеческой природой. Также вместо существования природ во Христе как сущностей исповедается лишь присутствие в Нём божественных и человеческих свойств. Исходя из таких предпосылок, проповедуется осуждённая святыми Отцами сложная природа севирианской традиции.
  - ж) Уступка антихалкидонитам именованний «дохалкидониты», «нехалкидониты» и «ориентальные православные» не только как технических терминов для ведения диалога, но и с соответствующим богословским содержанием этих терминов, как легко заключить из результатов диалога.
  - з) Согласие, что так называемое умеренное монофизитство Диоскора и Севира не является ересью и что их анафематствование VI и VII Вселенскими Соборами имеет причиной не их еретическое учение, но лишь то, что они раскололи Церковь. Ошибочность всех этих положений, защищаемых и митр. Швейцарским, доказывается на основании актов V, VI и VII Вселенских Соборов, Константинопольского (536) и Латеранского (649)

Поместных Соборов, а также догматических посланий и трактатов великих Отцов и Учителей Церкви (Максима Исповедника, Софрония Иерусалимского, Иоанна Дамаскина, Фотия Великого и других). Для святоотеческой традиции Диоскор и Севир — еретики в буквальном смысле. Исходя из этого, Межправославная комиссия допустила грубейшую ошибку, не потребовав от антихалкидонитов безоговорочного анафематствования «учителей» Диоскора, Севира, Филоксена, Иакова и прочих как необходимого условия для объединения.

- и) Формула *«природы соединились ипостасно и природно»*, в которой помещение наряду с «ипостасно» наречия «природно» — которое для православных не означает ничего более, чем единство по ипостаси, — для антихалкидонитов означает соединение природ самих по себе в одну сложную природу. Это севирианское воззрение, согласно святым Отцам, повреждает таинство божественного Домостроительства.
- к) Соглашение об общего характера и неопределённом отвержении толкования Соборов, не согласных с оросом III Вселенского Собора и «Примирительным посланием» 433 г.

При такой неопределённости сомнительно, что антихалкидониты, с одной стороны, принимают IV и последующие Вселенские Соборы православных, а с другой — отвергают Разбойничий и все многочисленные нечестивые соборы, собиравшиеся против святого IV Вселенского Собора.

- 4) Митрополит Дамаскин, подтверждая мнение Смешанной комиссии о возможности снятия анафем, наложенных Вселенскими Соборами на Диоскора и Севира, приводит полностью неосновательные (исторически и богословски) доводы:
  - а) *Постановления III Вселенского Собора были пересмотрены оросом «Примирительного послания», поэтому сегодня возможно пересмотреть осуждения Диоскора и Севира посредством равного по силе церковного акта.*

Этот довод, рассмотренный на основании писем свт. Кирилла, оказывается ошибочным. Церковь признаёт восполнение, раскрытие и толкование догматических постановлений Вселенских Соборов, но никак не их пересмотр.

- б) *Святитель Кирилл не защищал свои «12 глав» в оросе «Примирительного послания», но удовлетворялся общим осуждением несторианства. Подобным образом мы, православные, должны*

*удовольствоваться осуждением евтихианства антихалкидонитами, чтобы счесть их православными по мудрованию.*

Данный аргумент также оказывается несостоятельным, потому что свт. Кирилл защищал свой 4-й анафематизм против тех, кто говорил, что в «Примирительном послании» он мыслит противоположно самому себе. Но и последующая по времени святоотеческая традиция требует подробного исповедания веры, а не общих заявлений.

- в) *Восстановление Феодорита и Ивы IV Собором и осуждение известных нечестивых сочинений V Вселенским Собором служило единству Церкви. Подобным образом и восстановление Диоскора и Севира послужит сегодня тому же единству.*

Вывод ошибочен. Восстановление Феодорита и Ивы произошло как пересмотр не Вселенского Собора, ещё имеющего силу в Церкви, но еретического Разбойничьего собора; оно не противоречило догматическим постановлениям предшествовавших Соборов и имело место только после ясного анафематствования Нестория перед собранием. Также и осуждение нечестивых сочинений V Собором не противоречило их предшествовавшему утверждению каким-либо Вселенским Собором. Наконец, оба этих деяния служили единству Церкви, потому что их целью была чистота православной веры. Совершенно противоположно этому предлагаемое сегодня восстановление Диоскора и Севира утвердит еретическое учение Севира как православное, ниспровергнет церковное учение о Соборах и вновь расторгнет единство Церкви.

- г) *III Вселенский Собор по икономии не анафематствовал Феодора Мопсуестийского ради единства Церкви. Следовательно, и сегодня по той же причине было бы полезным применить икономию для восстановления Диоскора и Севира.*

Хотя исторический факт верен, из него делается ошибочный вывод. Потому что применённая свт. Кириллом икономия не означала также принятия учения Феодора. Предлагаемое сегодня восстановление Диоскора и Севира очевиднейшим образом основывается на том, что их учение более не считается ересью.

- д) *Василий Великий предложил восстановление церковного общения с подобосущниками (омиусианами), которые через долговременное сопребывание с православными должны были созреть*

*до православной веры. Подобным образом возможно восстановление общения с антихалкидонитами.*

Но пример свт. Василия Великого не подходит для вывода аналогичного заключения сегодня, потому что он требовал от подобосущников принятия никейской веры вплоть до слова и «не говорить, что Дух Святой есть творение, и не иметь общения с говорящими». Сегодня, напротив, от антихалкидонитов не требуется ни принятия халкидонской веры вплоть до выражения «*в двух природах*», ни отречение от своих учителей Диоскора, Севира и прочих, отрицавших две природы.

- 5) Отстаиваемый митр. Швейцарским способ принятия общей формальной нумерации Вселенских Соборов после восстановления церковного общения ниспровергает основополагающую для церковного единства практику общего исповедания веры всеми рукополагаемыми епископами Православной Церкви.
- 6) Предлагаемая чистка богослужебных текстов Церкви от выражений, якобы оскорбительных для антихалкидонитов, является оскорблением самой сути Православия. Вместо этого было бы необходимо проверить богослужебные чины антихалкидонитов на предмет неверного догматического содержания и потребовать отказаться от последнего в перспективе их возвращения в Церковь.
- 7) Издание богословских и популяризаторских книг для информирования богословов и народа Божия об обнаруженном вероучительном тождестве между православными и антихалкидонитами и организация совместных богослужебных собраний является деянием совершенно неприемлемым для церковных пастырей, ещё ощущающих свою пастырскую ответственность в Церкви.

По вышеизложенным причинам Священный Кино́т, верный духу своего «Меморандума», ожидает скорого ответа всей церковной полноты, чтобы как можно скорее переустановить богословский диалог на православные основания, дабы воссоединение антихалкидонитов произошло в Истине и правой вере.

ГЕОРГИЙ (КАПСАНИС), архим.

## АНТИХАЛКИДОНИТЫ НЕ ЯВЛЯЛИСЬ И НЕ ЯВЛЯЮТСЯ ПРАВОСЛАВНЫМИ\*

---

Протопресвитер проф. о. Иоанн Романидис опубликовал статью под заголовком «Одна природа Бога Слова воплощённая. Святой Кирилл и IV Вселенский Собор»<sup>1</sup>. Главная идея автора — что мы, православные и антихалкидониты, содержим по существу одну и ту же христологическую веру; хотя мы расходимся в формулировке догмата, в его содержании мы тождественны. В качестве вывода он пишет: *«Две традиции выжили в хитросплетениях истории, в то же время они сохранили по существу одну и ту же православную веру. Наш текст приглашает к изысканию в недрах истории общей интуиции веры и догмата, которая не могла быть искажена трагедиями исторических событий»*<sup>2</sup>.

Отец Романидис, бесспорно, имеет важные заслуги перед богословием, и мы должны благодарить его за ряд удачных богословских позиций, занимаемых им перед лицом серьёзных экклезиологических вызовов современности.

Тем не менее мы в корне не согласны с его изложенным выше мнением, что у нас и антихалкидонитов по существу одинаковая христологическая вера, потому что находим это несогласным с Преданием Церкви, как оно переживается в том числе и на Святой Горе Афон.

Как известно, Священный Кино́т Афона отказался принять в качестве православного решение Смешанной комиссии по богословскому диалогу между православными и антихалкидонитами, что *«обе семьи*

\* Γεώργιος (Καψάνης), ἀρχιμ. Οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι δὲν ἦσαν καὶ δὲν εἶναι Ὁρθόδοξοι // Ὁ Θεολογικός Διάλογος, Σ. 335–358.

1 Ρωμανίδης Ἰ., πρωτοπρ. Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Ὁ ἅγιος Κύριλλος καὶ ἡ Δ΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος // Ὁρθοδοξία καὶ ἡ τῶν πάντων ἐνότης. Ἁγίου Ὁρος, 1997. Σ. 177–191.

2 Ibid. Σ. 190.

*всегда верно хранили одну и ту же подлинную православную христологическую веру и непрерывное продолжение апостольского предания»* (2-е «Согласованное заявление», Шамбези, 1990)<sup>38\*</sup>. По этому поводу им были изданы следующие три официальных документа:

- 1) «Суждение Комиссии Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами» от 1/14 февраля 1994;
- 2) «Меморандум Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами» от 14/27 мая 1995;
- 3) трактат «Замечания о богословском диалоге между православными и антихалкидонитами. Ответ на критику митрополита Швейцарского Дамаскина», Святая Гора Афон, 1996.

Священный Кинот и не мог высказаться иначе, так как он выражает общее святогорское сознание, которое смиренные афонские монахи формируют, денно и нощно упражняясь в послушании тому, что они приняли от наших святых Отцов, и ежедневно живя церковным богослужением. Поэтому они не могут отделить себя от веры Святых, которых они чтут всенощными стояниями, прошениями и молитвами. Да и как они могли бы это сделать, не подвергая опасности своё спасение, когда ради этого самого спасения они от глубокого утра призывают себе в предстательство святых святителей, священномучеников и преподобных, память которых Церковь празднует и чтит ради их борьбы за Православие, — преподобных Иоанна Дамаскина и Максима Исповедника, святителя Льва, папы Римского, священномучеников Флавиана Константинопольского и Протерия Александрийского и других?

Но Кинот не мог поступить иначе ещё и потому, что не передать последующим поколениям монахов веру, которую он принял от святых Отцов и основателей наших священных обителей, составило бы для него величайшую вину перед Господом.

Последующие замечания не имеют целью подорвать авторитет уважаемого профессора; их задача — защитить православную веру от неуместных исследовательских подходов, которые могут повредить как православной полноте, так и инославным, ведущим диалог с Церковью.

38\* Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 824.

\* \* \*

В произведённом автором историко-догматическом анализе несомненно присутствуют положительные моменты, к которым можно отнести: а) фиксацию богословской ошибки в сочинениях Феодорита Кирского против свт. Кирилла Александрийского; б) положение, что святой V Вселенский Собор представляет собой не возвращение к учению свт. Кирилла, но пребывание в нём; в) утверждение, что «12 глав» вместе с «Третьим посланием к Несторию» свт. Кирилла были приняты святым IV Вселенским Собором; г) отвержение мнения, что свт. Кирилл посредством своего «Примирительного послания» обошёл «12 глав».

Однако в многочисленных пунктах автор не следует православному пониманию святого IV Вселенского Собора. Можно констатировать, что речь идёт о том же самом ошибочном герменевтическом подходе, который привёл к составлению «Согласованных заявлений» с антихалкидонитами в 1989, 1990 и 1993 гг., неправославие которых было обстоятельно разоблачено рядом видных профессоров богословских факультетов, а также Священным Кинотом в трёх его перечисленных выше документах, особенно в пространным трактате «Замечания...» от 1996 г. Достоин замечания, что в этих пунктах толкование о Романидисе согласуется — иногда дословно — с толкованием антихалкидонских богословов<sup>3</sup>, тогда как их православное святоотеческое понимание коренным образом отличается. Тем самым в исследовании создаются такие герменевтические рамки, внутри которых даже положительные пункты исследования теряют своё богословское значение.

Далее мы обозначаем эти пункты и прилагаем к каждому из них соответствующее православное святоотеческое толкование.

1. На с. 178, п. 4 разбираемой статьи перечисляются справедливые обвинения православных против антихалкидонитов.

Однако таковые не определяются со всей полнотой и точностью, потому что мы, православные, не ограничиваем обвинение в монофизитстве только теми, кто исповедуют одну сущность во Христе (Евтих, Сергей Грамматик и другие), но распространяем его и на тех, кто учат об одной *сложной природе* (севириане и другие). Преподобные Иоанн Дамаскин, Максим Исповедник, Анастасий Синаит и другие писали против монофизитов, опровергая воззрения севириан-акефалов<sup>4</sup>.

3 См.: Samuel V. C. The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch. P. 19, 27, 59, 192, 194, 195.

4 См.: Anastasius Sinaita. Viae dux 6 // PG. 89. Col. 101C et seq.; Joannes Damascenus. De haeresibus 83 // PG. 94. Col. 741–744; Idem. Expositio fidei 47 [III, 3] // ЕПЕ. 19. Σ. 288.



2. Там же говорится: «*Флавианов Поместный Собор 448 г. был однобоким касательно употребления и настойчивости в кирилловской терминологии “Примирительного послания” 443 г., пренебрегая в то же время обычным для Кирилла способом выражения о Воплощении*».

Однако это наблюдение неверно. Святой Флавиан, верный христологическому учению свт. Кирилла в его полноте, не был однобоким. В своём «Исповедании»<sup>5</sup> он принимал Христа «из двух природ... в одной ипостаси» (согласно терминологии «Примирительного послания») и в то же время формулу «одна природа Бога Слова воплощённая» (согласно антинесторианской терминологии). То же можно сказать и о других образованных епископах этого Поместного Собора, например Василии Селевкийском<sup>6</sup>.

3. Там же сказано: «*Начиная с Халкидона и особенно с II Константинопольского Собора является очевидным, что православные халкидониты, не делая компромиссов, допускают различные варианты в терминологии, выражающие одинаковую веру*».

Это мнение не выражает в точности православное учение. На этом неточном и вместе ошибочном допущении, по видимости, основан 9-й пункт 1-го «Согласованного заявления» (1989). Очевидно, автор имеет в виду анафематизмы святого V Вселенского Собора: «Если кто, говоря: “в двух природах”, не исповедует, что в божестве и человечестве познаётся один Господь наш Иисус Христос... но употребил число так, что считает эти природы разделёнными и самоипостасными (κεχωρισμένας καὶ ἰδιοῦστας): тот да будет анафема» (7-й анафематизм) и «Если кто, исповедуя, что из двух природ, божества и человечества, совершилось соединение, или говоря об одной природе Бога Слова воплощённой... на основании таких выражений пытается ввести одну природу, то есть сущность, божества и плоти Христа: тот да будет анафема» (8-й анафематизм)<sup>39\*</sup>. Но эти два анафематизма были составлены не для того, чтобы предоставить возможность выбирать один из них для выражения всей тайны божественного Домостроительства, но чтобы опровергнуть неверное истолкование каждого из них. Согласно прп. Максиму Исповеднику, для выражения всей

5 *Flavianus Constantinopolitanus. Epistula ad Theodosium imperatorem // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καὶ θαυμαστάτη Συλλογή. Τ. 2. Σ. 228. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 35]. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 17.*

6 См.: Concilium Universale Chalcedonense. Act. I // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καὶ θαυμαστάτη Συλλογή. Τ. 2. Σ. 56–57. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 92–94].

39\* Concilium Universale Constantinopolitana sub Justiniano habitum. Definitio fidei // *Καρμίρης Γ. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα. Σ. 194–195. Рус. пер.: Асмус В., прот. V Вселенский Собор // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 625 (с изм.).*

тайны должны произноситься оба выражения вместе, первое как указание на природную инаковость, второе — на ипостасное единство<sup>7</sup>.

4. Наконец, там же выражен взгляд: *«Представляется, что Севир Антиохийский — единственный, кто приближается к кирилловскому положению о “двух природах лишь умозрительно” после соединения, воспринятому Халкидоном и провозглашённом в оросе и анафематизмах V Вселенского Собора»*.

Это мнение неверно. Понятие «лишь умозрительно» (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ) применялось святыми Отцами православно, а антихалкидонитами — неправославно. Священный Кинот многообразно и неоспоримо показал<sup>40\*</sup>, что это понятие употребляется свт. Кириллом и V Вселенским Собором в православном смысле, с целью исключить возможность разделения двух существующих во Христе как сущности природ. Севир же, напротив, использует то же понятие, чтобы избежать употребления числа два относительно природ Христа, исповедуя таким образом, что их существование есть простое (ψιλή) и по примышлению (κατ' ἐλίνοισιν). Следовательно, Севир находится в положении, противоположном свт. Кириллу, а не близ него, как утверждает автор. К тому же такое толкование выражения «лишь умозрительно» не согласно с христологическим учением IV и V Вселенских Соборов.

5. На с. 180, п. 1 сказано: *«Несомненно, Кирилл предпочитает говорить об Одной Природе или Ипостаси Бога Слова Воплощённой и Вочеловечившейся... Упоминание о двух природах во Христе было бы равноценным упоминанию какого-нибудь халкидонита о двух Ипостасях во Христе. Относительно этого халкидонит принимает всё, что говорит Кирилл, но он употребил бы выражение “одна ипостась Бога Слова воплощённая”, потому что для халкидонита природа означает сущность»*. Тот же дух движет автором в п. 3 на с. 187, где он выражает весьма странный тезис: *«Сопоставление выражений Кирилла “Одна Природа” и “Воплощённая” с целью доказать, что Кирилл говорит о двух природах во Христе, было ошибкой, повторяемой до сих пор. Этот подход неправильный, так как он может привести к двум ипостасями и лицам во Христе»*.

Отсюда видно, что автор однобоко понимает выражение «одна природа Бога Слова воплощённая» как указание на единство ипостаси

7 См.: *Maximus Confessor. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium* // PG. 91. Col. 480AB. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 140.

40\* *Ἐρά Κοινότης Αγίου Ὁρους. Παρατηρήσεις περί τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχάλκηδονίων. Ἀπάντησις εἰς κριτικὴν τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Ἐλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ* // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 268 κ.ἐξ. Рус. пер.: Наст. публ. С. 43 слл.

(антинесторианская сторона), пренебрегая другой его стороной: исповеданием свт. Кириллом, даже буквально, двух природ во Христе.

Такое одностороннее понимание неверно; им создаётся неуместное различие в терминологии между нами, православными, и свт. Кириллом, а через это антихалкидонитам доставляются поводы верить, что они правильно толкуют свт. Кирилла и следуют его терминологии.

Мы должны принимать христологическое учение свт. Кирилла в его полноте.

Если смотреть на выражение «одна природа Бога Слова воплощённая» с антинесторианской стороны, понятие «одна природа Бога Слова» имеет значение «ипостась». Как говорит прп. Иоанн Дамаскин, это понятие означает восущностную ипостась (ἐνοούσιος ὑπόστασις)<sup>8</sup>, т. е. Бога Слова. Так свт. Кирилл может быть верно понят, когда говорит: «Исповедуем также, — говорит он, — что Он есть Сын Божий и Бог по Духу, Сын Человеческий по плоти; что один Сын — не две природы, из которых одной надлежит поклоняться, а другой не надлежит поклоняться, но одна природа Бога Слова воплощённая и принимающая поклонение вместе с плотью Его одним поклонением; и не два Сына, один Сын Божий истинный и принимающий поклонение, а другой — человек от Марии, не принимающий поклонения, ставший Сыном Божиим по благодати, как и люди. Но Тот, Кто от Бога, как сказал я, единый Сын Божий и Бог, Он Самый, а не другой родился и от Марии по плоти в последние дни»<sup>9</sup>.

С другой же стороны, которая отчётливо видится во втором послании к Суккенсу<sup>10</sup>, свт. Кирилл, объясняя сам себя, говорит о двух природах во Христе. Божественную природу он вводит понятием «природа Слова», а человеческую — «воплощённая». Понятие «природа Слова» употребляется здесь, согласно прп. Иоанну Дамаскину, в смысле сущности, т. е. божества Слова: «Вот и сам блаженный Кирилл, во втором

8 «Итак, равносильно сказать “восуществлённая ипостась” (ἐνοούσιος ὑπόστασις) или “природа” Бога Слова» (*Joannes Damascenus. Contra Jacobitas 52 // PG. 94. Col. 1461D. Рус. пер.: Цит. соч. С. 170–171).*

9 *Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide 10 // PG. 76, 1212AB. [ACO. T. 1. Vol. 1 (5). P. 65]. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. О правой вере к царевнам. Ч. I (главы 1–20) / пер. иер. В. Дмитриева; ред. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2017. № 1–2 (24–25). С. 450–451. [В настоящее время доказано, что этот фрагмент, цитируемый свт. Кириллом как слова свт. Афанасия Великого, принадлежит в действительности Аполлинарию Лаодикийскому, что, впрочем, не исключает возможности его православного понимания; см.: Там же. С. 450, примеч. 54. — М. В.]*

10 См.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 46 (Ad Succesum II) // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 157 et seq.*

послании к Суккенсу истолковывая слова: “одна природа Бога Слова воплощённая”, говорит таким образом: “Если бы мы, сказав об одной природе Слова, замолчали и не прибавили, что она «воплощённая», но как бы допустили Домостроительство помимо этого [Воплощения], тогда, вероятно, не были бы лишены убедительности слова притворно вопрошающих: «Где совершенство Его человечества?» или: «Каким образом в Нём существует сообразная нам сущность?». Но после того как и совершенство в человечестве, и указание на сообразную нам сущность привносится словом «воплощённая», то пусть они прекратят опираться на надломленную трость”. Посему здесь он употребил выражение “природа Слова” в смысле природы. Ибо если бы он поставил слово “природа” вместо ипостаси, то не было бы нелепо сказать это и без “воплощённая”. Ведь мы не совершаем ошибки, говоря об одной ипостаси Бога Слова независимо. Подобным же образом и Леонтий Византийский понял это речение как относящееся к природе, а не к ипостаси»<sup>11</sup>.

Итак, прп. Иоанн Дамаскин, замечательно подытоживая две эти стороны, пишет: «Поэтому выражение “природа Слова” не обозначает ни одной только ипостаси, ни общее ипостасей, но общую природу (божества. — *а. Г.*), целокупно усматриваемую в ипостаси Слова»<sup>12</sup>. Следовательно, свт. Кирилл принимает две природы после соединения, не только в «Примирительном послании» и в других своих более ранних текстах<sup>13</sup>, но даже и самим выражением «одна природа Бога Слова воплощённая», которым он указывает одновременно и на единство ипостаси, и на двойственность природ, не вводя при этом две ипостаси или два лица.

11 *Joannes Damascenus. Expositio fidei 55 [III, 11] // PTS. 12. S. 132. Рус. пер: Цит. соч. С. 250 (с изм.); Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. М., 2021. С. 48–49.*

12 *Ibid.*

13 Например: «Ибо мы не разделяем Домостроительство на два лица и не проповедуем и не учим о двух сынах вместо Единородного, но научены и учим о двух природах, ибо иное — божество, а иное — человечество; иное — сущее (τὸ ὄν) и иное — ставшее (τὸ γέγονεν)... Итак, мы не сливаем природы... но и природу Бога Слова знаем, и сущность образа раба ведаем, и каждой из природ поклоняемся как единому Сыну, ибо каждая [из природ] именуется Христом по причине [ипостасного соединения с] другой (θάτερον γὰρ θατέρῳ Χριστὸς ὀνομάζεται)» (*Cyrrillus Alexandrinus. De incarnatione Domini 31 // PG. 75. Col. 1471CD*). [На настоящее время считается доказанным, что автором этого сочинения «О Вочеловечении Господа», приписываемого свт. Кириллу, является блж. Феодорит Кирский (CPG 6216b); в его критическом издании (SC. 575. P. 148) последняя фраза звучит так: θάτερον γὰρ θατέρῳ συνημιμένον Χριστὸς ὀνομάζεται — «ибо одно соединённое с другим именуется Христом». — *М. В.*]

6. На той же странице 180, п. 2 автор верно замечает: «Как бы ни был кто-либо верен богословской точности этого выражения, с его стороны смешно обвинять в несторианстве того, кто принимает двойное рождение и двойное единосущие Слова в качестве основания для именованя “Богородица”, а также для приписывания всех божественных и человеческих свойств во Христе Слову». В этом он совершенно прав: мы, православные, никоим образом не являемся несторианами.

Но одного этого замечания недостаточно. В той же степени важно обозначить, что антихалкидониты являются монофизитами, хотя они и говорят, что принимают двойное единосущие и приписывают божественные и человеческие свойства Слову. И это потому, что они отказываются исповедать две природы, существующие как сущности и способные к действию (ἐνεργητικά) в Слове. Это последнее совсем не смешно, но имеет особенное значение для догматической характеристики древних и современных антихалкидонитов, и участвующие в диалоге с ними православные должны обратить на это внимание.

7. На той же странице (п. 3) написано: «Нет сомнений, что Лев был склонен к разделению и различению деяний Христа таким образом, что природы представлялись действующими как отдельные Субъекты».

Это неверно. Порицаемая о. Иоанном формула свт. Льва выглядит так: «Каждый образ в общении с другим производит действие, которое ему свойственно: Слово делает то, что свойственно Слову, а тело исполняет то, что свойственно телу».

Эта формула во всех отношениях православна. Томос свт. Льва — это «некий общий столп против зловерных», по суду святого IV Вселенского Собора<sup>14</sup>, и «столп Православия», согласно свт. Софронию Иерусалимскому<sup>15</sup>. Но самое главное — что это выражение было включено в догматический орос святого VI Вселенского Собора, а значит, всякое сомнение в православии данной формулы является неприемлемым.

Но и в целом, согласно рассудительнейшему свт. Фотию Константинопольскому, Томос «безупречно и богоприлично разъяснил крайнее

14 Concilium Universale Chalcedonense. Definitio fidei // *Καριέρης Γ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα*. Σ. 175.

15 *Sophronius Hierosolymitanus*. Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum // Op. cit. Σ. 215. Рус. пер.: ДВС. Т. 6. С. 158 (с изм.): «Подобно этим священным письменам всеумудро Кирилла, принимаю за священное, и равночестное им, и служащее к насаждению той же православной веры, и благодарованное, и богодухновенное послание великого, блистательного и богومудрого Льва... Это послание я называю и почитаю столпом Православия, последуя так хорошо определившим его святым Отцам, как, с одной стороны, научающее нас всему православному, а с другой стороны, погубляющее всякое зловерие еретическое».

(ἄκρος) соединение Слова и плоти»<sup>16</sup>. Как православные, мы воспринимаем обвинения против Томоса как клевету и как выражение монофизитского мудрования клеветующих: «Ведь если бы на протяжении всего послания иже во святых Льва встречались какие-то двусмысленности, и на основании их акефалы обвиняют его в разделении одной ипостаси, то, пожалуй, поводом к клевете у них было бы неведение; но так как благодаря тысячам примет его благочестие является очевидным, разве не добавляют себе клеветники к первому нечестию второе?»<sup>17</sup>

8. В начале с. 186 говорится следующее: «*Бессилие осознать это (догматическую ошибку в сочинениях Феодорита против свт. Кирилла) в течение V века сделали Льва и Халкидон совинновниками Феодорита в глазах тех, которые последовали Диоскору, точно так же, как и Диоскор из-за своей защиты Евтиха сделался совинновником последнего*».

Это утверждение ошибочно. Догматическая ошибка Феодорита, т. е. проведение различия между лицом Христа и Ипостасью Бога Слова, Единородного Сына Божия, и отнесение человеческих свойств ко Христу, а не к Единородному Богу Слово, была чётко осознана. Свяtitель Кирилл предпринял титанический труд, чтобы эта ошибка была понята и преодолена. Святой Прокл Константинопольский обозначает её: «Если иной — Христос и иной — Бог Слово, то Святая Троица уже не Троица, но, согласно тебе, еретик, четверица»<sup>18</sup>. Святой Флавиан Константинопольский православно исповедует: «...Сын Божий Единородный, совершенный Бог и совершенный человек из разумной души и тела, прежде век безначально рождённый от Отца по божеству, наконец же, и в последние времена Тот же Самый... от Марии Девы рождённый по человечеству»<sup>19</sup>. Василий Селевкийский на Поместном Соборе 448 г.: «Поклоняюсь одному Господу нашему Иисусу Христу, Сыну Божию Единородному, Богу Слово, после Воплощения и Вочеловечения в двух природах познаваемому»<sup>20</sup>. Святой Лев Римский: «Тот же Самый вечного Отца вечный Единородный [Сын] родился от Духа Святого и Марии... воспринял нашу природу и сделал собственной»<sup>21</sup>. Сам Феодорит Кирский на IV Соборе говорит: «Анафема говорящему о двух

16 *Ephraem Antiochenus. Epistula ad Zenobium // Photius. Bibliothèque. T. 4. P. 117.*

17 *Eulogius Alexandrinus. Contra Severum et Timotheum haereticos // Photius. Bibliothèque. T. 4. P. 103.*

18 *Proclus Constantinopolitanus. Homilia 1: De laudibus S. Mariae 8 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 106.*

19 *Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 271 // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καί ἀφιλεστάτη Συλλογή. T. 2. Σ. 66. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 114].*

20 *Ibid. Act. I, 169 // Op. cit. Σ. 56. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 92–93].*

21 *Epistula Leonis ad Flavianum Constantinopolitanum (Tomus) 2 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 11.*

сынах, ибо мы поклоняемся одному Сыну, Господу нашему Иисусу Христу, Единородному»<sup>22</sup>. И IV Вселенский Собор в своём оросе: «...рождённого прежде веков от Отца по божеству, а в последние дни Того же ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы Богородицы — по человечеству, одного и Того же Христа, Сына, Господа, Единородного...»<sup>23</sup>.

Следовательно, поддержка свт. Львом Феодорита и его восстановление Халкидонским Собором не означает принятия догматической ошибки Феодорита, которая имела в его сочинениях против свт. Кирилла, но которой сам он после IV Собора уже не повторял. Напротив, поддержка Евтиха Диоскором обуславливается полным принятием Диоскором монофизитского заявления Евтиха на Разбойничьем соборе: «Диоскор, Александрийский епископ, сказал: приемлема ли для вас такая речь, чтобы сказать о двух природах после вочеловечения? — Святой собор [Разбойничий] сказал: анафема говорящему»<sup>24</sup>. Также, когда на Разбойничьем соборе было прочитано окончательное мнение Евтиха: «Исповедую, что Господь наш прежде соединения был из двух природ, а после соединения исповедую одну природу», — Диоскор сказал: «И мы все согласны с этим», а Разбойничий собор подтвердил: «Согласны»<sup>25</sup>.

9. На с. 188, п. 2 говорится: «В своей христологии [свт. Кирилл] употребляет термины “природа”, “ипостась” и “лицо” как синонимы...»

Воззрение, что свт. Кирилл использовал синонимично термины «природа» и «ипостась», ошибочно. Оно нашло отражение и в 6-м пункте 1-го «Согласованного заявления» (1989): «Вопрос не в том, использовали ли наши Отцы взаимозаменяемо термины “природа” и “ипостась” и смешивали ли они их один с другим», — положение, которое было обстоятельно опровергнуто Священным синодом<sup>41\*</sup>. Здесь лишь повторим, что прп. Иоанн Дамаскин ясно говорит: «Именно это вводит еретиков в заблуждение — отождествление природы и ипостаси»<sup>26</sup> — и что, когда Отцы говорили о том, что ипостасно едино во Христе, они употребляли термин «природа» в несобственном смысле (*καταχρηστικῶς*), имея в виду ипостась; а говоря о тех, из которых (*τὰ ἐξ ὧν*) Христос,

22 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 248 // Op. cit. Σ. 65. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 111].

23 Concilium Universale Chalcedonense. Definitio fidei // Op. cit. Σ. 175. Рус. пер.: *Асмус В., прот.* IV Вселенский Собор. Богословие Собора // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 610 (с изм.).

24 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 492, 493 // Op. cit. Σ. 78. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 140].

25 Ibid. Act. I, 527–529 // Op. cit. Σ. 79. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 143].

26 *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 47 [III, 3] // PTS. 12. S. 112. Рус. пер.: Цит. соч. С. 237.

41\* См.: *Ἱερά Κοινότης Ἀγίου Ὁρους*. Παράτηρήσεις. Σ. 276 κ. ἐξ. Рус. пер.: Наст. публ. С. 51 слл.

употребляли термин «природа» в собственном смысле (κυριωvύμως) и имели в виду сущность<sup>27</sup>.

Отсюда следует вывод, что, когда эти термины понимаются синонимично, они смешиваются по своему содержанию, и заблуждение неизбежно.

Следовательно, если мы хотим достичь успеха в соединении с антихалкидонитами в истинной вере, следует употреблять термины «природа» и «ипостась» не синонимично, но с чётко определённым содержанием.

Взгляд, что сегодня для достижения единства нам необходимо быть гибкими в употреблении этих терминов, нашёл воплощение в 1-м «Согласованном заявлении», где говорится, что православные будут употреблять выражение «две природы», не разделяя их, а антихалкидониты — выражение «одна соединённая богочеловеческая природа», не отрицающая динамического присутствия божественного и человеческого во Христе. Но такая установка ошибочна, и Священный Кинот достаточно высказался по этому поводу с своих «Замечаниях»<sup>42\*</sup>.

\* \* \*

Из чреды изложенных выше недостаточных, а порой и ошибочных герменевтических подходов в статье делаются неверные выводы, что: 1) Диоскор имел православное христологическое мудрование; 2) Разбойничий собор не является еретическим. Следовательно, в антихалкидонской традиции сохранилась православная вера, несмотря на использование различающейся терминологии для формулировки догмата. А поскольку свт. Кирилл в своей христологии употреблял синонимично термины «природа» и «ипостась», а антихалкидониты и прежде, и сегодня следуют кирилловской терминологии, то для достижения единства с антихалкидонитами нам нужно, по примеру святителя, быть гибкими в употреблении терминов.

Согласно же православной святоотеческой герменевтике и вообще Преданию, Диоскор имел монофизитское христологическое мудрование, а Разбойничий собор был еретическим. Ниже объясняется, почему это так.

27 См.: *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas* 52 // PTS. 22. S. 126–127. Рус. пер.: Цит. соч. С. 169–170; *Ephraem Antiochenus. Apologia Cyrilli epistulae secundae ad Successum* // Op. cit. P. 133; *Idem. Apologia concilii Chalcedonensis* // Op. cit. P. 155–157.

42\* См.: *Ἐρὰ Κοινότης Ἁγίου Ὁρους*. Παράτηρήσεις. Σ. 283 κ. ἐξ. Рус. пер.: Наст. публ. С. 57 слл.



\* \* \*

## I. О том, что Диоскор имел еретическое христологическое мудрование

На с. 188 своей статьи автор, говоря об ответах епископов Евстафия Беритского и Диоскора Александрийского на вопрос представителей императора, почему был извержен епископ Флавиан, если он принимал одну природу Бога Слова воплощённую, пишет: *«Евстафий Беритский признал, что произошла ошибка. Но Диоскор утверждал, что Флавиан опроверг сам себя, принимая две природы после соединения. Странность в том, что оба были правы, поскольку для Флавиана “природа” означала “сущность”, а для Диоскора — “ипостась”».*

Взгляд, что «оба были правы», напрямую ведёт к заключению, что не только сщмч. Флавиан, но и Диоскор обладал православным христологическим мудрованием, несмотря на своё упорство в отличающейся терминологии.

Но изучение актов Собора в свете последующего святоотеческого предания не приводит к такому заключению — по многим причинам.

1. Евстафий Беритский и Диоскор осудили сщмч. Флавиана на Разбойничьем соборе; но на IV Соборе их позиции диаметрально противоположны. Евстафий после некоторых богословских лавирований встраивается в линию изложения веры «Примирительного послания» и признаёт, вместе с прочими Отцами, что сщмч. Флавиан верно следовал вере свт. Кирилла. На вопрос сенаторов: «Почему же... ты низложил Флавиана?» — он искренне ответил: «Я заблуждался»<sup>28</sup>. Отсюда

28 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 268, 269 // Op. cit. Σ. 66. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 113]. Достоино замечания, что о. Иоанн Романидис вставляет в вопрос сенаторов придаточное предложение «раз он принял Одну Природу Слова Воплощённую», хотя из актов нельзя заключать о такой форме вопроса. Через эту вставку ответы Евстафия и Диоскора на вопрос сенаторов относятся о. Иоанном прямо к Одной Природе Слова Воплощённой, из чего более естественным представляется вывод, что «оба были правы». Но из актов видно, что ответы относятся непосредственно к изложению веры «Примирительного послания» о двух природах. Сообщим к сведению, что в рассматриваемом случае вопросов сенаторов было три: 1) после чтения «Примирительного послания»: «На каком же основании вы приняли в общение Евтиха, говорящего противное этому, а блаженной памяти Флавиана и почтеннейшего епископа Евсевия, согласных с этим, низложили?» (Act. I, 259 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 112. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 98 (с изм.)); 2) после обращения Евстафия к посланиям свт. Кирилла к Акакию, Валериану и Суккенсу: «Пусть скажет святой Собор, согласны ли с каноническими посланиями блаженной памяти Кирилла, обнаруженными

видно, что Евстафий Беритский признал свою богословскую ошибку, т. е. отказ от исповедания природной инаковости во Христе, и покаялся в прежнем осуждении сщмч. Флавиана. Это, как известно, произошло и со многими другими епископами, которые говорили: «Все мы согрешили, все просим прощения»<sup>29</sup>.

В противоположность Евстафию, Диоскор упорствовал в отвержении изложения веры «Примирительного послания». Когда Отцы IV Собора единогласно принимают это изложение как апостольскую веру<sup>30</sup>, Диоскор отделяет себя от них. На прямой вопрос сенаторов: «На каком же основании вы приняли в общение Евтиха, говорящего противное этому [изложению «Примирительного послания»], а блаженной памяти Флавиана и почтеннейшего епископа Евсевия, согласных с этим, низложи?»<sup>31</sup> — он на время избежал ответа; но когда Отцы единогласно сочли православной речь сщмч. Флавиана, он один сказал: «Очевидно, что Флавиан низложен за то, что признавал две природы после соединения...»<sup>32</sup>

Следовательно, противление Диоскора изложению веры «Примирительного послания» и вытекающему из него исповеданию двух природ после соединения доказывает, что он не признаёт существования двух природ как сущностей в одной ипостаси Слова: «Вот я утверждаю это: после соединения нет двух природ»<sup>33</sup>.

Здесь нам могут представить довод из статьи многоуважаемого профессора о. Романидиса (Цит. соч. С. 183), что Диоскор, разгневанный несторианствующей деятельностью Феодорита на Востоке, вернулся к бывшей прежде примирения с восточными антинесторианской терминологии — автор именуется её «александрийской исключительностью» — как к единственному действительному антинесторианскому

на сём Соборе и читанными ныне, слова почтеннейшего епископа Евстафия» (Act. I, 264 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 113. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 99 (с изм.)); 3) после чтения Евстафием послания свт. Кирилла, содержащего слова «поэтому должно признавать не две природы, но одну природу Слова воплощённую», его разъяснений и свидетельства в пользу Флавиана «Почему же ты низложил блаженной памяти Флавиана?» (Act. I, 268 // Ibid.).

29 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 181, 183, 184 // Op. cit. Σ. 57. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 94]. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 83.

30 Когда читалось послание, Отцы IV Собора кричали: «Мы веруем, как Кирилл; мы так уверовали, так веруем. Анафема тому, кто не верует так». Восточные епископы кричали также: «Флавиан так веровал, Флавиан защищал это, за это Флавиан был низложен. Евсей низложил Нестория; Диоскор повредил веру» (Ibid. Act. I, 249, 250 // Op. cit. Σ. 65. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 111]. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 98).

31 Ibid. Act. I, 259 // Op. cit. Σ. 65. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 112]. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 98 (с изм.).

32 Ibid. Act. I, 299 // Op. cit. Σ. 67. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 117]. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 102 (с изм.).

33 Ibid. Act. I, 341 // Op. cit. Σ. 69. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 121]. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 105 (с изм.).

средству. Но этот довод бессилён оправдать неправославную позицию Диоскора. Во-первых, потому, что свт. Кирилл осуществил примирение с Антиохийской Церковью и уничтожил «александрийскую», так сказать, «исключительность», ибо исповедание природной инаковости во Христе должно было пребыть неотделимым от исповедания в Нём ипостасного единства. Во-вторых, потому, что упорствовавшие в «александрийской исключительности» крайние последователи свт. Кирилла впади в монофизитство и отвергли примирение 433 г. как предательство веры. В такую однобокость, к сожалению, впал Диоскор.

2. Епископы на IV Вселенском Соборе низложили Диоскора не только потому, что, «будучи канонически вызываем однажды и дважды и трижды чрез боголюбезнейших епископов, он не повиновался, мучимый, конечно, совестью»<sup>34</sup>, но и потому, что «своего единомышленника Евтиха, канонически низложенного собственным его епископом, святым отцом нашим Флавианом, своевольно, вопреки канонам принял в общение, прежде совещания с боголюбезнейшими епископами в Эфесе»<sup>35</sup>. Последнее Собор определил как первую причину низложения Диоскора в своём послании свт. Льву Римскому<sup>36</sup>. Причём тот факт, что Евтих был справедливо низложен сщмч. Флавианом за ересь<sup>37</sup>, а Флавиан

34 Concilium Universale Chalcedonense. Act. II, 94 // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καὶ ἀφιλεστάτη Συλλογή. Т. 2. Σ. 126. [ACO. Т. 2. Vol. 1 (2). P. 29]. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 252.

35 Ibid. Act. II, 94 // Ibid. Σ. 125. [ACO. Т. 2. Vol. 1 (2). P. 28]. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 252 (с изм.).

36 «Так одного блаженного, иже во святых пастыря Константинопольского Флавиана, произнёсшего апостольскую веру, и боголюбезнейшего епископа Евсевия он низложил вопреки всякому требованию канонов; а осуждённого за нечестие Евтиха определениями своего тиранства оправдал» (Epistula concilii Chalcedonensis ad Leonem papam // ACO. Т. 2. Vol. 1 (3). P. 117. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 167 (с изм.)).

37 После того как на 1-м заседании IV Вселенского Собора были прочитаны акты Поместного Собора 448 г., в которых этот синод адресовал Евтиху слова «анафема ему», потому что он не исповедовал две природы после соединения и не анафематствовал всё противное этому исповеданию (см.: Concilium Universale Chalcedonense. Act. I // Op. cit. Σ. 79–80. [ACO. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 144–145]), и было подписано его низложение (Ibid. // Op. cit. Σ. 94. [ACO. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 145]), и после того как были прочитаны акты Разбойничьего собора, согласно которым епископы под угрозой оружием подписали оправдание Евтиха на основании простой ссылки на то, что он следует вере Никеи и Эфеса (Ibid. // Op. cit. Σ. 96–97. [ACO. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 180–183]), епископы IV Собора постановили низложить Диоскора, потому что «блаженной памяти Флавиан и почтеннейший епископ Евсевий осуждены несправедливо, как это видно из рассмотрения документов и дознаний, также из самых слов некоторых, бывших руководителями того (Разбойничьего. — М. В.) собора и теперь сознающихся, что они заблуждались и напрасно низложили их, ни в чем не погрешивших» (Ibid. 1068 // Op. cit. Σ. 103. [ACO. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 195]. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 208 (с изм.)).

несправедливо Диоскором за мнимую ересь<sup>38</sup>, придаёт догматическую значимость выражению «своего единомышленника» (ὁμόδοξον αὐτῷ).

Святой Флавиан был православным, потому что принимал выражение «одна природа Бога Слова воплощённая», но в то же время и «две природы после соединения». Такая христология является полной, согласно прп. Максиму Исповеднику<sup>39</sup>, потому что она исповедует вкупе и единство ипостаси, и двойственность природ. Однобокость Диоскора — принимать только первое выражение, которое подчёркивает единство во Христе, и отвергать второе, которое подчёркивает природное различие, разоблачает его монофизитство.

3. Свидетельства Анатолия, что «не за веру низложен Диоскор, но за то, что отлучил господина архиепископа Льва и, будучи вызываем третий раз, не пришёл»<sup>40</sup>, недостаточно для догматической амнистии Диоскора. Отцы Собора на 2-м заседании трудились над определением истинной апостольской веры Церкви<sup>41</sup>. Помимо Никейского Символа веры и посланий свт. Кирилла к Несторию, они приняли Символ веры Отцов II Вселенского Собора, изложение веры «Примирительного послания», которое, как было сказано, отвергалось Диоскором, а также Томос свт. Льва. На основании этих соборных текстов Отцы провозгласили анафему всем несогласным со святителями Львом и Кириллом: «Лев и Кирилл одинаково учили, анафема не так верующему... Мы, православные, так мудствуем. Это вера Отцов. Почему это не читалось в Эфесе? Это Диоскор скрыл»<sup>42</sup>. Несмотря на сомнения илирийских епископов относительно Томоса, после его сличения

- 38 Сам Диоскор признал, что суд Разбойничьего собора над Евтихом был вопросом вероучения: «Поскольку слово было о вере» (Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 65 // Op. cit. Σ. 50. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 76]). Также после чтения исповедания веры сщмч. Флавиана и вопроса сенаторов Собору: «Излагая так веру, блаженной памяти Флавиан сохранил ли православное и кафолическое исповедание или в чём-нибудь погрешил о нём?» — епископы один за другим ответили, что он православно изложил веру святых Отцов наших и мы все её усердно принимаем. Только Диоскор не согласился, называя еретическим выражение «две природы после соединения» (Ibid. 272–299 // Op. cit. Σ. 66–67. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 114–117]).
- 39 См.: *Maximus Confessor. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium* // PG. 91. Col. 480AB. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 140.
- 40 Concilium Universale Chalcedonense. Act. V, 14 // Op. cit. Σ. 153. [ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 124]. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 44 (с изм.).
- 41 «А ныне должно исследовать, рассуждать и стараться о том, чтобы изложить истинную веру, ради которой преимущественно и составилась Собор» (Ibid. Act. II, 2 // Op. cit. Σ. 106. [ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 78]). Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 214 (с изм.).
- 42 Ibid. Act. III, 23 // Op. cit. Σ. 111. [ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 81]. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 228.

с «12 главами» свт. Кирилла Собор принял Томос как критерий Православия и, через особое упоминание о нём в своём оросе, поставил его в одном ряду с посланиями свт. Кирилла: «К этому присоединил, как следует... как бы некий общий столп против зловерных — для утверждения православных догматов»<sup>43</sup>. А после того, как были предложены изречения различных более ранних Отцов, что видно из 2-го деяния Собора, всем стало понятно, что подобает исповедовать две природы Христа для явления различия природ.

Из всего этого становится ясным, что Диоскор, если бы явился к ответу, должен был дать отчёт о своей вере. Это требовалось и исходя из обвинения Евсевия Дорилейского<sup>44</sup>. Очевидно, он был бы осуждён как еретик, если бы пребыл в своём прежнем исповедании: «Вот я утверждаю это: после соединения нет двух природ»<sup>45</sup>. Мнение, что Диоскор, если бы явился, был бы осуждён как еретик, отстаивал позднее Леонтий, отвечая на соответствующее возражение монофизитов. Он говорил: «Ибо что мог бы он произнести, явившись? Пусть кто-нибудь желающий из тех, которые чрезвычайно соболезнуют этому мужу, представит нам. Ведь что он принял Евтиха — это очевидно. А что он худо принял мужа, считавшего, что одна только природа у Христа, просто божественная, в которой нет ничего человеческого, что бы он ответил? Придумайте же это вы, диоскориты»<sup>46</sup>.

4. Как сообщает прп. Анастасий Синаит<sup>47</sup>, последовавшие Диоскору Александрийскому отрицали и самого свт. Кирилла — т. е. «Примирительное послание», — потому что он говорил о двух природах после Вочеловечения.

5. V Вселенский Собор осудил Диоскора, хотя, по известным ему причинам, не по имени. Согласно постановлению (Ψῆφος), Собор полностью принимает четыре предшествовавших Собора и всё, что они принимают, и считает чуждыми Церкви не принимающих их<sup>48</sup>. Впоследствии VI и VII Собор анафематствовали его и по имени: «...изгнавший

43 Concilium Universale Chalcedonense. Definitio fidei // Op. cit. Σ. 175. Рус. пер.: *Асмус В., прим.* IV Вселенский Собор. С. 610 (с изм.).

44 См.: *Eusebius Dorylaeus. Libellus ad concilium Chalcedonense* // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 8–9.

45 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 341 // Op. cit. Σ. 69. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 121]. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 105 (с изм.).

46 *Leontius Hierosolymitanus. Apologia* // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καί θαυμαστάτη Συλλογή. Т. 2. Σ. 228.

47 См.: *Anastasius Sinaita. Viae dux* 6 // PG. 89. Col. 104D.

48 См.: Concilium Universale Constantinopolitnuma sub Justiniano habitum. Definitio fidei // Op. cit. Σ. 192.

из божественного двора кощунствовавших Евтиха и Диоскора, к которым сопричисляем Севира, Петра и всю их вереницу, переплётшихся между собою и немало богохульствовавших...»<sup>43\*</sup>. Подробно об этом сказано в «Замечаниях» Кинота<sup>44\*</sup>.

6. С тех пор в сознании Церкви Диоскор является осуждённым за ересь<sup>49</sup>, как это видно и в её богослужении. Только в наше время начали слышаться диссонансы в едином церковном восприятии Диоскора, достигшие своей вершины в предложениях Смешанной богословской комиссии по диалогу с современными антихалкидонитами, согласно которым Диоскор и другие антихалкидонские ересиархи были осуждены не за ересь, а за то, что раскололи Церковь!<sup>50</sup>

## II. О том, что Разбойничий собор действительно еретический

На странице 188 автор пишет: «Из упомянутого выше определяющее значение имеет тот факт, что Эфесский Собор 449 г. не был еретическим, поскольку осуждение Евтиха было основано на его исповедании, что Христос единосущен Своей матери. Это объясняет, почему Анатолий Константинопольский на IV Вселенском Соборе в его полном составе утверждает, что Диоскор низложен не за ересь. Эфесский Собор 449 г. был осуждён в Халкидоне из-за несправедливости, совершённой в отношении Флавиана и Евсевия».

Этот взгляд ошибочен. Разбойничий собор неприемлем не только с канонической, но и с догматической точки зрения, потому что он оправдал еретика Евтиха и осудил за ересь православного сщмч. Флавиана, как было доказано в предыдущей части. Святой Софроний Иерусалимский пишет: «Так называемый Диоскоров второй [собор в Эфесе] обнаружил себя согласным с негодным мнением Евтиха»<sup>51</sup>. И в актах

49 *Sophronius Hierosolymitanus*. Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum // Op. cit. Σ. 216; *Photius Constantinopolitanus*. Epistula ad thronum Antiochiae 17 // *Δοσίθεος, πατριάρχης Ἱεροσολύμων*. Τόμος Χαράς / έπ. Κ. Σιαμάκη. Θεσσαλονίκη, 1985. Σ. 203; *Idem*. Encyclios epistola 2, 5 // *Ibid*. Σ. 223, 225; Πηδάλιον. Σ. 182.

50 См.: *Ἱερά Κοινότης Ἁγίου Ὁρους*. Παρατηρήσεις. Σ. 294. Рус. пер.: Нац. публ. С. 68.

51 *Sophronius Hierosolymitanus*. Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum // Op. cit. Σ. 214.

43\* Concilium Universale Nicaenum Secundum. Definitio fidei // Καμήρης Ἰ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα. Σ. 240. Рус. пер.: ДВС. Т. 7. С. 284 (с изм.).

44\* *Ἱερά Κοινότης Ἁγίου Ὁρους*. Παρατηρήσεις. Σ. 293 κ. έξ. Рус. пер.: Нац. публ. С. 66 слл.

V Вселенского Собора «Божественный типос» (Θεῖος Τύπος) Юстиниана говорит: «...в Эфесе, где имело место таковое стечение еретиков в его [Евтиха] защиту, так что из-за него был низложен даже блаженной памяти Флавиан, епископ сего царствующего града»<sup>52</sup>.

Возможно, будут утверждать, что епископы на Разбойничьем соборе основывались на «верности» Евтиха вере Никеи и Эфеса и, следуя предписанию Эфесского Собора (431), что «никому не позволено излагать другую веру», оправдали его отказ исповедать две природы после соединения и анафематствовать учащих противоположно, как если бы речь шла о «другой вере».

Такое мнение не ново: оно уже высказывалось в работах антихалкидонских богословов<sup>53</sup>. Но оно ошибочно, если судить о нём в свете действий свт. Кирилла и актов IV Вселенского Собора.

1. Свт. Кирилл в «Примирительном послании» выразил другую сторону христологического догмата: исповедание двух природ во Христе, не прибавляя и не убавляя ничего от веры Никеи и Эфеса. «Послание» было раскрытием той же самой апостольской веры, а не другой верой. Несмотря на это, оно не было принято Евтихом<sup>54</sup> и Диоскором. И тогда как первый отрицал прежде всего единосущие Христа нам, что скрывал под отказом «исследовать природу» (φρσιολογεῖν) Бога и исповедовать две природы, Диоскор, в свою очередь, хотя принимал двойное единосущие и поэтому осудил Евтиха, не исповедовал две природы во Христе, потому что прежде отверг «Послание» и, следовательно, действительное различие природ.

2. Епископы, главенствовавшие на Разбойничьем соборе, знали, что на руках императорского нотариуса имеется послание святого Льва Флавиану (Томос), которое они скрыли от общего собрания епископов. Догматическое содержание этого послания — утверждение двух природ во Христе — имело решающее значение для осуждения Евтиха за ересь.

3. Разбойничий собор не был чужд обсуждения богословских вопросов, хотя и под тяжелейшим психологическим давлением. Отсюда видно, что проблема веры наличествовала и что этот собор был осуждён

52 *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενική Σύνοδος. Σ. 163.*

53 См.: *Samuel V. C. The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch. P. 59.*

54 «Что Господь наш Иисус Христос состоит из двух природ, соединившихся по ипостаси, этого он не встречал в изложениях святых Отцов, и если случится ему у кого-либо вычитать что-нибудь подобное, он не примет этого; потому что божественное Писание, сказал он, превосходнее учения Отцов» (*Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 359 // Op. cit. Σ. 70. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 124]. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 108.*)

в Халкидоне не только из-за насильственных действий Диоскора. Василий Селевкийский, например, выступая на IV Соборе и напоминая о противодействии монахов Варсумы слушанию его православного (в 448 г.) исповедания «в двух природах после соединения», говорит, что вся толпа кричала: «Говорящего о двух природах рассечь надвое, говорящий о двух природах — Несторий»<sup>55</sup>. Селевк Амасийский также отозвал своё предыдущее исповедание в Константинополе (в 448 г.), что «должно учить, что в двух природах Господь наш после соединения»<sup>56</sup>. Святой же Флавиан, напротив, смело отказался отвергнуть своё первое исповедание, говоря: «Меня ничто из сделанного здесь не задевает, с помощью Божией. Ибо я никак иначе никогда не считал и не мудрствовал и не буду мудрствовать»<sup>57</sup>.

Из этого становится понятным, что на Разбойничьем соборе господствовало отвержение природной инаковости во Христе, и это само по себе составляет ересь.

\* \* \*

Всё это было сказано в доказательство, что антихалкидониты не имели одинаковой с Церковью христологической веры в прошлом. Вместе с тем имеются веские свидетельства, что и христология современных антихалкидонитов неправославна.

После окончания официального богословского диалога Коптский патриарх Шенуда III издал книгу, распространяемую на греческом языке под названием «Природа Христа. Божество Христа»<sup>45\*</sup>. Приведём показательные отрывки, из которых видно, что христология антихалкидонитов является севирианской (монофизитской).

О IV Вселенском Соборе он пишет: «Несмотря на то что Эфесский Собор анафематствовал Нестория, несторианские корни распространились и воздействовали на Халкидонский собор, тенденция которого к разделению двух природ начала становиться столь зримой, что было сказано, что Христос есть два лица... Следуя той же линии, Лев, епископ Римский, представил свой знаменитый Томос, отвергнутый Коптской

55 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 176 // Op. cit. Σ. 56–57. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 93]

56 Ibid. Act. I, 864 // Op. cit. Σ. 96. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 181].

57 Ibid. Act. I, 882 // Op. cit. Σ. 96. [ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 182].

45\* *Σενούντα Γ', Πατριάρχης Κοπτοορθόδοξης Ἐκκλησίας Ἀλεξάνδρειας τῆς Αἰγύπτου. Ἡ Φύση τοῦ Χριστοῦ. Ἡ Θεότητα τοῦ Χριστοῦ. Ἀθήνα, 1996.*



Церковью. Но собор принял его большинством голосов, утверждая тем самым, что две природы существуют во Христе и после их соединения» (с. 23). Здесь автор обвиняет Собор в несторианстве, как и Севир в своё время.

Объясняя образ соединения двух природ, он прибегает к примеру соединения души и тела, но не так, как его понимали святые Отцы, — в одной ипостаси, а в понимании антихалкидонитов — в одной сложной природе: «Не происходит превращения ни души в тело, ни тела в душу, но, напротив, оба становятся одним “в сущности и в природе”, так что мы говорим, что это одна природа и одно лицо. Итак, если мы понимаем идею соединения между душой и телом в одной природе, почему бы нам не понять и единство Божественного и человеческого в одной Природе?» (с. 25). И в другом месте он показательно добавляет: «Обе, божественная и человеческая природы, соединились в сущности и в ипостаси неразлучно» (с. 32).

Не в силах понять православно тайну неизречённого соединения, он по-монофизитски использует и классический пример раскалённого железа: «Когда кузнец бьёт по раскалённому железу, в действительности молот бьёт и по железу, и по соединённому с ним огню. Гнётся только железо, тогда как огонь, хотя и гнётся вместе с железом, остаётся неприкосновенным» (с. 36).

Также и страданию Господа он даёт теопасхитское (монофизитское) толкование: «...*пасти церковь Господа и Бога, которую Он приобрёл Себе кровию Своею* (Деян. 20, 28). Говорит о крови Бога, хотя Бог есть дух, а кровь принадлежит Его человеческой природе. Это выражение является самым удивительным доказательством Одной Природы Воплотившегося Слова. И всё, что имеет отношение к человеческой стороне, может вместе с тем без различия относиться и к божественной природе, потому что не существует разделения между двумя природами» (с. 36–37).

Далее коптский патриарх выражает мнение, отличное также и от учения святого VI Вселенского Собора. О волях и действиях Христа он пишет: «Имеет ли Господь Иисус Христос две воли и два действия, т. е. одну божественную и одну человеческую волю, как и два действия, божественное и человеческое? Поскольку мы верим в Одну Природу Воплотившегося Слова, как именовал её св. Кирилл, мы верим в Одну Волю и Одно Действие. Естественно, раз мы мыслим, что Природа Одна, то и Воля и Действие также Одно» (с. 46–47). Здесь явный моноэнергизм и монофелитство, как и отнесение воли и действий к одной,

по его мнению, сложной природе. Подобные моноэнергийные воззрения разделяет не только патриарх Шенуда, но и другие антихалкидонские богословы<sup>58</sup>.

Антихалкидониты не расположены оставить своё монофизитское предание. Отвержение IV Вселенского Собора Коптским патриархом категорично: «Мы отвергаем Халкидонский Собор... Я могу сказать совершенно открыто, что ни одна из Ориентальных Церквей не может принять Халкидонского Собора...»<sup>59</sup>

\* \* \*

Из всего сказанного следует, что:

- 1) Древние антихалкидониты были либо крайними монофизитами (евтихианами, отрицавшими человеческую природу), либо умеренными монофизитами (севирианами, исповедавшими две природы только на словах). Монофизитство как взгляд на тайну Вочеловечения Господа выражалось определенными формулами, неправославие которых было обличено святыми Отцами в их творениях. Диоскор был носителем монофизитского взгляда, который он не смог отвергнуть в ходе IV Вселенского Собора, но пребыл в нём и стал ересиархом и основателем севирианской традиции.
- 2) Антихалкидониты в течение вот уже тысячи пятисот лет отказываются принять святой IV Вселенский Собор, несмотря на ряд попыток к объединению, разъяснений и уверений, что он не является несторианским. Причина столь безусловного его отвержения — не что иное, как отличающееся от православного понимание таинства Воплощения, т. е. ересь.
- 3) Нынешние антихалкидониты, которые примерно вот уже около 30 лет ведут диалог с православными, не предоставляют гарантий православного христологического мудрования. Несмотря на оставление некоторых выражений, как, например, «сложная природа», их новые формулы, как, например, выражение «одна соединённая богочеловеческая природа»,

58 См.: *Ἱερά Κοινότης Ἁγίου Ὁρους*. Παράτηρήσεις. Σ. 279–282. Рус. пер.: Наст. публ. С. 54–57; Συμβολή στον ἐνδοορθόδοξο διάλογο. Σ. 179–180, ὑπόσημ. 62, 63. Рус. пер.: Цит. соч. С. 166, примеч. 62, 63.

59 Ὑπόμνημα τῆς Ἱεραῖς Κοινότητος. Σ. 141. Рус. пер.: Цит. соч. С. 133.

имеют также монофизитское содержание и тот же удельный вес, что и предыдущие.

- 4) Единственная надежда, что нынешние антихалкидониты преодолеют своё монофизитство и соединятся с Православной Церковью, состоит в том, что они примут как святые и вселенские Халкидонский и следующие за ним Соборы, что означает — исповедать выражения, которые защищают православное мудрование от монофизитства<sup>60</sup>, и анафематствовать вождей своей прежней и современной ереси.

До тех пор мы должны молиться, чтобы Господь просветил братьев-антихалкидонитов для возвращения в православную веру и в общение со святой Церковью. А также мы должны хранить православную веру чистой и свободной от всякого догматического минимализма и соглашательства для нашей безопасности и спасения и как меру Православия для инославных.

Святая Гора Афон. 27 февраля / 12 марта 1999

60 По прп. Максиму: «Как мы сможем быть благочестивыми, не исповедуя противоположных еретическим утверждений?» (*Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho* // PG. 91. Col. 300A–D. Рус. пер.: Цит. соч. С. 167).

ЛУКА ГРИГОРИАТСКИЙ, иером.

## СОВРЕМЕННЫЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНЫМИ И АНТИХАЛКИДОНИТАМИ В СВЕТЕ ПРЕДАНИЯ ЦЕРКВИ\*

---

IV Вселенский Собор является ключевым событием в истории и богословии Церкви. Его вклад в выражение православной христологии был определяющим. Благодаря этому выражению, доведённому до своей полноты VI Вселенским Собором, обеспечивается незыблемость истинного богочеловечества в Церкви<sup>1</sup>. Прискорбно, что целые народы на Ближнем Востоке, так называемые антихалкидониты, продолжают его отвергать.

На протяжении пятнадцати веков предпринимались попытки восстановить единство — в одних случаях исходя из православных предпосылок<sup>2</sup>, в других при помощи компромиссов в вере<sup>3</sup>.

\* *Λουκάς Γρηγοριάτης, ιερομ.* Ο σύγχρονος διάλογος Ὁρθοδόξων καί Ἀντιχάλκηδονίων ὑπό τό φῶς τῆς Παραδόσεως τῆς Ἐκκλησίας // Θεολογικός Διάλογος. Σ. 359–382 (доклад иером. Луки Григориатского на конференции «Православие и ересь» в обители святого Никодима (Гуменисса) 22 сентября 2001).

- 1 Вера Церкви не «изготавливается» на Соборах; она однажды предана ей от святых Апостолов (Иуд. 3). Титанические усилия святых Отцов способствовали её совершенному выражению, чтобы сделать её неуязвимой для ересей. Этот факт имеет в первую очередь сотериологическое значение (2 Пет. 3, 16), но вместе с тем обеспечивает единство Церкви (Еф. 4, 3–5). С этой точки зрения немыслимо утверждение, что может существовать христологическая терминология, отличающаяся от церковной (например, монофизитская терминология антихалкидонитов), которая признавалась бы Церковью за православную (как предлагает современный диалог) и в то же время не являлась её собственным официальным исповеданием (предложение диалога заключается в том, чтобы только антихалкидонская сторона сохранила эту якобы православную монофизитскую терминологию).
- 2 Такие оканчивались либо возвращением антихалкидонитов в Церковь (как в случае западных армян при свт. Фотии), либо их выходом из диалога (как в случае севириан при Юстиниане).
- 3 В таких случаях либо возникали новые расколы (как акакианская схизма из-за «Энотикона» Зинона), либо проросли новые ереси (как монофелитство при Ираклии).

В наше время возникла возможность нового диалога. Безусловно, со стороны некоторых антихалкидонитов наблюдались вполне здоровые стремления к сближению и искреннему диалогу. Очевидно, что и Православная Церковь, верная своему апостольскому призванию, не могла отвергнуть этот диалог, который начался с небывалым оптимизмом. Тяжкое положение этих христианских народов, находящихся в среде мусульманского большинства, и наше естественное сочувствие этим многострадальным людям<sup>4</sup> стали сильным побуждением к ускорению процесса переговоров. Вместе с тем эйфорию раздували и такие отрицательные с православной точки зрения факторы, как экуменическая идея XX столетия<sup>5</sup> и размывание богословских критериев в целом<sup>6</sup>. Размышляя о причинах этой начальной эйфории, сдержанный в своих суждениях митр. Эфесский Хризостом отмечает: «Вероятно, ещё и потому, что было невозможно осознать с самого начала историко-богословские сложности в достижении столь желанного единства»<sup>7</sup>.

Неофициальный диалог (1964–1971) привёл к неприемлемым богословским соглашениям.

- 4 Полагаем, что бывший митр. Неврокопийский Георгий был выразителем именно такой тенденции в 50-х гг. XX в.
- 5 Православные и антихалкидонские богословы, принимавшие участие в неофициальных совещаниях, были видными членами ВСЦ (например, Никос Ниссиотис и Павел Вергезе, Гарегин Саркисян и Арам Кешишьян соответственно). Показателем экуменического духа является также странное христологическое соглашение папы Римского одновременно как с монофизитами, так и с несторианами. Об этом говорит следующая цитата из папской энциклики «*Ut Unum Sint*» (25 мая 1995): «Что касается христологии, в этой области мы смогли вместе с патриархами некоторых Древних Церквей возвестить нашу общую веру в Иисуса Христа, истинного Бога и истинного Человека. Достопамятный Папа Павел VI подписал об этом декларации с Его Святейшеством Шенудой III, Папой и Патриархом Коптской Церкви, а также с Его Блаженством Якубом III, Патриархом Антиохийским Сирийской Церкви. Я сам имел возможность подтвердить данное христологическое соглашение... С досточтимым Патриархом Эфиопской Церкви Абуной Павлом, посетившем меня в Риме 11 июня 1993 года, мы вместе отметили глубину общения между нашими Церквями... Недавно Господь позволил мне испытать великую радость по случаю подписания совместной христологической декларации с Патриархом Ассирийской Церкви Востока, Его Святейшеством Маром Динкхой IV, который по этому поводу нанёс мне визит в Риме в ноябре 1994 года. Это дало нам возможность совместно исповедовать истинную веру в Христа, при наличии разделяющих нас богословских формулировок» (§ 62).
- 6 Наблюдаемое и в других двусторонних межхристианских диалогах.
- 7 *Χρισόστομος (Κωνσταντινίδης), μίτρ. Μύρων. Ὁρθόδοξοι Κατόψεις, Κατ'ερίνη, 1991. Τ. 3. Σ. 133. Подробнее об этом см.: Ibid. Σ. 133–141.*

- Утверждалось полное и глубокое согласие относительно сути христологического догмата<sup>8</sup>.
- Обойдён молчанием орос IV Вселенского Собора, вместо него предложено составить новую формулу общей, как предполагалось, веры.
- При помощи богословских софизмов (через различие между «намерением» и «терминологией» Собора) обойдена необходимость общей (совместной) нумерации V, VI, VII Вселенских Соборов.
- Наконец, признано возможным снятие анафем на основании якобы общей веры и при условии, что Церкви не обязываются признавать святыми прежних ересиархов и анафематствованных.

Я не стану комментировать эти соглашения<sup>9</sup>, поскольку все они были повторены на последовавшем официальном диалоге<sup>10</sup> и будут рассмотрены ниже. Замечу лишь, что они были плодом догматического компромисса, и выскажу своё недоумение по этому поводу, так как лица, которые их приняли, были на тот момент наиболее авторитетными и выдающимися православными богословами<sup>11</sup>.

8 Коммюнике 3-го неофициального совещания (Женева, 1970) см.: *Χρισόστομος (Κωνσταντινίδης), μὴτρ. Μύρων. Ὁρθόδοξοι Κατόψεις*. Т. 3. Σ. 144.

9 Критика приснопамятным проф. П. Трембеласом переговоров в Орхусе удачна и заслуживает внимания. Также заслуживает внимания критика митр. Эфесским Хризостомом (Константинидисом) переговоров и их результатов в Женеве (1970) и Аддис-Абебе (1971).

10 В этом убеждает сопоставление текстов неофициальных и официальных «Согласованных заявлений». На это указывается также в критической литературе, см.: *Ἐρὰ Κοινότης Αὐτοῦ Ὁροῦς*. Παπατηρήσις. Σ. 266. Рус. пер.: Наст. публ. С. 42.

11 Отец Георгий Флоровский, И. Кармирис, о. Иоанн Романидис. Богословские ошибки легко обнаруживаются в текстах докладов и реплик, звучавших на этих неофициальных обсуждениях. Например, проф. И. Кармирис предложил в качестве основы единения кирилловское выражение «одна природа Бога Слова воплощённая», несмотря на то что оно может быть истолковано в монофизитском смысле; поэтому во время слушания его доклада в Орхусе антихалкидониты от радости стучали руками и ногами по сиденьям (см. отчёт о. Иоанна Романидиса от 1990 г. о заседании Смешанной подкомиссии и Смешанной комиссии архиепископу Афинскому Серафиму, опубликованный в интернете: *Ἐκθεσις τοῦ Πρωτοπρεσβυτέρου Ἰωάννου Σάββα Ρωμανίδου περὶ τῶν ἐν Γενεύῃ Συνελεύσεων...* URL: [http://www.romanity.org/htm/rom.e.20.orthodoxoi\\_kai\\_anatoliki.01.htm](http://www.romanity.org/htm/rom.e.20.orthodoxoi_kai_anatoliki.01.htm)). Тот же эрудированный профессор неверно истолковал выражение прп. Иоанна Дамаскина «во всем остальном они православные», слова Собора 1672 г. об антихалкидонских церквях и изречение свт. Фотия «и сегодня в чистоте и Православии исполняет удел армян христианское служение», заставив думать, будто Церковь в течение веков не узнала в антихалкидонитах православных (см. его доклад в Орхусе: *Karmiris J. The Problem of the Unification*. P. 30–31). Профессор о. Иоанн Романидис не распознал разницы между

Официальный диалог (1985–1990) начался после решения V Всеправославного совещания (1968), которое образовало Межправославную комиссию для участия в нём. Его результаты были опубликованы в 1989 и 1990 г. в виде 1-го и 2-го «Согласованных заявлений». В 1993-м сопредседатели 4-го заседания Смешанной комиссии опубликовали Коммюнике с предложениями, вытекающими из «Согласованных заявлений».

Содержание двух «Согласованных заявлений» и вытекающих из них предложений может быть подытожено следующим образом:

- 1) Православные и антихалкидониты с самого начала хранили одну и ту же апостольскую веру и Предание, хотя и применяли различную терминологию для выражения этой веры<sup>12</sup>.
- 2) Предводители антихалкидонитов не имели еретического мудрования. Они были осуждены Вселенскими Соборами просто потому, что раскололи Церковь<sup>13</sup>.
- 3) На основании вышеизложенных тезисов делается возможным снятие с них анафем<sup>14</sup>. Оно должно означать немедленное восстановление церковного единства, которое будет подтверждено совершениями совместных литургий<sup>15</sup>.
- 4) Вопрос об общей нумерации Вселенских Соборов станет предметом обсуждения в удобное время после восстановления церковного единства<sup>16</sup>.
- 5) Верующий народ будет поставлен в известность и убеждён в правильности достигнутого соглашения соответствующими публикациями. Богослужебные тексты Церкви будут очищены от выражений, звучащих оскорбительно для антихалкидонитов<sup>17</sup>.

православным и монофизитским (севирианским) толкованием выражения «лишь умозрительно» (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ) (см.: Παπαβασιλείου Α. Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος μεταξύ Ὁρθοδόξων καί Αντιχάλκηδονίων. Λευκωσία, 2000. Σ. 251–252) и признал законным оправдание Евтиха на Разбойничьем соборе, чтобы можно было прийти к заключению о «православии» Диоскора (см.: Ἐκθεσις τοῦ Πρωτοπρεσβυτέρου Ἰωάννου Σάββα Ρωμανίδου). Πρηνόπαμνῆται ο. Δουμιτρου Станилоаз под влиянием заверений богословов в том, что по существу имеется тождество веры, предложил постепенное забвение анафем и отмену оскорбительных выражений против ересиархов (*Μεθόδοιος, μητρ. Αζώμης. Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς. Σ. 165*).

12 2-е «Согласованное заявление», п. 9.

13 Ἀπάντησις τοῦ Προέδρου. Σ. 14–15.

14 Коммюнике 4-го заседания (1993), п. 1 (Ἐπίσκεψις. 30.11.1993. Ἀρ. 498. Σ. 6).

15 Коммюнике 4-го заседания, п. 3 (Ibid.); *Δαμασκηνός (Παπανδρέου), μητρ. Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Σ. 20*.

16 *Δαμασκηνός (Παπανδρέου), μητρ. Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας. Σ.15*.

17 Ibid. Σ. 19.

Эти предложения вызвали бурю противодействий. Речь шла не о фанатичных навязчивых мыслях религиозных групп, желающих создать проблему вокруг вопросов, на которые уже были даны ответы в «Согласованных заявлениях»<sup>18</sup>. Это было церковное сознание, которое не признало такие результаты православными. Укажу на решение Иерусалимского Патриархата (1992)<sup>19</sup>, доклад Синодальной комиссии по каноническим и догматическим вопросам Элладской Православной Церкви (1994)<sup>20</sup>, «Суждение» комиссии по вероучению Священного Кинота Афона (1994)<sup>21</sup>, «Меморандум» Кинота (1995)<sup>22</sup> и его «Замечания» к ответу на «Меморандум» митр. Швейцарского (1996)<sup>23</sup>, публикации профессоров богословских факультетов<sup>24</sup>, богословов братства «Сотир»<sup>25</sup> с приснопамятным профессором П. Трембеласом в первых рядах, которому принадлежит ранняя и удачная критика богословского соглашения в Орхусе<sup>26</sup>, публикации Преосв. иерархов, монастырей, братств и обществ<sup>27</sup>. Недавно вышло весьма основательное исследование о диалоге профессора Жан-Клода Ларше на французском языке<sup>28</sup>, греческий перевод которого в ближайшее время будет опубликован в журнале «Θεολογία».

Весьма утешительно, что результаты диалога не были утверждены Православными Церквями на соборном уровне, за исключением

- 18 См.: *Μαρτζέλος Γ.* Ὁ θεολογικός διάλογος. Σ. 60.
- 19 Νέα Σιών. 1992. Τ. 84. См. также: Ἐκκλησία. 1–15 Ἰανουαρίου 1995. Ἀρ. 1. Σ. 32.
- 20 Εἰσήγησις τῆς ἐπὶ τῶν Νομοκανονικῶν καὶ Δογματικῶν θεμάτων Συνοδικῆς Ἐπιτροπῆς τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος // Ἐκκλησία. 1–15 Ἰανουαρίου 1995. Ἀρ. 1. Σ. 31.
- 21 Εἰσήγησις Ἐπιτροπῆς. Σ. 123–136. Рус. пер.: Цит. соч. С. 117–128.
- 22 Ὑπόμνημα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος. Σ. 137–145. Рус. пер.: Цит. соч. С. 129–136.
- 23 Ἱερά Κοινότης Ἁγίου Ὁρους. Παρατηρήσεις. Σ. 239–333. Рус. пер.: Наст. публ. С. 21–101.
- 24 Представительными являются работы: Ζήσης Θ., *πρωτοпр.* Ἡ «Ὄρθοδοξία» τῶν Ἀντιχальκιδόνιων Μονοφυσιτῶν; Μητσόπουλος Ν. Δογματικά προϋποθέσεις.
- 25 Ὄρθόδοξος Πίστις καὶ Ἀντιχальκιδόνιοι ἢ Μονοφυσῖται. Ἀθήναι, 1995. обстоятельную критику диалога осуществил также богослов Ставрос Бозовитис: *Μποζοβίτης Σ.* Τά αἰῶνια σύνορα τῆς Ὄρθοδοξίας καὶ οἱ Ἀντιχальκιδόνιοι. Ἀθήναι, 1999.
- 26 *Τρεμπέλας Π.* Ἐπὶ τῶν Πρακτικῶν τῆς ἐν Αarhus Διασκέψεως // Ἐκκλησία. 1965. Ἀρ. 17–18. Σ. 458–459; Ἀρ. 19. Σ. 486–488; Ἀρ. 20. Σ. 503–505; Ἀρ. 21. Σ. 522–524; Ἀρ. 23. Σ. 543–545; Ἀρ. 25. Σ. 598–601; Ἀρ. 26. Σ. 638–640; 1966. Ἀρ. 1. Σ. 22–24; Ἀρ. 2. Σ. 43–46; Ἀρ. 3. Σ. 65–67; Ἀρ. 4. Σ. 101–103; Ἀρ. 5. Σ. 117–120.
- 27 Публикации в газете «Ὄρθόδοξος Τύπος», номера за 1991–1992 гг.
- 28 *Larchet J.-Cl.* La question christologique. À propos du projet d'union de l'Église orthodoxe avec les églises non chalcédoniennes: problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens // Le Messager orthodoxe. 2000. Vol. 134 (2). P. 3–103. Рус. пер.: Ларше Ж.-К. Христологический вопрос (по поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквями: нерешённые богословские и экклезиологические проблемы) / пер. с фр. иером. Саввы (Тутунова) // БТ. 2007. Вып. 41. С. 146–211.



Румынской Церкви. Несмотря на это, проблемы, порождённые богословским соглашением диалога, не исчезли. На деле эти результаты часто рассматриваются как данность и становятся источником антиканонических решений и действий. Приведу два наиболее значимых случая.

- 1) В 1991 г. Антиохийский Патриархат издал соборное окружное послание<sup>29</sup>, посредством которого он, помимо прочего, разрешает православным и сиро-яковитским епископам и клирикам совместные богослужебные действия, совершение Таинств Крещения, Миропомазания и Святой Евхаристии священником одной Церкви для членов обеих Церквей, присутствие клирика одной Церкви при рукоположении клирика другой, запрещает осуществление какого-либо вводящего в Церковь Таинства над членами одной Церкви, желающими перейти в другую<sup>46\*</sup>, и рекомендует общее богословское образование для учащихся обеих Церквей.
- 2) В мае сего [2001] года Александрийский Патриархат подписал с Коптской Церковью соглашение о смешанных браках<sup>30</sup>, согласно которому признаётся действительность Таинства Брака, «когда оно совершено в одной из двух Церквей... тогда оно автоматически признаётся и другой». Это совместное соглашение «было утверждено Священными Соборами обеих Церквей и достигнуто после двусторонних переговоров в продолжение диалога, начавшегося между Православными Церквями и традиционными Ориентальными Церквями. Это решение должно стать дополнением к соглашениям, подписанным в Египте в 1989 г. и в Женеве в 1990 г.».

Кроме того, не следует забывать, что диалог с антихалкидонитами проходил согласно решению Всеправославных предсоборных совещаний и его результаты предназначены для включения в соответствующий пакет документов, которые будут представлены на рассмотрение

29 Изначальный текст на фр. яз. см.: *Courrier œcuménique du Moyen-Orient*. I-1992. № 16. [См. также пер. на англ.: *Towards Unity: The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Oriental Orthodox Churches* / ed. by C. Chaillot, A. Belopopsky. Geneva, 1998. P. 40–41. Рус. пер.: *Богословский диалог между Православной церковью и Восточными православными церквями* / сост. и ред. К. Шайо; пер. с англ. М., 2001. С. 73–75. – М. В.]

30 Постановление было опубликовано в интернете. См. также газету «Τύπος τῆς Κυριακῆς» от 20.04.2001.

46\* Речь идёт об определённом св. канонами Таинстве (Крещения, Миропомазания или Покаяния) приёма в Церковь обращающихся еретиков и раскольников.

грядущего Собора Православной Церкви<sup>31</sup>. Можно предположить, какая опасность ждёт церковное единство, если грядущий Собор одобрит неправославные предложения, каковыми являются результаты данного диалога.

По этим причинам мы считаем недостаточным, чтобы Поместные Православные Церкви лишь отсрочили выносить свои соборные суждения и решения по этому вопросу.

Ниже мы намерены показать с предельно возможной краткостью, что результаты диалога являются неправославными и поэтому должны быть пересмотрены.

### **1. Антихалкидонские ересиархи были осуждены в буквальном смысле как еретики**

9-й пункт 2-го «Согласованного заявления» с удовлетворением говорит о тождестве веры между православными и антихалкидонитами<sup>32</sup>.

Тождество веры утверждается на следующем простом, но совершенно ложном силлогизме: поскольку антихалкидониты доказывают, что они не являются евтихианами, а православные доказывают, что они не являются несторианами, очевидно, что все являются православными.

Речь идёт о заблуждении: вожди антихалкидонского движения V и VI в. не были евтихианами, но они были севирианами; они не были крайними монофизитами, но всё же они были монофизитами.

Первый — Диоскор Александрийский, который отверг халкидонский орос и стал родоначальником всех ветвей монофизитства. Он считал Собор сборищем несториан и его орос — несторианским исповеданием веры; он отверг его исходя из догматических критериев. На 1-м заседании Халкидонского Собора Диоскор оправдывался не столько в своих канонических преступлениях на Разбойничьем соборе, сколько в своём

31 См.: *Μεθόδιος, μητρ. Αξιώμης*. 'ΝΑ' Προσυνοδική Διάσκεψις // 'Εκκλησιαστικός Φάρος. 1977. Τ. 59. Σ. 521. См. также решения Межправославной комиссии от 7–11 февраля 1979 г., п. 10: *Παπαβασιλείου Α.* 'Ο Θεολογικός Διάλογος. Σ. 117.

32 Он звучит так: «В свете нашего “Согласованного заявления” по христологии, а также вышеизложенных общих положений мы теперь ясно поняли, что обе семьи всегда верно хранили одну и ту же подлинную православную христологическую веру и непрерывное продолжение апостольского предания, хотя и использовали христологические термины различным способом. Эта общая вера и постоянная верность апостольскому преданию должны стать основой нашего единства и общения».

мнимом православии<sup>33</sup>. И обвинительный акт Евсевия Дорилейского со- держал в себе помимо канонических обвинений также догматическое<sup>34</sup>.

Сегодня вопрос стоит следующим образом: какая христология привела Диоскора и прочих отвергающих Собор к тому, чтобы считать его несторианским?

Отвечаем: Диоскор отверг «Примирительное послание» 433 г., поэтому его христология не была христологией свт. Кирилла, но христологией неу- меренных сторонников Кирилла, впоследствии ставших монофизитами.

Святой Кирилл всегда учил о двух природах, соединённых в одной ипостаси Христа: прежде возникновения несторианской ереси<sup>35</sup>, во вре- мя своей борьбы с несторианством<sup>36</sup> и после неё<sup>37</sup>. В Эфесе, не отвергая природной инаковости во Христе, он предлагает формулу «Одна При- рода Бога Слова воплощённая», дабы подчеркнуть ипостасное тожде- ство в качестве критерия Православия перед лицом несторианства<sup>38</sup>. В изложении веры «Примирительного послания», не отрицая ипоста- сного тождества, он подчёркивает природную инаковость, чтобы при- обрести соблазненных антиохийцев и сохранить единство Церкви: он исповедует две природы и одно лицо Христа<sup>39</sup>.

33 «Если же Евтих мудрствует вопреки догматам Церкви, то достоин не только наказания, но и огня. Я прилагаю попечение о вере кафолической и апостольской, а не о каком-ни- будь человеке» (Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 168 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 92. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 81–82 (с изм.)).

34 «Любезный Диоскор... будучи единомышленным и единомудренным суемудрому и ере- тiku Евтиху... и благочестивую веру православных, сколько мог, повредил, и зловерие Евтиха монаха, которое прежде и изначала было осуждено святыми Отцами, утвердил. Посему, так как посягательство его на Христову веру и на нас немаловажно, — то про- сим и припадаем к вашей державе, чтобы вы повели почтеннейшему епископу Дио- скоору защищаться против того, в чём мы его обвиняем» (*Eusebius Dorylaeus. Epistula ad imperatores* // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 66–67. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 62–63 (с изм.)).

35 *Cyrillus Alexandrinus. Glaphyra in Pentateuchum. In Levit 4* // PG. 69. Col. 576. Рус. пер.: Тво- рения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. М., 2001. Кн. 2. С. 362.

36 Concilium Universale Ephesenum. Acta // ACO. T. 1. Vol. 1 (2). P. 43.

37 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 46 (Ad Successum II) 5* // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 161. Рус. пер.: Цит. соч. С. 50–51.

38 Эта кирилловская формула содержит одновременно указание и на одну и единствен- ную ипостась Бога Слова, Который вочеловечился, и на две природы воплощённого Бога Слова (*Epistula 46 (Ad Successum II) 4* // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 160–161). См. также: *Joannes Damascenus. Expositio fidei 55 [III, 11]* // PTS. 12. S. 131 et seq. Значение данной форму- лы хорошо объясняется разнообразием выражений, употребляемых свт. Кириллом в его посланиях к Несторию.

39 «Что касается евангельских и апостольских изречений о Господе, мы знаем, что бого- словствующие мужи одни изречения делают общими как относящиеся к одному Лицу,

С тех пор изложение веры «Примирительного послания» служило критерием Православия перед лицом монофизитства. С ним были несогласны крайние александрийцы, которые в действительности имели аполлинаристские взгляды, но незаметно прикрывались антинесторианством свт. Кирилла. Они сочли, что свт. Кирилл, исповедав в «Примирительном послании» две природы, предал Православие, провозглашённое им в Эфесе; такой линии придерживались Диоскор, Тимофей Элур, Севир<sup>40</sup>.

«Примирительное послание» было принято свт. Проклом Константинопольским<sup>41</sup>. Его последовательно придерживался и преемник последнего сщмч. Флавиан, который обратился к нему как к критерию Православия против Евтиха в 448 г. на Поместном Константинопольском Соборе. Евтих же «Примирительное послание» отверг.

На Разбойничьем соборе 449 г. Диоскор пренебрёг «Примирительным посланием» даже формально и поэтому низложил сщмч. Флавиана и восстановил Евтиха.

Защитники мнимого православия Диоскора обычно выставляют довод, что Диоскор законно восстановил Евтиха на основании православного исповедания последнего<sup>42</sup>. Это ошибка: исповедание Евтиха игнорирует «Примирительное послание», которое является догматическим оросом III Вселенского Собора. Утверждают также, что Диоскор и Евтих справедливо отвергли «Примирительное послание», потому что так постановляет 7-е правило Эфесского Собора: «Да не будет позволено никому произносить, или писать, или слагать иную веру, кроме определённой святыми Отцами, в Никее граде со Святым Духом собравшимися»<sup>43</sup>. Но этот довод несостоятелен; свт. Кирилл, который и установил это правило, двумя годами позже подписал «Примирительное

а другие разделяют, как относящиеся к двум природам, и приличные Богу относят к Божеству Христа, а смиренные — к Его человечеству» (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula 39: Ad Joannem Antiochenum (de pace) 5 // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 17. Рус. пер.: Цит. соч. С. 41).*

40 Тимофей Элур: «Кирилл... приняв прежде необходимость говорить об одной природе Слова воплощённой, отменяет им же установленное, и его ловят на том, что он отстаивает две природы у Христа» (*Timotheus Ailurus. Fragmentum ex dialogo cum Calonymo // PG. 86/1. Col. 276B [см.: CPG 7100. — М. В.]*). Севир: «Достойны отвержения высказывания святых Отцов о двух соединённых во Христе природах, хотя бы и самому Кириллу принадлежали» (*Anastasius Sinaita. Viae dux 6 // PG. 89. Col. 104D*). См. также: *Ibid. 7 // PG. 89. Col. 109–120.*

41 См.: *Anastasius Sinaita. Viae dux 7 // PG. 89. Col. 117.*

42 См.: *Γεώργιος (Κασάνης), ἀρχιμ. Οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι δὲν ἦσαν καὶ δὲν εἶναι Ὁρθόδοξοι // Κοινωνία. 1999. Τεύχ. 2, 3; Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 335–358. Рус. пер.: Нац. публ. С. 102–123.*

43 *Concilium Universale Ephesenum. Act. VI, 77 // ACO. T. 1. Vol. 1 (7). P. 105. Рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 334.*

послание», не чувствуя при этом, что оно противоречит его правилу: «Не в качестве прибавки, но в виде удостоверения... совсем ничего не прибавляя к вере, изложенной святыми отцами в Никее»<sup>44</sup>. Он разъяснил, а не изменил догмат и не составлял нового Символа.

IV Вселенский Собор последовал христологии свт. Кирилла в её полноте. Рассматривая на 1-м заседании дело Диоскора и Евтиха, Собор выдвинул «Примирительное послание» в качестве критерия Православия, равнозначного 1-му и 2-му посланиям к Несторию<sup>45</sup>. С «Примирительным посланием» немедленно согласились прежние сотрудники Диоскора на Разбойничьем соборе — Ювеналий Иерусалимский, Фалассий Кесарийский, Евсевий Анкирский и прочие, которые демонстративно оставили Диоскора, находившегося на правой стороне Собора, и перешли к православным на левую сторону<sup>46</sup>. После некоторых лавирований с «Примирительным посланием» согласился Евстафий Беритский, который по этой причине признался, что он ошибся в своём осуждении Флавиана<sup>47</sup>.

Один Диоскор настаивал на том, что Флавиан был справедливо осуждён на Разбойничьем соборе, — и именно потому, что Диоскор не мог принять «Примирительного послания»<sup>48</sup>. Имея монофизитский взгляд на две природы Христа, он принимал различие двух природ за разделение.

Хотя очевидно, что принятие или отвержение веры «Примирительного послания» — вопрос догматический, а не канонический, защитники мнимого православия Диоскора ссылаются на высказывание Анатолия Константинопольского, что «не за веру низложен Диоскор, но за то, что отлучил господина архиепископа Льва и, будучи вызываем третий раз, не пришёл»<sup>49</sup>.

Касательно этого довода следует заметить, что это мнение Анатолия верно лишь формально. Диоскор был низложен только за канонические проступки, в которых его обвинял Евсевий Дорилейский<sup>50</sup>.

44 *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 39: Ad Joannem Antiochenum (de pace) 4 // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 17. Рус. пер.: Цит. соч. С. 40–41.

45 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 246 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 107–111. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 94–98.

46 См.: Ibid. Act. I // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 115–117. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 101–102.

47 См.: Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 261, 267–269 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 112–113. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 98–99.

48 См.: Ibid. Act. I, 299 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 117. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 102.

49 Ibid. Act. V, 14 // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 124. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 44 (с изм.).

50 См.: *Eusebius Dorylaeus*. Epistula ad imperatores // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 66–67. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 62–63; *Idem*. Libellus ad concilium Chalcedonense // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 8–9. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 233–234.

Он не был судим за свои еретические мудрования, потому что тщательно и хитро уклонялся от присутствия на Соборе, чтобы не быть судимым<sup>51</sup>. Таким образом, Собор в то время не имел канонического права осудить его также и за ересь<sup>52</sup>. Если бы Диоскор пришёл, чтобы дать ответ о своих догматических взглядах, которые стали понятны уже с первого заседания, то Собор осудил бы его также и за ересь<sup>53</sup>. Но Собор анафематствовал его позже, в ходе 7-го деяния, после того как православная вера была определена и оказалось, что Диоскор придерживается противоположного мудрования<sup>54</sup>. С тех пор последующие Вселенские Соборы анафематствовали его за монофизитское мудрование, поскольку он отверг догматический орос Собора.

Линии Диоскора держались Тимофей Элур, Пётр Гнафей, Феодосий Александрийский, Севир Антиохийский, Иаков Барадей — ограничимся этими вождями только севирианского ответвления.

Эти ересиархи были осуждены Церковью за их еретическое мудрование, а не просто за то, что раскололи Церковь и создали отдельные церковные сообщества, как это утверждается защитниками их мнимого православия.

- 51 См.: Concilium Universale Chalcedonense. Act. II, 70–78 // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 25–27. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 248–251.
- 52 Характерно, что и Несторий также был осуждён заочно и не получив возможности защищаться, но за ересь, как отмечено в обвинительном приговоре против него Эфесского Собора (Concilium Universale Ephesenum. Act. I // ACO. T. 1. Vol. 1 (2). P. 54, 64. Рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 260, 266), именно потому, что его еретическое мудрование прежде уже было осуждено соборно. Напротив, в документе IV Собора, в котором провозглашается осуждение Диоскора, нет упоминания о ереси (Concilium Universale Chalcedonense. Act. II, 99 // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 41. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 252), потому что его еретическое мудрование не было осуждено прежде.
- 53 См.: *Τρεμπέλας Π.* Ἐπί τῶν Πρακτικῶν τῆς ἐν Aarhus Διασκέψεως // Ἐκκλησία. 1966. Ἀρ. 4. Σ. 103.
- 54 Собор, очевидно, имел свои причины на то, чтобы не рассматривать этот вопрос в ходе 2-го деяния. Можно предположить, сколь взрывная атмосфера царил вокруг личности Диоскора. Все епископы были готовы осудить Диоскора за события Разбойничьего собора, но вряд ли все спонтанно осудили бы его за его мудрование. Как видно, Собор предпочёл, после его низложения за канонические проступки, обсудить тему веры в общем. Тогда ему было бы удобно судить Диоскора без всякого риска. Было необходимо, чтобы в полноте епископов созрело догматическое сознание. Этого требовала забота об Истине и попечение о единстве в ней Церкви. Именно этим, полагаем, объясняется факт, что только после подписания ороса Собора в ходе 7-го деяния епископы провозгласили анафему Диоскору за ересь: «Еретиков вы извергли. Несторию, Евтиху и Диоскору анафема. Троица их троих низложила. Троица их троих извергла» (Concilium Universale Chalcedonense. Act. VI, 15 // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 156. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 69 (с изм.)).

Тимофей Элур утверждал: «Природа Христа, хотя и воплотилась, есть только божество». Как капля уксуса, говорил он, растворяется в морской бездне, и теоретически о ней говорится, что она существует, но на практике она не имеет своих природных свойств, подобным образом и человеческая природа Христа обожилась в бездне божества и уже не имеет своих природных свойств. Святой Анастасий Синаит обстоятельно разбирает это мудрование и доказывает, что оно является монофизитским<sup>55</sup>.

Семир Антиохийский разработал монофизитскую христологию в полную богословскую систему. Те, кто утверждает его православие, считают, что он следует христологии свт. Кирилла. Но это ошибка — Семир использовал терминологию Кирилловой христологии, но наполнил её иным содержанием. Это видно в следующих пунктах.

- 1) Семир отождествляет термины «природа» и «ипостась» по содержанию<sup>56</sup>, что является, согласно прп. Иоанну Дамаскину, причиной заблуждения монофизитов<sup>57</sup>. Святитель Кирилл не отождествлял эти понятия по смыслу. Говоря о том, что ипостасно едино во Христе, он иногда употреблял в *несобственном смысле* (καταχρηστικῶς) термин «природа» вместо «ипостаси», потому что «природа» как более общее понятие может быть использовано вместо более частного, т. е. «ипостась»<sup>58</sup>. Предание Отцов иногда допускает употребление отличающегося [от обычного. — М. В.] именованья для одного и того же понятия, но оно никогда не отождествляет различные понятия<sup>59</sup>.

55 См.: *Anastasius Sinaita. Viae dux* 13 // PG. 89. Col. 209–213.

56 См.: *Τσιπέσκου Ν. Ἡ Ὁρθοδοξία καὶ αἱ ἐλάσσονες Ανατολικαὶ Ἐκκλησίαι* // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1977. Т. 59. Σ. 117.

57 См.: *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 47 [III, 3] // PTS. 12. S. 112. Рус. пер.: Цит. соч. С. 237.

58 См.: *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas* 52 // PTS. 22. S. 126. Рус. пер.: Цит. соч. С. 169–170; *Ephraem Antiochenus. Apologia Cyrilli epistulae secundae ad Successum* // Op. cit. P. 133; *Ephraem Antiochenus. Apologia Concilii Chalcedonensis* // Op. cit. P. 155–157.

59 «Я находил, что хотя богоглаголивые Отцы часто делали уступки в выражениях, но никогда не уступали в значении сказанного, потому что не в словосочетаниях, но в смыслах и в действительных вещах заключена тайна нашего спасения» (*Maximus Confessor. Epistula 19: Ad Pyrrhum sanctissimum presbyterum et hegumenum* // PG. 91. Col. 596B. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 208–209 (с изм.)). В данном случае Семир отождествляет понятие «ипостась» и понятие «природа», которые очевидно имеют различное содержание. Он отказывается применить в своей христологии чёткое различие между природой и ипостасью, известное со времени триадологической полемики Отцов-каппадокийцев. Святой Иоанн Дамаскин справедливо порицает этот отказ, отказ неуместный, ибо воплощённое Слово не перестаёт быть одной из богочначальных Ипостасей, единосущной и одного действия с Отцом (см.: *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 59 [III, 15] // PTS. 12. S. 144 et seq.).

- 2) Севир не принимает две действительные природы во Христе, но две лишь умозрительно (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ)<sup>60</sup>. Мысль, говорит он, может абстрактно различить две природы, но в действительности у Христа одна природа.

Святой Кирилл использовал понятие «лишь умозрительно» не для того, чтобы отрицать существование двух природ во Христе, но чтобы подчеркнуть их единство в одной ипостаси, т. е. чтобы запретить их разделение и созерцание их во Христе как отдельных ипостасей. Такой кирилловский смысл имела и формула V Вселенского Собора<sup>61</sup>.

- 3) Севир именуется «одну природу» своей монофизитской христологии сложной природой, которая означает, что две природы соединяются в одну богочеловеческую природу, которая имеет свойства обеих природ (слияние); природы различаются лишь умозрительно (монофизитство), и существует одно богочеловеческое действие (энергия), соответствующее сложной богочеловеческой природе (моноэнергизм).

Понятие сложной природы подвергалось жёсткой критике и было обстоятельно опровергнуто святыми Отцами прп. Максимом Исповедником и Иоанном Дамаскином, так что не остаётся никакой возможности считать это понятие, а значит и самого Севира, православным. По этому вопросу прп. Максим Исповедник написал свои знаменитые богословские и полемические главы и догматические послания<sup>62</sup>, а прп. Иоанн Дамаскин составил свои богословские трактаты «Против яковитов» и «О сложной природе против акефалов»<sup>63</sup>.

60 См.: *Ἐρὰ Κοινότης Ἁγίου Ὁρους*. Παρατηρήσεις. Σ. 268–273. Рус. пер.: Наст. публ. С. 43–49.

61 См.: *Ibid.* Также: *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 44: Commonitorium ad Eulogium presb. // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 35. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 159–160; *Idem*. Epistula 46 (Ad Successum II) 5 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 161–162.

62 *Maximus Confessor*. Opusc. 2: Ad Marinum presbyterum ex tractatu de operationibus et voluntatibus // PG. 91. Col. 40A–45B; *Idem*. Opusc. 3: Ex eodem tractatu caput 51 // PG. 91. Col. 49C–56D; *Idem*. Opusc. 15: Spiritualis tomus ac dogmaticus // PG. 91. Col. 204D; *Idem*. Opusc. 19: Theodori Byzantini diaconi quaestiones cum Maximi solutionibus // PG. 91. Col. 220D–221A; *Idem*. Opusc. 21: De qualitate, proprietate et differentia seu distinctione ad Theodorum presbyterum in Mazario // PG. 91. Col. 252A–256D; *Idem*. Opusc. 22: Fragmenta duo // PG. 91. Col. 269A; *Idem*. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 460–509; *Idem*. Epistula 13: Ad Petrum illustrem // PG. 91. Col. 509–533.

63 *Joannes Damascenus*. Contra Jacobitas // PG. 94. Col. 1436–1502; *Idem*. De natura composita // PG. 95. Col. 112–125.



Эта полемическая литература святых Отцов имеет всецело догматическое содержание, и можно лишь недоумевать, как защитники мнимого православия Диоскора и его преемников-ересиархов замалчивают её, говоря о том, что соборное осуждение последних носило лишь канонический характер.

То, что севириане осудили евтихианство, не означает принятия ими православной христологии. Спор между Сергием Грамматиком (евтихианином) или Юлианом Галикарнасским (афтартодокетом) и Севирием не подтверждает православия Севира<sup>64</sup>. Он лишь доказывает отрицание Севирием крайних и откровенных евтихианских взглядов.

Монофизитство Севира труднораспознаваемо, а потому более опасно. На словах он утверждает совершенство в человечестве, но по существу лишает человеческую природу способности к действию [или: возможности быть активной. — М. В.] согласно своим природным свойствам, так же как и божество способно к действию согласно своим природным свойствам<sup>65</sup>.

Этот факт имеет исключительное значение, поскольку представляет собой отрицание наиболее существенной стороны православной христологии — возможности для человеческой природы Христа подвигаться природно, самовластно (αὐτεξουσίως), так, чтобы спасение могло быть совершено, потому что Христос восхотел этого как человек<sup>66</sup>. Христос желает и действует как истинный человек, потому что Его человеческая природа способна хотеть и действовать по природе (φύσει θελητική καὶ ἐνεργητική), а не потому, что она движется мановением Слова, как простое орудие божества. Сотериологическое значение этого — огромно<sup>67</sup>.

Севириане никогда не могли принять две воли и два действия, (соединённые) во Христе, как и VI Вселенский Собор, который в совершенстве

64 См.: *Torrance I. A Theological Introduction*. P. 961–993. См. также: *Ebied R., Wichham L. A Collection of Unpublished Syriac Letters of Timothy Aelurus // Journal of Theological Studies*. 1970. Vol. 21. P. 321–369.

65 См.: *Larchet J.-Cl. La question christologique*. P. 20–21. Рус. пер.: *Ларше Ж.-К. Христологический вопрос*. С. 164–165. Необходимо заметить, что этот христологический вопрос отражается также на учении Церкви о различии божественной сущности и божественных энергий, согласно свт. Григорию Паламе (см.: *Gregorius Palamas. De hesychastis III, 3, 7 // ЕПЕ*. 54. Σ. 706).

66 «Ибо не как Бог только Он добровольно предал Себя на смерть, но и как человек» (*Ioannes Damascenus. Expositio fidei 62 [III, 18] // PTS*. 12. S. 158. Рус. пер.: Цит. соч. С. 272).

67 См.: *Ibid.* См. также: *Μποζοβίτης Σ. Τά αἰώνια σύνορα*. Σ. 55–58.

сформулировал их отношение и равновесие<sup>68</sup>. Они не могли принять, что Христос есть весь Бог с человечеством благодаря божеству и Он же весь человек с божеством благодаря человечеству<sup>69</sup>. Для них это невозможно, поскольку они упорствуют в том, чтобы определять Христа как сложную природу<sup>70</sup>. Христос есть истинный человек, потому что вечная Ипостась Бога Слова стала также ипостасью воспринятого человечества. Север отрицает воипостасность (τὸ ἐνυπόστατον) человеческой природы<sup>71</sup>. Человеческая природа воипостасна, как и божественная природа, с той только разницей, что божественная «беспричинно» (ἀναίτιως), тогда как человеческая «по причине» (δι' αἰτίας) — по человеколюбию<sup>72</sup>.

По вышеизложенным причинам церковное сознание осудило ересиархов Диоскора и Севира как еретиков по мудрованию. Святой Анастасий Синаит замечает, что V Вселенский Собор осудил Севира и его мудрование<sup>73</sup>; свт. Софроний Иерусалимский в своём соборном послании анафематствует Севира как величайшего среди еретиков<sup>74</sup>. Анафематствуют этих ересиархов святые V, VI и VII Вселенские Соборы<sup>75</sup>. Синодик Православия повторяет анафемы Соборов<sup>76</sup>. Всё последующее богословское Предание согласно в этом вплоть до мельчайших деталей<sup>77</sup>.

68 См.: Συμβολή στὸν ἐνδο-ὀρθόδοξο διάλογο. Σ. 177–180. Рус. пер.: Цит. соч. С. 164–166.

69 См.: *Maximus Confessor*. Epistula 13: Ad Petrum illustrem // PG. 91. Col. 525C; *Joannes Damascenus*. Expositio fidei 62 [III, 18] // PTS. 12. S. 157 et seq.

70 Христос есть истинно Сын Человеческий и человек из рода Давидова, потому что Ипостась Слова стала ипостасью человеческой природы (это означает, что Слово вочеловечилось) и человеческая природа существует во Христе как сущность (οὐσιωδῶς). Не потому, что (как говорит Север) через Воплощение Слова Его природа приобрела через соединение с человеческой природой также человеческие свойства, но при этом человеческая природа уже не существует после соединения как природа. Севирианская богочеловеческая природа не единосущна общей человеческой природе, как она не единосущна общей божественной природе богоначальных Ипостасей Святой Троицы. Поэтому Христос севирианской христологии чужд Отцу и чужд нам, это Христос несуществующий, измышление еретического севирианского ума. Ср.: *Joannes Damascenus*. Contra Jacobitas 27–28 // PTS. 22. S. 119–120.

71 См.: Συμβολή στὸν ἐνδο-ὀρθόδοξο διάλογο. Σ. 177. Рус. пер.: Цит. соч. С. 163–164.

72 См.: *Maximus Confessor*. Epistula 15: Ad Cosmam diaconum // PG. 91. Col. 556CD.

73 См.: *Anastasius Sinaita*. Viae dux 5 // PG. 89. Col. 101B.

74 См.: *Sophronius Hierosolymitanus*. Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum // Op. cit. Σ. 216.

75 Осуждение V Собором: *Καρμίρης' Ι*. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα. Σ. 192; VI Собором: *Ibid.* Σ. 221; VII Собором: *Ibid.* Σ. 240.

76 Триодь Постная, Неделя Православия.

77 См.: *Gregorius Palamas*. Confessio fidei // *Καρμίρης' Ι*. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα. Σ. 409.

Церковная гимнография сохраняет живым это догматическое сознание, как видно из службы святым Отцам IV Вселенского Собора (16 июля).

## 2. Антихалкидониты до сегодняшнего дня являются еретиками

Переговоры о воссоединении в последующих веках имели догматическое содержание. Поэтому во всех позднейших исповеданиях веры антихалкидонитов встречается севирианская или, иногда у армян, более евтихианская христология. Обычно православные богословы имели дело с антихалкидонскими богословами, которые принимали одну сложную природу из двух природ (различаемых лишь умозрительно) и севирианский моноэнергизм<sup>78</sup>.

В «Хронике» антихалкидонского патриарха Михаила Сирийца<sup>79</sup> имеется глава против прп. Максима Исповедника под названием «О ереси нечестивого Максима»<sup>80</sup>, повторяющая содержание трактата антихалкидонита Симеона Кеннесринского против Максима под названием «Об истоках ереси максимиан, которая до сегодняшнего дня существует в Церкви халкидонитов»<sup>81</sup>.

В IX в. свт. Фотий имел дело с армянами как с еретиками. Ему удалось вернуть многих из них в Кафолическую Церковь после того, как он, посредством своих богословских усилий<sup>82</sup>, убедил их отвергнуть монофизитское (сиро-яковитское) мудрование и анафематствовать

78 Характерно собеседование Феориана с армянами и сирийцами в XII в. Исповедание Коптского патриарха Мины X в. является севирианским: «Исповедую одну природу и совершенное лицо, воплощённое, одного Слова, из двух, через соединение двух природ, без смешения, но и без поглощения... Никак не говорим, что после соединения существуют две природы, два лица, две воли и два различных действия» (*Τσιτέσκου Ν. Ἡ Ὀρθόδοξα καί αἱ ἐλάσσονες Ἀνατολικαί Ἐκκλησίαι*. Σ. 84). В XIV в. коптский богослов ибн Савва (*Ibn Sabba*) продолжает ту же севирианскую традицию: «Через их соединение две части составили одно, и так возникло одно лицо из двух лиц, одна природа из двух природ, одна воля из двух волей» (*Ibid.* Σ. 82).

79 Данный текст и его автор имеют огромный вес и авторитет в монофизитской Церкви Сирии.

80 См.: *Larchet J.-Cl.* La question christologique. P. 97–98. Рус. пер.: *Ларше Ж.-К.* Христологический вопрос. С. 208.

81 *Ibid.*

82 См. послание Арефы Кесарийского армянам: *Ζήσης Θ., πρωτοπρ.* Ὁ Μέγας Φώτιος καί ἡ ἔνωσις τῶν Ἀρμενίων μέ τήν Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία // *Πρακτικά ΙΕ' Θεολογικοῦ Συνεδρίου «Μέγας Φώτιος»*. Θεσσαλονίκη, 1995. Σ. 599–600.

ересиархов Евтиха, Севира, Диоскора, Юлиана Галикарнасского и их «многосейное рассеяние»<sup>83</sup>.

В годы турецкого ига православные патриархи имеют дело с антихалкидонитами как с еретиками. Характерные примеры — Патриархи Александрийский Мелетий Пигас<sup>84</sup> и Иерусалимский Досифей<sup>85</sup>. Преподобный Никодим Святогорец, свт. Макарий Коринфский и прп. Афанасий Паросский следуют тому же преданию<sup>86</sup>.

Единый в течение четырнадцати веков взгляд православных на антихалкидонитов прервали мнения, начавшие выражаться с конца XIX в. Армяне и копты стали рассматриваться как православные<sup>87</sup>. Очевидно, что эти взгляды были выражены из-за того, что было проигнорировано многовековое и незыблемое святоотеческое предание. Впрочем, избранные носители православного Предания, такие как свт. Нектарий Эгинский и старец Даниил Катунакский, не согласились с этим новым курсом<sup>88</sup>.

Во второй половине XX в. со стороны антихалкидонитов (богословов и предстоятелей) имелась впечатляющая готовность, а порой и усердие к восстановлению единства. Вместе с тем официальным обращениям их церковных лидеров присущи скорее вежливость, деликатность и богословская поверхность<sup>89</sup>, тогда как тексты их богословов,

83 *Photius Constantinopolitanus. Encyclicus epistola 2 // Καρμίρης Ί. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεΐα. Σ. 322.*

84 См.: *Μελέτιος Πηγάς. Έπιστολή ΠΗ΄, τῷ Μελέκη Σακάτ / ἔκδ. Μεθόδιος, μητρ. Ἀξώμης // Έκκλησιαστικός Φάρος. 1972. Τ. 54. Σ. 383.*

85 См.: *Dositheus Hierosolymitanus. Dodecabiblos 4, 2, 2–4 // Δοσίθεος, πατριάρχης Ίεροσολύμων. Ίστορία περί τῶν ἐν Ίεροσολύμοις πατριαρχευσάντων διηρημένη ἐν δώδεκα βιβλίοις ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Θεσσαλονίκη, 1982. Βιβλία Γ΄ καί Δ΄. Σ. 352–356.*

86 См. предисловие прп. Никодима Святогорца о IV Вселенском Соборе в его «Пидалионе»: *Πηδάλιον. Σ. 180–184. Рус. пер.: Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями. Екатеринбург, 2019. Т. 2. С. 126 слл.; Ἀθανάσιος Πάριος. Έπιτομή εἴτε Συλλογή τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων. Λειψία, 1806. Σ. 313–317.*

87 См.: *Πολύκαρπος (Ψωμιάδης), ἀρχιμ. Ἡ Ἀρμενική Έκκλησία ἐξ ἐπόψεως Ὁρθοδόξου. Κωνσταντινούπολις, 1911; Γρηγόριος, μητρ. Χίου τοῦ Βυζαντίου. Περί ἐνώσεως τῶν Ἀρμενίων μετὰ τῆς Ἀνατολικῆς ὀρθοδόξου Έκκλησίας. Κωνσταντινούπολις, 1871; Γεώργιος, μητρ. πρώην Νευροκοπίου. Ἡ ἐνωσις τῆς Κοπτικῆς Έκκλησίας μετὰ τῆς Ὁρθοδόξου Έκκλησίας εὐχερῆς. Θεσσαλονίκη, 1952.*

88 См.: *Νεκτάριος Πενταπόλεως, ἄγ. Αἱ Οἰκουμενικά Σύνοδοι. Θεσσαλονίκη, 1972. Σ. 134 κ. ἐξ.; Δανιήλ Κατουνακιώτης. Έπιστολή πρὸς ἱερομόναχον Ίερώνυμον κατὰ Ἀρμενίων // Idem. Έξ ἐρήμου διατυπώσεις. Ἅγιον Ὅρος, 1985. Τ. 5. Σ. 49–71.*

89 См.: *Καρμίρης Ί. Περί τὸν Διάλογον μεταξὺ Ὁρθοδόξων καί ἑτεροδόξων // Έκκλησιαστικός Φάρος. 1972. Τ. 54. Τεύχ. 2–3. Σ. 216–233. Иногда они носят и богословский характер, как, например, достаточно воодушевляющее выступление Эфиопского патриарха*

даже тех, которые были настроены на компромисс во время неофициального диалога, обнаруживают их приверженность своим традиционным севирианским взглядам<sup>90</sup>.

Наконец, недавно нынешний коптский патриарх Шенуда III в своей книге, вышедшей на греческом языке в 1996 г., остаётся верным своим монофизитским воззрениям: «Следствием соединения двух природ, божественной и человеческой, во чреве Девы было образование одной природы из двух»<sup>91</sup>, — в духе того, что ранее написал в своём докладе в Орхусе Гарегин Саркисян: «Для тех, которые говорят о двух природах в одном Лице, это последнее выражение становится пустым понятием, если его авторы не способны постичь единство в природе»<sup>92</sup>.

Вполне естественно, что подобные догматические воззрения заставляют патриарха Шенуду и сегодня писать, что Халкидонский Собор является несторианским<sup>93</sup>, и утверждать, что антихалкидониты не примут IV Вселенский Собор<sup>94</sup>.

### 3. «Согласованные заявления» являются неправославными текстами

Поскольку антихалкидониты до сего дня непрерывно и последовательно верны своей монофизитской традиции<sup>95</sup>, богословский диалог должен

Феофила (см.: Ibid. Σ. 218–222) и показательные в отношении монофизитского мудрования речи коптского патриарха Шенуды (см.: *Μαστορόπουλος Β.* Τό πατρολογικό συνέδριο Ἑλλήνων καί Κοπτῶν θεολόγων // Ἐκκλησία. 15 Φεβρ. 1995. Αρ. 3. Σ. 136–139; *Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ.* Ἡ δῆλωση τοῦ Κόπτη πατριάρχου Σενοῦντα Γ' δέν εἶναι Ὁρθόδοξη ὁμολογία // Ὁρθόδοξος Τύπος. 23 Ἰουλίου 1999).

90 См.: *Samuel V. C.* A Brief History of Efforts to Reunite the Chalcedonian and the Non-Chalcedonian Sides from 451 to 641 A. D. // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. 1952–1969. Τ. 51. Τεύχ. 2. Σ. 201–218; *Idem.* The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch; *Anba Gregorius.* The Christological Teaching of the Non-Chalcedonian Churches // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. 1952–1969. Τ. 51. Σ. 74–81. См. также: Συμβολή στόν ἐνδο-ὀρθόδοξο διάλογο. Σ. 177–180. Рус. пер.: Цит. соч. С. 164–166.

91 *Σενοῦντα Γ', Πατριάρχης.* Ἡ Φύση τοῦ Χριστοῦ. Σ. 17.

92 *Karekin (Sarkissian), Bishop.* The Doctrine of the Person of Christ in the Armenian Church. P. 110, n. 4.

93 См.: *Σενοῦντα Γ', Πατριάρχης.* Ἡ Φύση τοῦ Χριστοῦ. Σ. 23.

94 См.: «Мы отвергаем Халкидонский Собор... ни одна из Ориентальных Церквей не может принять Халкидонского Собора» (*Παπαβασιλείου Α.* Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 19; *Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητρ.* Μύρων. Ὁρθόδοξοι Κατόψεις. Σ. 163).

95 Профессор Ж.-К. Ларше считает, что антихалкидониты сделали один шаг к Православию в том, что касается двух волей и двух действий Христа (*Larchet J.-Cl.* La question

был помочь им осознать свою монофизитскую христологию, которая вот уже 1500 лет отделяет их от Церкви.

К сожалению, наши богословы не смогли справиться с этой задачей. Диалог пришёл к так называемым «Согласованным заявлениям»<sup>96</sup>.

Обрушенная за прошедшее время на эти «Заявления» богословская критика доказывает, что последние явились плодом догматических уступок со стороны православных. Антихалкидониты ни на шаг не отступили от христологии Севира, которую они чётко выразили в «Заявлениях». Это видно из того, что «Заявления»:

- 1) Осуждают несторианство и евтихианство, но не осуждают севирианство, которое является монофизитством современных нам антихалкидонитов.
- 2) Замалчивают IV Вселенский Собор в его полноте. Говорят об учении V, VI и VII Вселенских Соборов не как о православном учении, принимаемом и самими «Заявлениями», но как о христологическом толковании православных, отвергать которое у православных антихалкидониты не имеют причин.
- 3) Говорят о божественной природе Христа с её природными свойствами и о Его человеческой природе с её природными свойствами, но на этом останавливаются. Таким образом они по-новому формулируют понятие «из двух природ». Далее они говорят о соединении природ, но не упоминают о существовании этих природ в соединении: т. е. они не дают новой формулировки понятию «в двух природах». Они позволяют православным сохранять свою дифизитскую терминологию, поскольку они не выражают с её помощью несторианство, но узаконивают сохранение антихалкидонитами севирианской терминологии, как будто бы она непричастна монофизитскому мудрованию.
- 4) Исповедуют, что Воплощённое Слово есть субъект всякого хотения и действия во Христе (правильно, потому что защищает от несторианства), но в то же время не говорят, что природы во Христе способны к природному действию и желанию (φυσικῶς ἐνεργητικὲς καὶ θελητικὲς), так что Христос есть

christologique. P. 11. Рус. пер.: Ларше Ж.-К. Христологический вопрос. С. 152). Мы полагаем, что соответствующая формулировка 2-го «Согласованного заявления» недалеко отстоит от мудрования Севира, как это видно из древних источников.

96 Ἐπίσκεψις. 01.07.1989. Αρ. 422; Ἐπίσκεψις. 01.10.1990. Αρ. 446.

действующий согласно каждой из природ в общении с другой<sup>97</sup>. Такой урезанной формулировкой незаметно и хитроумно вводится севирианский моноэнергизм.

- 5) Предоставляют антихалкидонитам возможность определять то, что ипостасно едино во Христе, как одну соединённую богочеловеческую природу<sup>98</sup>. Через это они вводят, только другими словами, одну сложную природу севирианского учения.

Как уже было сказано, церковное сознание не приняло «Согласованных заявлений». Профессор Андреас Папавасилиу, представитель Кипрской Церкви на диалоге с его начала до конца и три года назад отказавшийся от этой должности, недавно издал книгу<sup>99</sup>, в которой он признаётся, что подписание «Согласованных заявлений» было не выражением православного самосознания наших богословов, но приспособлением к уже сформировавшемуся со времени неофициального диалога положению вещей. Он уверяет, что сегодня не подписал бы «Согласованных заявлений»<sup>100</sup>.

Есть мнение, что диалог ещё не окончен<sup>101</sup> и что наше богословие способно посредством напряжённых усилий помочь антихалкидонитам понять своё монофизитство. Мы не возражаем против такой точки зрения, потому что нам не следует останавливаться на имеющихся неудачах в диалоге и терять благоприятную возможность представить церковную христологию православно, чтобы она могла быть принята антихалкидонитами. Но в то же время мы выражаем мнение, что сорока лет богословского диалога вполне достаточно для того, чтобы обнаружить намерения наших собеседников. Святитель Василий Великий по поводу переговоров современных ему православных с подобосущниками, которые не принимали православных условий соединения с Кафолической Церковью, высказал взгляд, что переговоры о примирении с теми, которые отказываются принять веру Церкви, должны когда-то прекратиться<sup>102</sup>. Неблагоразумно давать притупляться православному

97 См.: 2-е «Согласованное заявление», п. 5.

98 См.: 1-е «Согласованное заявление», п. 9.

99 *Παπαβασιλείου Α. 'Ο Θεολογικός Διάλογος*.

100 См.: Ibid. Σ. 10.

101 См.: Ibid. Σ. 299, 304; *Larchet J.-Cl. La question christologique*. P. 9–10, 103.

102 «Мне кажется, что должно не совершенно чуждаться не принимающих веры, но употребить некоторое о них попечение по древним уставам любви и с общего согласия написать к ним, с сердоболем предложив им всякое возможное утешение, и, показав веру Отцов, пригласить их к единению. Если убедим, то все сообща вступим в единение с ними.

чувству и размываться православным критериям от затяжных и бесплодных беседований, особенно когда они проходят в перспективе синкретического экуменизма.

### Заключение

Богословский диалог начинался с некоторыми надеждами, но формально окончился перечисленными выше неправославными предложениями. Ход диалога показал, что современные антихалкидониты сохраняют древний севирианский монофизитский взгляд, продолжая отвергать совершенство человеческой природы, несмотря на её исповедание на словах.

Этот факт был обойдён православными богословами; было объявлено, что у православных с антихалкидонитами с самого начала существовала, существует и сегодня, одна и та же православная и апостольская вера. Были составлены «Согласованные заявления» христологического согласия, при пренебрежении вековым преданием, святоотеческим наследием и постановлениями святых Вселенских Соборов. Составлены не как свидетельство обращения антихалкидонитов к вере Церкви, но как выражение якобы существующего изначально согласия в вере.

«Согласованные заявления» не созидают Церковь, так как они:

- подрывают её единственность и кафоличность (всеобщность) и, следовательно, саму её суть;
- оскорбляют память святых Отцов и являются хулой на Святого Духа, поскольку Он в продолжение 1500 лет не явил православию антихалкидонитов и оставил Церковь заблуждаться!
- создают условия для разнообразных антиканонических действий в Поместных Православных Церквях;
- являются законченным набором богословских результатов для работы грядущего Собора, что может угрожать единству Церкви;

А если не успеем, то удовольствуемся общением друг с другом, но выведем из обычая это колебание между той и другой стороной, опять воспривя то евангельское и нелестное житие, каким жили приступавшие к слову вначале. Ибо сказано: *Уверовавших было одно сердце и одна душа* (Деян. 4, 32). Посему если послушаются тебя, это всего лучше. А если нет, то узнайте виновников раздора и не пишите уже больше о примирениях» (*Basiliius Caesariensis. Epistula 128: Ad Eusebium Samosatenum 3 // Op. cit. T. 2. P. 39. Рус. пер.: ТСО. 10. С. 237 (с изм.)*).



- не оставляют возможности для того, чтобы человек преобразился в истинное человеческое лицо-ипостась (обжился), потому что изменяют правильное догматическое сознание о Лице Христа, которое существует и возделывается только в Православной Церкви.

Кроме того, «Согласованные заявления» не оставляют надежды на обращение антихалкидонских народов к вере Церкви<sup>103</sup>. Они делают возможным лишь внешнее сближение, подобное несторианскому сочетанию, в духе синкретического экуменизма.

Как члены Церкви, мы несём ответственность. Наши отцы, духовенство и народ, сохранили преданное им. А о подобающем нам самим благоговейном отношении к святой вере IV Вселенского Собора я прочту — и на этом закончу — один трогательный отрывок из письма прп. Максима Исповедника: «Такой обучен я вере и в ней наставлен как прежде отошедшими святыми блаженными Отцами нашими, так и ещё живущими, коим вверено кормило соборной святой Божией Церкви, право ведущим её к пристани воли Божией... вместо всякого достоинства принося Богу это исповедание незапятнанным, непорочным и возвышающимся над любой еретической бурей. Я ведь не могу похвалиться жизнью, осиянной делами праведности, будучи всё время этой жизни самовольным нарушителем Божиих законов»<sup>104</sup>.

103 В этой связи непонятна обрушившаяся недавно несправедливая критика, направленная помимо прочего и на тексты Священного Кинота Афона, что в них якобы видна цель доказать еретичность антихалкидонитов, но нет интереса к тому, как помочь им стать халкидонитами (см.: *Κοιραντιπλεξ* 1. Χαλκηδόνα: Ἱστορία καὶ ἐπικαιρότητα στὴν κόψη τοῦ οἰκουμηνικοῦ διαλόγου // Γρηγόριος Παλαμάς. 2000. Τεύχ. 783. Σ. 701–702). Следуя примеру свт. Василия Великого, мы предлагаем дорогим антихалкидонитам возможность стать халкидонитами, если они примут «речения простые и легко удерживаемые в памяти» (см.: *Basilii Caesariensis. Epistula 128: Ad Eusebium Samosatenum 2* // Op. cit. T. 2. P. 38. Рус. пер.: ТСО. 10. С. 236). То есть принять веру IV Вселенского Собора и сам Собор и осудить предводителей своей ереси. Если они, во имя Истины, боятся неправильного толкования Собора или его постановлений, то уже имеется многовековое Предание Церкви, которое разъяснило и осудило таковые (V Вселенский Собор, Досифей Иерусалимский и другие). Пожалуй, нет более простого и верного способа стать халкидонитами, членами Церкви, сынами Царствия.

104 *Maximus Confessor. Epistula 13: Ad Petrum illustrem* // PG. 91. Col. 532CD. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 169 (с изм.).

ЛУКА ГРИГОРИАТСКИЙ, иером.

## ХРИСТОЛОГИЯ СЕВИРА АНТИОХИЙСКОГО СОГЛАСНО прп. МАКСИМУ ИСПОВЕДНИКУ

---

Преподобный Максим Исповедник, столкнувшись в свою эпоху с ересью монофелитства, подвергает христологию Севира законченной богословской критике. Монофелитский догмат «согласен по букве и по смыслу (ὁμόφωνον καὶ ὁμόλογον)» с догматами Аполлинария и Севира, и его принятие составляет отпадение от Православия<sup>1</sup>.

Как известно, сегодня предпринимается попытка доказать, что севирианская христология православна, что её отличие от христологии IV Вселенского Собора лишь фразеологическое и что оно не представляет собой действительной ереси. Но критика прп. Максима доказывает обратное. Её основные пункты следующие.

1. Христология Севира — порождение помрачённой мысли. Преподобный Максим надлежащим образом замечает: «*О, о, бегите от севера... Спасайтесь в Сион, живущие в дочери Вавилонской* (ср. Зах. 2, 6–7 по LXX). Ибо север — это поистине образ мыслей Севира, место мрачное

\* *Λουκάς Γρηγοριάτης, ιερομ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας κατὰ τὸν ἅγιον Μάξιμο τὸν Ὁμολογητὴ // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος. Σ. 383–392.*

1 См.: Opusc. 15: *Spiritualis tomus ac dogmaticus* [поскольку в данной статье цитируются только сочинения прп. Максима Исповедника, в ссылках указываются только их названия. — М. В.] // PG. 91. Col. 173C. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 403–404. Святой Максим прямо возводит еретическое учение современных ему еретиков к нечестивому Аполлинарию, Полемону, «ученику и преемнику его нечестия, уже согласно имени враждебному (πολέμιος) слову истины», и Фемистию, «приверженцу ереси Севира и предводителю зломысленного учения агноитов» (Ibid. // PG. 91. Col. 169–172. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 402). Принятие инославных догматов является предательством Самого Христа: «Ведь это предательство — искажение благочестивого учения Его и о Нём, [искажение,] которое, воспринимая исповедание и учение инославных, предаёт Его, [ведя] к упряднению Его пресвятой человеческой плоти, а скорее — к уничтожению всего Домостроительства» (Opusc. 7: *Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum* // PG. 91. Col. 72C–73AB. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 340).

и лишённое пребывания Божественного света; дочь Вавилона — это нестройное учение из ложных догматов, порочно порождённое [Севиrom] от присущего ему порочнейшего состояния; живут же в ней те, которые отвратились от света познания и не желают через обращение спастись в Сион, то есть в Церковь»<sup>47\*</sup>.

2. основополагающая философская посылка Севира — отождествление природы и ипостаси в отношении Домостроительства спасения. За неё прп. Максим вменяет Севиру коварство<sup>48\*</sup>, потому что она позволяет ему притворяться, что он учит о соединении двух природ, когда его порицают за несторианское соединение личных [имеющих лицо. — М. В.] ипостасей, и, напротив, что он учит о соединении двух ипостасей, когда его порицают за соединение природ в одну сложную природу<sup>49\*</sup>.

Данная философская посылка является произвольным выбором Севира, как отмечает святой: «Если только решит быть последовательным и постарается соблюдать правила, какие сам себе определил»<sup>50\*</sup>. Строгая и обстоятельная критика прп. Максима по этому вопросу содержится в 15-м письме, Косме диакону<sup>51\*</sup>, где отчётливо раскрывается, что отождествление сущности и ипостаси не оправдывается святоотеческим преданием<sup>52\*</sup>, что оно не отвечает онтологии природы: «Ничто из существующего не тождественно иному по сущности и ипостаси»<sup>2</sup>, — что оно не выражает истину тайны божественного Воплощения во Христе<sup>53\*</sup> и что им доказывается, что Сефир мудрствует об Аполлинариевом слиянии и Несториевом разделении<sup>54\*</sup>. Святой Максим, которому

2 Epistula 15 // PG. 91. Col. 549–553. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 180–183. Согласно прп. Максиму, православные догматические формулы выражают онтологию вещей, о которых говорят; в них нет логического абсурда или разногласия со святоотеческой традицией, как это, напротив, бывает с еретическими формулами. Что касается монофелитской ереси, прп. Максим отмечает: «Принявшим благочестие всерьёз страшно не только сказать [об одной воле] из-за доказанной (логической и онтологической. — и. Л.) нелепости этого, но и потому, что неизвестно ни об одном из святых учителей, чтобы он когда-либо это говорил» (Opusc. 1: Ad Marinum presbyterum // PG. 91. Col. 32C–33A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 315 (с изм.)).

47\* Opusc. 3: Ex tractatu de operationibus et voluntatibus caput 51 // PG. 91. Col. 52A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 326 (с изм.).

48\* Opusc. 2: Ad Marinum presbyterum ex tractatu de operationibus et voluntatibus // PG. 91. Col. 40B. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 319.

49\* См.: Ibid. // PG. 91. Col. 40–41. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 319–320.

50\* Epistula 15: Ad Cosmam diaconum // PG. 91. Col. 569A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 191.

51\* См.: Ibid. // PG. 91. Col. 544–576.

52\* См.: Ibid. // PG. 91. Col. 545–549.

53\* См.: Ibid. // PG. 91. Col. 553–561. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 183–187.

54\* См.: Ibid. // PG. 91. Col. 568–572. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 190–193.

присущи богословская пронизательность и полнота, в данном случае не упоминает об «александрийской» и «антиохийской» христологической терминологии, но говорит о единой терминологической традиции учителей Церкви.

3. Обращение Севира к внешней философии, согласно которой «не существует безыпостасной (*ἀνυπόστατος*) природы», для утверждения, что человечество во Христе имеет ипостасный характер, даёт прп. Максиму повод развить логическую аргументацию о том, что «то, что природа не безыпостасна, делает её не ипостасью, а воипостасной (*ἐνυπόστατος*)»<sup>55\*</sup>. Это севирианское положение всецело лишено какого-либо святоотеческого обоснования, что вынуждает прп. Максима заявить: «Кому же другому присуще было подобным образом делать такие выводы, кроме как Севиру, софисту и безумцу, который, по причине очевидности истины, и собственное учение быстро опровергает, и над благочестивым верх не одерживает, хотя и замышляет бесстыдные уловки в своих пустых софизмах?»<sup>56\*</sup>

4. Острейшая мысль прп. Максима прозрела в этих философских послылках намерение Севира доказать, что человеческое во Христе не является второй природой: «Цель Севира и окружающих его — в том, чтобы изгнать [из Христа человеческую] природу, воспринятую посредством неизреченного единения (*ἕνωσις*), указав на какую-либо её якобы природную неполноту (*ἑλλείψις*), и [тем самым] утвердить скверное [учение] Мани о призрачности (*φαντασία*), Аполлинария — о слиянии (*σύγχυσις*) и Евтиха — о схождении в одну сущность (*συνουσίωσις*)»<sup>57\*</sup>.

Семир отрицает две природы во Христе. Преподобный Максим находит это отрицание абсурдным. Дóлжно исповедовать две природы, так как различие сошедшихся природ не уничтожается из-за соединения, но сохраняется и после соединения, согласно свт. Кириллу<sup>58\*</sup>; прп. Максим делает вывод: «Так разве не является необходимым, благочестивым и подобающим, по учению Отцов, говоря, что после соединения сохраняется различие, полагать также, что в одном Христе и пребывают, и сохраняются после соединения те две природы, из которых Он и есть, каковых и имеется различие?»<sup>59\*</sup>

55\* Opusc. 16: De duabus unius Christi nostri voluntatibus // PG. 91. Col. 204–205. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 424.

56\* Ibid. // PG. 91. Col. 204D. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 424 (с изм.).

57\* Opusc. 3 // PG. 91. Col. 49C. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 325 (с изм.).

58\* См.: Epistula 12: Ad Joannem cubicularium // PG. 91. Col. 469–472. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 134–135.

59\* Ibid. // PG. 91. Col. 472D. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 136 (с изм.).

6. Севир отрицает две природы, боясь несторианского разделения, которое, как он верит, неизбежно вводится числом два: «...под предлогом якобы благочестия, чтобы не показаться рассекающим соединением числом»<sup>60\*</sup>, — поэтому он и отказывается их исчислять. Святой Максим непревзойдённым образом доказывает, что число имеет свойство не разделять, но исчислять количество различающихся вещей и подтверждать их различие. Представление Севира, что число вводит разделение, не оправдывается учением Отцов и не вытекает из онтологии вещей, но является произвольным взглядом<sup>3</sup>. Об исчислении природ прп. Максим пишет: «Ведь это естественно, что Отцы не сочли пригодным указывать на различие посредством другого выражения. Если же кто уверен в себе, что может придумать выражение, более подходящее для указания на него, то пусть не завидует нам из-за получаемой пользы, как и мы не будем завидовать ему из-за его образованности, чтобы не сказать дерзости»<sup>61\*</sup>.

7. Согласно прп. Максиму, исповедание различия природ через их исчисление, исповедание природной инаковости, что иное по природе — божество и иное — человечество, есть одна сторона тайны Вочеловечения. Другая сторона — исповедание истинного единства природ, указание на ипостасное соединение выражением «одна природа Бога Слова воплощённая». Умолчание об одной из этих двух сторон тайны даёт место слиянию или разделению природ соответственно<sup>62\*</sup>. Исповедуя ипостасное соединение и тем самым отвергая всякую мысль о несторианском разделении, мы можем безопасно исповедовать две природы<sup>63\*</sup>, ведь, говорит прп. Максим, нигде в многочисленных писаниях свт. Кирилла не видно, чтобы он запрещал исповедовать две природы после соединения; то, что он запрещал, есть разделение природ после соединения<sup>64\*</sup>.

8. Севир признаёт различие природ только в природном качестве (ἐν ποιότητι φυσικῆ), т. е. что божество и человечество различаются по своим природным свойствам. Согласно же прп. Максиму, различие

3 Прп. Максим пишет: «Если же некоторые, предпочитая своё мнение истине, говорят, что число есть нечто разделяющее... и поэтому, боясь несуществующего страха (ср. Пс. 13, 5), отказываются утверждать о Христе, что две сошедшие природы сохраняются после соединения, чтобы в тайну Вочеловечения не было принесено сечение и разделение (μερίσμός), то я не вижу, какова у них причина так мыслить об этом» (Epistula 12 // PG. 91. Col. 473–477, 513. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 137–139, 158–159 (с изм.)).

60\* Epistula 13: Ad Petrum illustrem // PG. 91. Col. 512D. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 158.

61\* Epistula 12 // PG. 91. Col. 480D–481A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 141 (с изм.).

62\* См.: Ibid. // PG. 91. Col. 480. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 140–141.

63\* См.: Ibid. // PG. 91. Col. 484A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 142–143.

64\* См.: Ibid. // PG. 91. Col. 477D–480A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 139–141.

в качестве есть различие простое ( $\psi\lambda\eta$ ), без содержания, фиктивное и недостаточное для исповедания действительного различия. Различием в природном качестве Севири вводит слияние природ, так как отрицает их существование как сущностей ( $\sigma\upsilon\sigma\iota\omega\delta\eta\varsigma\ \upsilon\pi\alpha\rho\alpha\rho\tau\iota\varsigma$ ); это существование он переводит лишь в область воображения (примышлением,  $\tau\eta\ \acute{\epsilon}\lambda\iota\nu\omicron\iota\alpha$ ). Именно потому, что он учит о простом различии во Христе, он не исповедует число, которое указывает на количество соединённых вещей: т. е. он не принимает двух природ<sup>4</sup>.

9. Далее прп. Максим отвечает на довод Севира, что смешно верить, что соединение из двух природ привело в бытие две природы. Севири имел в виду, что мы, православные, исповедуем после соединения две автономные, разделённые природы. Ответ преподобного категоричен: ни святые Отцы не говорили ничего подобного, ни мы не исповедуем две природы по логосу ипостасного соединения. Мы верим и исповедуем две природы по логосу природного различия. Соединение из двух природ совершило одну сложную ипостась, которая сохраняет и содержит природы неслитными, как целое — свои части, и сама она сохраняется и содержится в них как целое в своих частях и охватывает их как свои составные части<sup>65\*</sup>. Отсюда становится понятным, что по логосу природной инаковости Христос есть две природы, соединённые неслитно, а по логосу ипостасного единства Христос есть одна ипостась. Отрицание природной инаковости составляет аполлинаризм и евтихианство, а отрицание ипостасного единства составляет несторианство<sup>66\*</sup>. Единство по ипостаси и двойственность по природе показал многими способами и в разнообразных выражениях свт. Кирилл<sup>67\*</sup>. «Так откуда и от каких учителей они представляют доказательства в пользу того, что верным не должно благочестиво исповедовать у Христа те две природы, из которых Он и состоит, которые даже по их словам, как они утверждают, сохраняются после соединения? Ведь отнюдь не обретается ни одного из признанных Учителей, кто бы установил такое»<sup>68\*</sup>, — справедливо замечает прп. Максим.

4 См.: Opusc. 2 // PG. 91. Col. 40–44. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 319–322. Преподобный Максим показательно замечает о севирианах: «Отрицая, что природы сохраняются после соединения, они даже против воли уличают себя, говоря, что различие сохраняется только в качестве, без действительных вещей, что, очевидно, свойственно тем, которые шутят... и явно сводят на нет Евангелие, полагая законом, что качества могут существовать без подлежащих сущностей (т. е. сущностей, качествами которых они являются. — М. В.)» (Epistula 12 // PG. 91. Col. 485B. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 143–144 (с изм.)).

65\* См.: Epistula 12 // PG. 91. Col. 492–493. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 147–148.

66\* См.: Ibid. // PG. 91. Col. 493BC. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 148.

67\* См.: Ibid. // PG. 91. Col. 496. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 149–150.

68\* Ibid. // PG. 91. Col. 496D. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 150 (с изм.).

10. Неминуемое следствие севирианского различия природ только в природном качестве — исповедание одной сложной (σύνθετος) природы. В севирианской христологии одна сложная ипостась Христа должна быть и сложной природой, чтобы обеспечивать действительное соединение природ.

Согласно прп. Максиму, нечестиво и противно истине исповедовать, что Христос — одна природа, будь то простая или сложная. Его логическая и богословская аргументация сокрушительна<sup>69\*</sup>: «Поэтому непозволительно благочестивым называть Христа одной сложной природой, не только из-за следующей за этим выражением нелепости, но и потому, что не обнаружился ни один из богоизбранных Отцов, когда-либо изрекший такое»<sup>70\*</sup>.

Одна сложная природа — это аполлинаристское перетолкование кирилловского понятия «природное соединение» (φυσικὴ ἔνωσις), согласно которому (перетолкованию) через соединение перестают существовать природы, из которых произошло соединение. Основываясь на сочинениях Севира, прп. Максим приходит к выводу, что об этом аполлинаристском уничтожении человеческой природы учит и Сефир: «И опять, мы как истину исповедуем природное соединение, в соответствии с тем, как сам святой Кирилл и употреблял, и истолковывал эти выражения, а не в смысле уничтожения (ἀναίρεσις) после соединения двух природ, из которых Христос, или одной из них, как это истолковали Аполлинарий, Евтих и Сефир, ставшие последователями Симона волхва, Валентина и Мани. Ведь желающие легко могут на основании писаний самого Севира по согласию изречений усмотреть тождество догматов в сравнении с упомянутыми нечестивыми мужами»<sup>71\*</sup>.

11. Моноэнергизм есть следствие отрицания человеческой природы и поэтому является предпосылкой, с помощью которой Сефир якобы избегает несторианского разделения<sup>5</sup>. Святой Максим опровергает

5 У прп. Максима сказано: «Помню, когда я жил на острове Крите (в рус. пер.: Кипре. — М. В.), со мной вступили в спор некие лжеепископы из сторонников Севира, и я услышал от них [следующее]: “Потому мы не исповедуем, следуя Томосу Льва, две энергии, что им сопутствуют и [две] воли, а вместе с [двумя волями] по необходимости предполагается и двоица лиц; не [исповедуем] также и одну [энергию], которая не может рассматриваться как простая. Но, согласно Севиру, мы утверждаем, что одна воля и всяческая божественная и человеческая энергия исходит от одного и Того же воплощённого Бога Слова”» (Opusc. 3 // PG. 91. Col. 49C–52A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 325–326).

69\* См.: Epistula 12 // PG. 91. Col. 488–489. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 145–146; Epistula 13 // PG. 91. Col. 516–520. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 160–163.

70\* Epistula 12 // PG. 91. Col. 489B. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 146 (с изм.).

71\* Ibid. // PG. 91. Col. 501D–504A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 153 (с изм.).

моноэнергичное учение полностью. Его аргументация, содержащаяся в «Богословско-полюемических сочинениях»<sup>72\*</sup> и «Диспуте с Пирром»<sup>73\*</sup>, в высшей степени убедительна. Его ответ сокрушительен. Севир упраздняет в человечестве Христа самый существенный, составляющий всякую разумную природу элемент: наличие природного желательного движения, действия (энергии), которое характеризует человека. Его отсутствие упраздняет совершенство Христа в Его человечестве и тем самым уничтожает всеобщую веру в то, что Христос стал человеком поистине<sup>74\*</sup>. Противление природной воли божественной воле, выставляемое Севиром в качестве довода, не имеет места во Христе. Во-первых, потому, что [вообще в сотворённом — *и. Л.*] ничто природное не противится божественной воле, но противление составляет только уклонение гномической человеческой воли от воли Божией<sup>75\*</sup>. Во-вторых, потому, что природное желательное движение человечества Христа, обожненное по причине предельного соединения человеческой природы с божественной в ипостаси Слова, было самовластно подчинено божественной воле, а не противилось ей<sup>76\*</sup>.

Согласно прп. Максиму, сложение действий (энергий) и воля в одну сложную волю или одно сложное действие логически и онтологически немислимо: «Ведь не может быть никакого сложения [вещей], которые в подлежащем (*ἐν ὑποκειμένῳ*)»<sup>77\*</sup>. Но и единое божественное действие во Христе, по преобладанию божественного действия, «потому что препобедило лучшее», или выявляемое через плоть как через орудие, отвергается прп. Максимом<sup>78\*</sup>.

12. Существуют некоторые святоотеческие выражения, которые, перетолковываемые еретиками, представляются подтверждающими севирианское учение. Таковые выражения суть: «одна природа Бога Слова воплощённая» (*μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη*), «богомужное действие» (*θεανδρική ἐνέργεια*) и «одно действие, родственное и явленное посредством обоих» (*μία καὶ συγγενής καὶ δι' ἀμφοῖν ἐπίδεδειγμένη ἐνέργεια*). Преподобный Максим отмечает, что они употреблялись

72\* Opuscula theologica et polemica // PG. 91. Col. 9–285.

73\* Disputatio cum Pyrrho // PG. 91. Col. 288–353.

74\* См.: Opusc. 7 // PG. 91. Col. 73CD. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 340–341.

75\* См.: Opusc. 3 // PG. 91. Col. 56B. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 328.

76\* См.: Opusc. 4: Ad Georgium presbyterum ac hegumenum // PG. 91. Col. 60AB. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 331–332.

77\* Opusc. 7 // PG. 91. Col. 76A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 342.

78\* См.: Opusc. 5: Adversus eos qui dicunt dicendam unam Christi Operationem // PG. 91. Col. 64AC. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 334–335.



святыми Отцами в православном смысле, и нам следует исповедовать их наряду с дифизитскими выражениями, чтобы не давать еретикам права использовать их против православных догматов<sup>79\*</sup>. Подобная позиция святого не произвольна, но обосновывается логически и богословски<sup>80\*</sup>. Монофизитское толкование этих выражений не принимается прп. Максимом, потому что «придётся, по необходимости, допустить одно из двух: либо то, что учитель противоречит сам себе, либо то, что он усматривает во Христе одну природу, равно как и одну энергию; но никак не то, что он исповедует различающиеся природы, которые сходятся воедино в отношении неразличимости энергии»<sup>81\*</sup>. И то и другое нелепо.

13. На обвинение в том, что он отрицает две природы, которых не отрицал свт. Кирилл, Севир отвечает формулой о существовании двух природ лишь умозрительно (примышлением). Природа во Христе одна; только мысль представляет себе две природы после соединения.

Святой Максим лапидарно пишет: «Севир, исповедуя простое (ψιλή) различие после соединения, по примышлению полагает существование различающихся [частей], но по энергии при этом утверждает их слияние»<sup>82\*</sup>. Простое, в природном качестве различие ведёт к тому, что природы не существуют: «[Севир] же, говоря, что после соединения [существует] простое различие по одному только природному качеству, очевидно, предполагает уничтожение соединённых»<sup>83\*</sup>. Утверждение ясное и не допускающее перетолкований. Представление о двух природах примышлением составляет слияние природ в одну природу.

14. После этого прп. Максим подытоживает: «Если рассмотреть учение Севира, то окажется, что оно противоречит и богословию, и домостроительству»<sup>84\*</sup>. Независимо от того, что Севир думает о себе самом, — все ересархи верят, что учат православно, — его учение, судимое истиной и точностью богословского слова, доказанно опровергает православную веру в целом. Те, кто, говорит прп. Максим, не исповедуют православно в согласии с Отцами, что две природы сохраняются сущностно [как сущности. — *М. В.*] после соединения, как и, без изъяна (ἀνελλίπτως), соответствующие им действия и воли, — те не принимают,

79\* См.: Opusc. 7 // PG. 91. Col. 88CD. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 350–351.

80\* См.: Ibid. // PG. 91. Col. 84–89. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 346–351; *Idem*. Opusc. 8: Exemplum epistulae ad episcopum Nicandrum // PG. 91. Col. 100–112. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 356–354.

81\* Opusc. 9: Ad catholicos per Siciliani constitutos // PG. 91. Col. 125A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 371–372.

82\* Opusc. 2 // PG. 91. Col. 41B. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 320 (с изм.).

83\* Ibid. // PG. 91. Col. 44A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 321 (с изм.).

84\* Opusc. 3 // PG. 91. Col. 52A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 326.

что Христос есть в собственном смысле по природе Бог и в собственном смысле по природе человек, т. е. истинный и совершенный Бог и истинный и совершенный человек<sup>85\*</sup>.

15. Христология Севира опасна, так как его заблуждение трудно различимо: «Упраздняя таким образом [сложной природой] великое ради нас таинство Домостроительства, этот нечестивец, будучи искусным витией, умело злоупотребляет именами — он делает так, что [творимый] им на деле подлог никак не изобличить, и словно подстрекает чувство к восприятию нечестия... Вот какой у этого злодея поистине злодейский хитрый замысел, сокрытый тьмой неведения и омрачающий уловленных»<sup>86\*</sup>.

16. Севир со своей христологией явно противостоит учению святых Отцов и даже самого свт. Кирилла: «Если, как вы [севириане] полагаете, Севир вслед за преподобным Кириллом исповедует различие, отвергая стяжение (συναίρεσιν), то как же он вместе с [Кириллом] не исповедует природы... но, [напротив,] вопреки закону и определению [Кирилла], утверждает различие в одних только простых качествах (ποιότησι ψλαῖς)? <...> Как же безумный Севир не считает должным согласиться с Кириллом, которого он лицемерно почитает, и вместе с ним исповедать две природы вплоть до признания различия — согласно его учению? <...> Действуя по-злодейски и восставая на истинное учение мудрого Кирилла, а можно сказать, и всех богосудных отцов, он являет себя чуждым [истине], другом и защитником лжи»<sup>87\*</sup>.

17. Севирианская христология, основанная на абсурдном страхе перед несторианским разделением, становится причиной раскола со страшными духовными последствиями. Поэтому прп. Максим пишет: «Какое же ещё остаётся подозрение в рассечении или разделении у тех, кто восстают против святой Церкви Божией и без причины отсекают себя от общего тела? Они не столько действуют [против неё], сколько сами страдают, жалким образом умерщвляя и губя себя этим отделением, и приготавливают себе ту кару, которая полагается за неподобающее отношение к телу Христову, так что именно ради этого (получения означенной кары. — М. В.) отвергают они правое исповедание благочестивой веры»<sup>88\*</sup>.

85\* См.: Opusc. 8 // PG. 91. Col. 93D–96. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 354–355.

86\* Opusc. 21: De qualitate, proprietate et differentia seu distinctione ad Theodorum presbyterum in Mazario // PG. 91. Col. 252CD. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 455.

87\* Ibid. // PG. 91. Col. 252D–253C. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 455–456.

88\* Epistula 12 // PG. 91. Col. 484D. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 143 (с изм.).

\* \* \*

В рамках данной статьи невозможно было представить детальный анализ аргументации прп. Максима против севирианской христологии. Мы надеемся, что этот краткий обзор сможет подействовать тому, чтобы сегодня, когда релятивизм угрожает православному богословию и злоумышляет против исключительности апостольской веры, эта христология воспринималась как настоящая ересь. Закончим обзор трогательным личным признанием прп. Максима, которое является завещанием для нас, живущих и надеющихся, что православная вера и Православная Церковь являются залогом спасения во Христе: «Такой обучен я вере и в ней наставлен как прежде отошедшими святыми блаженными Отцами нашими, так и ещё живущими, коим вверено кормило соборной святой Божией Церкви, право ведущим Её к пристани воли Божией. Их молитвами с нею [этой верой] я и отойду, оставляя настоящую жизнь, вместо всякого достоинства принося Богу это исповедание незапятнанным, непорочным и возвышающимся над любой еретической бурей»<sup>6, 89\*</sup>.

6 Впервые опубликовано в журнале «Григорий Палама» (Γρηγόριος Παλαμάς. 2002. Τεύχ. 794. Σ. 495–504).

89\* Epistula 13 // PG. 91. Col. 532CD. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 169 (с изм.).

ЛУКА ГРИГОРИАТСКИЙ, иером.

# ДИОСКОР И СЕВИР, АНТИХАЛКИДОНСКИЕ ЕРЕСИАРХИ. КРИТИКА ДВУХ КАНДИДАТСКИХ ДИССЕРТАЦИЙ\*

IV Вселенский Собор «из священных оград Церкви изверг... Нестория и Диоскора, из коих один был защитником и поборником разделения, а другой слияния и которые от противоположных сторон нечестия низринулись в единую пучину погибели и безбожия».

*1-е правило Трульского Собора*

ВѢРОВАША ХРІТОВА ЧТО СЛОВАШИ, И СМѢ-  
ШЕНІЕ КВОДИШИ И СЛІЧІЕ, КРІТНЮ СТРѢТЬ  
И ПОГРЕВЕНІЕ, ПРИЛАГАЯ БИЗСТРАЧНОМУ ВѢ-  
СТВУ, РДНОРОДНАГ СЛОВА ВѢТА, ѿ СКАЛН-  
НЕ СЕВІРЕ! ЧѢМЖЕ КЕЛІКАГ ТВОЕГѸ ХУЛЕНІА  
ГНѸШАЕМСА.

*Неделя святых Отец IV Вселенского  
Собора. Канон 2-й утрени. Песнь 9*

## Предисловие

В нашей Православной Церкви каждый верующий ответственен за сохранение апостольской веры, *однажды преданной святым* (Иуд. 3), в чистоте и неповрежденности. У нас нет какого-то непогрешимого папы, который представлял бы собой последний критерий истины.

\* Λουκάς Γρηγοριάτης, Ιερομ. Διόσκορος καί Σεβήρος, οἱ ἀντιχαλκηδόνιοι αἰρεσιάρχαι (κριτική δύο διδακτορικῶν διατριβῶν) // Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 393–566.

Римо-католики, богословы и небогословы, могут говорить что хотят, но лишь до тех пор, пока папа не запретит им. Тому есть много примеров, в том числе недавних.

Протестанты, в свою очередь, могут развивать ещё более противные Евангелию учения, поскольку они богословствуют не церковно, но индивидуалистически.

Мы же, православные, приняли от святых Апостолов и святых Отцов то, чтобы богословствовать церковно, т. е. в общении и согласии с Пророками, Апостолами и Отцами.

Цель и подвиг православных не в том, чтобы вводить новые догматы как якобы современные людям нашей эпохи, но чтобы «следовать божественным Отцам», как и Отцы Поместных и Вселенских Соборов. Следуя божественным Отцам, эти святые Отцы могли объяснять и делать доступной для своих современников вечную истину Церкви, не изменяя её.

В таком духе мы изучали результаты богословского диалога между православными и антихалкидонитами.

Нам очень хотелось бы, чтобы эти результаты были согласны с постановлениями святых Вселенских Соборов и учением богоносных Отцов. Но, как ни прискорбно говорить это, мы установили их серьёзные отклонения от благочестивой веры нашей Православной Церкви, которые мы обозначили в соответствующих текстах; также и другие компетентные лица высказали подобные замечания.

Достойная внимания критика прозвучала от Священного Кинота Афона, который недавно указал в своём заявлении: «Священный Кинот Афона уже много лет назад посредством обстоятельных текстов сообщил своё убеждение в том, что соглашения, достигнутые на уровне комиссий по диалогу с так называемыми антихалкидонитами и выраженные в “Согласованных заявлениях”, не могут быть приняты, как несогласные с православным самосознанием, которое с точностью выражают Вселенские Соборы и богоносные святые Отцы. Эти соглашения не только не были всеправославно приняты и одобрены, но даже подверглись порицанию от соборных церковных органов и выдающихся богословов».

Мы были глубочайше огорчены, узнав, что на богословском факультете Аристотелевского университета в Салониках (кафедра богословия) были защищены две кандидатские диссертации, в которых предпринимается попытка доказать, что еретики Диоскор и Севир, осуждённые Вселенскими Соборами и всеми великими Отцами как еретики-монофизиты,

являются православными в своей христологии и согласны в ней со светилом Православия свт. Кириллом Александрийским.

Благочестивая вера Церкви состоит в том, что Диоскор и Севир — не только еретики, но и ересиархи. Именно они главным образом ответственны за раскол. Они увлекли и до сих пор увлекают многие народы в ересь.

Эти диссертации следуют духу осуществлённого недавно богословского диалога, для которого антихалкидониты, хотя и не принимают IV и прочих Вселенских Соборов, тем не менее православны в своей христологии и отличаются от нас только терминологией, а не верой. Очевидно, с помощью этих диссертаций предпринимается подготовка унии с неправославными, к несчастью, антихалкидонитами.

В диссертациях порицается критика Священного Кинота и нашего монастыря, которые способствовали тому, что продвижение унии было остановлено.

Поскольку диссертанты не могли опираться на святых Отцов, они опираются на антихалкидонских историков или принимают антихалкидонские предпосылки. Событие неслыханное в церковной истории и богословии. Да и что могли бы нам сказать старые и новые антихалкидонские богословы о Диоскоре и Севире? Что они еретики?

Не в силах выносить отвержение Вселенских Соборов и наших богоносных Отцов, мы поручили брату нашего монастыря, иеромонаху Луке, который и ранее изучал эти вопросы, осуществить критику данных диссертаций, дабы заблуждение не возобладало.

Данный труд — плод не только исследования и молитвы, но и послушания.

И мы желаем единения с антихалкидонитами, но единения в Истине. Любое единение вне Истины не выдерживает проверку временем, является искусственным и фальшивым и создаёт новые расколы. Давайте продолжим наши молитвы и будем вести диалог с антихалкидонитами до тех пор, пока они не убедятся, что их христология неправославна, и не примут христологию IV Вселенского Собора.

И не будем забывать слово прп. Иоанна Дамаскина, что природы «исчисляются, и число это не вводит разделения. Ибо один Христос, совершенный в божестве и в человечестве» («Точное изложение православной веры»).

Итак, для правильной веры недостаточно формулы «из двух природ», необходима и формула «в двух природах».

Мы православно веруем, исповедуем, служим и поклоняемся Тому, Кто соединил в Своей Ипостаси две природы неизменно, неслитно,

неразлучно и нераздельно и познаётся в них, Господу Иисусу Христу, Богочеловеку.

И всякий раз, как эта вера каким бы то ни было образом подвергается опасности изменения посредством соглашений с не принимающими её инославными, — мы не будем молчать.

*Игумен священной обители Григориат  
Святой Горы Афон  
† Архимандрит Георгий*

18 января 2003

Память иже во святых Отцов наших Афанасия Великого  
и Кирилла, патриархов Александрийских

### Обзор данной критической работы

Богословский диалог между Православной Церковью и антихалкидонскими церквами закончился результатами, которые не были соборно приняты Поместными Православными Церквами. Более того, они подверглись строгой и обоснованной критике как антиправославные.

На кафедре богословия богословского факультета Аристотелевского университета в Салониках были защищены две кандидатские диссертации, написанные с очевидной целью подтвердить взгляды тех, кто защищает этот завершившийся диалог. Настоящая критическая работа имеет целью показать, что аргументация этих диссертаций является продуктом богословского релятивизма и представляет собой неприемлемую богословскую софистику.

1. Кандидатская диссертация г-на Илиаса Д. Кесмириса «Христология и церковная политика Диоскора Александрийского» (Салоники, 2000), в которой делается вывод, что христология данного ересиарха достоверно следует христологии свт. Кирилла и что обвинения против неё в докетизме и евтихианстве не подтверждаются сохранившимися письмами Диоскора.

Аргументация, ведущая к такому заключению, состоит в следующем. Диоскор защищал Евтиха на Разбойничьем соборе не за его еретические мудрования, но потому, что это служило интересам его антинесторианства и его церковной политики. На Разбойничьем соборе Диоскор восстановил Евтиха, действительно еретика, так как был введён в заблуждение православным по видимости исповеданием Евтиха; поэтому он скоро осудил евтихианство из места своей ссылки. Сотериология Диоскора не имеет ничего общего с сотериологией древних докетов. На Халкидонском Соборе Диоскор отверг не дифизитство «Примирительного послания», описываемое выражением «из двух природ», но несторианское разделение природ, которое, по его мнению, вводил халкидонский орос выражением «в двух природах». Диоскор отверг Томос Льва Римского, так как считал, что он вводит во Христе два активных центра, т. е. несторианство. Как видно из его писем из ссылки, он не отрицает единственность человеческой природы Христа нашей природе. Осуждение Диоскора произошло в конечном счёте за его неповиновение приглашению Собора, а не по догматическим причинам.

Наша критика, основанная на актах Халкидонского Собора и мнении святых Отцов о Диоскоре, доказывает, что диссертация пришла к признанию православия христологии Диоскора потому, что в ней



были неверно истолкованы тексты и факты, что и привело к принятию вышеназванных ошибочных историко-догматических положений. Опровергая эти положения одно за другим, наша критика доказывает, что Диоскор явно защищал Евтиха по догматическим причинам, так как оба они отвергали «Примирительное послание» свт. Кирилла. Мнение о введении Диоскора в заблуждение православным исповеданием Евтиха на Разбойничьем соборе является софизмом антихалкидонитов и не подтверждается текстами, когда они прочитываются при православных предпосылках. Сотериология Диоскора не одинакова с сотериологией древних докетов, но всё же обнаруживает новый вид докетизма, который вытекает из диоскоровского монофизитства. Выражения «из двух природ» недостаточно для утверждения не допускающего перетолкований православного дифизитства, если Христос не исповедуется наряду с этим и «в двух природах». Томос свт. Льва доказанно не вводит два автономных активных центра, но две источно и самовластно активные природы. Относительно обвинений против Диоскора со стороны православных богословов VI в. в том, что отрывки его писем из ссылки обнаруживают отрицание единосущия Христа людям, наша критика доказывает, что эти обвинения соответствуют действительности. Таким образом, хотя Диоскор и был низложен прежде всего за каноническое преступление — неповиновение Собору, это неповиновение имело догматические мотивы (монофизитство), по которым он не принял соборный орос, за что ему и была провозглашена анафема Вселенскими Соборами.

2. Кандидатская диссертация г-на Иоанниса Ф. Николопулоса «Христология Севира Антиохийского и халкидонский орос» (Салоники, 2002), в которой предпринимается попытка доказать, что христология данного ересиарха является чисто кирилловской и потому православной.

Наша критика основывается на богатой антисевирианской и изысканной кирилловской христологии литературе святых Отцов: Анастасия Синаита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и Фотия Великого. Она показывает, что разница между двумя христологиями весьма существенна и заключается в отвержении Севиром двух воипостасных, как мы сказали бы сегодня, природ в одном Христе, — отвержении, представляющем собой положение абсолютно антикирилловское.

Сефир формально отвергает предшествовавшие и современные ему ереси (докетизм, аполлинаризм, несторианство, евтихианство, афтартодокетизм), но не следует кирилловскому учению в действительном исповедании двух воипостасных природ во Христе. Причина отхода

Севира от христологии свт. Кирилла заключается в произвольном выборе философских предпосылок. Причина принятия и применения этих предпосылок — обоснование диоскоровского монофизитства. Ошибочные философские принципы Севира суть: отождествление природы и ипостаси в христологии как якобы соответствующее александрийской традиции, различение ипостасей на самостоятельные и зависящие и неверное истолкование аксиомы «не существует безыпостасной природы». Эти принципы логически, онтологически и богословски неприемлемы. На основании этих принципов Сефир отверг каппадокийскую терминологию как непригодную для выражения православного христологического мудрования, хотя догматическое содержание каппадокийской терминологии является единой традицией Церкви.

Автор диссертации сознательно рассматривал севирианскую христологию на основании предпосылок Севира, якобы ради академической объективности и непредвзятости, пренебрегая тем, что все ереси, рассматриваемые на основании их собственных предпосылок, оправдываются их приверженцами как православные (например, *Filioque*). В нашей критической работе отмечается, что критерием проверки какого-либо учения на православие и неправославие могут быть только православные предпосылки.

Что касается способа соединения божества и человечества во Христе, в диссертации оправдывается как православное севирианское представление о сложении соединённых вещей<sup>90\*</sup>, так как оно, по мнению автора, сохраняет соединённые вещи неслитными в соединении. Наша критика доказывает, что севирианское соединение божества и человечества производит одну сложную природу, в которой соединённые вещи не мыслятся как воипостасные природы божества и человечества, охватывающие ипостаси соответствующего вида. Севирианское толкование соединённых частей различается в зависимости от адресата. Для православных Сефир, отождествляя природу и ипостась, предлагает толкование, что соединённые вещи являются ипостасями: самостоятельной ипостасью Бога Слова и зависимой ипостасью человеческого восприятия. Для своих евтихианских критиков, отождествляя сущность и сущностные свойства, он толкует соединённые вещи как божественные и человеческие свойства, понимаемые под именем «сущности». Общий

90\* Здесь и далее конъектура «вещь» употребляется в характерном для др.-греч. философии значении «объект», «реальность», «существующее» (см. словарь, τρέμμα) ввиду невозможности точно перевести на русский язык формы ср. р. мн. ч. типа τὰ ἐνωθέντα, τὰ ἐξ ὧν и др.

знаменатель обоих толкований — отрицание человечества как второй воипостасной природы во Христе.

В диссертации утверждается, что дифизитство Севира — кирилловское. Наша критика доказывает, что севирианское дифизитство коренным образом отличается от кирилловского. Первое дифизитство — в действительности не существующее, представляемое лишь в воображении, поскольку Сефир выдумывает посредством чистого примышления две воображаемые самоипостасные (*ἰδιούλοστατος*) природы. Кирилловское же дифизитство — настоящее, ибо свт. Кирилл через истинное примышление рассматривает одну и другую соединённые вещи как воипостасные природы, не разделяя их на воображаемые самоипостасные реальности.

В диссертации кирилловский и севирианский смыслы выражения «из двух природ один Христос» представлены как догматически тождественные в перспективе обосновать одновременное православие севирианской и православной христологии. В нашей критике отмечено, что подобное отождествление невозможно, поскольку Сефир понимает это выражение в смысле двух воображаемых самоипостасных природ, которые сходятся в единство в одной сложной природе-ипостаси воплощённого Слова, тогда как в православной христологии это выражение понимается в кирилловском смысле как две воипостасные природы, которые соединяются в одну сложную ипостась.

Моноэнергизм и монофелитство севирианской христологии, выражаемые формулами «одно сложное действие (энергия)» и «одна сложная воля», в диссертации представляются как догматически тождественные учению прп. Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина о двух действиях и двух волях во Христе. Наша критика доказывает, что это утверждение необоснованно, так как Сефир учит об одном едином энергийном и желательном движении сложной природы-ипостаси воплощённого Слова, которое производит божественные и человеческие результаты действия (*ἐνέργημα*). Святые же Отцы, православно толкуя свт. Кирилла, говорят о двух источных (*πηγαῖος*) природных энергийных (и желательных) движениях, соответствующих двум природам, по которым (природам) один и Тот же воплощённый Бог Слово совершает (*ἐνέργει*) божественное и человеческое. В этом отношении в нашей работе порицается намерение диссертанта доказать отсутствие связи между монофелитством VII в. и монофелитством Севира, ибо сам орос VI Вселенского Собора не даёт такой возможности.

В диссертации, конечно, порицается севирианский антихалкидонизм; но ошибка состоит в том, что автор рассматривает его как следствие

богословской односторонности, поскольку считает, что севирианская христология сама по себе православна, хотя и не употребляет повсеместно принятой каппадокийской терминологии, которую использовал Халкидонский Собор. Отсюда он делает вывод, что Вселенские Соборы осудили Севира за его упорный антихалкидонизм и создание раскола в VI в. Наша критика показывает, что антихалкидонизм Севира является следствием его монофизитской христологии, из-за которой он считал христологию Халкидонского Собора несторианской. Систематически опровергая положения диссертации, наша работа приходит к выводу, что многократное соборное осуждение ересиарха Севира имеет причиной то, что он был зачинателем еретического учения — севирианского монофизитства.

Общие замечания о различных аспектах отношения современных православных к антихалкидонитам и о соответствующем внутривосправославном диалоге помещены в главе «Общие замечания» в конце работы.

В заключение следует сказать, что авторы обеих диссертаций в своём старании облегчить соединение антихалкидонитов с Православной Церковью вводят в богословие непозволительный релятивизм, который, с одной стороны, повредит православной вере и богословию, а с другой — сделает бесплодным предполагаемое доброе расположение антихалкидонитов.

## Введение

Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (1964–1971, 1971, 1979, 1985–1993) формально окончился публикацией 1-го и 2-го «Согласованных заявлений» (1989, 1990), которыми провозглашается, что христология антихалкидонитов в сущности православна, несмотря на её лексическое отличие от христологии Православной Церкви. На основании такого заключения была предложена возможность снятия анафем, провозглашённых Вселенскими Соборами против антихалкидонских иерархов, поскольку может быть доказано, что конкретные ересиархи были осуждены не за ересь, а за то, что вызвали в Церкви антихалкидонский раскол (т. е. по каноническим причинам).

Это мнение, результат богословских процессов внутри Смешанной комиссии по диалогу, не может быть понятым православной стороной, поскольку севирианское монофизитство в течение пятнадцати веков многократно становилось темой богословских дискуссий: при Юстиниане, Ираклии, Фотии Великом, Мануиле Комнине. На основании

источников ясно как день, что во всех этих случаях севирианское монофизитство обсуждалось как вопрос догматический, а не канонический. А согласно прп. Максиму Исповеднику, оно является ниспровержением триадологического и христологического учения Церкви<sup>1</sup>.

Защитники мнимого православия антихалкидонских ересиархов и возможности снятия с них анафем опирались на «специальные доклады и исследования, по достоинству использовавшие надлежащую литературу», которые находятся в соответствующем досье компетентных синодальных комиссий<sup>2</sup>.

На предложение Смешанной комиссии, опубликованное последним, дали ответ официальные церковные лица и выдающиеся православные богословы<sup>3</sup>. Вкладом в богословское рассмотрение данного предложения стали также тексты Священного Кинота Афона и других отцов-святогорцев<sup>4</sup>. Главная идея этих святогорских текстов — что ересиархи Диоскор и Севир в буквальном смысле еретики, т. е. их христология является еретической, и, следовательно, антихалкидониты не могут соединиться с нашей Православной Церковью, предварительно не отрёкшись от своего севирианского монофизитского мудрования и не осудив вышеназванных ересиархов.

- 1 «Если рассмотреть учение Севира, то окажется, что оно противоречит и богословию, и достроительству» (*Maximus Confessor. Opusc. 3: Ex tractatu de operationibus et voluntatibus caput 51 // PG. 91. Col. 52A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 326*).
- 2 Ἀπάντησις τοῦ Προέδρου. Σ. 10, 14–15.
- 3 Патриарх Иерусалимский Диодор (1992), митрополиты Эфесский Хризостом (1991) и Киринейский Павел (1998), Синодальная комиссия по каноническим и догматическим вопросам Элладской Православной Церкви (1994), профессора Н. Мицопулос (1994) и о. Федор Зисис (1994), Братство богословов «Сотир» (серия статей, переизданных в 1995 г. отдельной книгой), богослов С. Бозовитис (1999); и недавно (для справки приводим также названия работ): проф. А. Папавасилиу (*Παπαβασιλείου Α. Ὁ Θεολογικός Διάλογος*) и Ж.-К. Ларше (*Larchet J.-Cl. La question christologique*).
- 4 Священный Кинос Афона высказал свою критику по диалогу между Православной Церковью и антихалкидонитами в трёх документах. Первые два, «Суждение комиссии Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами» (1 февраля 1994) и «Меморандум Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами» (14/24 мая 1995), были включены в сборник «Православны ли антихалкидониты?», изданный монастырём Григориат в 1995 г. Третий документ был издан самим Киносом отдельной книгой с названием «Замечания о богословском диалоге между православными и антихалкидонитами. Ответ на критику митрополита Швейцарского Дамаскина» (Святая гора Афон, 1996). Наряду с этим отцы-святогорцы составили и другие тексты антимонафизитского содержания, включённые в вышеназванный сборник. Последующие новейшие святогорские статьи публиковались в церковной печати.

Между тем в 2002 г. на кафедре богословия богословского факультета университета им. Аристотеля в Салониках были защищены две богословские диссертации, следующие в известном русле богословского диалога, что христология ересиархов Диоскора и Севира православна. Написание данных диссертаций очевидно имело в виду подкрепление богословских воззрений прошедшего диалога и продвижение предлагаемого им способа объединения, т. е. признание православия антихалкидонской стороны Поместными Православными Церквями и снятие анафем с антихалкидонских ересиархов на том основании, что последние были осуждены святыми Вселенскими Соборами за канонические преступления, а не за еретическое учение.

Мы убеждены, что Церковь в своё время через выдающихся богословов и соборно даст окончательный ответ на эту софистическую проблему, актуальный статус которой поддерживается сторонниками результатов диалога. Мы же принесим Церкви настоящий труд, повторяя вводные строки из послания достоблаженных исповедников Отцов-святоторцев, не согласившихся с Лионской лжеунией: «Мы, смиренные и неучёные старцы Афона, некогда пришельцы, ничем иным во всю жизнь не занимавшиеся, как молчанием, уединением и сокрытием себя... ныне же, из-за этого великого всемирного бедствия и опасности быть явно отсечёнными от Христа... должны сказать некоторые слова в напоминание вашей святине, не от себя — ведь мы и сами в них нуждаемся — “и не потому, чтобы мы способны были помыслить что как бы от себя, но потому, что вся способность наша от Бога” (ср. 2 Кор. 3, 5), чтобы нам делать друг для друга пользу каждого своей собственной пользой в поощрении любви и добрых дел (Евр. 10, 24). Итак, простите нам, немощным старцам, говорящим то, что вы лучше нас знаете»<sup>5</sup>.

5 Epistula ad Synodum ab Hagioritis missa // *Laurent V., Darrouzès J. Dossier grec de l'union de Lyon (1273–1277)*. Paris, 1976. P. 405.

## Глава 1. Христология Диоскора Александрийского

Собор Диоскора, принимавшего «из двух природ», но не желавшего принять «две (природы)», отверг как страждущего недугом Евтиха.

*Фотий Константинопольский, свт.*

### Введение

В кандидатской диссертации г-на Илиаса Кесмириса<sup>1</sup>, защищённой на кафедре богословия богословского факультета Аристотелевского университета в Салониках в апреле 2002 г., исследуется христология и церковная политика Диоскора. Делается вывод, что его христология православна, достоверно следует христологии свт. Кирилла и никоим образом не является евтихианской. Аргументация строится следующим образом.

Поместный Константинопольский (эндимуса) Собор 448 г. осудил Евтиха за его докетические мудрования<sup>2</sup>, но Разбойничий собор 449 г. пересмотрел это осуждение на основании православного исповедания веры со стороны Евтиха<sup>3</sup>. Диоскор поддержал Евтиха не за его мудрования, но поскольку этого требовала его церковная политика, состоявшая, с одной стороны, в сохранении преимуществ Александрийской кафедры перед Константинопольской<sup>4</sup>, а с другой — в окончательном истреблении несторианской ереси<sup>5</sup>. Тот факт, что, несмотря на свою поддержку Евтиха на Разбойничьем соборе, Диоскор сразу же после Халкидонского Собора осуждает евтихианство из места своей ссылки, означает, что на Разбойничьем соборе он был введён в заблуждение Евтихом<sup>6</sup> и поддерживал его не из убеждения в его еретичности<sup>7</sup>. Сотериология Диоскора основывается на православной александрийской (кирилловской) христологии, не имеющей никакого отношения к христологии древних докетов и евтихиан<sup>8</sup>. На Халкидонском Соборе

1 *Κεσμίρης Η. Η Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας: Ἀνέκδοτη διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη, 2000.*

2 *Ibid.* Σ. 22–26.

3 *Ibid.* Σ. 27–29, 58–68.

4 *Ibid.* Σ. 30–36.

5 *Ibid.* Σ. 41–57.

6 *Ibid.* Σ. 69–84.

7 *Ibid.* Σ. 85–94.

8 *Ibid.* Σ. 95–111.

Диоскор не отвергал дифизитства «Примирительного послания»<sup>9</sup>; его христология содержит достаточное дифизитство, которое основывается только на выражении «из двух природ» и выражает действительность человеческой природы, не вводя притом разделения природ, каковое ввело, по его мнению, выражение «в двух природах» халкидонского ороса<sup>10</sup>. Томос Льва Римского был отвергнут Диоскором потому, что он устанавливает два активных центра во Христе и является переформулировкой несторианства; несмотря на это, христология Диоскора согласуется с глубинным содержанием Томоса, которое есть дифизитство<sup>11</sup>. Осуждение Диоскора Халкидонским Собором произошло не по догматическим причинам. Отвержение ороса Собора Диоскором не имеет богословского основания, поскольку орос носит явно кирилловский характер<sup>12</sup>. Обвинения послехалкидонских богословов против Диоскора, что он отвергает единосущие Христа людям, несостоятельны. Письма Диоскора из ссылки доказывают, что он исповедует это единосущие, а отрывки, используемые против него послехалкидонскими богословами (если они действительно принадлежат Диоскору), имеют антинесторианский, и только, смысл<sup>13</sup>.

Как становится понятным, выводы диссертации противоположны диахроническому преданию святых Отцов. Святые Отцы Анастасий Синаит, Софроний Иерусалимский, Иоанн Дамаскин, Фотий Константинопольский и Григорий Палама осуждают Диоскора безоговорочно. Они именуют его ересиархом, а его монофизитство — безбожной и всекверной ересью, анафематствуют его как защитника и адвоката Евтиха и поборника безбожного слияния и т. д. Профессор Димитриос Целенгидис в своей статье, недавно опубликованной по поводу рассматриваемой диссертации, резюмирует соборное и святоотеческое предание о Диоскоре<sup>14</sup>.

Диссертант приходит к вышеназванным результатам потому, что он, якобы в видах научной непредвзятости, избегает включения в проблематику работы взглядов этих великих Отцов Церкви, которые и составляют единое церковное сознание (Вселенские Соборы,

9 *Κεσμίρης Ή*. Ἡ Χριστολογία καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας. Σ. 121, и более обще: Σ. 112–121.

10 *Ibid.* Σ. 122–138.

11 *Ibid.* Σ. 139–149.

12 *Ibid.* Σ. 150–160.

13 *Ibid.* Σ. 161–188.

14 См.: *Τσελεγγίδης Δ.* Ἐπιστημονικὴ κριτικὴ μιᾶς διδακτορικῆς διατριβῆς // Γρηγόριος Παλαμάς. 2002. Τεύχ. 792. Σ. 308–316.



послехалкидонские Отцы) и о христологии, и о церковной политике Диоскора. Их обход, несомненно, составляет главную методологическую ошибку, которая делает диссертацию неспособной «смирненно послужить усилиям, прилагаемым для сближения Православной Церкви с нехалкидонскими ориентальными Православными Церквами»<sup>15</sup>. Для Православной Церкви восстановление единства не может утверждаться на чём-либо помимо догматических оснований, которые диакронически принимают и удостоверяют святые Отцы и церковные Соборы: а) что Диоскор не следовал христологии свт. Кирилла, но, отойдя от неё, заложил фундамент новой ереси: диоскоровского и впоследствии севирианского монофизитства; б) IV Вселенский Собор установил непреложные границы между православной христологией и диоскоровским монофизитством, так что уравнильный взгляд на обе христологии как на православные обличается самими деяниями Собора и оказывается в их свете непрочным и синкретическим.

Полагаем, диссертация пришла к ошибочному выводу потому, что были неверно истолкованы тексты и факты, что привело к принятию ложных историко-догматических положений, так как толкование зависит от богословских предпосылок и намерений толкующего. По нашему мнению, позднейшая святоотеческая герменевтика является надёжным методом подхода к текстам и фактам. Если бы г-н Кесмирис не пренебрёг ею, думаем, он не пришёл бы к подобным неправильным выводам. Как удачно замечает Иосиф Вриенний: «Невозможно иначе познать истину и касаться богословия, как следуя святым».

Исторические факты, подтверждающие отеческое предание, многочисленны. Изложим те из них, которые помогут в поиске ошибок в изучаемой диссертации.

### 1. Рассмотрение мудрования Евтиха в Халкидоне

Главный тезис диссертации состоит в том, что поскольку Диоскор не евтихианин, он православен. Прежде чем ответить на данный тезис, необходимо сделать разъяснение. Евтихианство и монофизитство Диоскора (а впоследствии Севира) в церковном сознании не являются тождественными ересями. Преподобный Иоанн Дамаскин в своём труде «О ересях» описывает ересь евтихиан (гл. 82) отдельно от ереси египтян, или схиматиков

15 *Κεσμίρης Ἦ. Ἡ Χριστολογία καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Διοσκοροῦ Ἀλεξανδρείας. Πρόλογος.*

(гл. 83). Тем не менее обе эти ереси не согласны с христологией Церкви. Те антихалкидониты, которые осуждают евтихианство, не являются непременно православными. Как более умеренные ариане не были православными, но образовывали большую группу еретиков-подобосущников<sup>16</sup>, так и в случае с монофизитством более умеренные монофизиты образовали большую еретическую группу диоскоритов-севириан<sup>17</sup>.

Итак, причины, по которым мы считаем, что диссертант в данном тезисе ошибается и что справедливо Церковь диахронически без колебаний и отречений от своих решений осуждает Диоскора как единомудренного Евтиху, следующие.

1. Осуждение Евтиха на Поместном (эндимуса) Соборе 448 г. имело явные догматические основания. Из актов IV Вселенского Собора видно, что Поместный Собор провозгласил осуждение Евтиха, потому что тот не согласился исповедать две природы после соединения и анафематствовать тех, кто учит противоположному. Текст осуждения начинается так: «Из всего — и из того, что им уже сделано, и из собственных его нынешних признаний — Евтих, бывший пресвитер и архимандрит, уличается в том, что он страждет заблуждением Валентина и Аполлинария и неизменно следует их злохулениям...»<sup>18</sup> Для отцов Поместного Собора, которые принимали и следовали III Вселенскому Собору в его полноте (включая богословие «Примирительного послания» свт. Кирилла), принятие двойного единосушия ведёт к исповеданию *двух природ после соединения*. Без этого последнего выражения не обеспечивается исповедание природной инаковости во Христе, а отсюда логически и богословски следует докетизм и аполлинаризм<sup>19</sup>.

16 См.: *Ἱερά Κοινότης Αγίου Ὁρους*. Παράτηρήσεις. Σ. 319–321. Рус. пер.: Наст. публ. С. 89–90, где опровергается довод сторонников диалога, что способ, которым великие Отцы Афанасий и Василий действовали для возвращения подобосущников в Церковь, является оправданием метода, посредством которого диалог наших дней стремился к восстановлению единства антихалкидонитов с Церковью через «Согласованные заявления» и прочие заключения диалога.

17 См.: *Ibid.* Σ. 291–304. Рус. пер.: Наст. публ. С. 65–76, где разъясняется, что понятие «умеренное монофизитство» употребляется условно, поскольку оно используется академическим богословием, и что оно не встречается в святоотеческом предании в значении меньшей ереси.

18 *Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 551 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 145.* Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 124 (с изм.).

19 Прп. Максим Исповедник считает невозможным исповедание природной инаковости без исчисления двух природ после соединения: «Ведь это естественно, что Отцы не сочли пригодным указывать на различие посредством другого выражения. Если же кто уверен

Разбойничий собор поставил под сомнение верность отцов Поместного Собора мудрованию свт. Кирилла и приписал им несторинское мудрование. Но IV Вселенский Собор, с самого начала исследовав дело Евтиха на своём первом заседании, подтверждает решение сщмч. Флавиана и Поместного Собора окончательной формулой: «Но так как из рассмотрения деяний и постановлений и самых слов некоторых лиц, бывших зачинщиками тогдашнего [Разбойничьего] собора, исповедавших, что они заблуждались и напрасно низложили их, ни в чем не погрешивших против веры, открывается, что блаженной памяти Флавиан и почтеннейший епископ Евсевий низложены несправедливо...»<sup>20</sup> На Халкидонском Соборе постановляется, что сщмч. Флавиан и Поместный Собор не погрешили в своём обвинительном приговоре. Евтих действительно был еретиком. Поместный Собор верно определил его мудрование. Как можно увериться из подробных актов Халкидонского Собора<sup>21</sup>, Евтих не принимал «Примирительного послания» свт. Кирилла. Мудрование Евтиха было исследовано на основании 2-го послания свт. Кирилла к Несторию и изложения веры «Примирительного послания». На их основании (особенно последнего) Евсевий Дорилейский потребовал от Евтиха исповедать соединение двух природ и две природы, что показывает, что отцы Поместного Собора требовали от него привести свою позицию в согласие с учением свт. Кирилла. Впечатление Диоскора, что Евтиха осудил собор несториан, совершенно неправильно, как доказывается из актов. IV Вселенский Собор утверждает окончательно и бесповоротно, что Евтих — монофизит<sup>22</sup>, поскольку, как было сказано, он отверг «Примирительное послание».

Церковное сознание, выраженное последующими Вселенскими Соборами, в полном согласии подтверждает постановление Отцов IV Вселенского Собора. Трулльский Собор подытоживает мудрование Церкви в своём первом правиле: «[Халкидонский Собор] суемудрого Евтиха, заявлявшего, будто великое таинство Домостроительства совершилось

в себе, что может придумать выражение, более подходящее для указания на него, то пусть не завидует нам из-за получаемой пользы, как и мы не будем завидовать ему из-за его образованности, чтобы не сказать дерзости» (*Maximus Confessor. Epistula 12: Ad Joannem cubicularium* // PG. 91. Col. 480D–481A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 141 (с изм.)).

20 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 1068 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 195. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 208 (с изм.).

21 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 141–145.

22 Concilium Universale Chalcedonense. Definitio fidei 34 // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 129. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 48 (с изм.): «Анафематствует тех, которые баснословят, что до соединения две природы Господа, а по соединении выдумывают одну».

призрачно, извѣрг из священной ограды Церкви, как нечто отвратительное и мерзкое»<sup>23</sup>.

Такая позиция — не результат богословских процессов, протекавших в последующие века, но мудрование Церкви начиная со времени самого Халкидонского Собора, как показывают его акты, указы императора Маркиана и его послесоборные послания монахам в Элии<sup>24</sup>. Монофизитство Евтиха было тем, что дало Собору и святым Отцам право провозглашать мудрование Евтиха докетическим и аполлинаристским.

2. Как после этого объяснить отношение Диоскора к Евтиху на Разбойничьем соборе, диаметрально противоположное отношению епископов Поместного Собора?<sup>25</sup> Какие причины привели Диоскора к оправдательному приговору? Доказывает ли решение Диоскора его евтихианское мудрование или нет? Оправдано ли предание святых Отцов, осуждающее Диоскора как покровителя, единомудренного и защитника Евтиха, или оказывается правым утверждение диссертации, что Диоскор восстановил Евтиха, не разделяя его мудрований?

Диссертация обсуждает проблему, богословски основываясь на актах IV Вселенского Собора<sup>26</sup>. Г-н Кесмирис намечает следующую схему событий. Обвинение Евсевия Дорилейского перед IV Собором представляет

23 См.: *Τσελεγγίδης Δ.* Ἐπιτομικὴ κριτικὴ μετὰ διδακτορικῆς διatribῆς. Σ. 310. Рус. пер.: Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями. Екатеринбург, 2019. Т. 2. С. 193 (с изм.).

24 «Мы постановляем сим законом, чтобы обольщённым неистовством Евтиха, по примеру аполлинаристов, которым последовал Евтих... не иметь никакого предстоящего епископа, ни каких-либо клириков ни иметь, ни именовать, и чтобы сам Евтих не носил звания пресвитера, которого он всецело лишён как недостойный» (Constitutio Marciani imp. contra Eutychem // ACO. Т. 2. Vol. 1 (3). P. 123. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 179).

«Наше благочестие удивляется, ради чего вы анафематствуете Евтиха, хорошо поступая в этом случае, — а Феодосию, во всём дерзкому, вы отдали самих себя, тогда как он мыслит согласно с Евтихом, который, поревновав неистовству Валентина и Аполлинария против православной веры, привёл в смятение святейшие Церкви и сделался виновником разорения и жестокой гибели для городов, а для вас стал вождём в столь непопулярных и незаконных делах» (Epistula Marciani imp. ad archimandritas Aelienses // ACO. Т. 2. Vol. 1 (3). P. 125. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 175 (с изм.)). См. также: Epistula Pulcheriae augustae ad monachos Aelienses // ACO. Т. 2. Vol. 1 (3). P. 128. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. 182.

25 «Святой [Разбойничий] собор сказал: возьми, сожги Евсевия. Пусть он живой горит; пусть он обратится в двух. Как он разделил, да будет разделён. — Диоскор, епископ Александрийский, сказал: приемлема ли для вас такая речь, чтобы сказать о двух природах после Вочеловечения? — Святейший собор сказал: анафема тому, кто говорит это» (Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 491–493 // ACO. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 140. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 121 (с изм.)).

26 *Κεσμίρης Ή.* Ἡ Χριστολογία καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας. Σ. 112–121.

Диоскора защитником еретика Евтиха и убийцей Флавиана. Собор производит тщательное исследование на основании актов Поместного 448 г. и Разбойничьего соборов. На основании посланий свт. Кирилла доказывается, что Евтих виновен в ереси, и Флавиан оправдывается членами Собора. Только Диоскор не согласен<sup>27</sup>.

Итак, возникает первый вопрос: какова богословская позиция Флавиана, с которой не согласен Диоскор? Это разделяющая христология Нестория или православное дифизитство «Примирительного послания»?

Первое приближение к проблеме нам даёт ответ Диоскора на вопрос суда, за что был низложен Флавиан: «Очевидно, что Флавиан низложен за то, что *сказал: две природы после соединения*»<sup>28</sup>. От того значения, которое имеет в данном контексте термин «природа», будет зависеть, утверждал ли сщмч. Флавиан некую несторианскую христологию, или же он просто был верен изложению веры «Примирительного послания» свт. Кирилла. Соответственно, от этого будет зависеть, что осудил Диоскор в лице сщмч. Флавиана — несторианство или богословие «Примирительного послания»?

Г-н Кесмирис в данном случае, обращаясь к выступлению Евстафия Беритского, речи Василия Селевкийского на Разбойничьем соборе и реплике Диоскора, утверждает, что Диоскор отверг разделяющую христологию Нестория, а не дифизитство «Примирительного послания», поскольку он безоговорочно отверг слияние (σύγχυσις), сечение (τομή) и изменение (τροπή) природ, но не их существование<sup>29</sup>.

Но поскольку вопрос не разъясняется полностью одним выступлением Евстафия Беритского, проследим ход всего дела в актах IV Собора, из которых получается противоположный вывод:

1. После чтения посланий свт. Кирилла и их торжественного одобрения IV Собором восточные епископы отметили, что Флавиан так веровал, это защищал, за это был низложен, и осудили Диоскора, так как он повредил веру. Из-за пререканий между восточными и египетскими епископами последовал справедливый вопрос суда: почему же вы оправдали Евтиха, который учил противно посланиям свт. Кирилла, и низложили Флавиана?

27 *Κεσμίρης Ή. Ή Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας.* Σ. 115.

28 *Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 229 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 117.* Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 102 (с изм.).

29 *Κεσμίρης Ή. Ή Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας.* Σ. 120–121.

Диоскор сослался на акты, в которых, по его мнению, содержался ответ на вопрос сенаторов. В них содержалось выступление Евстафия Беритского, согласно которому послания Кирилла к Акакию, Валериану и Суккенсу и другие показывают, что сам Кирилл после примирения с восточными в 433 г. запрещает говорить о двух природах после соединения. Восточные воскликнули, что такое мнение является мудрованием Евтиха и Диоскора<sup>30</sup>.

2. Непосредственной реакцией Диоскора на возгласы восточных было заявление, что он не принимает во Христе ни смешения, ни разделения. Суд поставил законный вопрос: каков смысл выступления Евстафия? Оно согласно с посланиями Кирилла, которые ранее были приняты как критерий Православия, или содержит монофизитское мудрование? Вот ключевой вопрос, ответ на который определяет, было ли заявление Евстафия Беритского православным или нет<sup>31</sup>.

Евстафий вышел на середину и предложил православное толкование места из свт. Кирилла, на которое он ссылался: кто признаёт одну природу, отрицая плоть, да будет анафема; и кто признаёт две природы, разделяя Христа, да будет анафема. И прибавил: таково именно и было мудрование Флавиана.

Здесь нужно заметить следующее: послания, на которые ссылался Евстафий, запрещают исповедовать во Христе две ипостаси, т. е. две самоипостасные природы, а не две природы в одной ипостаси одного Христа. Единство ипостаси во Христе уже было ранее соборно утверждено в Эфесе в 431 г. Несправедливые обвинения восточных против свт. Кирилла привели к разъяснению и догматическому закреплению учения о природной инаковости во Христе посредством «Примирительного послания» 433 г. Соблазнившиеся «Примирительным посланием» александрийцы<sup>32</sup> дали повод свт. Кириллу ещё раз разъяснить две стороны своей христологии посредством вышеупомянутых посланий. Выражением «одна природа Бога Слова воплощённая» свт. Кирилл подчёркивает ипостасное единство, употребляя термин «природа» в несобственном смысле (*καταχρηστικῶς*) в значении ипостаси.

30 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 111–112. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 98–99.

31 Ibid. // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 113. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 99.

32 «Некоторые получили изложение веры, которое составили восточные, и говорят: отчего епископ Александрийский допустил их к себе и даже похвалил их, если они именуют две природы?» (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula 44: Commonitorium ad Eulogium presb. // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 35. PG. 77. Col. 225A. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 159–160 (с изм.)*).

В «Примирительном послании» и часто в вышеназванных посланиях он подчёркивает природную инаковость, употребляя термин «природа» в буквальном смысле<sup>33</sup>. Святой Флавиан в своём вступительном слове на Поместном Соборе<sup>34</sup> и позднее в своём исповедании императору Феодосию<sup>35</sup> исповедует обе стороны кирилловской христологии.

3. Возвращаемся к ходу событий. Евстафий Берийский исповедал, что образ мыслей Флавиана невозможно было обвинить ни в монофизитстве, ни в несторианстве (ни в уничтожении плоти, ни в разделении Христа). Это означает, что Евстафий признаёт православной богословскую формулу сщмч. Флавиана «две природы после соединения», потому что за это выражение Флавиан был низложен на Разбойничьем соборе. То есть он не приписывает этому выражению несторианского содержания. Он понимает термин «природы» в собственном смысле (воипостасные сущности, божество и человечество).

Следует последний вопрос суда Евстафию: зачем же ты тогда низложил Флавиана? Его ответ ясен: «Я заблуждался»<sup>36</sup>. Заявление имеет решающее значение, ибо обращает интерес исследователя к вопросу: в чём же заключается заблуждение Разбойничьего собора?

Несмотря на открытое исповедание Евстафия Беритского, что он заблуждался, Диоскор продолжает верить, что он не заблуждался в своём обвинительном приговоре против сщмч. Флавиана. Он настаивает, что Флавиан имеет несторианское мудрование, что он разделяет природы. На вопрос сенаторов епископам IV Собора, считают ли они православным исповедание Флавиана «из двух природ... после Вочеловечения в одной ипостаси» как согласное с ранее читанными посланиями Кирилла<sup>37</sup>, епископы (каждый лично) признают его православным. Только

- 33 Термин «природа» принимается в собственном смысле (κυριωδύμως), когда под ним понимается воипостасная сущность (ἐνυπόστατος οὐσία), а в несобственном смысле (καταχρηστικῶς) как ипостась, когда под ним понимается восуществное существование (ἐνοούσιος ὑπαρξις). Употребление этого понятия в несобственном смысле возможно и допустимо, так как более общее сказывается (κατηγορεῖται) о более частном, но не наоборот. См.: *Ioannes Damascenus*. *Dialectica* 15–17 // PTS. 7. S. 84–86. И касательно христологии см.: *Idem*. *Expositio fidei* 48 [III, 4] // PTS. 12. S. 116 et seq.; *Idem*. *Contra Jacobitas* 52 // PTS. 22. S. 126.
- 34 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 271 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 113–114. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 100.
- 35 *Flavianus Constantinopolitanus*. *Epistula ad Theodosium imperatorem* // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 35–36. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 17.
- 36 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 113–114. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 99.
- 37 *Ibid.* 272 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 114. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 100.

Диоскор просит прочесть продолжение акта [исповедания сщмч. Флавиана. — М. В.], из которого якобы будет видно, что сщмч. Флавиан «противоречит» сам себе в данном исповедании и учит «о двух природах после соединения»<sup>38</sup>. Прежние сотрудники и сторонники Диоскора на Разбойничьем соборе оставляют его после признания православия сщмч. Флавиана. Ювеналий переходит на другую сторону собрания, присоединяясь к православным. За ним следуют Пётр Коринфский и прочие епископы Эллады и Древнего Эпира. Несмотря на это, Диоскор настаивает: «Очевидно, за то низложен Флавиан, что сказал: две природы после соединения. Я же имею изречения святых Отцов, Афанасия, Григория, Кирилла во многих местах, что не должно признавать после соединения двух природ, но одну воплотившуюся природу Слова. Вместе с Отцами меня извергнут»<sup>39</sup>.

Все епископы признали, что требование сщмч. Флавиана к Евтиху исповедать *две природы после соединения* соответствует 2-му посланию свт. Кирилла к Несторию и изложению веры «Примирительного послания», поскольку они были прочитаны и одобрены как вера Церкви. Только Диоскор не признает это выражение православным. Ключевой вопрос в данном случае: в каком значении Диоскор понимает выражение *две природы*.

4. Продолжение актов IV Собора проливает свет на это. Как только после вышеприведённого заявления Диоскора читаются из акта Разбойничьего собора выступления на Поместном Соборе Василия Селевкийского и Селевка Амасийского, содержавшие выражение «в двух природах познаваемого» (*ἐν δύο φύσεσι ὑποφύζόμενον*) (Христа), открывается, что Разбойничий собор противодействовал этому, как будто речь шла о несторианском исповедании, и что Диоскор уверял, что последуют и другие хулы (епископов Поместного Собора), потому что существует ещё много несториан! Факт, показывающий, что на Разбойничьем соборе выражение «познавать Христа в двух природах» было сочтено несторианским<sup>40</sup>.

Затем, при чтении на IV Соборе выступления Лонгина Херсонисского на Поместном Соборе, содержавшего его согласие с исповеданием Флавиана «из двух природ после Вочеловечения», Диоскор прерывает

38 «Ибо в последующем он оказывается противоречащим себе и признающим две природы после соединения» (Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 281 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 115. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 101).

39 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 114–117. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 100–102.

40 Ibid. 303–306 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 118. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 103.



чтение актов и произносит своё знаменитое «из двух принимаю, две не принимаю» (τὸ ἐκ δύο δέχομαι, τὸ δύο οὐ δέχομαι)<sup>41</sup>.

Картина уже проясняется: из этих двух рассматриваемых выражений открывается, что Диоскор понимает подразумеваемые в них понятия «природ» и «природы» [т. е. «из двух природ принимаю, в двух природах не принимаю». — М. В.] в значении собственно природы (воипостасной сущности, как именуют её позднейшие Отцы), а не ипостаси (восущностного существования). Он заявляет «из двух принимаю», имея в виду из божества и человечества. Он не может иметь в виду «из двух ипостасей», потому что это было бы явной несторианской нелепостью в его богословии. И добавляет: «Две не принимаю». То есть две природы, а не ипостаси, потому что Василий Селевкийский и Селевк Амасийский сначала отвергли несторианское разделение на две ипостаси и потом уже вели речь об одной ипостаси в двух природах. Высказыванием «две не принимаю» он отверг «в двух природах». Что соединились две природы — это он принимает; но что эти две природы существуют в соединении — он отрицает. *Противоречие*, в которое якобы впадает Флавиан, теперь становится понятным. Число сошедшихся в соединении природ исповедуют оба, но число существующих в соединении природ исповедует только Флавиан.

Это и есть дискутируемый пункт [т. е. что Диоскор говорит о природе в смысле сущности. — М. В.]. Это заметил Евсевий Дорилейский и нападает на Диоскора с порывистостью и гневом, говоря [в нашем парафразе. — и. Л.]: «Ты низложил меня (как несторианина)! Я пришёл сюда, чтобы потребовать удовлетворения!»<sup>42</sup>

5. Следующая зарисовка из актов IV Собора даёт окончательный ответ на вопрос, что в действительности отрицает Диоскор, говоря «две не принимаю»: две самоипостасные разделённые природы (несторианство) или две природы (богословие «Примирительного послания»? После чтения выступлений на Поместном Соборе Мелифонга Юлиопольского<sup>91\*</sup>: «Не исповедующие двух природ, соединившихся в истинное единство, в одного и Того же Сына Божия, Бога истинного от Бога истинного, Иисуса Христа, да будут анафема» и Юлиана Косского: «Итак, исповедуем две природы в одном лице, и посему одного Сына, одного Господа Иисуса Христа» — Диоскор (на IV Соборе) противодействует,

41 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 331–332 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 120. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 104 (с изм.).

42 Ibid. 333, 335 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 120. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 104.

91\* В рус. пер.: Илиопольский.

говоря: «Вот я утверждаю это: после соединения нет двух природ» (ἰδοὺ τοῦτου ἐπιλαμβάνομαι· μετὰ γὰρ τὴν ἔνωσιν δύο φύσεις οὐκ εἰσίν)<sup>43</sup>.

Этот момент ясно показывает, что Диоскор отрицает две природы не в смысле двух разделённых природ (т. е. ипостасей), а в смысле природ — божества и человечества. Потому что Мелиффонг и Юлиан говорили о природе именно в таком смысле. *Итак, Диоскор, бесспорно, отрицает богословие «Примирительного послания» и это тот пункт, в котором он следует мудрованию Евтиха, давая православным все права назвать себя единомудренным и защитником Евтиха.* По той же причине (отрицание богословия «Примирительного послания») его утверждение, что «мы не говорим о слиянии», не защищает от слияния, когда оно не сопровождается формулой, исключающей слияние, т. е. «две природы после соединения». Диоскорово «неслитно» — аналог несторианского «нераздельно», которое также недостаточно, чтобы защитить от разделения, если не будет формулы, исключающей разделение. Святой Кирилл пишет: «А прибавленное “нераздельно” хотя у нас, кажется, является указанием на правое мнение, они мыслят не так. Ведь эта нераздельность, в соответствии с пустословием Нестория, принимается у них иным образом, ибо они говорят, что человек, в которого вселилось Божие Слово, неразделен с Ним по равенству чести, по тождеству произволения и по власти, так что они не просто так произносят эти слова, но с неким лукавством и злонамеренностью»<sup>44</sup>. Содержанием несторианского «нераздельно» было тождество произволения, а не истинное единство. Аналогично содержанием диоскоровского «неслитно» является чисто примышляемое (ψιλλῆ ἐπινοία) дифизитство, а не действительная природная инаковость. Это становится яснее в христологии севириан, которые на словах отрицают слияние природ, но вводят его понятием «сложная природа» и сопутствующего ему чисто умозрительного (т. е. несуществующего) дифизитства.

В подтверждение вывода, что Диоскор отвергал «Примирительное послание», сошлёмся на заявления его преемника и во всём единомудренного ему Тимофея Элура: «Кирилл... разнообразно и обстоятельно

43 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 339–341 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 120–121. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 105 (с изм.).

44 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 46 (Ad Successum II) 5* // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 162. Рус. пер.: Цит. соч. С. 51–52. К этому чрезвычайно важному месту свт. Кирилла обращается прп. Максим Исповедник в своём письме к Иоанну кубикларию (*Maximus Confessor. Epistula 12* // PG. 91. Col. 481–484), чтобы подчеркнуть, что свт. Кирилл исключал возможность говорить о двух природах после соединения не вообще и неопределённо, но лишь в несторианском смысле двух отдельных ипостасей (*Ibid.* // PG. 91. Col. 484C. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 141–142).

изложил мудрое учение православия, но его уличают как оказавшего непостоянным и провозгласившего противоположные догматы, поскольку, приняв прежде необходимость говорить об одной природе Слова воплощённой, он отменяет им же установленное, и его ловят на том, что он отстаивает две природы у Христа»<sup>45</sup>.

Как известно, «Примирительное послание» было составлено, чтобы окончательно отмежевать православное дифизитство от дифизитства несторианского. Святитель Кирилл в своих известных посланиях Акакию, Евлогию, Суккенсу и Валериану проводит ясное различие между ними. Несториане, говорит он, исповедуют природное различие, но не исповедуют в то же время ипостасное единство: «Это касается и Нестория: он хотя и признает две природы, обозначая различие плоти и Слова Божия, — ибо иная природа Слова и иная плоти, — однако ещё не исповедует соединения вместе с нами»<sup>46</sup>. Напротив, принявшие «Примирительное послание» восточные епископы [согласно свт. Кириллу. — и. Л.] «этим документом и ясным исповеданием для всех сделали явным, что Несториевы скверные пустословия осуждают и анафематствуют вместе с нами... и сказали ясно, что один есть Христос, Сын и Господь... Тот же Бог и вместе человек, совершенный в божестве, и Тот же совершенный в человечестве. И веруют, что лицо Его одно, никоим образом не разделяя на двух сынов, или Христов, или господ»<sup>47</sup>.

Итак, отвержение Диоскором богословия «Примирительного послания» привело к тому, что он воспринимал православное дифизитство, т. е. исповедание природной инаковости, как тождественное несторианской разделяющей христологии. Причиной, приведшей Диоскора к оправдательному решению относительно Евтиха, была его уверенность, что сщмч. Флавиан был самым настоящим несторианином. Это становится очевидным из изучения деяний IV Вселенского Собора и достаточно ясным после проведённого выше анализа. Диоскор был не в состоянии понять, что сщмч. Флавиан и наиболее значимые епископы Поместного Собора исповедовали одну ипостась во Христе и поэтому, говоря о двух природах, не были несторианами, несмотря

45 *Timotheus Ailurus* [*Timotheus IV ep. Alexandriae*]. Fragmentum ex dialogo cum Calonymo // PG. 86/1. Col. 276B.

46 *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 44 // PG. 77. Col. 225A. См. также: *Maximus Confessor*. Epistula 12 // PG. 91. Col. 477. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 139–140, где определяется логос природного различия и границы православного дифизитства.

47 *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 50: Ad Valerianum episc. Iconii 21 // ACO. T. 1. Vol. 1 (3). P. 100. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 173 (с изм.).

на то что его предшественник свт. Кирилл в этом вопросе был более чем чётко, как мы отметили выше. Также Диоскор не мог принять *две природы после соединения* или *в двух природах*, выдвигая то «вот, я утверждаю это...», то «две не принимаю», хотя свт. Кирилл их (две природы) принимал, как он писал пресвитеру Евлогию: «Некоторые получили изложение веры [“Примирительного послания”], которое составили восточные, и говорят: отчего епископ Александрийский допустил их к себе и даже похвалил их, если они именуют две природы?»<sup>48</sup>.

Изложенное доказывает ошибочность вывода г-на Кесмириса, что «Диоскор не отверг ни текста “Примирительного послания”, ни дифизитских выражений, встречающихся в кирилловских текстах»<sup>49</sup>.

**3.** Но возникает законный вопрос: должно ли осуждение сщмч. Флавиана Диоскором означать, что последний имел евтихианские мудрования, или, быть может, верно утверждение диссертанта, что Диоскор восстановил Евтиха не разделяя его взглядов?

Осветить этот вопрос может способ восстановления Евтиха Диоскором на Разбойничьем соборе. В диссертации, конечно, утверждается, что Диоскор имел серьёзные церковно-политические причины восстановить Евтиха, что он законно восстановил его на Разбойничьем соборе, основываясь на его православном исповедании, и что он осудил его после Халкидонского Собора, поняв, что был введён в заблуждение. Полагаем, эти аргументы неосновательны.

Прежде всего, вес, придаваемый автором диссертации церковно-политическим факторам, затемняет более значимую действительность — наличие ереси<sup>50</sup>. Несомненно, эти факторы усложняют события, человеческие страсти открывают путь появлению и победе ересей, но по-настоящему значимо то, что ересь существует и разрывает церковное единство. Переоценка небогословских факторов в ущерб богословским не оправдывается святоотеческим Преданием. Но даже если было бы необходимо привлечь и такого рода факторы для подкрепления богословских взглядов — православные источники располагают весьма многочисленными данными, говорящими в пользу святоотеческой традиции. Например, комментарий к IV Вселенскому Собору эрудированного Досифея Иерусалимского, из которого на основании

48 *Cyrellus Alexandrinus. Epistula 44 // PG. 77. Col. 224D–225A.*

49 *Κεσμίρης Ή. Ἡ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας. Σ. 121.*

50 *Ibid. Σ. 30–40.* См. также: *Ibid. Σ. 50.* Характерно, что относительно роли внебогословских факторов весьма часты ссылки на западных исследователей.

достоверных источников видно, что и внебогословские факторы говорят в пользу еретического мудрования Евтиха и Диоскора.

Кроме того, члены Разбойничьего собора, и особенно Диоскор, имеют ощущение того, что они обсуждают догматические вопросы, вопросы веры. Когда на Разбойничьем соборе читалось выступление Селевка Амасийского из актов Поместного Собора, Диоскор прервал чтение словами: «Помолчите немного; выслушаем другие хулы. Зачем мы обвиняем одного Нестория? Несториев много» [имея в виду членов Поместного Собора. — *и. Л.*]<sup>51</sup>. Примечательно, что это выступление Селевка было православным, как и предшествовавшее ему выступление Василия Селевкийского<sup>52</sup>. Подобным образом Диоскор реагировал на Халкидонском Соборе, когда читались выступления Мелифонга Юлиопольского и Юлиана Косского<sup>53</sup>. А когда на Халкидонском Соборе Евсевий Дорилейский, Диоген Кизический и Василий Селевкийский прервали чтение исповедания Евтиха на Разбойничьем соборе и указали на его докетические стороны, Диоскор защищается характерными словами: «Если же Евтих мудрствует вопреки догматам Церкви, то достоин не только наказания, но и огня. Я прилагаю попечение о вере кафолической и апостольской, а не о каком-нибудь человеке»<sup>54</sup>.

Эти немногие эпизоды соборных процессов показательны в отношении того, что основанием восстановления Евтиха на Разбойничьем соборе были не внебогословские факторы, но догматические причины. Святоотеческое предание воспринимает его восстановление как полную поддержку его мудрований. В диссертации с опорой на современную библиографию и антихалкидонскую богословскую литературу утверждается, что Евтих предоставил на Разбойничьем соборе православное исповедание веры, на основании которого и был восстановлен.

Из актов IV Вселенского Собора видно, что Разбойничий собор оправдал Евтиха исходя из исповедания, что он принимает оросы никейских и эфесских Отцов. Его восстановление подписали не только епископы, поддерживавшие Диоскора (Ювеналий, Фалассий, Евстафий), но и принадлежавшие к противоположному лагерю, такие как Домн Антиохийский и римские представители<sup>55</sup>. После восстановления Евтиха Диоскор

51 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 304 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 118. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 103.

52 Ibid. 301, 302 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 117–118.

53 Ibid. 339–341 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 120–121.

54 Ibid. 168 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 92. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 81–82 (с изм.).

55 Ibid. 884 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 182–186. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 156–172.

предложил определить правильную веру<sup>56</sup>. Были прочитаны акты III Вселенского Эфесского Собора. Диоскор выставил в качестве критерия православия его 7-е правило<sup>57</sup>, запрещающее прибавление или убавление от Никейского символа<sup>58</sup>. Онисифор Иконийский сразу понял, что предлагаемое Диоскором в качестве критерия православия 7-е правило Эфесского собора имеет целью низложение сщмч. Флавиана<sup>59</sup>, что и последовало<sup>60</sup>.

Как становится понятным из данного изложения событий Разбойничьего собора, суд последнего был ошибочным, потому что положенные им критерии были неверны, так как:

- 1) Из актов III Вселенского Собора, которые с таким благоговением читались на Разбойничьем соборе («при зажжённых свечах»), было выделено в качестве критерия православия конкретное каноническое предписание Собора, а не полнота его догматического учения, которая выражается 2-м и 3-м посланиями свт. Кирилла к Несторию и изложением веры «Примирительного послания».
- 2) Разбойничий собор, даже несмотря на предписание 7-го правила Эфесского Собора, должен был принять во внимание также христологию «Примирительного послания», потому что ранее него это уже сделал и сам свт. Кирилл, составивший «Примирительное послание», несмотря на это правило<sup>61</sup>. *Отказ Разбойничьего собора использовать христологию «Примирительного послания», якобы по предписанию 7-го правила Эфесского Собора, обнаруживает его аполлинаристские мудрования.*

56 «Так как весь этот святой собор согласно возвращает почтеннейшему архимандриту Евтиху общение и также достоинство пресвитерства... то справедливо и надлежит прочесть то, что сделано относительно правой веры нашей святым собором, прежде собиравшимся в этом городе» (Ibid. 905 // АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 189. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 174).

57 Ibid. 943 // АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 190. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 194.

58 Значение этого правила раскрывает прп. Никодим Святогорец в своём примечании к нему, см.: Πηδάλιον. Σ. 173–176. Рус. пер.: Цит. соч. Т. 2. С. 110–116.

59 «Правило это читается не для чего другого, как для осуждения епископа Флавиана» (Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 858 // АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 180. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 154).

60 Ibid. 962 // АСО. Т. 2. Vol. 1 (1). P. 191. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 196.

61 Как разъясняет сам свт. Кирилл в послании Акакию Мелитинскому, изложение веры «Примирительного послания» не является новым Символом веры или новой верой, но одобрением апологии восточных, которую они сделали для разъяснения своего христологического мудрования (Cyrillus Alexandrinus. Epistula 40: Ad Acacium Melitenum // АСО. Т. 1. Vol. 1 (4). P. 23–24).

- 3) Следовало обращаться также к богословию о Воплощении и Вочеловечении Христа от Духа Святого и Марии Девы. В диссертации утверждается<sup>62</sup>, что Диоскор не имел права требовать от ответчика-Евтиха включить в Символ веры прибавку Отцов II Вселенского Собора «от Духа Святого и Марии». Однако то, что константинопольский Символ к тому времени ещё не приобрёл вселенской силы действия, не означает, что Евтих поступал правильно, не используя богословие 150 константинопольских Отцов. Он должен был использовать его, пусть даже и помимо Символа, как ранее свт. Григорий Богослов использовал его прежде, чем Константинопольский Собор был утверждён следующим Собором. Святой Григорий пишет Кledonию (письмо 2-е), что Никейский Символ с необходимым добавлением о Святом Духе является верой Кафолической Церкви<sup>63</sup>.

Итак, Разбойничий собор обошёл «Примирительное послание» свт. Кирилла в вопросе как восстановления Евтиха и осуждения свт. Флавиана, так и определения правильной церковной веры. Ещё раз оказывается, что *Диоскор отвергает «Примирительное послание» свт. Кирилла* и поэтому является единомудрым и защитником Евтиха. И если принять во внимание, что он не взирал на лицо человека, но заботился о кафолической и апостольской вере<sup>64</sup>, это также подтверждает, что он отвергал «Примирительное послание» осознанно и по убеждению. И другие епископы Разбойничьего собора подписали то же самое, но не по убеждению. Акты Халкидонского Собора подробно описывают раскаяние епископов Василия Селевкийского, Селевка Амасийского и других, которые от страха перед бесчинными солдатами и грубостью Диоскора отказались от своего первого православного выступления на Поместном Соборе и переформулировали свою веру, обходя «Примирительное послание»<sup>65</sup>.

62 См.: *Κεσμίρης Ν.* Ἡ Χριστολογία καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας. Σ. 65.

63 «...Проясняя только не полно сказанное (προσδιάρθρωντες τὸ ἐλλειπῶς εἰρημένον)» (*Gregorius Nazianzenus. Epistula 102 (Ad Cledonium II)*) // PG. 37. Col. 193. Рус. пер.: ТСО. 4. С. 208).

64 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 168 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 92. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 81–82.

65 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 92–93. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 81–83. См. также: Ibid. 851 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 179. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 153–154,

4. В определённом месте диссертации выставляется возражение, что Диоскор защищал Евтиха не по убеждению, но был введён в заблуждение его по видимости православным исповеданием. Ставится вопрос: «Итак, какова была причина, по которой Диоскор оправдал еретического и манихейского богослова?»<sup>66</sup> — и даётся ответ со ссылкой на антихалкидонских ересиархов Севира Антиохийского и Филоксена Иерапольского, по мнению которых и прежние православные иерархи (папы Дамас, Юлий и Ливерий Римские и никейские Отцы) приняли в общение еретиков, введённые в заблуждение их притворным исповеданием<sup>67</sup>. Конечно, диссертант приводит и противопоставляет этому ответ православных богословов VI в. на этот вопрос, т. е. что Диоскор оправдал Евтиха как единомудренного себе, но представляет его как какой-то слабый звук, бессильный преодолеть утверждения антихалкидонитов<sup>68</sup>.

Мы полагаем, что факты подтверждают православный, а не антихалкидонский взгляд (и, следовательно, взгляд диссертации). Мы уже пришли к выводу, что *Евтих, Диоскор и Разбойничий собор обходят «Примирительное послание»*. Их мудрование — монофизитское, оно принадлежит к области крайней александрийской христологии, противостоящей богословию «Примирительного послания». Это подтверждает послание императора Маркиана александрийским монахам, отправленное после Собора. Евтих является еретиком, и Диоскор ему следует: «Святейший и Кафолический Собор, последовав учению преподобных Отцов, всё определил и ниспроверг нечестие Евтиха, которому последовал Диоскор и некоторые другие, которые не боятся распространять в народе книги Аполлинария, надписывая их именами святейших православных Отцов»<sup>69</sup>.

Еретическое мудрование Евтиха, как свидетельствует рассмотрение его дела на Поместном Соборе и как видно из его исповедания

где сказано буквально: «Боясь и страшась тебя, почтеннейший Диоскор, я просил чрез блаженного епископа Иоанна, чтобы исправили мою речь. Потому что ты сделал нам тогда большое принуждение, как чрез тех, которые находились вне и внутри, так и своим языком. Потому что в церковь вторглись воины с оружием, и наступали монахи, прибывшие с Варсумою, и параволаны, и большая толпа других. Пусть поклонятся все, пусть поклонится египетский епископ Авксоний, пусть поклонится Афанасий, что я не говорил: “Не разрушай, господин, верования всей вселенной”».

66 *Κεσμίρης Ἡ. Ἡ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 72.

67 *Ibid.* Σ. 69–81.

68 *Ibid.* Σ. 83–84.

69 *Epistula Marciani imp. ad monachos Alexandrinos* // *ACO. T. 2. Vol. 1 (3). P. 130*. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 174 (с изм.).



на Разбойничьем соборе, имело два элемента: первый, что тело Господне не единосущно нашему, а второй — монофизитство. Об этих двух элементах свидетельствует сщмч. Флавиан в послании свт. Льву Римскому после осуждения Евтиха<sup>70</sup>. На Поместном Соборе он представился отрёкшимся от обоих этих мудрований — не по собственной воле, но по требованию епископов Собора.

Что касается первого еретического мудрования, Евтих на Разбойничьем соборе объявил, что клеветуют на него те, которые говорят, что он верует, что Христос принёс Своё тело с неба<sup>71</sup>, и анафематствовал «Мани, Валентина, Аполлинария, Нестория и всех еретиков, даже до Симона волхва, и тех, которые говорят, что плоть Господа и Бога нашего Иисуса Христа низошла с неба». Казалось, что он отверг его целиком и полностью, но в действительности он его утаил, как открывается из актов Халкидона, ибо он не ответил на просьбы Василия Селевкийского, Евсевия Дорилейского, Созона Филиппского и Диогена Кизического, «чтобы он объяснил образ Воплощения и Вочеловечения, если он признаёт Бога Слово по восприятию плоти сделавшимся человеком». При этом, как говорят эти епископы в Халкидоне, «они (собор? — и. Л.) приказали оставить это без исследования и не приняли нашего оправдания»<sup>72</sup>.

Что же касается второго еретического мудрования — отказа исповедовать две природы после соединения, Евтих заявил на Разбойничьем соборе: «Он [святой Флавиан] требовал от меня, чтобы я сказал ещё нечто иное помимо того, что было изложено в Никее и в Эфесе прежде»<sup>73</sup>, — что означает, что в действительности на Поместном Соборе он не имел намерения принять догматические указания Отцов<sup>74</sup>, т. е. «Примирительное послание».

70 «Ибо этот, именно этот Евтих, удерживая в себе скрытую болезнь зломыслия... дерзнул сказать, что прежде Вочеловечения Спасителя нашего Иисуса Христа были две природы — божества и человечества, а после их соединения стала одна природа... Прибавляет же он и другое нечестие, утверждая, что тело Господа, бывшее от Марии, не нашей сущности и не человеческого смешения (φύρασις); но хотя и называет его человеческим, однако же не единосущным ни нам, ни родившей Его по плоти» (*Flavianus Constantinopolitanus. Epistula II ad Leonem papam* // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 38–39. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 15 (с изм.)).

71 *Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 359* // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 124. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 108.

72 *Ibid.* 164–167 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 92. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 81 (с изм.).

73 *Ibid.* 185 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 95. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 84 (с изм.).

74 См. замечание Поместного Собора: «По принуждению нет веры... он не согласен; зачем убеждать его?» (*Ibid.* 550 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 145. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 124).

Диоскор после реплик и разъяснений четырёх вышеупомянутых епископов в ходе Халкидонского Собора осознал, что докетическая сторона Евтиховой христологии более не может скрываться под неопределёнными исповеданиями веры. Теперь он уже явно отказался поддерживать докетические мудрования<sup>75</sup>. Последовательный в этом, после Халкидонского Собора, когда монахи и приверженцы Евтиха были отрезаны от церковной жизни императорским указом, поскольку продолжали держаться мудрований Евтиха<sup>76</sup>, Диоскор осудил докетическую сторону их христологии. Однако ж он никогда не отвергал монофизитства, т. е. второй составляющей Евтиховой ереси. Ни в ходе Халкидонского Собора, как уже было сказано, ни после него.

Таким образом, Отцы Халкидонского Собора определяют, в чём заключается ересь Диоскора: в его монофизитстве, из-за которого он выступал защитником Евтиха. И тогда как IV Вселенский Собор осуждает Евтиха теми же словами, которыми он сам развивал свою христологию: «Анафематствует тех, которые баснословят, что до соединения две природы Господа, а по соединении выдумывают одну»<sup>77</sup> (из соборного ороса), — Диоскор на Разбойничьем соборе (после чтения выступления Евтиха на Поместном Соборе «исповедую, что Господь наш из двух природ до соединения, а по соединении исповедую одну природу») прерывает чтение и спрашивает: «Согласны ли с этим и мы все?» — а Разбойничий собор отвечает: «Согласны»<sup>78</sup>. Что может яснее говорить о согласии мудрований?

Это монофизитство, бесспорно, отличается от более древних докетических ересей, которые вводят отрицание человеческой природы иным образом, но тем не менее является их более утончённой разновидностью. Точно так же, как впоследствии монофизитство Севира Антиохийского стало более утончённой разновидностью монофизитства Диоскора. То есть Диоскор — и докет, и аполлинарист; не потому, что он решительно провозглашал, что Христос принёс тело с неба (как говорил Валентин) или лишён разумной души (как утверждал

75 «Если же Евтих мудрствует вопреки догматам Церкви, то достоин не только наказания, но и огня. Я прилагаю попечение о вере кафолической и апостольской, а не о каком-нибудь человеке» (Ibid. 168 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 92. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 81–82 (с изм.)).

76 *Constitutio Marciani imp. contra Eutychen* // ACO. T. 2. Vol. 1 (3). P. 123. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 179; *Constitutio Marciani imp.* // ACO. T. 2. Vol. 1 (3). P. 119. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 170.

77 *Concilium Universale Chalcedonense. Definitio fidei 34* // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 129. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 48 (с изм.).

78 *Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 527–529* // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 143. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 123 (с изм.).

Аполлинарий), но потому, что его отказ исповедать две природы после соединения логически влечёт за собой отрицание реально существующей человеческой природы во Христе<sup>79</sup>.

Итак, в глубине древних докетических ересей и христологии Диоскора существует одинаковое докетическое мудрование (отвержение реальности человеческой природы), хотя и различающееся по форме. Когда святые Отцы называют Диоскора единомудренным Евтиху, они имеют в виду, что Диоскор поддерживал монофизитство Евтиха. Характерно, что Трульский Собор именует Диоскора «защитником и поборником слияния», а святые Отцы в своих творениях<sup>80</sup> приписывают Диоскору слияние природ в одной, по его мнению, природе Христа. Следовательно, Диоскор единомудрен Евтиху как монофизит и защитник и поборник слияния, и ничуть не меньше как аполлинарист и докет из-за своего монофизитства. Обращение к более ранним примерам иерархов, введённых в заблуждение еретиками, чтобы оправдать поистине странное и с первого взгляда противоречивое отношение Диоскора к Евтиху с одной стороны и к его преемникам с другой, приличествует только антихалкидонитам-севирианам, которые всё ещё страдают диоскоритским монофизитством и поэтому прибегают к данной герменевтической схеме.

5. В диссертации выдвигается ещё одна причина к тому, чтобы оправдать восстановление Диоскором Евтиха и осуждение сщмч. Флавиана на Разбойничьем соборе. Говорится, что «Диоскор имел убеждение,

79 Подобным же образом свт. Григорий Нисский вменяет Аполлинарию докетизм, т. е. как логическое следствие из его учения, хотя тот не проповедовал или не намеревался проповедовать явный докетизм: «...остаётся сказать: ниоткуда, из чего следует, что видимое (тело Христа. — М. В.) было призраком (ἄβησις), а не истинной» (*Gregorius Nyssenus. Antirrheticus adversus Apollinarium 33 // Gregorii Nysseni opera / ed. F. Mueller. Leiden, 1958. Vol. 3.1. P. 182. Рус. пер.: ТСО. 44. С. 129 (с изм.); «...но всё являлось только призрачно (ἄβησις), и, по мнению сочинителя [Аполлинария], не было ничего из того, что представлялось» (Ibid. 23 // Op. cit. P. 165. Рус. пер.: ТСО. 44. С. 105–106). Позднее прп. Максим таким же образом выражается о Севире: «Через одну сложную природу он исповедует видимость (φαντασία) Мани, слияние Аполлинария (σύψυσις) и Евтихово стяжение (συψαίρεσις) соединённых после соединения в одну сущность» (*Maximus Confessor. Opusc. 2: Ad Marinum presbyterum ex tractatu de operationibus et voluntatibus // PG. 91. Col. 40C. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 319–320 (с изм.)*). Подобный классический пример того, как Отцы приписывают еретикам по тому, что следует из их учения, мудрования древних еретиков, — обвинение в савеллианстве, выдвигаемое святыми восточными Отцами (Фотием Великим, Григорием Паламой и др.) против латинян из-за филиокве, хотя западные и осуждают безоговорочно древнее савеллианство.*

80 См.: *Τσελεγγίδης Δ. Ἐπισημονική κριτική μίσης διβακτορικῆς διατριβῆς*, где приводятся убедительные выдержки из творений великих Отцов.

что оправдывает александрийского богослова», т. е. православного, кирилловского богослова. Как сказано далее, обвинения в аполлинаризме, направляемые сщмч. Флавианом Евтиху, схожи, согласно Диоскору, с теми, которые Феодорит и Ива направляли свт. Кириллу<sup>81</sup>.

Мы полагаем, что оправдание г-ном Кесмирисом Диоскора через это гипотетическое сопоставление (возможно, имевшее место в сознании Диоскора) является ошибкой. Во-первых, потому, что ответом свт. Кирилла на совершенно несправедливые обвинения Феодорита и письма Ивы было, помимо его апологетических текстов, также и «Примирительное послание». Евтих не мог представить ничего равнозначного, чтобы отвести от себя обвинение (если предположить, что со стороны сщмч. Флавиана оно было несправедливым). И во-вторых, потому, что со времени примирения с восточными в 433 г. существовали уже не только два богословских направления, «александрийское» (диоскоровское, оно же якобы и кирилловское) и «антиохийское» (несторианско-фило nestорианское)<sup>82</sup>, но существовало и православное богословское направление (кирилловское, направление «Примирительного послания», Халкидонского и прочих Вселенских Соборов). Типичным и современным тогдашним событиям представителем последнего является прп. Евфимий Великий, который поддержал III Вселенский, осудил Разбойничий, защищал IV Вселенский Собор и отверг общение с Диоскором, Феодосием и прочими антихалкидонитами<sup>83</sup>. Преподобный Евфимий был кирилловец, но не диоскорианин.

Из актов IV Вселенского Собора видно, что сщмч. Флавиан был представителем этой православной богословской линии в ходе событий Поместного и Разбойничьего соборов. *Диоскор этого не понял, так как не принимал богословия «Примирительного послания».*

## II. Христология Диоскора

Проблема Диоскоровой христологии обсуждается во многих главах диссертации. Подытоживая, можно сказать, что согласно диссертации

81 *Κεσμίρης 'Η. Η Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας. Σ. 50–52.*

82 *Ibid. Σ. 49*, где говорится: «Отношение Флавиана к христологии Евтиха было одинаково с отношением Нестория к христологии Евтиха», — выражение, которое нельзя оправдать, несмотря на уточнение, что «это отождествление ограничивалось лишь уровнем христологического исповедания».

83 *Vita S. Euthymii Magni 54–55, 72–85, 123 // PG. 114. Col. 640–641, 656–668, 701.*

Диоскор не был евтихианином, но полностью кирилловским богословом. Этот вывод основывается на следующих конкретных шагах: Диоскор осудил евтихианство из места своей ссылки<sup>84</sup>. Сотериология Диоскора не носит докетического характера<sup>85</sup>. Действительность человеческой природы является безусловным элементом в христологии Диоскора<sup>86</sup>. Дифизитский характер его христологии основывается на принятии богословия «Примирительного послания»<sup>87</sup> и кирилловского выражения «из двух природ»<sup>88</sup>. Его противление Томосу Льва Римского означает не отвержение божественных и человеческих результатов действий (ἐνέργημα) Христа, но антинесторианство<sup>89</sup>.

Несомненно, вывод диссертации о христологии Диоскора неверен. Как будет показано ниже, Диоскор не был кирилловским богословом, хотя и был непосредственным преемником свт. Кирилла на Александрийской кафедре. Его христология неправославна по следующим причинам.

1. Очевидно, что евтихиане, которые составили особую группу сразу после IV Вселенского Собора, происходили из большой семьи «александрийцев», внутри которой они до тех пор таились вместе с православными благодаря антинесторианской борьбе, при этом перетолковывая «одну природу» по-аполлинаристски. Это они не согласились с богословием «Примирительного послания» свт. Кирилла<sup>90</sup>. Это подтверждается также тем, что евтихиане считают Диоскора своим отцом и учителем<sup>91</sup>, что не могло бы иметь места, если бы они были лишь продолжением гностических групп, существовавших без связи друг с другом по всей христианской ойкумене.

Ранее уже было сказано, что Диоскор единомудрен Евтиху по причине своего монофизитства, так как он доказанно отверг «две природы после соединения», при том что природа понималась в собственном смысле как божество и человечество, а не как ипостась (самостоятельное

84 *Κεσμίρης Ή. Ἡ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας.* Σ. 85–95, 161–188.

85 *Ibid.* Σ. 95–105.

86 *Ibid.* Σ. 106–111.

87 *Ibid.* Σ. 112–121.

88 *Ibid.* Σ. 122–138.

89 *Ibid.* Σ. 139–149.

90 *Cyrillus Alexandrinus.* Epistula 44 // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 35. PG. 77. Col. 225A. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 159–160.

91 См.: *Κεσμίρης Ή. Ἡ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας.* Σ. 93.

существование). Это монофизитство означает отрицание человеческой природы, а следовательно, докетизм<sup>92</sup>.

Святые Отцы часто говорят о том, что «одна природа» антихалкидонитов означает отрицание действительности человеческой природы, несмотря на то что сами антихалкидониты обычно утверждают, что «не отрицая Воплощения Христа Тимофей и Севир проповедуют, что у Него одна природа»<sup>92\*</sup>. Святой Анастасий Синаит посвящает этому вопросу пространную главу и предварительно разъясняет: «Отвергающие логос Вочеловечения [акефалы]... объясняют их [слова святых Отцов] для отрицания подобной нам сущности [во Христе], говоря, что после не постижимого соединения природа плоти и божества стала одной»<sup>93</sup>.

Следовательно, христология Диоскора является евтихианской не в строго докетической формулировке (мудрствующей, что «плоть Господа сошла с неба»), но непременно таковой в смысле слияния природ, которое в равной степени вводит уничтожение человеческой природы. В диссертации на основании эфиопского жития и послания Диоскора к Секундину приводятся доводы в пользу того, что Диоскор — не евтихианин<sup>94</sup>. Если это и может быть принято относительно докетизма в его первом (строгом) смысле, то не исключает, однако же, докетизма, содержащегося в слятельной христологии.

Диссертант ссылается на то, что Диоскор в своих письмах из ссылки говорит, что Иисус Христос имеет одушевленную разумную плоть, — явный и сильный антиаполлинаристский элемент<sup>95</sup>; также что Он родился от Девы Марии и что Его тело не отличается от нашего тела, но состоит из всех частных членов, — элемент явно антидокетический<sup>96</sup>; что Он воплотился и жил действительной жизнью, а не призрачной (*κατὰ φαντασίαν*), — элемент явно антифантастический<sup>97</sup>. Согласно диссертации, этих элементов достаточно, чтобы гарантировать православие Диоскора. Заметим, однако, что на основании этих

92 См. выше: Наст. публ. С. 186–187.

93 *Anastasius Sinaita*. *Viae dux* 13 // PG. 89. Col. 204–244. Рус. пер.: Цит. соч. С. 283 (с изм.).

94 *Κεσμίρης Ἡ. Ἡ Χριστολογία καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Διοσκοροῦ Ἀλεξανδρείας*. Σ. 89–93.

95 *Ibid.* Σ. 98.

96 *Ibid.* Σ. 99–100, 106–108.

97 *Ibid.* Σ. 103, ὑποσημ. 30; 109–111.

92\* *Anastasius Sinaita*. *Viae dux* 13 // PG. 89. Col. 209С. Рус. пер.: Цит. соч. С. 287 (с изм.); ср. также: *Joannes Damascenus*. *Contra Jacobitas* 129 // PTS. 22. S. 153. Рус. пер.: Цит. соч. С. 192–193, где имеется отрывок из послания свт. Иоанна Златоуста Кесарию монашествующему. — *и. л.*

элементов можно было бы ожидать, что Диоскор исповедует и вторую природу во Христе, человеческую, соединённую с божеством в одной ипостаси. Но этого в христологии Диоскора не происходит. В слишком скудной диоскоровской литературе не проглядывает причина, почему этого не происходит. Это становится понятным из христологии его преемников. Ближайший к Диоскору по времени и по образу выражения Тимофей Элур выражает свою монофизитскую христологию словами: «Природа Христа — только божество, хотя и воплотилась», подвергаясь справедливой критике прп. Анастасия Синаита<sup>98</sup> и Юстиниана<sup>99</sup>. В несколько более поздней севирианской христологии человеческое во Христе не является второй природой, так как не обладает самовластным желательным устремлением, лишено самодвижной желательной силы и, следовательно, не является полной природой<sup>100</sup>. Примитивное монофизитство Диоскора, выявляющееся в простом отрицании двух природ после соединения, принимает более утончённый вид в христологии Тимофея Элур и затем Севира Антиохийского. При этом их знаменатель общий: существует некоторая природная неполнота (ἔλλειψις), которая делает тело Господне отличным от нашего, как весьма характерно заверяет прп. Максим Исповедник: «Цель Севира и окружающих его — в том, чтобы изгнать [из Христа человеческую] природу, воспринятую посредством неизреченного единения, указав на какую-либо её якобы природную неполноту (ἔλλειψις), и [тем самым] утвердить скверное [учение] Мани о видимости (φαντασία), Аполлинария — о слиянии и Евтиха — о схождении в одну сущность (συνουσίωσις)»<sup>101</sup>. Описания природных характеристик и свойств тела и души Господа в письме к Секундину недостаточно, чтобы покрыть природную неполноту, которая заставляет Диоскора не считать человеческое во Христе второй природой: речь идёт об отсутствии в Нём самовластного человеческого энергийного и желательного устремления, обладая

98 *Anastasius Sinaita*. *Viae dux* 13 // PG. 89. Col. 208–209.

99 *Justinianus Imperator*. *Contra Monophysitas* 100–108.

100 См.: Ларше Ж.-К. Христологический вопрос // БТ. 2007. Вып. 41. С. 170 и др.

101 *Maximus Confessor*. *Opusc. 3* // PG. 91. Col. 49BC. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 325. И свт. Афанасий Великий в письме к Эпиктету говорит, что тождественность по природе и вытекающее из неё единосущие Господня тела нашему является тем, что делает его (Господне тело) истинно человеческим и защищает от какого бы то ни было уклонения в докетизм: «Итак, согласно божественным Писаниям, человеческим по природе и истинным было тело Спасителя от Марии; а истинным оно было, поскольку было тождественным нашему. Ибо Мария — сестра наша, так как и все мы от Адама» (*Athanasius Alexandrinus*. *Epistula ad Epictetum* 7 // PG. 26. Col. 1061B).

которым Господь был бы действующим и желающим по обеим [природам] (κατ' ἄμφω ἐνεργητικὸς καὶ θελητικὸς).

2. Автор ведёт речь о дифизитстве (!) Диоскора<sup>102</sup> и обосновывает его тем, что Диоскор принимает кирилловский термин «из двух природ», которым свт. Кирилл якобы формулирует православное дифизитство.

Полагаем, что понятие «дифизитство Диоскора» является неуместным неологизмом и насколько его догматическое содержание не совпадает с православным дифизитством (единственно приемлемым логически и богословски), настолько вводит в заблуждение и порождает путаницу в современной богословской терминологии. О дифизитстве может говорить только православная христология, потому что в ней «две» вещи суть воипостасные сущности<sup>103</sup>.

По этой причине формула «из двух природ» недостаточна для выражения природной инаковости во Христе, если наряду с ней не произносится также «в двух природах» или любое другое равносильное выражение. Отсутствие этих последних приводит к сложной природе и моноэнергизму. Формула «из двух» хотя и указывает число сошедшихся в соединение природ, но не указывает числа сохраняющихся в соединении природ. Православное святоотеческое предание кратко выражает этот вопрос в очень доступной форме: «Поэтому мы говорим, что соединение произошло из двух совершенных природ, божественной и человеческой... и в двух природах, пребывающих совершенными, исповедуем одну ипостась... исповедуя, что две природы сохраняются в Нём после соединения»<sup>104</sup>.

Чтобы избежать монофизитского перетолкования выражения «из двух природ», необходимо принять во внимание соответствующее замечание прп. Иоанна Дамаскина: «Не из различных иное (т. е. сложная природа. — *и. Л.*), но из разных те же самые (οὐκ ἐξ ἑτέρων ἕτερον, ἀλλ' ἐξ ἑτέρων τὰ αὐτά)»<sup>105</sup>. Во Христе природы не только соединились,

102 *Κεσμίρης Ἦ. Ἡ Χριστολογία καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 122 κ. ἐξ.

103 По той же логике и так называемое несторианское дифизитство является логически и богословски ошибочным понятием, поскольку те «две» вещи, которые мыслятся, не являются природами (воипостасными соединёнными сущностями), но самостоятельными природами (разделёнными ипостасями). [Автор исходит из этимологии слова «дифизитство»: от δύο — два и φύσις — природа. — *М. В.*]

104 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 47 [III, 3] // PTS. 12. S. 113–114. Рус. пер.: Цит. соч. С. 237–238.

105 *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas* 24 // PTS. 22. S. 119. Рус. пер.: Цит. соч. С. 162.



но и существуют в ипостасном соединении. Существуют не разделёнными, но соединёнными в одной ипостаси. Это последнее требует принятия и формулы «Того же... в двух природах познаваемого», чтобы обеспечить неслитность соединившихся природ. Этот момент подробно раскрывает прп. Максим Исповедник. Сложно привести все соответствующие места, ограничимся одним показательным: «Мы говорим, что соединение произошло из двух природ, но из них образуется одна сложная ипостась Христа, которая эти самые природы, из которых она сложена, без изъяна (ἀνελλίπῳς), вместе с природными свойствами, и без превращения сберегает и сохраняет, как целое свои части, и сама в них сберегается и сохраняется, как целое в частях»<sup>106</sup>.

Следовательно, новая герменевтика диссертанта, намеревающегося вести речь о православном дифизитстве (т. е. исповедании природного различия во Христе) только при принятии и исповедании Христа из двух природ, противоречит признанному Отцами и Соборами неизбежному положению: необходимости исповедовать Христа в двух природах, чтобы указать на природное различие в Нем<sup>107</sup>.

3. Халкидонский Собор выразил природное различие во Христе формулой «в двух природах». Диоскор не согласился с этой формулой. В диссертации оправдывается отрицательная позиция Диоскора относительно данного выражения в орсе, поскольку Диоскор отождествляет «природу» и «ипостась», как якобы и свт. Кирилл, и по этой причине формула «в двух природах» вводит, по его мнению, несторианство (в двух ипостасях)<sup>108</sup>.

Но следует принять во внимание, что свт. Кирилл не отождествляет понятий «природа» и «ипостась». Смысловое содержание этих терминов всегда различно. Первая есть воипостасная сущность, а вторая — восуществное существование. Эти понятия различны даже тогда, когда вместо термина «ипостась» употребляется в несобственном смысле (καταχρηστικῶς) термин «природа». По верному замечанию святых Отцов, свт. Кирилл, говоря о том, что ипостасно едино во Христе, употребляет иногда в несобственном смысле термин «природа» вместо термина «ипостась»; однако же он различает эти термины, когда говорит о тех вещах, из которых (τὰ ἐξ ὧν)

106 *Maximus Confessor. Epistula 12 // PG. 91. Col. 492D–493A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 148 (с изм.). См. также: Idem. Opusc. 9: Ad catholicos per Siciliani constituos // PG. 91. Col. 121AB. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 369.*

107 *Maximus Confessor. Epistula 12 // PG. 91. Col. 480D–481A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 141.*

108 *Κεσμίρης Ἡ. Ἡ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκορού Ἀλεξανδρείας. Σ. 129.*

Христос<sup>109</sup>. Ссылки в примеч. 2 на с. 129 диссертации следуют (против воли автора) этому правилу свт. Кирилла! Кроме того, обезоруживающе и наблюдение прп. Иоанна Дамаскина: «Именно это вводит еретиков в заблуждение — отождествление природы и ипостаси»<sup>110</sup>.

Достоин замечания, что диссертант в данном случае не задаётся вопросом, почему Диоскор отождествляет природу и ипостась, между тем как ответ на этот вопрос послужил бы отягчающим обстоятельством для «православия» Диоскора.

4. Основной довод диссертации в пользу мнимого православия Диоскора заключается в том, что «[IV Вселенский] собор не противился способу, которым Диоскор выражал догмат, поскольку после низложения Диоскора Халкидонский собор приступил к образованию комиссии под руководством Анатолия Константинопольского, чтобы она взяла на себя составление догматического ороса, который содержал формулу “из двух природ”, употреблявшуюся Диоскором»<sup>111</sup>.

Этот тезис неверен. Весь процесс разработки ороса Халкидонского Собора, с такой подробностью и живостью сохранённый для нас протоколитами, свидетельствует не о чём ином, как об окончательном отвержении взгляда, что природное различие во Христе может быть выражено только понятием «из двух природ». Хотя «проект» ороса был поначалу сочтен за православный<sup>112</sup> большинством Отцов Собора, всё же последующее соборное предание имеет дело не с «проектом», но с окончательным и единственным оросом. Возгласы епископов после чтения окончательного ороса: «Несторию, Евтиху и Диоскору анафема!»<sup>113</sup> —

109 *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas* 52 // PTS. 22. S. 125 et seq.; *Ephraem Antiochenus. Apologia Cyrilli epistulae secundae ad Successum* // Op. cit. P. 133; *Idem. Apologia Concilii Chalcedonensis* // Op. cit. P. 155–157.

110 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 47 [III, 3] // PTS. 12. S. 112. Рус. пер.: Цит. соч. С. 237.

111 *Κεσμίρης Ή. Η Χριστολογία καί ή έκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 132, и более обще: *Ibid.* Σ. 132–138.

112 Вводимое в современной литературе резкое различие между «проектом» и окончательным вариантом одного и единственного ороса IV Вселенского Собора с целью догматически отождествить их не подтверждается соборным и святоотеческим преданием. В антиеретической литературе (ср.: *Leontius Scholasticus. Liber de sectis* // PG. 86/1. Col. 1236C) говорится о догматической недостаточности «проекта» соборного ороса. В рамках попыток догматически уравнивать монофизитскую и православную христологию продвигается ошибочная идея, что антихалкидонские монофизиты имеют по существу православное представление о природном различии во Христе, поскольку принимают выражение «из двух природ», содержавшееся в «проекте» ороса.

113 *Concilium Universale Chalcedonense. Act. VI, 15* // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 156. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 69 (с изм.).

означают, что Собор окончательно воспротивился христологии Диоскора. Никто не анафематствуется, если не впал в ересь. Церковь весьма скупа на анафемы.

Сенаторы своими репликами<sup>114</sup> предлагали не ложные дилеммы, но существенные вопросы, имевшие целью окончательное и не допускающее перетолкований формулирование природной инаковости во Христе. Они поставили перед епископами вопрос, обеспечивает ли орос дифизитство «Примирительного послания», которое святые Флавиан и Лев отстаивали перед Евтихом и Диоскором. Слова Анатолия, что «не за веру низложен Диоскор», не приближали к решению данной проблемы, и поэтому им не было дано продолжения. Отдельное обсуждение в часовне вмц. Евфимии убедило епископов, которые из добрых побуждений настаивали на догматической полноте «проекта», в том, что орос должен быть сформулирован более полно, так как «из двух» оставляло зазор для монофизитского перетолкования<sup>115</sup>. Именно это подтвердил и V Вселенский Собор. Как «в двух природах» допускает несторианское перетолкование (7-й анафематизм), так и «из двух природ» допускает монофизитское (8-й анафематизм). В данном отношении интересно замечание Досифея Иерусалимского, которое очевидно основывается на предыдущем замечании Леонтия Византийского, но вместе с тем подытоживает существовавшее до его времени предание, что упомянутые слова Анатолия стали использоваться в свою пользу монофизитами, а затем и монофелитами<sup>116</sup>.

- 114 Первая реплика: «Диоскор говорил, что он за то низложил Флавиана, что он сказал, что две природы, а в оросе говорится: “из двух природ”» (Concilium Universale Chalcedonense. Act. V 13 // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 124. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 44 (с изм.)). Вторая реплика: «Диоскор говорил: “из двух природ” принимаю, “две” не принимаю. А святейший архиепископ Лев говорит, что во Христе две природы, соединённые неслитно, неизменно и нераздельно в одном Единородном Сыне, Спасителе нашем. Итак, кому вы следуете – святейшему Льву или Диоскору?» (Ibid. 26 // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 125. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 45 (с изм.)).
- 115 Леонтий Византийский отмечает, что «проект» ороса «был недостаточным. Ибо в нём не было того, что опровергало бы догматы Евтиха, но лишь то, что было общим у нас [с монофизитами]» (*Leontius Scholasticus. Liber de sectis 6 // PG. 86/1. Col. 1236C*).
- 116 «И так низложили Диоскора и анафематствовали и его, и Евтиха. А о том, что сказал Анатолий, что Диоскор низложен не за веру, что впоследствии монофизиты и монофелиты, обнаружив, взяли себе как бы в пособие и говорили, что как тот (Диоскор) веровал, так и мы, нужно сказать следующее: Диоскор, будучи приглашён и не явившись, был низложен, но никак не потому, что был благочестивым (т. е. православным. — М. В.); ибо если бы пришёл на Собор, то был бы низложен за веру. Так что сказанное монофелитами, что как тот веровал, так и мы веруем, — тщетно» (*Dositheus Hierosolymitanus. Dodecabillos 4, 2, 1 // Op. cit. Σ. 352*).

Если бы в «проекте» ороса не было отвержено как недостаточное выражение «из двух природ», то один из значимых аспектов христологии свт. Кирилла — «*одного и Того же совершенного в божестве и совершенного в человечестве*»<sup>117</sup> — не был бы подтверждён и закреплён догматическим оросом Собора. Стоит задаться вопросом, смог ли бы прп. Максим Исповедник развивать своё антимонофизитское и антимонофелитское учение, основываясь только на формуле «из двух природ» «проекта» ороса без соборного закрепления формулы «в двух природах»<sup>118</sup>.

Основываясь на мнениях современных исследователей, диссертант утверждает, что V Вселенский Собор вернулся к выражениям «из двух природ» и «одна природа Бога Слова воплощённая», которые употреблял Диоскор. Это говорится с целью подчеркнуть в дальнейшем, что «послехалкидонское богословие уравнило по смыслу христологическую формулу Диоскора “из двух природ” с дифизитским выражением халкидонского ороса. Это деяние значимо, так как [им] выражается убеждённость, что учение Церкви о лице И. Христа может выражаться как христологическим выражением “один из обеих” (εἷς ἐξ ἁμφοῖν), так и дифизитским оросом Халкидона»<sup>119</sup>. Далее утверждается, что Диоскор принял бы такое дифизитство, которое не вело бы к разделению природ Христа, как он принимал предшествовавшую дифизитскую традицию каппадокийцев.

Этот тезис всецело ошибочен. Прежде всего, следует подчеркнуть, что V Вселенский Собор не «вернулся» к вышеназванным выражениям, как будто бы ранее они были устранены. Он вернулся к ним, но затем, чтобы очистить их от монофизитских перетолкований. Точно так же, как он соответственным образом поступил с выражением «в двух природах», которое он очистил от несторианствующего перетолкования. V Вселенский Собор не исправляет IV Вселенский, как ошибочно подразумевается в диссертации. Напротив, он подтверждает православие последнего и ещё раз — неправославие Диоскора, которое провозгласил IV Собор и поэтому анафематствовал его. Если бы утверждение диссертации было верно, это означало бы разногласие этих двух

117 *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 50: Ad Valerianum episc. Iconii 21 // ACO. T. 1. Vol. 1 (3). P. 100. См. также: *Idem*. Oratio ad Theodosium imp. de recta fide 24 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 57; *Idem*. Epistula 40: Ad Acacium Melitenum 10 // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 24–25; *Idem*. Epistula 46 (Ad Successum II) 4 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 161.

118 *Maximus Confessor*. Disputatio cum Pyrrho // PG. 91. Col. 289AB.

119 *Κεσμίρης Ή. Η Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 134–135.

Соборов — вещь абсурдную для православной синодологии. Это также означало бы оправдание Диоскора, что нелепо, поскольку сам же V Собор своим оросом (Ψήφος) осудил тех, которые не принимают четыре предшествовавшие Собора<sup>120</sup>.

Также ошибка утверждать, что послехалкидонское богословие уравнило по значению выражения «из двух» и «в двух» в том смысле, что православный догмат может выражаться как одной, так и другой формулой. Правильно говорить, что православное Предание принимает и исповедует одновременно оба эти выражения: «Поэтому мы говорим, что соединение произошло из двух совершенных природ, божественной и человеческой... и в двух природах, пребывающих совершенными, исповедуем одну ипостась... и исповедуя, что две природы сохраняются в Нём после соединения»<sup>121</sup>. Чтобы полнее выразить тайну, необходимы оба. Первое утверждает восприятие человечества Словом в Своей Ипостаси, а второе уверяет, что это восприятие (πρόβλημα) сохраняется в соединении неслитным с божеством Слова. Первое возводит к единству ипостаси, второе охраняет двойственность природ в одной ипостаси, как говорит прп. Максим: «[Григорий Богослов,] говоря “одно из обоих и через одного оба” (ἐν ἑξ ἁμφοῖν καὶ δι’ ἑνὸς ἁμφοτέρα), как бы сказал: “Ведь как одно из обоих, то есть из двух природ одно, как целое из частей по логосу ипостаси, так и через одного по ипостаси, как через целое, обе части по логосу природы, то есть две”»<sup>122</sup>.

Наконец, неуместно утверждать, что Диоскор принимал дифизитскую христологию предшествовавших святых Отцов. В его немногих текстах не видно, чтобы он это обнаруживал. В диссертации также не предоставлены ссылки на такие тексты. А вот его преемники отвергли возможность применять каппадокийскую дифизитскую терминологию

120 «Тех, которые в разные времена были осуждены или анафематствованы Кафолическою Церковью и вышеупомянутыми четырьмя Соборами, мы также признаём осуждёнными и анафематствованными»; «принимая святые четыре Вселенских Собора, то есть Никейский, Константинопольский, Эфесский первый и Халкидонский, и всё, что они определили об одной и той же вере, то и мы проповедовали и проповедуем. А тех, которые не принимают их (Соборов. — М. В.), мы считаем чуждыми Кафолической Церкви» (Concilium Universale Constantinopolitana sub Justiniano habitum. Definitio fidei 7, 27 // *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενική Σύνοδος*. Σ. 574, 584; *Καρμίρης Ἱ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα*. Σ. 187, 192. Рус. пер.: ДВС. Т. 5. С. 205, 210 (с изм.)).

121 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 47 [III, 3] // PTS. 12. S. 113–114. Рус. пер.: Цит. соч. С. 237–238.

122 *Maximus Confessor. Epistula* 12 // PG. 91. Col. 492D–496. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 149 (с изм.).

к христологическому учению, о чём пишут Леонтий Византийский<sup>123</sup> и прп. Иоанн Дамаскин<sup>124</sup>. Они даже дошли до чистки отеческих текстов от дифизитских выражений, даже текстов самого Кирилла, чистки не всегда добросовестной<sup>125</sup>.

5. В пользу православия диоскоровской христологии в диссертации приводится довод, что Диоскор понимает обожение восприятия (πρόσληψια) православным образом, поскольку принимает ипостасное соединение истинной человеческой природы с Богом Словом. Согласно диссертации, немислимо приписывать Диоскору гностические сотериологические предпосылки, а следовательно, и евтихианское мудрование<sup>126</sup>.

Но как уже было сказано, христология Диоскора логически (впрочем, действительно, а не софистически) ведёт к докетизму. Исповедание одной природы во Христе обязывает поставить вопрос: в каком смысле во Христе существует человеческая природа? В ответе на него диоскориты ссылались на неверно истолкованное изречение свт. Григория Нисского, что тело преобразовалось (μετεστοιχειώθη) и потеряло свои природные свойства, как капля уксуса, растворенная в морской бездне<sup>127</sup>. Преподобный Анастасий Синаит подробно опровергает такое понимание обожения, говоря, что обожение не отнимает у человеческой природы составляющих (συστατικός) природных свойств, но делает её причастной божественных преимуществ (αὔχημα) и дарований. Например, она становится животворящей, но не неопикуемой<sup>128</sup>.

Итак, ставится вопрос: как Диоскору избежать обвинения, что обожение воспринятой плоти для него не есть просто причастие божественного достоинства и величия, но выступление (ἔκστασις) из своих природных свойств, как в высшей степени верно говорится в Синодике Православия?

123 *Leontius Byzantinus. Solutio argumentorum Severi* // PG. 86/2. Col. 1926B.

124 «Если же кто-либо скажет... что не должно того, что говорится о Боге, переносить на Домостроительство, то мы ответим: если Отцами это сказано только по отношению к учению о божестве и если Сын после Воплощения не имеет одного и того же действия с Отцом, то Он не будет и одной и той же [с Ним] сущности» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei* 59 [III, 15] // PTS. 12. S. 147. Рус. пер.: Цит. соч. С. 263).

125 *Anastasius Sinaita. Viae dux* 10 // PG. 89. Col. 184–185. Рус. пер.: Цит. соч. С. 268–269. Показательно изречение Севира: «Подлежат отвержению высказывания святых Отцов о двух соединённых во Христе природах, хотя бы и самому Кириллу принадлежали» (*Ibid.* 6 // PG. 89. Col. 104D. Рус. пер.: Цит. соч. С. 210 (с изм.)).

126 См.: *Κεσμίρης Ν.* Ἡ Χριστολογία καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας. Σ. 95–99.

127 *Anastasius Sinaita. Viae dux* 13 // PG. 89. Col. 209C, 212B. Рус. пер.: Цит. соч. С. 283, 288.

128 *Ibid.* // PG. 89. Col. 205–224.

В действительности Диоскор не может избежать такого обвинения. Он окажется лишь по букве согласным с предшествующими Отцами по вопросу об обожении восприятия, поскольку не исповедует вместе с ними две природы Христа с утверждением различия природ после соединения или, говоря в терминологии позднейшей развитой христологии, не исповедует, что человеческая природа является воипостасной в Ипостаси Слова<sup>129</sup>. Пока антихалкидониты отрицают воипостасность человеческой природы и продолжают вести речь о «сложной природе», любая попытка православно воспроизвести их учение об обожении будет оказываться напрасным трудом.

6. Один из последующих доводов диссертации в пользу православия Диоскоровой христологии — тезис, что Диоскор, хотя и не согласился с Томосом свт. Льва и вёл с ним борьбу, по существу был согласен с его содержанием, так как принимал действительность различия природ и действий (энергий) во Христе<sup>130</sup>. Об этом следует сказать следующее.

1. Несогласие и борьба Диоскора и его преемников с Томосом имела догматические мотивы и касалась конкретных мест в Томосе, так что утверждение, что он якобы соглашался с его содержанием, звучит как софизм. Его обвинения против свт. Льва и Томоса легко опровергаются<sup>131</sup>. Всё святоотеческое и соборное предание и церковная гимнография чтут и восхваляют свт. Льва и называют Томос столпом Православия<sup>132</sup>.

Папоцентричное поведение римских представителей было замечено IV Собором и не было им оправдано. Досифей Иерусалимский пишет по этому вопросу достаточно<sup>133</sup>. Но всё же неверно со стороны автора утверждать, с целью уничижить свт. Льва, что римляне впервые так вели себя<sup>134</sup>. Ведь и свт. Василий Великий говорил о надменной западной

129 «Ибо, будучи восущностной ипостасью, Он воспринял воипостасную природу, начаток нашего смешения» (*Ioannes Damascenus. Contra Jacobitas* 79 // PTS. 22. S. 136. Рус. пер.: Цит. соч. С. 178–179 (с изм.)). См. также: *Idem. Expositio fidei* 53 [III, 9] // PTS. 12. S. 128.

130 *Κεσμίρης Ἦ. Ἦ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 148.

131 См.: *Eulogius Alexandrinus. Contra Severum et Timotheum haereticos* // Op. cit. P. 99 et seq.

132 Соборы в опросе IV Собора, свт. Софроний Иерусалимский в соборном послании, свт. Фотий в «Библиотеке». Справедливые антипапистские замечания Досифея Иерусалимского (*Dositheus Hierosolymitanus. Dodecabiblos* 4, 1, 15) не отменяют того факта, что Томос является одним из столпов Православия, ибо, по сличению с посланиями свт. Кирилла (согласно Досифею, с мудрованием III Вселенского Собора), он был найден православным.

133 *Dositheus Hierosolymitanus. Dodecabiblos* 4.

134 *Κεσμίρης Ἦ. Ἦ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 140.

спеси, и позиция святых Вселенских Соборов ещё до свт. Льва не оправдывала, согласно мудрому Досифею, любое папоцентричное поведение.

Также ложен взгляд диссертации, что отправка Томоса Разбойничьему собору является вмешательством во внутренние дела Востока. В делах веры юрисдикционных ограничений не существует. Сам Халкидонский Собор подтверждает правильность отправки Томоса и разъясняет, что таковая не является новшеством<sup>135</sup>. А свт. Кирилл разве не вмешался в дела Константинопольской Церкви при Нестории? И если Диоскор и — к сожалению, до сегодняшнего дня — антихалкидонская традиция верят, что Томос вводит в Церковь несторианство<sup>136</sup>, то правильно ли диссертанту обращаться к этому ошибочному антихалкидонскому аргументу, чтобы подтвердить мнение, что Диоскор православен?

2. В диссертации утверждается, что Диоскор принимает инаковость действий во Христе, как и Томос<sup>137</sup>. Необходимо обозначить, что Диоскор, как это видно из приводимых в диссертации ссылок, принимает, что *действующий* (ἐνεργῶν) один и тот же, — полностью православное положение, — но затем принимает только инаковость *результатов действия* (ἐνέργημα) Христа, но не инаковость и того, что *способно к действию* (ἐνεργητικόν), что необходимо для выражения православного диэнергизма. Исповеданием одного действующего опровергается несторианское разделение, а исповеданием двух способных к действию (существующих как сущности природ) отвергается монофизитское слияние.

Мы уже утверждали прежде, что Диоскоровы слова «мы не говорим о слиянии» недостаточны для того, чтобы защитить от слияния (как Несториева «нераздельно» было недостаточно, чтобы защитить от разделения), если не исповедуется также выражение, исключаящее слияние («в двух природах»)<sup>138</sup>. Теперь разъясним, что от Диоскора — а также и диссертанта — ускользает, что если *результатов действия* (ἐνέργημα) два, то и природ, *способных производить* (ἐνεργητικός) эти результаты, также две, соединённых в одной ипостаси, природ истинных и исчисляемых. Для избежания ошибок в этом вопросе необходимо различение, которое делает прп. Иоанн Дамаскин: «Следует же знать, что одно есть действие (ἐνέργεια) и другое — то, что способно к действию (ἐνεργητικόν), и иное — содеянное (ἐνέργημα), и иное — действующий (ἐνεργῶν)»<sup>139</sup>.

135 Adlocutio ad Marcianum imp. aug. // ACO. T. 2. Vol. 1 (3). P. 113.

136 *Κεσμίρης 'Η. 'Η Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 142.

137 Ibid. Σ. 143–149.

138 См. выше: Наст. публ. С. 177–179; также: *Maximus Confessor. Epistula 12* // PG. 91. Col. 481. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 141.

139 *Joannes Damascenus. Expositio fidei 59* [III, 15] // PTS. 12. S. 144. Рус. пер.: Цит. соч. С. 260–261.



Напрасно г-н Кесмирис ссылается на некоторые места у Феодорита<sup>140</sup>, чтобы подтвердить, что упорная преданность диоскоровской христологии формуле «один совершающий (ἐνεργῶν, действующий. — М. В.) и божественное, и человеческое» является правильной. Очевидно, что в этих местах у Феодорита два действующих (ἐνεργῶν) — соответственно результатам действия (ἐνέργημα). Поэтому эти сочинения были осуждены свт. Кириллом и V Вселенским Собором. Православная христология и христология Томаса признает одного действующего и две способных к действию (одну ипостась и две природы).

Итак, в качестве вывода мы должны обозначить, что Диоскор оставляет в наследство своим преемникам ещё и моноэнергизм, что существенно отличает его христологию от кирилловской.

7. В видах подтверждения православия Диоскоровой христологии в диссертации также выдвигается точка зрения, что осуждение Диоскора IV Вселенским Собором имело место не по догматическим причинам, но за канонические преступления<sup>141</sup>. Она обосновывается мнением свт. Анатолия, что «не за веру низложен Диоскор, но за то, что отлучил от общения господина архиепископа Льва и, будучи вызван в третий раз, не пришёл; за это он и низложен»<sup>142</sup>.

Такая точка зрения несостоятельна по следующим причинам.

1. Слова свт. Анатолия указывают причину низложения Диоскора, но не определяют причины его анафематствования. Диоскор был низложен только за каноническое преступление неповиновения Собору, а не за то, в чём его обвинял Евсевий Дорилейский<sup>143</sup>. Он не был осуждён за своё еретическое мудрование, хотя список обвинений включал и это, поскольку старательно избегал явиться на Собор, чтобы не быть осуждённым<sup>144</sup>. Таким образом, Собор в то время не имел канонического права осудить его и за это<sup>145</sup>. Ведь вопрос о вере обсуждался на 3-м засе-

140 *Κεσμίρης Ἦ. Ἡ Χριστολογία καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 146.

141 *Ibid.* Σ. 150–155.

142 *Concilium Universale Chalcedonense. Act. V, 14 // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 124. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 44 (с изм.)*.

143 *Eusebius Dorylaeus. Epistula ad imperatores // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 66–67. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 62–63; Idem. Libellus ad concilium Chalcedonense // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 8–9. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 233–234*.

144 *Concilium Universale Chalcedonense. Act. II, 70 // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 25. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 248–249*.

145 Характерно, что и Несторий также был осуждён заочно и без возможности защищаться, но за ересь, как говорится в обвинительном приговоре Эфесского Собора (Nestorii

дании в отсутствие Диоскора<sup>146</sup>. Но на 6-м заседании, после того как была определена православная вера и оказалось, что Диоскор имеет противоположное мудрование, Собор анафематствовал его<sup>147</sup>. С тех пор последующие Вселенские Соборы анафематствовали его за монофизитское мудрование, поскольку он отверг догматический орос Собора.

2. Из данных слов свт. Анатолия на той решающей фазе формулирования окончательного ороса не следует, что выражение «из двух природ» не является еретическим, как утверждает в диссертации<sup>148</sup>. Ясно, что это выражение само по себе не еретично, так как оно определяет, что соединение произошло из двух природ. Но в Диоскоровой христологии оно имеет еретическое значение, поскольку не дополняется выражением, указывающим на природное различие и защищающим от слияния. Следовательно, сенаторы были правы, предлагая новые вопросы до тех пор, пока не стала ясной недостаточность выражения «из двух природ» для бесспорного указания природной разницы во Христе.

depositio ad eum missa a concilio // ACO. T. 1. Vol. 1 (2). P. 64. Рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 266). Именно потому, что его еретическое мудрование уже было ранее осуждено соборно. Напротив, в документе IV Собора, в котором провозглашается осуждение Диоскора, нет упоминаний о ереси (Concilium Universale Chalcedonense. Act. II, 99–100 // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 41–42. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 279), поскольку его еретическое мудрование не было ранее рассмотрено.

- 146 «А ныне должно исследовать, рассуждать и стараться о том, чтобы утвердить истинную веру, ради которой преимущественно и составил собор» (Ibid. Act. III, 2 // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 78. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 168). Досифей Иерусалимский (*Dositheus Hierosolymitanus*. *Dodecabiblos* 4, 2, 1) говорит о том, что вера обсуждалась на 2-м заседании Собора, но свидетельства актов («...в предыдущее собрание происходило исследование об осуждении Флавиана, блаженной памяти, и Евсевия, почтеннейшего епископа» (Concilium Universale Chalcedonense. Act. III, 2 // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 77–78. Рус. пер.: ДВС. Т. 3. С. 167–168)) не подтверждают такую очередность заседаний.
- 147 Собор, очевидно, имел свои причины на то, чтобы не рассматривать этот вопрос в ходе 2-го деяния. Известно, сколь взрывная атмосфера царил вокруг личности Диоскора. Все епископы были готовы осудить Диоскора за события Разбойничьего собора, но вряд ли все спонтанно осудили бы его за его мудрование. Как видно, Собор предпочёл, после его низложения за канонические проступки, обсудить тему веры в общем. Тогда ему было бы удобно судить Диоскора без всякого риска. Было необходимо, чтобы в полноте епископов созрело догматическое сознание. Этого требовала забота об Истине и попечение о единстве в ней Церкви. Именно этим, полагаем, объясняется факт, что только после подписания ороса Собора в ходе 6-го деяния епископы провозгласили анафему Диоскору за ересь: «Еретиков вы извергли. Несторию, Евтиху и Диоскору анафема. Троица троих низложила. Троица троих извергла» (Concilium Universale Chalcedonense. Act. VI, 15 // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 156. Рус. пер.: ДВС. Т. 4. С. 69 (с изм.)).
- 148 *Κεσμίρης 'Η. 'Η Χριστολογία καί ή έκκλησιαστική πολιτική του Διοσκόρου 'Αλεξανδρείας*. Σ. 151.

Ошибка диссертации в том, что она исчерпывает исследование о православии Диоскора заявлением свт. Анатолия и игнорирует его анафематствование после подписания догматического соборного ороса. Ведь и свт. Анатолий участвовал в окончательном совещании избранных архиереев и согласился с окончательным оросом, который был одобрен IV Собором и подтверждён последующими Соборами.

### III. Письма Диоскора из ссылки

Последний довод диссертации в пользу православия Диоскора заключается в том, что Диоскор не отрицает единосущность Христа людям, как его обвиняют в этом православные богословы VI в. Юстиниан и Евстафий. Опровержение обвинений против Диоскора строится г-ном Кесмирисом следующим образом<sup>149</sup>. Названные православные богословы приводят в своих сочинениях отрывок из письма Диоскора из ссылки, в котором говорится, что кровь Христа не единосущна крови обычных людей<sup>150</sup>, и делают вывод, что это заявление является чётким доказательством евтихианского и докетического мудрования Диоскора. Но, продолжает г-н Кесмирис, письмо Диоскора к Секундину подчёркивает действительность человеческой природы Христа в антиевтихианской и антидокетической перспективе. Исходя из этой чёткой позиции Диоскора в письме к Секундину предыдущее заявление Диоскора из ссылки может и должно объясняться двумя способами: во-первых, тем, что оно, возможно, происходит из псевдоэпиγραфа Диоскора<sup>151</sup>, а значит не выражает его мнения; во-вторых, тем, что оно имеет лишь антинесторианский характер, так как Диоскор хочет сказать, что кровь Христова не есть кровь обычного человека, соединённого по-несториански с Богом Словом. По мнению диссертанта, абсурдно думать, что Диоскор примерно в одно и то же время высказывал два совершенно

149 *Κεσμίρης Ή. Ή Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 161–188.

150 *Ibid.* Σ. 161–162. См.: «Если кровь Христова по природе не есть кровь Бога, а не человека, то чем она отличается от крови козлов и тельцов или пепла телицы? Ведь и это земное и тленное, и кровь тех, которые люди по природе (τῶν κατὰ φύσιν ἀνθρώπων), – земная и тленная; но да не будет того, чтобы мы говорили, что кровь Христова единосущна крови одного из тех, которые люди по природе» (*Justinianus Imperator. Contra Monophysitas* 94. Рус. пер.: *Грацианский М. В.* Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М., 2016. С. 306 (с изм.)).

151 *Κεσμίρης Ή. Ή Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 163.

противоположных положения: т. е. в приводимом отрывке — евтихианское и докетическое (по мнению православных), а в письме к Секундину — антиевтихианское и антидокетическое. Толкуя рассматриваемый отрывок, Юстиниан и Евстафий нарушают основные герменевтические принципы, утверждается в диссертации<sup>152</sup>.

Отвечая диссертанту, обозначим, что заявление Диоскора из ссылки — «да не будет того, чтобы мы говорили, что кровь Христова единосущна крови одного из тех, которые люди по природе» — в действительности опровергает единосущие Христа по плоти людям. Богословы VI в. совершенно правы, делая заключение, что это заявление Диоскора означает отрицание человеческой природы, и справедливо относят его к монофизитскому направлению Мани и Аполлинария<sup>153</sup>. Доводы диссертации, будто бы доказывающие, что Диоскор этим заявлением выражает некий православный смысл, несостоятельны. Причины этого следующие.

1. Единосущие, согласно свт. Кириллу, есть прямое следствие тождества по природе<sup>154</sup>. Ошибка Диоскора в том, что он употребляет выражение, опровергающее единосущие плоти Господа обычной человеческой природе. Святитель Кирилл никогда не употреблял понятие «не единосущная» относительно божественной крови Христовой. Хотя Христа как ипостась он именовал не земным (οὐ γήινος), не перстным (οὐ χοϊκός), но небесным (οὐράνιος) и премирным (ὑπερκόσμιος), «насколько Он мыслится Богом» (καθὸ νοεῖται Θεός), и Его тело также небесным, животворящим и действующим во исцеление<sup>155</sup>, но он не именовал его (тело) «не земным», или «не тленным», или «не человеческим». Эти последние выражения опровергают единосущие Господнего восприятия (πρόσλημμα) общей человеческой природе. Для выражения того, что кровь Господня есть кровь Бога, а не обычного человека, свт. Кирилл употребляет другие выражения и определения, как, например: «не

152 *Κεσμίρης Ἦ. Ἡ Χριστολογία καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 164–168.

153 См.: «Итак, это привели мы из божественных Писаний и святых Отцов для обличения еретиков, дабы знали все христиане, что еретики Диоскор и Тимофей Элур явно мыслят свойственное в чистом виде Манихею и Аполлинарию» (*Justinianus Imperator. Contra Monophysitas* 121. Рус. пер.: Цит. соч. С. 310 (с изм.)).

154 «А иже во святых Кирилл в девятом слове “Сокровища” говорит так: “Где тождество природы, там непременно будет и единосущие”» (*Justinianus Imperator. Contra Monophysitas* 173). Ср. также: *Ibid.* 68.

155 *Κεσμίρης Ἦ. Ἡ Χριστολογία καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 173, ὑπόσημ. 14–18.

обычная» (οὐκ ἄρα κοινόν)<sup>156</sup>, «ибо природа Слова, восприняв человеческое, не будет *простым* (ψιλή) человечеством»<sup>157</sup>, «однако же Кровь Христа — освятила. Стало быть, она божественная, а не *просто* (ἀπλῶς) человеческая»<sup>158</sup>. Ими свт. Кирилл показывает, что святая плоть Господа, не переставая быть истинно человеческой, благодаря своему соединению с божеством не есть уже *простая* (ψιλή) и *просто* (ἀπλῶς) человеческая. Через общение свойств она стала божественной, освящающей, животворящей и всем тем, что обнаруживает причастие к божественным преимуществам<sup>159</sup>, но не приобрела свойств, упраздняющих её природные свойства и, следовательно, её единосушие природе всех людей (см. также Синодик Православия). То есть она не стала невидимой, неопишуемой, неосязаемой и т. д.

У преемников Диоскора были схожие воззрения, которыми отменялось единосушие человечества во Христе общей человеческой природе. Эти взгляды обстоятельно опровергает прп. Анастасий Синаит<sup>160</sup>. Один из них — что тело Христово превышает своих природных свойств — основано на неверном понимании одного места у сщмч. Дионисия Ареопагита. Ответ прп. Анастасия состоит в том, что соединение человечества с божеством во Христе не упразднило всех его (человечества) природных свойств, потому что это означало бы упразднение единосушия Христа людям: «А если во всём человеческом (ἐν πᾶσι τοῖς ἀνθρώπινοις) Он был не как человек, но выше человека, то как можно назвать Его единосушным нам по человечеству? Ведь единосушие в собственном смысле слова — это неизменное тождество природных свойств одноприродного. Итак, не отрицая единосушия тела Христова по отношению к нам, как вы, еретики, думаете, сказал Дионисий: “Во всём нашем природном Он выше его” и “не как человек Он совершает человеческое”»<sup>161</sup>.

156 *Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide 82 // ACO. T. 1. Vol. 1 (5). P. 83. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. О правой вере к царевнам / пер. иер. В. Дмитриева; ред. пер. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2018. № 1 (28). С. 257.*

157 *Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Theodosium 31 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 63.*

158 *Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide 157 // ACO. T. 1. Vol. 1 (5). P. 101. Рус. пер.: Цит. соч. // БВ. 2018. № 4 (31). С. 275–276.*

159 См.: *Anastasius Sinaita. Viae dux 13 // PG. 89. Col. 212D–213A. Рус. пер.: Цит. соч. С. 289; Joannes Damascenus. Expositio fidei 61 [III, 17]; 65 [III, 21] // PTS. 12. S. 156; 163–164. Рус. пер.: Цит. соч. С. 270–271; 276–277.*

160 *Anastasius Sinaita. Viae dux 13 // PG. 89. Col. 205D–213C. Рус. пер.: Цит. соч. С. 284–290.*

161 *Ibid. // PG. 89. Col. 216BC. Рус. пер.: Цит. соч. С. 291–292 (с изм.).*

Православно понимаемое общение свойств между божеством и человечеством не оправдывает рассматриваемого заявления Диоскора. Господь и как человек называется небесным, и не земным, и не перстным, но благодаря божеству; так же как Он может называться и земным, и сыном человеческим благодаря человечеству, хотя Он есть один из Святой Троицы<sup>162</sup>. Преподобный Иоанн Дамаскин чётко разъясняет способ общения: «Итак, говоря о божестве, мы не приписываем ему тех свойств, которые присущи человечеству (ведь мы не говорим, что божество страстно или сотворено). Но и плоти, или человечеству, мы не приписываем свойств божества (ведь мы не утверждаем, что плоть, или человечество, — несотворённо). А когда речь идёт об ипостаси, называем ли мы её по обеим или по одной из частей, мы придаём ей свойства обеих природ»<sup>163</sup>. Тем самым он не оставляет возможности приписывать плоти Господней характеристик, упраздняющих её единосушие природе всех людей, например не земная или не перстная и в целом не единосущная. Ведь Господь воспринял, воскресил и посадил одесную Отца общую человеческую природу, усматриваемую в неделимом (ἐν ἁτόμῳ θεωρουμένη), начаток нашего смешения<sup>164</sup>. Даже обоженный и прославленный одесную Отца, наш начаток единосущен нашему смешению<sup>165</sup>.

2. Если правда, что Диоскор употребил это христологическое выражение, полагая, что оно принадлежит Юлию Римскому, тогда как оно принадлежит Аполлинарию<sup>166</sup>, это ещё не значит, что он принял и употребил православное христологическое выражение.

Г-н Кесмирис, толкуя соответствующее место у Аполлинария<sup>167</sup>, делает ошибочный вывод, что два богословских положения,

162 *Cyrellus Alexandrinus. Commentarius in Isaiam prophetam. Lib. 5, tom. 5, in Is. 63, 1–6 // PG. 70. Col. 1381. Рус. пер.: ТСО. 57. С. 445–447.*

163 *Joannes Damascenus. Expositio fidei 48 [III, 4] // PTS. 12. S. 117. Рус. пер.: Цит. соч. С. 239–240.*

164 *Ibid. 55 // PTS. 12. S. 131. Рус. пер.: Цит. соч. С. 249–250.*

165 *Anastasius Sinaita. Viae dux 10 // PG. 89. Col. 172D. Рус. пер.: Цит. соч. С. 258–259.*

166 *Κεσμίρης Ή. Ή Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας. Σ. 170–172.*

167 Аполлинарий характеризует Христа, что Он «весь единосущен Богу и вместе с телом, но не по телу единосущен Богу, как и не по божеству единосущен людям, хотя, конечно, будучи с божеством, единосущен нам по плоти», и разъясняет (к Серапиону), что «Он воспринял плоть, по природе единосущную нам, и соединением показал её божественной; это и ты скажешь, что она из-за этого не единосущна нам, поскольку она плоть Бога, но вернее можно сказать так, если по пунктам: по природе плоть единосущна нам, а по соединению божественна и ввиду соединения имеет отличие» (*Κεσμίρης Ή. Ή Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας. Σ. 170–171*, с небольшими исправлениями по: *Leontius Byzantinus. Adversus fraudes Apollinaristarum // PG. 86/2. Col. 1960BC*).

сформулированные в нём, «истинны, однако истинны с различных точек зрения и сторон... Иисус единосущен людям, потому что принял действительное тело [1-е положение] и иносущен людям, потому что это действительное тело, которое Он принял, по причине его неизреченного соединения с божеством, становится божественным, принадлежит Богу Слову [2-е положение]»<sup>168</sup>.

Но как легко убедиться, второе положение Аполлинария не истинно. Тело Господа не стало через своё соединение с божеством иносущным нашему, как уже было сказано на основании святоотеческих текстов. Данное мнение Аполлинария прямо ведёт к монофизитству, так как предполагает, что через соединение человеческая природа стала иносущной нашей (единственное, чем она могла стать, — божественной), и следовательно, вся природа во Христе божественна. В первой части этого отрывка Аполлинарий, относя термин «единосущный» ко Христу как ипостаси, согласен с православной христологией<sup>169</sup>. Во второй части отрывка преобладает мысль, что тело Господа, хотя само по себе не единосущно божеству, ввиду неизреченного соединения стало ему единосущно.

Итак, Диоскор, принимая ошибочную христологическую мысль Аполлинария о крови Господа, перенёс её в своё письмо из ссылки. Значит, справедливо православные богословы VI в. осуждают эту мысль как евтихианскую и докетическую, поскольку она ведёт к иносущию между кровью Христовой и кровью человеческой<sup>170</sup>.

3. В диссертации говорится, что данный отрывок из Диоскора имеет сотериологическую направленность, тогда как письмо к Секундину — онтологическую<sup>171</sup>. Но именование крови Христовой «не единосущной нам», якобы с целью представить её спасающей и искупительной,

168 *Κεσμίρης Ἡ. Ἡ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 171.

169 Свт. Ефрем Антиохийский использует это место в изменённом виде, но в совершенно православном смысле: «Поэтому Тот же есть небесный и земной, видимый и невидимый; видимый с божеством, но не по божеству, а по телу, и невидимый с человечеством, но не по человечеству, а по божеству, сотворённый и несотворённый, и всё прочее такого же рода усматривается соответственно вышеизложенному благочестивому различению» (*Ephraem Antiochenus. Responsio ad Anatolium scholasticum // Photius. Bibliothèque*. Т. 4. Р. 137). Как можно убедиться из этого текста, общение свойств осуществляется в ипостаси, причём не уничтожается ясное различие природных свойств и двойное единосущие.

170 *Justinianus Imperator. Contra Monophysitas* 121.

171 *Κεσμίρης Ἡ. Ἡ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 172.

не имеет логического и богословского или святоотеческого основания. Как было пространно сказано выше, согласно православной христологии кровь Христова по своей природе единосущна нашей; в то же время она божественна, и спасительна, и искупительна, так как благодаря ипостасному соединению обогатилась божественным свойством спасать, освящать и искуплять. Обратное, т. е. уничтожение её единосущия нашей крови, означает и упразднение её спасительного свойства. Полемика святых Отцов против всех ересиархов, Ария, Аполлинария, Нестория, Евтиха, Диоскора, Севира и прочих, оправдывается тем, что христология этих еретиков содержит неправильную и, следовательно, неспасительную онтологию Христа.

4. Г-н Кесмирис пишет, что этот отрывок из ссылки «выражает мнение, что Христос — Бог по природе (*κατὰ φύσιν Θεός*), что Он не обычный, по природе, человек и что Его кровь — это кровь Бога по природе, а не кровь человека по природе. Кровь Иисуса, согласно этому тексту, не является земной и тленной, какова кровь тех, которые люди по природе, и не должна рассматриваться как таковая, потому что она является кровью Бога по природе И. Христа и имеет силу оживотворять человека, как единосущная крови обычных и по природе людей»<sup>172</sup>.

Здесь необходимо заметить, что божество Ипостаси Господа не является тем, что упраздняет единосущие Его тела нашей человеческой природе. Христос — Бог *по природе* (*κατὰ φύσιν Θεός*), потому что Его Ипостась — одна из трёх богоначальных Ипостасей и превечно имеет воипостасным в Себе божество, общую природу божественных Ипостасей, т. е. Он — один из Троицы. Но это не воспрепятствовало Господу ради нашего спасения через Вочеловечение стать человеком *по природе* (*κατὰ φύσιν ἄνθρωπος*), т. е. в последние времена принять воипостасно в Свою божественную Ипостась воспринятое человечество, общую человеческую природу, и поэтому стать истинным человеком и одним из людей<sup>173</sup>. Таким образом, Христос есть Бог по природе, но это

172 *Κεσμίρης Ἦ. Ἡ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 169.

173 Святой Максим Исповедник ясно пишет: «Ведь Христос не есть природная единица по сложению согласно Аполлинарию и Севиру... не есть Он и ипостасная двоица согласно Несторию... но согласно учению Отцов Он есть одна сложная ипостась, по которой (*καθ' ἑν*) Тот же весь есть и Бог, и один из Святой всеславной Троицы вместе с человечеством благодаря божеству, и Он же весь есть человек и один из людей вместе с божеством благодаря человечеству» (*Maximus Confessor. Epistula 13: Ad Petrum illustrem* // PG. 91. Col. 525BC. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 166 (с изм.)). И прп. Иоанн Дамаскин также: «Итак, Слово стало плотью, не превратившись естеством и не в воображаемом Домостроительстве, но, будучи



не означает, что Он же не есть человек по природе. Не обычный (κοινός), как мы, простой (ψιλός) человек — но всё же истинный, по природе человек. Не отличный от Бога Слова, одного из Троицы, — но Тот же.

Божественность Ипостаси Христа не повреждает и не упраздняет полноты и цельности Его человеческой природы. Напротив, она их удостоверяет, поскольку Его божественная Ипостась становится также ипостасью воспринятой плоти, так что Тот же является и Богом благодаря божеству, и человеком благодаря человечеству. Преподобный Максим Исповедник со всей ясностью подчёркивает, что один и единственный Христос есть «Тот же Самый и по природе собственно (κορίως, т. е. в собственном смысле. — М. В.) Бог, и по природе собственно человек»<sup>174</sup>. И чётко разъясняет: «Ведь как мы веруем, что Он по природе и истине (φύσει καὶ ἀληθείᾳ) и есть, и называется Сыном Божиим и Богом благодаря тождеству сущности с Богом и Отцом, так же и утверждаем, что Он по природе и истине и стал, и называется Сыном человеческим благодаря природному родству с родившей Его»<sup>175</sup>.

Несомненно, именно таков смысл пространных цитат из текстов свт. Кирилла, которые диссертант тщетно приводит в свою (!) пользу, чтобы подтвердить мнение Диоскора, что кровь Христа «не единосущна нам» по причине божества Его Ипостаси (как Бога по природе от Бога Отца)<sup>176</sup>. То есть он приводит выражения свт. Кирилла, относящиеся ко Христу как к ипостаси, что Христос «свыше», и «с неба», и «восседает с Ним [Отцом] и вместе с плотью», но упускает в данном случае то, что Христос, конечно, «свыше» и «с неба», но благодаря божеству; и «восседает с Ним [Отцом] и вместе с плотью», но благодаря ипостасному единству плоти и божества.

Итак, напрасно в диссертации подчёркивается божественность ипостаси, чтобы утверждать Диоскорово «да не будет того, чтобы мы говорили, что кровь Христова единосущна крови одного из тех, которые люди по природе». Только монофизитское понимание Христа, согласно

одной ипостасью из Ипостасей Божества, стало также одной из ипостасей человечества, осуществив в Своей Ипостаси одушевленную разумной и мыслящей душою плоть от неискусобрачной Девы и явившись ипостасью для этой плоти» (*Joannes Damascenus. Adversus Nestorianos 2 // PTS. 22. S. 264. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. С. 120*).

174 *Maximus Confessor. Opusc. 8: Exemplum epistulae ad episcopum Nicandrum // PG. 91. Col. 96A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 354 (с изм.)*.

175 *Maximus Confessor. Epistula 13 // PG. 91. Col. 500CD. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 152 (с изм.)*.

176 *Κεσμίρης Ἦ. Ἦ Χριστολογία καὶ ἡ ἐκκλησιαστικὴ πολιτικὴ τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας. Σ. 174–181*.

которому божественная природа-ипостась Христа собственно составляет Его природу (воспринятая человеческая природа занимает второстепенное место, не составляет природы во Христе), может привести к этому «не единосушна». Именно потому, что согласно монофизитскому пониманию человеческая природа во Христе не мыслится как собственно (κυρίως) и истинно (ἀληθῶς) природа. Это именно то, что означает и выражение Тимофея Элура: «Природа Христа — только божество, хотя и воплотилась».

5. Ссылка на с. 184–185 на отрывок из сочинения свт. Кирилла с целью оправдать Диоскорово «не единосушна» неуместна и бесполезна. В этом отрывке свт. Кирилл сравнивает Христа с Моисеем и приходит к выводу о Его превосходстве, так как Он — Бог, а не творение: «А не будучи того же рода (ὁμογενής) с Моисеем, который принадлежит сотворённой природе, и, разумеется, не являясь сорабом ему в ином смысле, Он и с кем-то другим не может ставиться в один ряд как единоприродный (ὁμοφυής) по логосу природы»<sup>177</sup>. Антиарианская направленность отрывка показывает, что Христос сравнивается с Моисеем по Его божеству (или по Его Ипостаси благодаря божеству), а не по Его человечеству, как, к сожалению, ошибочно подразумевается в диссертации<sup>178</sup>.

Мысль г-на Кесмириса в этом месте чрезвычайно запутана, о чём свидетельствует следующий заключительный фрагмент: «Хотя Христос носит совершенную и действительную человеческую природу со всеми составляющими её элементами и поэтому единосущен людям, тем не менее Он пребывает Богом по природе, Который стал человеком по природе, а не человеком по природе, который стал богом, и поэтому Он, хотя и воплощённый, пребывает иносущным людям»<sup>179</sup>. Очевидно, здесь речь идёт о Христе как ипостаси, и логично, что, единосущный нам, людям, благодаря плоти, Он в то же время иносущен нам по причине Своего божества, благодаря которому Он единосущен Отцу. Итак, мы спрашиваем: каким образом приводимый отрывок из свт. Кирилла оправдывает Диоскорово «не единосушна», очевиднейшим образом относящееся не к Ипостаси Христа, но к Его крови (т. е. человеческой природе)?

177 *Κεσμίρης Ή. Ἡ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 185; *Cyrrillus Alexandrinus. Thesaurus de Sancta Consubstantiali Trinitate* 32 // PG. 75. Col. 496B. Рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свт. Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице* / пер. Р. В. Яшунского. СПб.; Краснодар, 2014. С. 286 (с изм.).

178 *Κεσμίρης Ή. Ἡ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 185–186.

179 *Ibid.* Σ. 186.

Для ответа на этот вопрос диссертант прибегает к свт. Кириллу (впрочем, посредством ссылок, не оправдывающих его утверждений) и пишет: «Два или более существ являются единосущными, если имеют одно начало бытия и если носят подобные природные или сущностные качества. Итак, в то время как Моисей происходит из тварной действительности, бытие Христа происходит из нетварной действительности; тогда как обычные люди носят человеческие свойства природно и сущностно, а божественные призываются приобрести через причастие, Христос носит природно и сущностно божественные качества, а человеческие Он воспринял»<sup>180</sup>. То есть он говорит, что хотя Христос воспринял человеческую природу, всё же истинной природой является только божественная, поскольку Его бытие происходит из нетварной действительности и только Свои божественные свойства Он имеет природно и сущностно (а человеческие Он просто воспринял)!

После этого уже бесспорно, что г-н Кесмирис оправдывает Диоскора за его выражение «да не будет того, чтобы мы говорили, что кровь Христова единосущна крови одного из тех, которые люди по природе», поскольку он в данном случае принимает два ошибочных монофизитских положения: во-первых, смешивает природу и ипостась, что позволяет писать, что «*бытие* Христа происходит из нетварной действительности»<sup>181</sup>, а во-вторых, считает природой во Христе только божественную (так как только божественные свойства существуют в Нём природно и сущностно), тогда как человеческая не имеет статуса природы (поскольку человеческие свойства, как воспринятые, не исповедуются как существующие в Нём природно и сущностно)<sup>182</sup>. Исходя из этих двух монофизитских предпосылок, кровь Христа действительно

180 *Κεσμίρης Ἦ. Ἦ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 185–186.

181 Каким образом *бытие* Христа происходит только из нетварной действительности? Раз у Христа две природы, по Своей божественной природе Он «из нетварной действительности», а по Своей человеческой природе Он «из тварной действительности». «Ибо не от жены Он имел начало и причину божеского существования, но лишь от Отца, а начало Воплощения и становления человеком – от Духа Святого и Марии Девы» (*Joannes Damascenus. De fide contra Nestorianos 49 // PTS. 22. S. 252*. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. С. 150–151). Исходя из этого общепринятого христологического положения можно лишь недоумевать, не отклонилась ли христологическая мысль г-на Кесмириса в диоскорианское и тимофеанское представление о том, что «природа Христа – только божество, хотя и воплотилась»?

182 *Κεσμίρης Ἦ. Ἦ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 176. Данное представление встречается уже в кругах ранних акефалов, как сообщает прп. Анастасий Синаит: *Anastasius Sinaita. Viae dux 13*.

не может быть человеческой, так что остаётся только не позволять называть её *единосушной крови одного из тех, которые люди по природе*. Но что может быть пагубнее такого допущения, согласно которому Господне восприятие по причине его соединения с божеством стало чуждым общей человеческой природе, и что пагубнее сотериологических и экклезиологических следствий из такого допущения?

Значит, не сам по себе кирилловский текст повлиял на Диоскора при составлении письма из ссылки, как утверждается в диссертации<sup>183</sup>. Явно неверное толкование этого текста повлияло на г-на Кесмириса, так что он оправдывает как православный отрывок из письма Диоскора из ссылки.

6. В диссертации также утверждается, что отрывок письма Диоскора из ссылки носит антиадопцианскую<sup>93\*</sup> направленность<sup>184</sup>. То есть поскольку представители адопцианской (несторианской) христологии говорили, что Христос *единосушен* нам, людям, т. е. что Он — простой человек, с которым соединился Бог Слово, Диоскор, чтобы опровергнуть это адопцианское представление и исповедать, что Христос является воплотившимся Богом Словом, отказывался именовать кровь Христову *единосушной крови* обычных людей (и, как следствие, именовать Христа простым человеком).

И в этом пункте ошибка диссертанта более чем очевидна. Он принимает за православный фрагмент, сформулированный хотя и с антиадопцианской направленностью, но при монофизитских предпосылках. Как известно, существует православное антинесторианство, но существует и монофизитское. Первое противостоит адопцианской (несторианской, разделительной) христологии на уровне ипостаси: подчёркивает единственность ипостаси и охраняет действительность природного различия. Второе противостоит ей на уровне природы: подчёркивает

183 *Κεσμίρης Ή. Η Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 187. Приводимый кирилловский отрывок не снабжён ссылкой, что было отмечено и проф. Д. Целенгидисом (см.: *Τσελεγγίδης Δ. Ἐπιστημονική κριτική μιᾶς διδακτορικής διατριβῆς*), но ради настоящего обсуждения мы снисходим к тому, чтобы рассматривать его как кирилловский.

184 *Κεσμίρης Ή. Η Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας*. Σ. 177–178.

93\* Адопцианство (от лат. *adoptare* — усыновлять, греч. *υἰοθετισμός*) в широком смысле — общее название христологических ересей, двояко истолковывающих понятие сыновства Иисуса Христа. В его основе лежит воззрение, что Христос является Сыном Божиим не по природе, но по «усыновлению»; см.: *Прокофьева Н. Д., Фокин А. Р. Адопцианство // ПЭ. 2000. Т. 1. С. 310–311.*

устранение действительного природного различия, чтобы обеспечить единство ипостаси<sup>185</sup>. Диоскор действовал на этом втором уровне. Чтобы опровергнуть адопцианскую модель, он уничтожил природное различие природ, говоря: «да не будет того, чтобы мы говорили, что кровь Христова единосущна крови одного из тех, которые люди по природе». Речь идёт о том же ошибочном воззрении, которое до сего дня господствует в монофизитской антихалкидонской христологии.

Благодаря этому разъяснению становится понятным, что богословы VI в. правильно истолковали заявление Диоскора как зловерное, монофизитское, евтихианское и вводящее докетизм.

#### IV. Вывод

Из-за принятия многочисленных неверных положений и герменевтических подходов диссертация г-на Кесмириса пришла к неправославным выводам, что христология Диоскора православна и что он не был осуждён за ересь на IV Вселенском Соборе. Если бы были всерьёз приняты во внимание сочинения великих Отцов, и главным образом их герменевтика, диссертация пришла бы к православным выводам: что Диоскор восстановил Евтиха на Разбойничьем соборе, так как был проникнут христологией крайних александрийцев (монофизитской христологией), а не свт. Кирилла; что он был справедливо низложен IV Собором, так как, вызванный трижды, не пришёл; что если бы он пришёл, то был бы осуждён как еретик, потому что отвергал богословие «Примирительного послания»; и что по этой причине его анафематствовали IV и все последующие Вселенские Соборы.

Не только позднейшее церковное предание свидетельствует о монофизитском мудровании Диоскора и осуждает его как единомудренного и защитника Евтиха, но и историко-догматические данные того времени доказывают, что он таков. Вопрос в том, подходить ли к этим данным смиренно и с православными предпосылками. В настоящем случае диссертация исказила действительную картину христологии Диоскора, поскольку данные той эпохи рассматривались в ней с антихалкидонскими предпосылками. Мы сказали бы, что самая главная

185 Прп. Максим Исповедник пишет: «В отношении Единого из Святой Троицы: Несторий говорит о природном различии, но не исповедует единение, ибо он не говорит, что произошло [единение] по ипостаси. Евтих же исповедует природное единство, но отрицает различие по сущности и вводит слияние природ. Церковь же исповедует и единство по ипостаси — по причине нераздельности, и различие по сущности — по причине неслиянности» (*Maximus Confessor. Opusc. 8 // PG. 91. Col. 145AB. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 387*).

проблема диссертации — не в том, что её автор пытается представить христологию Диоскора православной при антихалкидонских предпосылках, но что он паче всякого чаяния представляет православными и диоскоровскую, и православную христологию. То, что с трудом и болью по внушению Святого Духа хорошо разделили Отцы IV Вселенского Собора, а последующие Соборы сохранили разделённым (т. е. православную и монофизитскую христологии), диссертация сливает в плавильном котле современного богословского релятивизма. Вред — для обеих сторон. И вина велика!

## Глава 2. Христология Севира Антиохийского

Сефир «отвергает природу плоти, сжимая различные природы в одну»<sup>94\*</sup>.

*Максим Исповедник, прп.*

### Введение

В июне 2002 г. на кафедре богословия богословского факультета Аристотелевского университета в Салониках была защищена кандидатская диссертация г-на Иоанниса Николопулоса<sup>1</sup>, в которой утверждается, что христология Севира является православно-кирилловской, что антихалкидонизм Севира и отвержение им IV Вселенского Собора как несторианского обусловлены его богословской односторонностью, а не еретическим мудрованием, и, наконец, что публикации последних лет, характеризующие Севира как еретика, не имеют научного обоснования, но происходят из «по всему достойных уважения и законных церковно-политических и пастырских попечений» их составителей<sup>2</sup>.

Говоря кратко, аргументация, обосновывающая мнимое православие севирианской христологии, строится следующим образом.

Диссертант исследовал тексты самого Севира, а не основывался на мнениях о нём исследователей, иногда ошибочных<sup>3</sup>. Сефир вступил

1 *Νικολόπουλος Ί. Η Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδῶνας: Ἀνέκδοτη διδακτορικὴ διατριβή. Θεσσαλονίκη, 2002.*

2 *Ibid.* Σ. 10.

3 *Ibid.* Σ. 35–52.

94\* *Maximus Confessor. Opusc. 19: Theodori Byzantini diaconi quaestiones cum Maximi solutionibus // PG. 91. Col. 221A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 435 (с изм.).*

в христологическую борьбу в период богословской смуты<sup>4</sup>. Он резко отделил свою позицию от еретиков того времени<sup>5</sup>. Его понимание тайны Вочеловечения было строго кирилловским<sup>6</sup>. Богословско-философская терминология Севира является абсолютно кирилловской (александрийской)<sup>7</sup>. Его христологические формулы сохраняют здоровое дифизитство<sup>8</sup>. Моноэнергизм и монофелитство, в которых его часто обвиняют, не составляют уничтожения человеческого действия и человеческой воли<sup>9</sup>. Антихалкидонизм Севира обоснован, так как, по его мнению, Халкидонский Собор преступил границы изложения веры «Примирительного послания» свт. Кирилла<sup>10</sup>. Однако его противостояние оросу этого Собора неуместно и свидетельствует о неспособности понять кирилловское происхождение и православие ороса<sup>11</sup>.

Как нетрудно понять, диссертант заключает, что IV Вселенский Собор и Сефир в равной степени сохранили кирилловское православие, хотя и с разной терминологией. Однако этот вывод не оправдывается церковной историей и богословием святых Отцов. Поскольку Сефир яростно боролся с IV Вселенским Собором как с несторианским; поскольку его христология была обличена как «всескверная ересь» богоносными Отцами; поскольку преподобные Максим Исповедник, Анастасий Синаит и Иоанн Дамаскин составили трактаты христологического антисевирианского содержания; поскольку христология Севира была источником и корнем монофелитской ереси; поскольку христология прп. Максима была названа монофизитами его времени «ересью нечестивого Максима» и «ересью максимиан, которая до сегодняшнего дня существует в Церкви халкидонитов»<sup>12</sup>; поскольку Сефир был прямо осуждён и анафематствован Поместными и Вселенскими Соборами как еретик по мудрованию; поскольку последующее богословское и литургическое предание (святые Анастасий Синаит, Софроний Иерусалимский, Максим Исповедник, Иоанн Дамаскин, Фотий Великий, Григорий Палама, Синодик Православия) причисляет его к еретикам в собственном смысле — только тот, кто сознательно игнорирует

4 *Νικολόπουλος Γ.* Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνας. Σ. 13–34.

5 *Ibid.* Σ. 53–123.

6 *Ibid.* Σ. 123–133, 156–169.

7 *Ibid.* Σ. 145–156.

8 *Ibid.* Σ. 170–248.

9 *Ibid.* Σ. 249–307.

10 *Ibid.* Σ. 309–349.

11 *Ibid.* Σ. 350–427.

12 См.: Ларше Ж.-К. Христологический вопрос // БТ. 2007. Вып. 41. С. 208.

православные источники и их богословский вес может заключать, что христология Севира и христология IV Вселенского Собора одновременно православны. Только если принять в качестве православных предпосылки севирианской христологии, можно заключить, что эта христология православна.

Как будет показано далее, оценка севирианской христологии как православной является продуктом богословского релятивизма. Автор диссертации подчёркнуто заявляет, что считает несправедливым судить Севира на основании православных предпосылок, и поэтому предпочёл оставить их в стороне и формировать мнение о Севире без них<sup>13</sup>. Если принять такой принцип — т. е. судить о различных богословских взглядах исходя из предпосылок их носителей — как богословски верный, тогда в богословие вводится абсолютный релятивизм, утрачивается достоверный критерий богословия и могут быть оправданы любые ереси. Превосходный комментарий по этому вопросу даёт митр. Никопольский Мелетий<sup>14</sup>. Любая философская предпосылка, не помогающая в выражении и формулировании преданной нам апостольской веры, не может быть правильной и не употребляется правильно, потому что эта вера является единственным правильным выражением онтологии «новейшей всего нового» тайны Вочеловечения Бога и обожения человека. Как будет показано ниже, севирианские христологические предпосылки неизбежно приводят к монофизитству и поддерживают монофизитство, поскольку, помимо прочего, они были использованы для защиты еретического отношения Диоскора к Халкидонскому Собору.

В рамках этих вводных соображений о диссертации мы считаем необходимым прокомментировать упрёк, бросаемый г-ном Николопулосом в самом начале его работы тем современным богословам, которые вменяют Севиру еретическое мудрование. Хотя должно признать трудолюбие г-на Николопулоса и похвалить его научные способности (по крайней мере, насколько о них можно судить из текста его кандидатской диссертации), нельзя тем не менее обойти молчанием допускаемую им фундаментальную и критическую ошибку — разделять

13 «Мы считаем, что несправедливо и неправильно с научной точки зрения судить христологические взгляды Севира основываясь на содержании каппадокийской триадологической терминологии. Насколько это имеет место, настолько смысл христологических взглядов этого антихалкидонского патриарха искажается» (*Νικολόπουλος 'Ι. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 247).

14 *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτῃ Οἰκουμενικῇ Σύνοδος*. Σ. 25–29.



научное (ἐπιστημονικός)<sup>95\*</sup> исследование, которое, по его утверждению, он осуществляет на основании текстов Севира, и пастырскую заботу, которая, по его мнению, двигала пером тех, которые обвиняют Севира в ереси на основании святоотеческих текстов. В Православном Предании богословие со знанием дела (μετ' ἐπιστήμης) есть непрерывное попечение о церковном теле. Но это «со знанием дела» никоим образом не может пониматься как релятивизм, который иногда, якобы в видах академической объективности, наблюдается в богословских исследованиях. Научность (ἐπιστημονικότης) такого рода несовместима со святоотеческим богословием. Святые Отцы богословствовали со знанием дела, т. е. с познанием (γνώσις) прежде всего духовным, а затем и с познанием сведений, касающихся их темы. Они богословствовали одновременно и как знатоки, и как пастыри народа Божия, стремясь к его спасению и охранению Церкви от еретических плевел. Песнопения Недели святых Отцов кратко выражают образ их богословия: *Кѣе собрѣвше дѣшевное хѣдожество (ἐπιστήμη), ѿ вѣэчтвенныхъ дѣомъ сраземотрѣвше, нѣбный ѿ честный сѣмболъ вѣкры, честнѣи Оцѣи вѣописаниѣ начертѣаша. Кѣе собрѣвше пѣстырское искѣство (ἐπιστήμη), ѿ гѣротѣ подвѣгше нынѣ прѣвденѣйшю, ѿмстѣтельнѣ тѣажкѣѡ ѿгнаша ѿ пѣгѣбныхъ вѣлки, прѣщюю дѣѡ ѿзвѣргше ѿ цѣрѣкѡнагѡ ѿполнѣнѣѡ*<sup>96\*</sup>.

Если мы верим, что Церковь есть *столп и утверждение Истины* (1 Тим. 3, 15), а Православие есть истинная вера, то должны согласиться, что научная истина о христологии Севира есть та, которую краткими глаголы ѿ многими рѣзумомъ сформулировали наши богоносные святые Отцы и которая была сбережена в оросах Вселенских Соборов, диахроническом учении выдающихся Отцов и церковной гимнографии.

Упрѣк, бросаемый автором диссертации тем, которые обвиняют Севира в ереси, т. е. что они действуют пастырски, а не научно, прежде всего не имеет основания в святоотеческом Предании. Преподобный Максим Исповедник замечает, что из изучения Севира легко заключить, что Семир является монофизитом: «...Как это истолковали Аполлинарий, Евтих и Семир, ставшие последователями Симона волхва, Валентина и Мани. Ведь желающие легко могут на основании писаний самого Севира по согласию изречений усмотреть тождество догматов

95\* Ниже автор обыгрывает значения слова ἐπιστήμη (и его производных), которое в древнегреческом языке могло означать как знание, науку, научное знание, так и искусство, мастерство (например, стрельбы из лука), а в современном греческом языке употребляется в узком значении науки.

96\* Троица Цветная. Неделя святых Отцов | Вселенского Собора. Стихиры на хвалитех.

в сравнении с упомянутыми нечестивыми мужами»<sup>15</sup>. Преподобный Анастасий Синаит был знаком с сочинениями церковных писателей, которые в VI в. выступали с апологией Халкидонского Собора, как сам пишет: «Потом Иоанн кесариец Грамматик выступал в защиту Собора и многие другие посредством истиннейших сочинений». Он также был знаком с трудом Севира «Любитель истины» (Φιλαλήθης, «Филалет»), доставленный ему нотарием Анастасием, причём он именуется «Любителем басней» (Φιλομυθής)<sup>97\*</sup>, мрачными красками изображая то, как Сефир работал над его составлением<sup>16</sup>. Он был знаком с «Арбитром» (Διαιτητής) Иоанна Филопона; этот труд, по сообщению прп. Максима Исповедника, был подвергнут им критике<sup>17</sup>.

Упрёк автора несостоятелен и по существу, так как дошедшие до нас сочинения Севира подтверждают неправославие его христологического учения. Причина того, что сегодня исследователи разделились на защитников и критиков этого учения, лежит исключительно в их предпосылках, но ни в коей мере не в самих текстах. Также необходимо сказать, что со стороны тех, которые исследуют сохранившуюся на сегодняшний день севирианскую литературу, весьма опасно ставить под сомнение достоверность святых Отцов, так как эта литература явно более скудна, чем та, с которой имели дело святые Отцы VI и VII в. Тем более что она является уже третьим по счёту текстом сочинений Севира, переводом с сирийского перевода греческого оригинала, причём сирийский перевод, как известно, претерпел переработку первого переводчика на сирийский, антихалкидонита Иакова Эдесского<sup>18</sup>.

Завершая, наконец, наши вводные замечания о диссертации г-на Николопулоса, отметим, что в диссертации, очевидно под влиянием антихалкидонских источников, личность Севира представляется как похвальная, а церковно-политическая обстановка того времени — как оправдывающая антихалкидонскую деятельность с его стороны<sup>19</sup>. Мы полагаем, что речь идёт о неправильном взгляде на вещи, обусловленном зависимостью г-на Николопулоса от антихалкидонских источников. Что касается церковных нестроений после IV Вселенского Собора,

15 *Maximus Confessor. Epistula 12 // PG. 91. Col. 501D. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 153 (с изм.).*

16 *Anastasius Sinaita. Viae dux 6 // PG. 89. Col. 101D–105D. Рус. пер.: Цит. соч. С. 208–211.*

17 *Maximus Confessor. Opusc. 20: Tomus dogmaticus ad Marinum presbyterum // PG. 91. Col. 229BC. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 441.*

18 *Mathew J. Christology of Severus of Antioch Mainly Basing His First Thirty One Cathedral Homilies: Doctoral Dissertation. University of Salzburg, 2001. P. 14.*

19 *Νικολόπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 13–34.*

97\* Игра созвучных слов: φιλαλήθης и φιλομυθής.

очевидно, что невозможно и несправедливо возлагать ответственность за них на якобы еретический Халкидонский Собор. Деятельность монофизитов монаха Феодосия в Палестине<sup>20</sup> и Тимофея Элур в Египте<sup>21</sup> прекрасно известна. Если мы посмотрим на действия этих первопроходцев антихалкидонского движения с богословской критикой, то сможем объяснить их поведение как обусловленное богословскими мотивами. Монофизит монах Феодосий «начал вопить против Собора» ещё до того, как закончилась его работа. Осуждение его деятельности богословски связывается с его евтихианским мудрованием, как можно заключить из императорских указов Маркиана<sup>22</sup> и исторических сви-

- 20 «В том же самом [451] году некий монах Феодосий, муж погибельный, тотчас после Халкидонского Собора отправился в Иерусалим и, узнавши, что царица Евдокия расположена к Диоскору, низложенному Собором, начал вопить против Собора, обвиняя его в ниспровержении православной веры, и привлёк на свою сторону царицу и монахов, и своими скверными руками варварским образом восхитил архиерейский престол, и, имея помощниками людей Евдокии, рукополагал в городе новых епископов, когда стоящие епископы не возвратились ещё с Собора. Севириана, епископа Скифопольского, не увлечённого его зловерием, он вывел за город и убил и поднял гонение против всех, не состоявших с ним в церковном общении, некоторых мучил, иных лишил имения, домá других предал огню, так что, казалось, город только что взят был варварами. Сверх того, он умертвил Афанасия, диакона храма святой Анастасии, который порицал и обличал его безбожие, и тело сего святого приказал влачить по городу, а потом отдать псам на съедение. Домн, епископ Антиохийский, равно и Ювеналий Иерусалимский, бежали от него в пустыню. Целых двадцать месяцев занимал Иерусалимский престол погибельный Феодосий, пока не узнал о том император Маркиан и не приказал схватить его. Но этот беглец скрылся на Синайскую гору. По устранении его и рукоположенных им Ювеналий опять занял свой престол» (*Theophanes Confessor. Chronographia* A. M. 5945 // *Theophanis chronographia* / ed. C. de Boor. Hildesheim, 1963. Vol. 1. P. 107. Рус. пер.: *Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта* / пер. В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского. М., 1884. С. 84–85 (с изм.)).
- 21 «В том же [454] году... Тимофей, по прозванию Элур, производил смятение в Александрии: подкупивши множество беспорядочных людей, он силою овладел Александрийским престолом. Будучи извержен из сана, он рукополагается двумя изверженными из сана епископами. От этого произошли всякого рода соблазны в Александрии. Ибо тогда как все священники ойкумены приняли орос Халкидонского Собора, этот нечестивец с каким-то неудержимым бешенством его (Собор) поносил и, будучи сам не рукоположенным, производил рукоположения епископов и совершал крещения, не будучи священником. А блаженный Протерий, чувствуя готовящееся против него Элуром злоумышление, даёт место гневу и скрывается в священной крестильне в первый день Пасхи. Но тот антихристов предтеча, не устыдившись ни святого дня, ни священного места, послал убить невинного архиерея, а с ним и ещё шесть других» (*Ibid.* A. M. 5949 // *Op. cit.* P. 110–111. Рус. пер.: *Цит. соч.* С. 87 (с изм.)).
- 22 *Epistula Marciani imp. ad archimandritas Aelienses* // *ACO. T. 2. Vol. 1 (3). P. 125.* Рус. пер.: *ДВС. Т. 4. С. 175; Epistula Marciani imp. ad Macarium episc. et archimandritam ceterosque monachos Sinaitas* // *ACO. T. 2. Vol. 1 (3). P. 131.*

детельств<sup>23</sup>. Из деяний IV Вселенского Собора видно, что группа евтихиан, осужденная в лице Евтиха и единомудренных ему архимандритов Кароса, Дорофея и Варсумы<sup>24</sup>, составляет ядро раннего антихалкидонского движения. Обвинения представителей этого движения против Собора в несторианстве при богословском испытании оказываются порождением их монофизитской христологии.

В то же самое время, когда эти ранние антихалкидониты действуют против Халкидонского Собора, выдающиеся представители монашества остаются верными Собору и его оросу<sup>25</sup>. Например, прп. Евфимий Великий утверждает народ в православии, и благодаря его советам прельщённая губителем Феодосием императрица Евдокия возвращается в общение с Собором<sup>26</sup>.

Что же касается наличия недовольных оросом и постановлениями Собора, нет оснований считать Собор неспособным принести всеобщее умиротворение Церквам. Прежде всего, наличие недовольных логично потому, что некоторые продолжали мудрствовать несториански или монофизитски. Святитель Нектарий Пентапольский, изучая данный вопрос о возмущении в Церквах после IV Вселенского Собора, делает характерное замечание: «Как мы сказали, догматические решения, как заботящиеся более всего о чистоте истины, далеки от того, чтобы принести Церкви желаемый мир. Ибо несогласные прежде какого-либо Собора и после него остаются в плену своих мудрований. Именно это произошло и после созыва IV Вселенского Халкидонского Собора»<sup>27</sup>.

Кроме того, что касается церковного облика вождей антихалкидонского движения, мы можем понять его из существующих свидетельств. Помимо губителя и скверного Феодосия и Петра Ивера, другой первопроходец — Тимофей Элур, — «лишённый сана, рукополагается двумя лишёнными сана». В его преемника на Александрийской кафедре «возводится Пётр Монг, муж злодейный и враг истины, уже прежде лишённый сана. А рукополагается он одним епископом, также лишённым сана»<sup>28</sup>. Ярый

23 *Cyrellus Scythopolitanus. Vita S. Euthymii // Texte und Untersuchungen. 49. 2. S. 48.*

24 *Concilium Universale Chalcedonense. Act. IV // ACO. T. 2. Vol. 1 (2). P. 114–121.*

25 Не упоминаем великих подвижников: Симеона Столпника, Иакова и Вардата и отцов пустыни Савву и Феодосия, поскольку о них говорит автор в своей диссертации, хотя, к сожалению, недостаточно серьёзно оценивает их антимонафизитскую позицию и главным образом то, что она выражала чистое православное мудрование в христологии и в церковной жизни.

26 *Cyrellus Scythopolitanus. Vita S. Euthymii // Op. cit. S. 8–49.*

27 *Νεκτάριος Πενταπόλεως, ἄγ. Αἱ Οἰκουµενικαὶ Σύνοδοι. Σ. 140.*

28 *Theophanes Confessor. Chronographia A. M. 5969 // Op. cit. P. 125. Рус. пер.: Цит. соч. С. 99 (с изм.).*

противник Халкидонского Собора Филоксен Иерапольский, или Ксенай, «раб сатаны... родом был перс, по определению же судьбы раб, бежавший от своего господина и при Каландионе отвращавший от веры окрестные Антиохийские селения; будучи сам некрещён, назывался, однако, клириком. Каландион (православный епископ. — *и. Л.*) прогнал его, но Пётр Гнафей рукоположил его в епископа Иерапольского, переименовав в Филоксена. Потом узнавши, что он некрещён, сказал: “Вместо крещения довольно ему и рукоположения”»<sup>29</sup>.

В условиях такой антиканоничности в недрах раннего антихалкидонского движения и крайнего монофизитства возникает фигура Севира, которого принимает из язычников в ряды антихалкидонитов монофизит Пётр Ивер<sup>30</sup>.

После этих вводных замечаний мы приступаем к исследованию христологии Севира, как он в целом развивал её на различных стадиях своей деятельности в Константинополе, Антиохии и Египте. Полагаем, что она сама по себе может показать свой монофизитский характер и подтвердить справедливость обвинения Севира в монофизитстве святыми Отцами.

Г-н Николопулос не первый, кто представляет в качестве вывода утверждение, что христология Севира абсолютно кирилловская. Это мнение выражается уже с начала XX в. Обычно оно обосновывается тем, что Сефир крайне консервативно пользуется терминологией свт. Кирилла. Но неверно было бы приписывать православие христологии Севира лишь на основании её фразеологического сходства с христологией свт. Кирилла, так как, согласно святым Отцам, решительным критерием православия является не терминология, а то мудрование, которое ей выражается. Святой Максим Исповедник метко свидетельствует: «Ведь речь у Отцов не о выражениях (φωνῶν), а о вещах (πραγμάτων). Поэтому мы находили, что хотя Отцы делают уступки в выражениях, но никоим образом не уступают в понятиях (ἐννοίας)»<sup>31</sup>. В согласии с этим севирианская христология будет рассматриваться на основании смыслов, которые скрываются за её формулировками.

29 *Theophanes Confessor. Chronographia* A. M. 5982 // *Op. cit.* P. 134. Рус. пер.: Цит. соч. С. 106 (с изм.).

30 Нам известен довод, что крещение Севира в зрелом возрасте не означает, что в молодости он вёл языческий образ жизни. Тем не менее мы считаем более достоверными свидетельства Собора 536 г., потому что последний признан V Вселенским Собором.

31 *Maximus Confessor. Opusc.* 25: *Capita X de duplici voluntate Domini* // PG. 91. Col. 273C. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 472 (с изм.).

Здесь своевременно отметить, что севирианская христология подверглась строгой и обоснованной критике со стороны позднейших святых Отцов, так что уже одно намерение какого-либо исследователя доказать её православие непоправимо компрометирует его. Для святоотеческих текстов характерны ясность и догматическая полнота. Благодаря ей легко увидеть и доказать, что аргументация в пользу севирианской христологии является не более чем богословской софистикой. Излагая христологическое учение Отцов на современном языке ввиду настоящей необходимости, мы чувствуем, что умаляем филологическую и богословскую красоту текстов, составленных святыми Отцами при просвещении Святым Духом. Просим прощения Церкви за это. Тем не менее мы ссылаемся на сами тексты.

#### І. Философская терминология в христологическом учении Севира

Употребление внешней (ὀρθρθευ) философской терминологии для формулирования церковных догматов началось задолго до времени Севира и было полезным инструментом в стараниях святых Отцов ответить на возникающие ереси. Данная как откровение вера не связывается употребляемой терминологией, но ухищрения еретиков сделали необходимым употребление той конкретной терминологии, которая принята в Церкви. Зачастую невозможно найти более подходящую формулировку, чем та, которую составили по благодати Божией святые Отцы, так что употребление иной терминологии помимо отеческой оканчивается дерзостью. Обращаясь к вопросу терминологии, прп. Максим Исповедник пишет: «Ведь это естественно, что Отцы не сочли пригодным указывать на различие посредством другого выражения. Если же кто уверен в себе, что может придумать выражение, более подходящее для указания на него, то пусть не завидует нам из-за получаемой пользы, как и мы не будем завидовать ему из-за его образованности, чтобы не сказать дерзости»<sup>32</sup>. Халкидонский Собор изложил православную христологию посредством известной фразеологии, а последующие Вселенские Соборы передали её нам развёрнутой и свободной от неверных истолкований. Православие этой христологии мы разделяем, по благодати Божией, сознательно и с ведением. Наша задача в данном случае — исследовать, служит ли смысл употреблённых Севиром философских терминов выражению православной христологии, т. е. истинно

32 *Maximus Confessor. Epistula 12 // PG. 91. Col. 480D–481A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 141 (с изм.).*

ли утверждение г-на Николопулоса, что Севир, следуя собственным философским предпосылкам, выражал в точности ту же самую христологическую веру.

**1. «Синонимия» терминов «природа» и «ипостась»  
в александрийской терминологии**

Согласно г-ну Николопулосу, Севир сознательно привержен кирилловско-александрийской терминологии, поскольку каппадокийскую он считает совершенно непригодной для формулирования христологического догмата<sup>33</sup>. По его мнению, александрийская христологическая терминология состоит в синонимии терминов «сущность» (οὐσία), «природа» (φύσις), «ипостась» (ὑπόστασις) и «бытие» (ὑπαρξις), которая (синонимия) будто бы была введена свт. Афанасием Великим и употребляется Севиром вместо каппадокийской терминологии, которая различает «природу» и «ипостась»<sup>34</sup>.

Мы полагаем, что осознанное отвержение Севиром каппадокийской терминологии, употреблявшейся Халкидонским Собором, представляет собой совершенно антиправославный выбор, так как безусловная синонимия терминов не является традицией александрийских святых Отцов<sup>35</sup>. Термины «сущность», «природа», «ипостась» и «бытие» иногда можно, а иногда нельзя понимать синонимично. Александрийские Отцы понимали их синонимично только в смысле указания на существующее (τὸ ὑπάρχον), поскольку соответствующие глаголы «существовать» (εἶναι), «рождаться» (γενεσθαι), «иметься» (ὑφεστάναι) и «быть» (ὑπάρχειν)<sup>98\*</sup> указывают на существование (ὑπαρξις). В этом смысле существования свт. Афанасий понимал синонимично термины «сущность» и «ипостась» в своём послании «К досточестнейшим епископам Африканским», поскольку арианствующие отрицали возможность говорить о сущности и ипостаси в Боге, тогда как Никейский Собор употребил

33 *Νικόλοπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 145–156, особенно Σ. 155.

34 *Ibid.* Σ. 146.

35 Синонимия двух вещей возможна, когда они имеют как общее имя, так и общее определение (*Ioannes Damascenus. Dialectica 33 // PTS. 7. S. 102*). Например, человек и конь синонимично называются живым существом, так как живое существо есть одушевлённая чувствующая сущность. Но они не называются синонимично разумными существами, так как определение коня не содержит свойства «разумное существо».

98\* Здесь указаны глаголы, производными которых являются соответствующие существительные: οὐσία — εἶναι, φύσις — γενεσθαι, ὑπόστασις — ὑφεστάναι, ὑπαρξις — ὑπάρχειν. Русский перевод условный.

оба эти термина в своём Символе<sup>36</sup>. Напротив, когда свт. Афанасий говорил об общем и частном божественных Лиц, он не употреблял эти термины синонимично, но общее именовал природой божества, а Лица ипостасями<sup>37</sup>. Кроме того, нет подтверждений, что святитель употреблял синонимично термины «ипостась» и «природа» для выражения ими понятия «Слово» (Λόγος) и понятия «восприятие» (πρόβλημα). Две эти «вещи» имеют различные определения. Слово есть самосущее, вечное, неизменное и пр. Восприятие есть сотворённое во времени, получившее бытие в Слове, подверженное страданию и пр. Позднейшей и более точной христологической терминологией Слово описывается как восущностная ипостась, а человеческое восприятие как воипостасная природа. Это две «вещи», принимающие различное описание; поэтому они, как Слово и как восприятие, не могут приниматься за синонимы, т. е. называться и то и другое либо природами, либо ипостасями. При этом ничто не мешает называть природой природу Слова, т. е. божество в Нём, и восприятие, поскольку они принимают одинаковое определение «воипостасная сущность»<sup>38</sup>. Две эти «вещи» могут быть синонимами в следующих случаях: а) когда они понимаются как истинные существования (ἀληθεῖς ὑπάρξεις), тогда обе могут называться природами и также обе ипостасями, потому что обе принимают имя и определение «истинно существующее». В этом последнем значении употреблялось свт. Кириллом известное выражение: «Неслитными пребыли природы, или ипостаси» (т. е. действительно, истинно существующие реальности)<sup>39</sup>; б) когда термин «природа» употребляется в несобствен-

36 «...В самом Аримине осмелились написать: "Не надобно говорить, что Бог имеет сущность или ипостась"» (*Athanasius Alexandrinus. Epistula ad Afros // PG. 26. Col. 1036A. Рус. пер.: ТСО. 21. С. 280*).

37 «Поелику же Сын есть рождение от сущности, то Он и родивший Его Отец — одно по сущности» (*Athanasius Alexandrinus. De synodis Arimini in Italia et Seleucia 48 // PG. 26. Col. 780B. Рус. пер.: ТСО. 21. С. 156*); «Ибо если принадлежащее Отцу природно принадлежит Сыну, и Сам Сын от Отца, и благодаря такому единству божества и природы Он и Отец суть одно... то справедливо Отцами наименован Он единосущным» (*Ibid. 50 // PG. 26. Col. 784A. Рус. пер.: ТСО. 21. С. 158 (с изм.)*).

38 «Итак, через Неё [Богородицу] Бог Слово, Который не мог по природе божества смириться до смерти, принял Себе от Неё одушевлённое тело, могущее смириться до смерти, которое есть образ раба» (*Athanasius Alexandrinus. De Sancta Trinitate Dial. IV, 6 // PG. 28. Col. 1260D*).

39 «Название "ипостась" имеет два значения. Иногда оно означает простое существование (ἀπλῶς ὑπαρξίς). В этом значении сущность (οὐσία) и ипостась одно и то же. Поэтому некоторые из святых Отцов говорили: "природы, или ипостаси". Иногда же "ипостась" обозначает существование само по себе и самостоятельное (καθ' αὐτὸ καὶ ἰδιούσματος



ном смысле (*καταχρηστικῶς*) вместо термина «ипостась», поскольку более частное может принимать описание более общего<sup>40</sup>. В этом значении свт. Кирилл употреблял выражение «одна природа Бога Слова воплощённая»<sup>41</sup>.

Преподобный Иоанн Дамаскин замечает, что соответствие сущности (природы) и энергии, имеющее место в триадологии, необходимо должно иметь место и в христологии, ибо Сын и после Вочеловечения единосущен Отцу: «Если же кто-либо скажет... что не должно того, что говорится о Боге, переносить на домостроительство, то мы ответим: если Отцами это сказано только по отношению к учению о божестве и если Сын после Воплощения не имеет одного и того же действия (энергии) с Отцом, то Он не будет и одной и той же [с Ним] сущности. К кому же мы отнесём слова: *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5, 17) и: *если увидит Отца творящего, то и Сын творит также* (ср. Ин. 5, 19)?.. Ведь всё это показывает Его не только единосущным с Отцом даже после Воплощения, но и имеющим одно и то же с Ним действие (энергию)»<sup>42</sup>. А прп. Максим Исповедник ранее сказал точно то же самое в своём диспуте с Пирром, но с большей силой слова: «Если Отцы сказали это только применительно к богословию, то, значит, после Воплощения Сын, по-вашему, не рассматривается в богословии вместе с Отцом. А если не рассматривается в богословии, то и не соприсчисляется [Отцу] в крещальном призывании, — и тщетными окажутся вера и проповедь»<sup>43</sup>.

Из аргументации этих святых Отцов следует, что каппадокийское различие терминов «природа» и «ипостась» по их смысловому содержанию и, следовательно, соответствующее их употребление обязательны и для христологии именно потому, что воплощённый Сын — одной сущности и одной энергии с Отцом. И свт. Кирилл подтверждает это правило, замечая: «Поэтому очевидно, что присущее Слову от Отца по природе и как свойственное Ему (*φύσει τε καὶ ἰδικῶς*) опять-таки сбегается у Него и тогда, когда Оно явилось человеком... Поэтому Он есть и творящий как Бог, и оживотворяющий как Жизнь»<sup>44</sup>.

ἕπαρξις). В этом значении под ним понимается индивид (ἄτομον), отличающийся от других числом, например: Пётр, Павел, такой-то конь» (*Joannes Damascenus. Dialectica 43 // PTS. 7. S. 108*. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. С. 89).

40 Ibid. 15–16 // PTS. 7. S. 84–86.

41 *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas 52 // PTS. 22. S. 126*.

42 *Joannes Damascenus. Expositio fidei 59 [III, 15] // PTS. 12. S. 147*. Рус. пер.: Цит. соч. С. 263.

43 *Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho // PG. 91. Col. 348CD*. Рус. пер.: Цит. соч. С. 231.

44 *Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Theodosium 40 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 69*.

Уже было сказано, что александрийские святые Отцы применяли в богословии это различие между «природой» и «ипостасью». Утверждаемое в современной литературе якобы синонимичное употребление этих терминов александрийскими святыми Отцами, не ограничиваемое притом изложенными выше условиями, является по меньшей мере богословской ошибкой. Отказ Севира употреблять каппадокийскую терминологию в христологии неоправдан. Этот категорический отказ сочетается у него с намерением построить свою монофизитскую систему, используя в качестве инструмента принимаемую им за «александрийскую» (хотя, конечно, ни в коей мере не афанасьевскую или кирилловскую) христологическую терминологию.

## 2. Сефир отождествляет «природу» и «ипостась» по смыслу

Фундаментальный философский принцип в севирианской христологии — отождествление «природы» и «ипостаси» относительно учения о Христе. Речь идёт не просто о взаимозаменяемом употреблении терминов (например, употреблении в несобственном смысле), но об их отождествлении по смысловому содержанию. Как говорит прп. Максим Исповедник, Сефир «усмотрел взаимное тождество между природой и ипостасью по логосу и определению»<sup>45</sup>. Свидетельство прп. Максима подтверждается не только прямым заявлением Севира, что «ипостась и сущность, то есть природа, в богословии — не одно и то же, но вот в домостроительстве тождественны друг другу», но и из объяснения, представляемого самим Сефиром далее в этом же отрывке, что новость (τὸ καινοπρεπές) тайны предопределила новые свойства природы (ἐκαινοτόμησε τὰς φύσεις) и «каждой из двух даёт иметь логос и определение другой» (ἑκατέρωθεν ἐφάρμοξε τὸν θετέρου λόγον τε καὶ ὄρον)<sup>46</sup>. Этот философский принцип Севира подтверждается рядом отрывков из его сочинений. Согласно некоторым из них, «из двух природ» означает схождение (συνδρομή) не природ (воипостасных сущностей, согласно более поздней православной терминологии), но частных (ἀτομικῶν) существований (ипостасей)<sup>47</sup>.

45 *Maximus Confessor. Epistula 15: Ad Cosmam diaconum* // PG. 91. Col. 569A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 191.

46 *Νικόλπουλος Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 155, ὑποσημ. 1. См. также: *Leontius Byzantinus. Solutio argumentorum Severi* // PG. 86/2. 1921B.

47 Сефир пишет: «Говоря, что Эммануил из двух природ, мы мыслим природы не сущностями, являющимися общность и охватывающими многие ипостаси, но как одну ипостась Слова и одну плоть, одушевленную разумной душой, из которых Он без изменения сошёл»

Следует с самого начала сказать о произвольности этого принципа, т. е. что «природа» и «ипостась» в христологии отождествляются. Прежде всего, он не имеет подтверждения в отеческом предании, но придуман Севиrom; затем, он лишён онтологического основания; наконец, он не способствует верному описанию тайны Христа. Святой Максим Исповедник пространно охватывает эти вопросы в письме к Косме диакону<sup>48</sup>. Естественно будет заключить, что эта произвольность служит на пользу Севиру, так как позволяет ему легко маневрировать для удержания своей хрупкой христологической системы<sup>49</sup>.

Отождествление природы и ипостаси осуждают как причину заблуждения святые Анастасий Синаит<sup>50</sup>, Максим Исповедник<sup>51</sup> и Иоанн Дамаскин<sup>52</sup>.

Следствия, выводимые из этого абсурдного севирианского принципа, разоблачают заблуждение Севира. Приведём примеры.

1. Выражение «природа Бога Слова» может иногда означать Слово как ипостась, а иногда природу божества, усматриваемую в ипостаси Слова. Преподобный Иоанн Дамаскин делает важное замечание: «Сам

и сложился в одно» (*Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis // PG. 86/1. Col. 920D. Рус. пер.: Давыденков О. В. Проблема соотношения общего и единичного в христологии умеренного монофизитства VI века: Севир Антиохийский // Учёные записки Орловского государственного университета. Серия: Гуманитарные и социальные науки. 2012. № 5. С. 140 (с изм.); «...исповедуя Господа Иисуса Христа из двух природ, рассматривай сами различные ипостаси, из которых был составлен Эммануил, и их природное соединение и не переходи к общностям и сущностям всецелого божества и человечества в общем, поскольку очевидно, что всецелое божество усматривается в Троице, а общее человечество ведёт ум ко всему человеческому роду» (*Severus Antiochenus. Epistula 2: Ad Oecumenium // PO. 12. 2. P. 191–192. Рус. пер.: Там же (с изм.)*). Очевидно, в своих попытках исключить соединение природ, понимаемых чисто умозрительно, Севир отождествил природу, усматриваемую в неделимом (ἐν ἀτόμῳ, в индивидуе), с ипостасью. См. достаточное разъяснение этих понятий в: *Joannes Damascenus. Expositio fidei 50 [III, 6]; 55 [III, 11] // PTS. 12. S. 119 et seq.; 131 et seq.**

48 *Maximus Confessor. Epistula 15 // PG. 91. Col. 544–576.*

49 *Maximus Confessor. Opusc. 2 // PG. 91. Col. 40–41. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 319–320.*

50 *Anastasius Sinaita. Viae dux 9 // PG. 89. Col. 140–148.* Святой Анастасий Синаит отмечает, что I Никейский Собор провёл различие между природой и ипостасью (*ibid. // PG. 89. Col. 140D–141A*).

51 «Севир коварно утверждает, что ипостась – то же, что и природа» (*Maximus Confessor. Opusc. 2 // PG. 91. Col. 40A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 319*), и более развёрнуто в: *Idem. Epistula 15 // PG. 91. Col. 565–569. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 190–191.*

52 «Именно это вводит еретиков в заблуждение – отождествление природы и ипостаси» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei 47 [III, 3] // PTS. 12. S. 112. Рус. пер.: Цит. соч. С. 237*); «Диоскор же и Севир... мыслили природу и ипостась одинаково» (*Joannes Damascenus. Contra Jacobitas 2 // PTS. 22. S. 111. Рус. пер.: Цит. соч. С. 154*).

блаженный Кирилл, во втором послании к Суккенсу истолковывая слова “одна природа Бога Слова воплощённая”, говорит таким образом: “Ибо если бы, сказав об одной природе Слова, мы умолкли, не прибавив слова «воплощённая», но как бы исключив Воплощение, то, может быть, и не были бы неправдоподобны слова притворно вопрошающих: если всё — одна природа, то где совершенство в человечестве? Или каким образом существует подобная нам сущность?” <...> Посему здесь он употребил выражение “природа Слова” в смысле природы»<sup>53</sup>. То есть выражение «природа Слова» в данной кирилловской формуле, когда мы имеем в виду усматриваемое в ней (формуле) дифизитство, имеет значение «воипостасная сущность». Такого значения, из-за рассматриваемого принципа, не может дать севирианская христология, отступая тем самым от христологической мысли свт. Кирилла<sup>54</sup>. Отсутствие этого тонкого, но определяющего различия<sup>99\*</sup> создаёт серьёзные проблемы в описании тайны божественного Вочеловечения.

2. Прп. Анастасий Синаит с большим искусством обличает севирианское отождествление природы и ипостаси множеством примеров (в основном из текстов свт. Кирилла), в которых невозможно понимать термин «природа» в значении ипостаси, и это означает, что севирианское толкование этих кирилловских мест исходя из отождествления

53 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 55 [III, 11] // PTS. 12. S. 132. Рус. пер: Цит. соч. С. 250 (с изм.).

54 Мы сознательно опускаем остальной текст из прп. Иоанн Дамаскина о том, что формула «природа Слова» имеет значение ипостаси в кирилловском выражении «природа Слова, или ипостась, что есть Само Слово», потому что в данном случае антихалкидонская христология не отличается от православной. Когда мы имеем в виду ипостасное единство во Христе, выражение «одна природа Бога Слова воплощённая» имеет значение одной ипостаси. Нужно сказать, что совершенно неуместна основная идея доклада И. Кармириса на неофициальном совещании православных и антихалкидонских богословов в Орхусе (Дания) в 1964 г., что объединение возможно на основании того общего согласия, что свт. Кирилл в выражении «одна природа Бога Слова воплощённая» имеет в виду ипостась Слова воплощённую, мнение, за которое антихалкидонские участники удостоили Кармириса бурных рукоплесканий, стуча руками и ногами по сиденьям (см. доклад о. И. Романидиса о совещании Смешанной подкомиссии Смешанной комиссии в 1990 г. Архиепископу Афинскому Серафиму, опубликованный в интернете: “Εκθεσις τοῦ Πρωτοπρεσβυτέρου Ἰωάννου Σάββα Ρωμανίδου). Возможно, по недосмотру или от неумеренной ревности о восстановлении единства Кармирис не смог сообщить своим слушателям о втором истолковании выражения «природа Слова», о которой столь ясно говорит прп. Иоанн Дамаскин и которая отличает антихалкидонскую христологию от православной. Если бы он это сделал, то, конечно, не удостоился бы рукоплесканий.

99\* Имеется в виду положение в начале абзаца: «Выражение “природа Бога Слова” может иногда означать Слово как ипостась, а иногда природу божества, созерцаемую в ипостаси Слова».

природы и ипостаси является абсолютно антикирилловским. Из множества примеров приведём только два:

«Что касается евангельских и апостольских изречений о Господе, мы знаем, что богословствующие мужи одни изречения делают общими, как относящиеся к одному Лицу, а другие разделяют, как относящиеся к двум природам»<sup>55</sup>. Святитель Кирилл не мог иметь в виду «разделяют, как относящиеся к двум ипостасям»;

«Но очень правильно и здраво твоё совершенство ведёт речь о спасительных страданиях, настаивая, что Сам Единородный Сын Божий, насколько Он мыслится Богом и есть Бог, не претерпел в собственной природе того, что свойственно телу, но что пострадал Он перстной природой»<sup>56</sup>. Конечно, свт. Кирилл не мог иметь в виду, что единородный Сын Божий пострадал Своей перстной ипостасью.

3. Преподобный Максим Исповедник со своим исключительно тонким познанием онтологии замечает, что не только в отношении творения, но «разум осмелится утверждать и большее: даже в безначальной Первопричине, сотворившей сущее, мы не усматриваем тождественными друг другу природу и ипостась»<sup>57</sup>. И после изумительного анализа показывает христологические следствия из знаменитого философского принципа Севира: «Сефир же, говоря, что сущность и ипостась, природа и лицо применительно к божественному Воплощению — это в собственном смысле одно и то же, не знает ни неслитного соединения, хотя и говорит о нём притворно, ни нераздельного различия, хотя и о нём хвастливо рассуждает. Но соединение он делает слиянием по Аполлинару, а различие — отчуждением по Несторию»<sup>58</sup>.

Заклучим этот раздел обезоруживающим свидетельством прп. Анастасия Синаита о том, что и сам свт. Кирилл свидетельствует, что природа и ипостась — это разные вещи: «Но не только в послании к восточным, но и к Ермию, спросившему, иное ли есть природа и иное — ипостась, Отец [свт. Кирилл] ясно отвечает так: “Да, иное, и поистине велико то, что различает их и стоит между ними”»<sup>59</sup>. Внимательный ис-

55 *Cyrrillus Alexandrinus*. Epistula 39: Ad Joannem Antiochenum (de pace) 5 // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 17. Рус. пер.: Цит. соч. С. 41; см. также: *Anastasius Sinaita*. Viae dux 10 // PG. 89. Col. 152A.

56 *Cyrrillus Alexandrinus*. Epistula 46 (Ad Successum II) // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 161. Рус. пер.: Цит. соч. С. 49; см. также: *Anastasius Sinaita*. Viae dux 10 // PG. 89. Col. 152A.

57 *Maximus Confessor*. Epistula 15 // PG. 91. Col. 549C. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 181.

58 *Ibid.* // PG. 91. Col. 568C. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 191 (с изм.).

59 *Anastasius Sinaita*. Viae dux. 9 // PG. 89. Col. 145C. Рус. пер.: Цит. соч. С. 240 (с изм.). Ср. также: *Doctrina Patrum* 22, 14 // *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi* / hrsg. von F. Diekamp. Münster, 1907. P. 148.

следователь 1-го диалога сочинения свт. Кирилла «О Святой и Единосущной Троице» может убедиться, что святитель чётко определяет содержание этих терминов не только в богословии, но и в домостроительстве<sup>60</sup>.

Современные богословы оправдывают Севира в отождествлении природы и ипостаси, поскольку и свт. Афанасий отождествил термины «сущность» и «ипостась» на Соборе 362 г.<sup>61</sup> Ссылка на этот факт произвольна и ошибочна. На этом Соборе помимо прочего было разъяснено, что греческий термин οὐσία (сущность) и латинский *substantia* (ипостась) имеют одинаковое смысловое содержание: общее (κοινόν) у трёх богоначальных Ипостасей. Благодаря этому прояснению произошло примирение между западными и восточными, которые до тех пор без существенной причины обвиняли друг друга в ошибочном понимании троичной тайны, поскольку для одной и той же «вещи» употребляли различные имена, хотя давали самой «вещи» одинаковое определение (описание)<sup>62</sup>. Значительная ошибка — проводить параллель между этим отождествлением и тем, что делает Сефир, который совершенно противоположным образом отождествил по смысловому содержанию две различные «вещи» (то, что мы сегодня именуем природой и ипостасью), давая им одинаковое определение.

### 3. Сефир ошибочно разделяет ипостаси на самостоятельные и зависимые

При разработке своей христологической системы Сефир получил значимую помощь также от своего философского принципа, что ипостаси разделяются на самостоятельные и зависимые<sup>63</sup>. Однако этот принцип является критической ошибкой, столь значимой, что она делает севирианское разделение ипостасей на самостоятельные и зависимые

60 *Cyrillus Alexandrinus. De Sancta Trinitate Dial. I // PG. 75. Col. 657–712; см. также в издании: Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας ἅπαντα τὰ ἔργα. Περί τῆς ἁγίας καί ὁμοουσίου Τριάδος. Θεσσαλονίκη, 2002. Τ. 8. Σ. 10–89.*

61 *Νικόλτσουλοσ Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 152.*

62 «Спросили мы... говорящих об одной ипостаси... и они подтвердили: ...мы говорим об ипостаси, считая, что сказать “ипостась” и “сущность” — это одно и то же, и мыслим её (ипостась) одной... по причине тождества природы; ибо веруем, что божество одно и природа его одна» (*Athanasius Alexandrinus. Tomus ad Antiochenos 6 // PG. 26. Col. 801C. Рус. пер.: ТСО. 21. С. 170 (с изм.)*). См. также: *Gregorius Nazianzenus. Oratio 21: In laudem Athanasii 35 // PG. 35. Col. 1124D–1125B; Dositheus Hierosolymitanus. Dodecabiblos 2, 12, 4–6 // Op. cit. Σ. 438–441.*

63 *Νικόλτσουλοσ Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 149.*

неприемлемым логически и онтологически, а также совершенно непригодным догматически.

Логически он неприемлем, потому что создаёт проблему омонимии<sup>64</sup>. Если самостоятельная (ἰδιοσύστατος) и независимая (αὐτοτελής) реальность есть действительно ипостась, т. е. принимает определение (описание) ипостаси<sup>65</sup>, то зависимая (ἐξερτημένος), которая явно не принимает определения самостоятельной ипостаси, не может именоваться ипостасью иначе как по омонимии. Но в этом случае необходимо, чтобы избежать путаницы, которую сама по себе создаёт омонимия, объявить, что реальность, по омонимии называемая ипостасью (т. е. зависимая ипостась), является не ипостасью, но... *природой* (созерцаемой в индивидуе).

Онтологически же он неприемлем, потому что если так называемые зависимые ипостаси суть в самом деле ипостаси, они должны составлять индивидуы особого вида<sup>66</sup>, чего, однако же, не происходит. Например, тело и душа одного человека, которые, согласно Севиру, называются зависимыми ипостасями, составляют не индивидуы вида «телесность» (σωματότης) и индивидуы вида «душевность» (ψυχότης), но воипостасные сущности, то есть... *природы*<sup>67</sup>.

С догматической точки зрения он непригоден, потому что применительно к христологии определяет человечество во Христе как «зависимую ипостась», безличную «индивидуальную конкретную сущность»<sup>68</sup>. Но одушевлённая разумной душой плоть Господа не есть индивид вида «человечество» или, по Севиру, конкретная ипостась или зависимая ипостась<sup>69</sup>, но сама природа человечества, усматриваемая в индивидуе

64 «Сказуемое бывает омонимическим тогда, когда подлежащее имя принимает, а определения нет. Например, изображение человека принимает название человека, определения же человека не принимает. Ведь определение человека таково: живое существо разумное, смертное, восприимчивое к уму и знанию. А изображение и не живое существо (ибо оно неодушевлено), и не разумно, и не восприимчиво к уму и знанию» (*Joannes Damascenus. Dialectica 16 // PTS. 7. S. 86. Рус. пер.: Цит. соч. С. 77*).

65 *Joannes Damascenus. Dialectica 43 // PTS. 7. S. 108–109. См. также: Idem. De haeresibus 83 // PTS. 22. S. 49 et seq.*, где даётся соответствующее определение ипостаси в работе Иоанна Филопона «Арбитр».

66 *Joannes Damascenus. Dialectica 10 // PTS. 7. S. 74 et seq.*

67 «Ни душа, ни тело, взятые в отдельности, не называются ипостасями, но воипостасными; то же, что образуется соединением обоих, называется их ипостасью» (*Ibid. 45 // PTS. 7. S. 110. Рус. пер.: Цит. соч. С. 90*).

68 *Νικόλτσουλος Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 154, 150.*

69 *Ibid. Σ. 154.*

де (ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη)<sup>70</sup>, т. е., по прп. Иоанну Дамаскину, воипостасная природа. Онтологию такого типа, т. е. понимание человечества во Христе как индивида, прп. Иоанн Дамаскин осуждает в своём труде «О ересях», обвиняя Севира и Иоанна Филопона в том, что они расстраивают тайну спасения, уча о «частных сущностях»<sup>71</sup>. В этом смысле утверждение Севира, что зависимая ипостась, и в данном случае человечество во Христе, является ипостасью (индивидуальной конкретной сущностью), изобличает совершенно антиправославный вид соединения божества и человечества во Христе в севирианской христологии, как будет показано ниже.

#### 4. Принцип «не существует безыпостасной природы»

Философский принцип «не существует безыпостасной природы» (οὐκ ἔστι φύσις ἀνυπόστατος) основополагающ и в общем верен, поскольку любая природа усматривается и получает действительное бытие в своих частных ипостасях. Внешние философы, а за ними опирающиеся на них Несторий, Сефир и все те, кто для обоснования своей христологии прибегали к философии, приняли этот принцип. Так, Несторий, исповедуя две природы, исходя из этого принципа исповедует и две ипостаси, а Сефир, чтобы не именовать человечество во Христе ипостасью, на основании того же принципа отрицает в нём (человечестве) и то, что оно есть природа.

70 «Итак, Бог Слово, воплотившись, не воспринял природы, ни усматриваемой одним только умозрением... ни усматриваемой в виде... но [усматриваемую] в индивиде... не такую, которая существовала сама по себе и вначале стала неделимым существом и тогда уже была Им воспринята» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei* 55 [III, 11] // PTS. 12. S. 131. Рус. пер.: Цит. соч. С. 249–250 (с изм.)).

71 *Joannes Damascenus. De haeresibus* 83 // PTS. 22. S. 49 et seq.; *Idem. Contra Jacobitas* 9 // PTS. 22. S. 113. О том, что означает частная сущность и, в данном случае, индивидуальная конкретная сущность, красноречиво говорит отрывок из труда Иоанна Филопона «Арбитр», сохранённый прп. Иоанном Дамаскином: «...и опять-таки, мы говорим, что природа человеческая соединилась со Словом как то наиболее частное существование, которое одно только из всех восприняло Слово... Итак, как в отношении божества Христа мы исповедуем и природу его (божества), и ипостась, так и в отношении Его человечества необходимо исповедовать как природу, так и эту частную (ἰδικήν) ипостась, чтобы не быть вынужденными называть эту природу безыпостасной, как я сказал. Ибо и человеческое (τὸ ἀνθρώπινον) Спасителя, разумеется, было одним из индивидов, принадлежащих к общей природе (τελοῦντων ὑπὸ τῆν κοινῆν φύσιν)...» (*Idem. De haeresibus* 83 addit. // PTS. 22. S. 53, 54 // Рус. пер: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. С. 143, 145 (с изм.)).



Но, как говорит прп. Максим Исповедник, эта в общем верная философская аксиома может быть неверно истолкована в том смысле, что всякое не безыпостасное непременно является ипостасью, если не принимается во внимание, что оно (не безыпостасное) может усматриваться в другой ипостаси<sup>72</sup>.

Преподобный Иоанн Дамаскин замечает, что аксиома «не существует безыпостасной природы» имеет силу, но природы, соединённые между собой в одной сложной ипостаси, не имеют каждая своей особой ипостаси, а имеют обе одну и ту же общую для них ипостась. Распространяя это замечание на христологию, он говорит, что Ипостась Слова является ипостасью для обеих природ, божества и воспринятого человечества. Тем самым он не допускает обеим природам быть безыпостасными, не позволяет им быть разноипостасными по отношению друг к другу (каждая с отдельной ипостасью), а также ипостаси быть ипостасью иногда одной, а иногда другой природы, но всегда бесчастно и целокупно (ἀμερῶς καὶ ὁλοσχερῶς) ипостасью обеих<sup>73</sup>.

## II. Роль севирианских философских предпосылок в христологической системе Севира

Проблема Севира по существу заключается в неправильном понимании способа соединения природ, к которому его привёл антинесторианский настрой. Чтобы уничтожить всякую возможность разделения Христа на две ипостаси (раздельные самостоятельно существующие реальности, Бога Слово и рождённого от Девы простого человека), он придумал единство в природе. Результатом соединения природ стала не только одна ипостась, ипостась Слова воплощённая, но и одна природа, сложенная из двух: «И ставшего мужем Бога... исповедуем одной природой и богомужной ипостасью... Итак, доколе один Христос, мы проповедуем одну Его, как одного, сложную природу, ипостась и действие»<sup>74</sup>.

72 «Что утверждаемое некоторыми “не бывает природы, лишённой ипостаси (ἀνυπόστατον)” говорится ими правильно, но неправильно понимается, будто не лишённое ипостаси сводится к ипостаси, а не созерцается, скорее, в ипостаси. Что, подобно тому как говорящий “не бывает тела, лишённого формы или цвета”, говорит правильно, но приходит к неправильному выводу, говоря, что форма или цвет есть тело, а не созерцается в теле; так и утверждающий “не бывает природы, лишённой ипостаси” рассуждает неправильно, если сводит не лишённое ипостаси к ипостаси» (*Maximus Confessor. Opusc. 23: Capita de substantia seu essentia et natura, deque hypostasi et persona* // PG. 91. Col. 261C–264A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 463).

73 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 53 [III, 9] // PTS. 12. S. 128.

74 *Doctrina Patrum* 41, 24 // *Op. cit.* P. 310.

Представление о единстве природ в одной сложной природе как основополагающее мудрование севирианской христологии, унаследованное от Диоскора и утончённое благодаря христологическим брожениям после Халкидонского Собора, сохраняется философско-богословским принципом Севира, что «ипостась и сущность, т. е. природа, в богословии — не одно и то же, но вот в домостроительстве тождественны друг другу»<sup>75</sup>. Но прп. Иоанн Дамаскин категорически заявляет: «Именно это вводит еретиков в заблуждение — отождествление природы и ипостаси»<sup>76</sup>.

Кроме введения в заблуждение, эти принципы позволили Севиру действовать со злонамеренностью и лукавством, как удачно замечает прп. Максим Исповедник: «Сефир коварно (κακοῦργως, букв.: злодейски. — М. В.) утверждает, что ипостась — то же, что и природа, дабы посредством выражения “одна природа” утвердить слияние, но в то же время избежать изобличения, говоря, что под природой он разумел ипостась»<sup>77</sup>. Далее будет показано, что Сефир погрешает в понимании тайны Вочеловечения, а также, из-за своих философских предпосылок, в её описании.

### 1. Вид соединения двух природ во Христе

Понимание вида соединения природ во Христе показывает христологическое мудрование православных с одной стороны и еретиков с другой.

Несторий понимал соединение природ как связь «по достоинству, или по тождеству воли, или равенственности, или одноимённости, или благоизволению»<sup>78</sup> между лицом Бога Слова и лицом простого человека, которого родила Дева Мария. Такое соединение, как свидетельствует свт. Кирилл и истина вещей, может называться соединением лишь в несобственном смысле, поскольку не может подлинно составить одного Сына, ибо является не действительным соединением природ, но сочетанием воли (συνάρθεια γνώμης).

Святитель Кирилл истинное соединение природ, отвечающее свидетельствам Писания и истине вещей, наименовал ипостасным соединением, ибо соединение человеческой природы с божественной

75 *Leontius Byzantinus. Solutio argumentorum Severi* // PG. 86/2. Col. 1921B.

76 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 47 [III, 3] // PTS. 12. S. 112. Рус. пер.: Цит. соч. С. 237.

77 *Maximus Confessor. Opusc. 2* // PG. 91. Col. 40A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 319.

78 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 47 [III, 3] // PTS. 12. S. 114. Рус. пер.: Цит. соч. С. 237–238 (с изм.).

природой Слова осуществляется в Ипостаси Слова, так что простая прежде Воплощения Ипостась Бога Слова стала через восприятие одушевленной разумной душой плоти сложной из божества и человечества, одним Сыном, одним поистине Христом, Который есть весь Бог с человечеством благодаря божеству и Тот же весь человек с божеством благодаря человечеству.

Наконец, Севир понимает соединение божества и человечества как природ в одну сложную природу и в то же время их соединение как ипостасей — ипостаси Слова и ипостаси восприятия — в одну сложную ипостась, так как человеческая природа с началом своего существования в ипостаси Слова стала ипостасью (зависимой). Г-н Николопулос в своей диссертации представляет достаточные данные, чтобы проследить то, как Севир понимает соединение природ во Христе. Он пишет: «Согласно Севиру Антиохийскому... произошло схождение божественной природы преевечного Слова и индивидуального и конкретного человечества, происходящего из природы приснодевы Марии»<sup>79</sup>, в одно единство, одного Христа и Сына, воплощённое Слово, которое не принимает разделения на два и исчисления. И добавляет: «Соединение и разделение не могут сосуществовать, поскольку между этими двумя состояниями неизбежно существует отношение взаимоисключения... Севир категорически противится любой попытке исчисления или допущения двух природ во Христе после соединения “в действительности” (τῆ ἐνεργείᾳ), считая, что нечто такое неизбежно ведёт к разделению одного Христа на две природы или двух сынов»<sup>80</sup>. Севир «приводит в свою защиту множество мест из Кирилла Александрийского в попытке показать, что допущение двух природ во Христе после соединения, с одной стороны, уничтожает действительное соединение божества и человечества Христа, а с другой — противоречит кирилловской христологии. Для Севира очень важно то, что Кирилл Александрийский отверг утверждение Нестория, что Христос “двойствен по природе” (διπλοῦς τῆ φύσει), и сам [Кирилл] старательно избегал говорить о двух природах после соединения»<sup>81</sup>. Такой вид соединения природ Севир противопоставляет «ложному и в несобственном смысле именуемому “соединению” Нестория» и считает его «соединением действительным, внутренним и нераздельным, которое, как и Кирилл, называет “соединением по ипостаси” и “природным соединением”, или “соединением

79 *Νικόλπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 156.

80 *Ibid.* Σ. 156–157.

81 *Ibid.* Σ. 157–158.

по природе”»<sup>82</sup>. Что касается состояния природ в соединении, из ответа Севира Иоанну Грамматику, который, как видно, обвинял его, что одной природой он вводит уничтожение природ, следует, что Севир считает, что природа божества и природа человечества, из которых Христос, существуют во Христе неизменными в сложении (*ἐν συνθέσει*), не имея при этом самостоятельного, независимого (*αὐτοτελῆς*) существования: «И те [вещи], из которых соединение, пребывают неумалёнными и неизменными и существуют в сложении, а не в самостоятельных единицах»<sup>83</sup>. В дополнение к этому из ответа Севира евтихианину Сергию Грамматику, который не мог понять, как возможно ипостасное соединение природ без их смешения, видно, что Севир понимает сложение природ не в виде синусиозиса, т. е. составления одной сущности и одного свойства из двух соответствующих сущностей и свойств<sup>84</sup>. Г-н Николопулос заканчивает главу о виде соединения природ согласно Севиру замечанием, что вышеизложенное «доказывает абсолютную верность Севира в данном случае кирилловской христологической традиции»<sup>85</sup>, которая «отражена прямым и не допускающим неверных толкований образом в текстах четырнадцати анафематизмов, которые издал V Вселенский Собор, употребивший выражения “соединение по ипостаси” и “соединение по сложению” точно в том значении, в каком они употребляются в сочинениях Севира»<sup>86</sup>.

Мы подробно изложили взгляды из диссертации г-на Николопулоса о том, каким образом Севир понимает соединение природ во Христе, чтобы теперь непосредственно приступить к необходимым замечаниям и разборам, из которых будет видно, что Севир понимает соединение природ неправославно и что диссертант драматически ошибается, увенчивая Севира лаврами православия, да ещё с печатью ороса святого V Вселенского Собора.

**1.** Взгляд, что Воплощение Бога Слова является схождением божественной природы превечного Слова и индивидуального и конкретного человечества, является основным в севирианской христологии, но с православной точки зрения неприемлем.

Как уже было сказано, Севир пишет: «Говоря, что Эммануил из двух природ, мы мыслим природы не сущностями, являющими общность

82 *Νικολόπουλος Γ. Η Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 158–159.

83 *Ibid.* Σ. 162, ὑποσημ. 2.

84 *Ibid.* Σ. 164–167.

85 *Ibid.* Σ. 168.

86 *Ibid.*

и охватывающими многие ипостаси, но как одну ипостась Слова и одну плоть, одушевленную мыслящей душой, из которых Он без изменения сошёлся и сложился в одно»<sup>87</sup>. То есть природы, из которых Христос, являются, согласно Севиру, ипостасями — конечно, не по синонимии, как существования (ὁλόρξεις), потому что в этом случае Сеvir мог бы сказать, следуя свт. Кириллу<sup>88</sup>: «Мы понимаем природы не как безыпостасные формы», — но потому, что он не позволяет понимать природы как сущности, являющие общность и охватывающие многие ипостаси, сказывающиеся (κατηγορούμενες) о многих ипостасях.

Очевидно, что в данном севирианском восприятии божество и человечество во Христе не мыслятся как общая природа трёх богоначальных Ипостасей и общая природа неисчислимых человеческих ипостасей соответственно, усматриваемые в ипостаси Слова, но мыслятся: природа Слова — как простая самостоятельная ипостась, а человечество — как зависимая ипостась<sup>89</sup>.

Но прп. Иоанн Дамаскин характерно замечает: «Соединение произошло из общих сущностей», что означает: соединились природа божества и природа человечества, а не ипостаси, потому что, как он тут же дополняет, «нельзя найти частной и особенной природы, или сущности»<sup>90</sup>. Если те, из которых Христос, не есть сущности, являющие

87 *Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis* // PG. 86/1. Col. 920D.

88 «Ибо не просто безыпостасные подобия (ὁμοίότητες) и образы (μορφαί) сошлись друг с другом по домостроительному соединению, но произошло схождение (σύνωδος) самих вещей, то есть ипостасей, чтобы верили, что логос Вочеловечения поистине имеет место» (*Cyrrillus Alexandrinus. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum. Cap. 1* // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 112).

89 *Νικόλοπουλος Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 149, ὑποσημ. 3.*

90 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 50 [III, 6] // PTS. 12. S. 122. Рус. пер.: Цит. соч. С. 243. Что, согласно севирианскому пониманию, частная или особенная природа, или сущность, есть несомненно ипостась, видно из разбора этого понятия, которое делает философ-антихалкидонит Иоанн Филопон. Помимо прочего, он пишет: «Вот эта общая природа, например природа человека, которой ни один человек не отличается от другого, существуя в каждом из индивидов, становится уже его собственной природой и не есть у него общая с кем-либо другим... И опять-таки, мы говорим, что природа человеческая соединилась со Словом как то наиболее частное существование (τὴν μερικωτάτην ἐκείνην ἵπαρξιν), которое одно только из всех восприняло Слово... Мы не говорим, что эта природа безыпостасна, раз она имела самостоятельное (т. е. она не предсуществовала по-несториански как ипостась, но получила бытие как ипостась в момент своего соединения со Словом, как говорит Филопон выше. — *и. Л.*) по сравнению с прочими людьми и отграниченное существование, отличающееся от общей природы прочих людей некоторыми особенностями. Мы недавно показали, что слово "ипостась" обозначает именно это. Итак, как в отношении божества Христа мы исповедуем и природу его (божества), и ипостась,

общность, т. е. природы, то не истинны свидетельства Писания о Его общности по природе с Отцом и с нами<sup>91</sup> и Христос не связуется сущностно с Отцом и Святым Духом с одной стороны и с людьми с другой благодаря двум Своим природам, дабы быть посредником между Богом и людьми<sup>92</sup>. Но поскольку свидетельства Священного Писания истинны и Ипостаси Отца и Сына единосущны (ὁμοούσιος) и единопородны (ὁμοφυής), согласно никейским Отцам, следовательно, они связаны природно логосом общей природы<sup>93</sup>. Итак, соединённые вещи суть природы, сущности, являющие общность.

Если те, из которых (τὰ ἐξ ὧν) Христос, в севирианской христологии ошибочно считаются ипостасями (одной личной и одной безлично-зависимой)<sup>94</sup>, поскольку они действительно не могут мыслиться как абстрактные сущности, то справедливо вменять Севиру несторианствующий взгляд на соединение. Сефир, конечно, отвергает соединение предсуществовавших лиц (согласно ему, восприятие является безличной и получающей бытие в соединении ипостасью)<sup>95</sup> как несторианское, но не мо-

так и в отношении Его человечества необходимо исповедовать как природу, так и эту частную ипостась, чтобы не быть вынужденными называть эту природу безыпостасной, как я сказал. Ибо и человеческое Спасителя, разумеется, было одним из индивидов, принадлежащих к общей природе» (*Ioannes Damascenus. De haeresibus 83 addit. // PTS. 22. S. 52–54* Рус. пер.: Цит. соч. С. 142–145 (с изм.)).

- 91 *Я и Отец – одно* (Ин. 10, 30) и *теперь ищите убить Меня, Человека, сказавшего вам истину* (Ин. 8, 40). Ср.: «Когда Он говорит о Себе богоприлично... тогда мыслим Его божественную и неизреченную природу, по которой Он есть одно со Своим Отцом в силу тождества сущности» (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 17 (Ad Nestorium III) 8 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 38. Рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 195–196*).
- 92 *Cyrrillus Alexandrinus. De Sancta Trinitate Dial. I // Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας ἅπαντα τὰ ἔργα. Περί τῆς ἁγίας καὶ ὁμοουσίου Τριάδος. Т. 8. Σ. 58–60*.
- 93 «Посему тем логосом (τῷ λόγῳ), которым различаются друг от друга Христовы природы, то есть логосом сущности, Он, говорим мы, связуется (συνάπτεσθαι) с краями, по божеству с Отцом и Духом, а по человечеству с Матерью и всеми людьми» (*Ioannes Damascenus. Expositio fidei 47 [III, 3] // PTS. 12. S. 115–166. Рус. пер.: Цит. соч. С. 238–239 (с изм.)*).
- 94 «...Природное соединение было не из общностей (т. е. абстрактных сущностей. — *M. B.*), но из ипостасей, из которых Эммануил составил (the natural union was not of generalities, but of the hypostases of which Emmanuel was composed)» (*Severus Antiochenus. Epistula 2: Ad Oecumenium // PO. 12. 2. P. 192 et seq. (см. в: Νικολόπουλος Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 154, ὑποσημ. 2)*). Заметим, что общая сущность ипостасей одного вида не есть, конечно, ни мыслимая одним только умозрением (ψιλλῆ θεωρίᾳ νοουμένη), ни усматриваемая в виде (как совокупность ипостасей. — *M. B.*), как боится Сефир, но усматриваемая в индивидуе (ἐν ἀτόμῳ θεωρουμένη) природа, тождественная усматриваемой в виде, которая есть во-ипостасная сущность, т. е. природа, которая сказывается о содержащихся ей ипостасях.
- 95 *Νικολόπουλος Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 154*.

жет снять с себя обвинение в несторианствующем взгляде на соединение. Разница между этими двумя взглядами заключается в том, что у Нестория происходит соединение Ипостаси Бога Слова и самостоятельной ипостаси простого рождённого от женщины человека, а согласно несторианствующему взгляду Севира, соединяются Ипостась Бога Слова и та самая безличная зависимая ипостась человеческого восприятия, получившего бытие в Боге Слове. Это севирианское несторианствующее соединение ипостасей коренным образом отличается от православного соединения двух воипостасных природ в ипостаси Бога Слова, поскольку воипостасность человеческой природы означает общую природу человечества, тогда как для Севира человеческое восприятие во Христе не является общей природой, но индивидуальной конкретной сущностью.

2. Севир запрещает любую попытку исчисления двух действительных (ἐνερυεῖα) природ во Христе, чтобы, как ему кажется, не привнести разделения Христа на двух сынов. Его слова показывают, что он не различает во Христе логос природной инаковости и логос ипостасного единства. Проще говоря, он считает, что раз ипостась во Христе одна, то и природа должна быть одна; и напротив, если природ две, то и ипостасей должно быть две<sup>96</sup>. Отсутствие этого различия в севирианской христологии приводит к тому, что различие понимается как разделение, а соединение как слияние<sup>97</sup>. Так у Севира оправдывается запрет на любое исчисление природ во Христе. Но его ошибка очевидна, ибо и мы, православные, не исчисляем природы по логосу их ипостасного единства, так как ипостась Слова и плоти — одна, но исчисляем две действительные (ἐνερυεῖα) природы по логосу природной инаковости, так как иная природа божества и иная природа плоти. Преподобный Максим Исповедник излагает это в высшей степени ясно и великолепно обосновывает свои слова учением святителей Григория Богослова и Кирилла<sup>98</sup>.

96 «Как эти исполненные всякого бесстыдства, называя две природы, утверждают, что не следует говорить “две ипостаси и два лица”?» (*Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis // PG. 86/1. Col. 908A*).

97 «Севир же, говоря, что сущность и ипостась, природа и лицо применительно к божественному Воплощению — это в собственном смысле одно и то же, не знает ни неслитного соединения, хотя и говорит о нём притворно, ни нераздельного различия, хотя и о нём хвастливо рассуждает. Но соединение он делает слиянием по Аполлинарию, а различие — отчуждением по Несторию. Ведь если одно и то же — ипостась и природа, то никоим образом не будет у него плоть ни тождественна Слову, ни отлична от Него» (*Maximus Confessor. Epistula 15 // PG. 91. Col. 568C. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 191 (с изм.)*).

98 «Поэтому, называя одно и то же одним и двумя, мы не в том же самом значении говорим то и другое об одном и том же, но в разных. Потому что по логосу природы того, из чего

3. Множество мест у свт. Кирилла, которые якобы свидетельствуют, что допущение двух природ во Христе после соединения исключает действительное соединение божества и человечества Христа, в действительности... не существует! Из таких мест, приводимых в диссертации г-на Николопулоса<sup>99</sup>, мы воспроизведём и прокомментируем наиболее трудные для понимания (остальные явно касаются разделения природ по примышлению и ссылка на них в данном случае неуместна), чтобы показать: в них свт. Кирилл говорит, что действительное соединение природ исключает возможность говорить о двух *ипостасях*, а не о двух *природах*.

1. «Ведь если единение — истинно, то во всяком случае не два, но и один и единственный Христос из обоих (ἐξ ἁμφοῶν)»<sup>100</sup>. Из контекста очевидно, что «во всяком случае не два» говорится об ипостасях Бога Слова и простого человека, которого будто бы родила Дева, а не о двух природах воплощённого Бога Слова. Внимательное чтение 10-го анафематизма свт. Кирилла, его опровержения Феодоритом и апологии свт. Кирилла доказывает это совершенно ясно. Поэтому свт. Кирилл заключает свою апологию чисто антинесторианским выводом: «Итак,

единение, мы говорим “два”, ведь мы познаём Бога Слово нетождественным по природе собственной плоти. А по логосу ипостаси мы говорим “один”, ведь мы знаем, что Бог Слово тождествен по ипостаси собственной плоти. <...> Видно, что именно этому, как я думаю, учил и великий Григорий Богослов в великой апологии: “Одно из обоих и через одного оба”. Как если бы он говорил: “Ведь как одно из обоих, то есть из двух природ одно, как целое из частей по логосу ипостаси, так и через одного по ипостаси, как через целое, обе части по логосу природы, то есть две”. Излагая это ещё яснее во второй беседе о Сыне, он говорит: “Ведь если даже оба вместе одно, то не по природе, а в силу схождения”. Но то же самое, оказывается, мудрствует и блаженный Кирилл в письмах к Суккенсу, в которых он говорит о примере человека: “Так что два уже больше не два, а из обоих образуется одно живое существо”. Этим он чуть ли не вопиет напрямую, что то, из чего произошло сложение, как у подобного нам человека из души и тела, так и в таинстве Христа из божества и человечества, неразрушимо является двумя по сущностному логосу, а иначе они более не остаются разной сущности. Но чтобы быть им двумя самим по себе самостоятельно в одной и другой единице — такого совершенно не принимает учение благочестия, чтобы не разделить нам одного человека или одно живое существо на двух людей или на двух живых существ и одного Христа на двух Христов или на двух Сынов. Ведь если бы блаженный Кирилл не рассудил, что хорошо так повсюду мыслить, мудрствовать и учить, то он не сказал бы, что различие природ не устранилось через соединение, и не учил бы, что один Христос является одним и другим, иным и иным, и тем и этим, и обеими, и что природы остались неслитными» (*Maximus Confessor. Epistula 15 // PG. 91. Col. 493–496. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 148–149 (с изм.)*).

99 *Νικόλπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 157, ὑπόσημ. 2.*

100 *Cyrillus Alexandrinus. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum. Cap. 10 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 142. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 78 (с изм.)*.



очевидно, что они притворно исповедуют единение (ἕνωσις), вкрадываясь в умы простецов и держа в мысли сочетание внешнее и относительное»<sup>101</sup>. Поэтому и отрывок из опровержения Феодорита, относящийся к приведённому г-ном Николопулосом месту, был осуждён V Вселенским Собором как несторианствующий<sup>102</sup>.

2. «Так что эти две [вещи] (τὰ δύο) уже не две, но через ту и другую (δι' ἀμφοῖν) образуется одно живое существо»<sup>103</sup>. Севир подразумевает, а диссертант соглашается, что выражение «эти две уже не две» (τὰ δύο, μήκети μὲν εἶναι δύο) означает отказ исповедовать две природы после соединения, поскольку через ту и другую образовалось одно живое существо. Такое понимание данного места неверно. Из филологического и богословского анализа 4-й главы<sup>100\*</sup> послания, в котором находится вышеприведённый отрывок, видно, что свт. Кирилл противостоит несторианствующему толкованию соединения, согласно которому результатом соединения природ являются две ипостаси («они упорно стремятся повсюду обнаружить две существующие (ὑφ'εστώσας, здесь: ипостасные. — М. В.) природы»), а не исповеданию двух природ, которые существуют как сущности соединёнными в одной ипостаси. Как в человеке «хотя мы и усматриваем у него две природы... однако, разделяя их простыми помышлениями (ἐν ψυχῆς διελόντες ἐννοίας)... мы не полагаем эти природы по отдельности», так и о тайне во Христе «даже если скажут, что у Эммануила есть природа человечества и божества... мы понимаем, что и вместе с ним (человечеством) Сын — один».

Явное исповедание двух природ и одной их ипостаси в этом отрывке из 2-го послания к Суккенсу не осталось незамеченным позднейшими святыми Отцами, которые прибегают к нему, чтобы посредством свт. Кирилла обличить неверное севирианское положение об одной природе во Христе. Слова прп. Максима Исповедника об этом достаточно убедительны<sup>104</sup>.

3. «Снова искривляющие прямое не заметили, что поистине одна природа Слова воплощённая»<sup>105</sup>. И в этом месте севирианская мысль

101 *Cyrillus Alexandrinus. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum. Cap. 10.* // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 136–142.

102 *Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτη Οἰκουμηνική Σύνοδος. Σ. 399.*

103 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 46 (Ad Successum II) 5* // PG. 77. Col. 245B. [ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 162]. Рус. пер.: Цит. соч. С. 51.

104 *Maximus Confessor. Epistula 12* // PG. 91. Col. 481AB; 493–496.

105 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 46 (Ad Successum II) 3* // PG. 77. Col. 241A. [ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 159]. Рус. пер.: Цит. соч. С. 47.

100\* В издании АСО пятой.

видит отрицание исповедания двух природ во Христе, но совершенно неправильно. Потому что продолжение текста ясно показывает анти-несторианский смысл данного выражения, что Сын один и после воплощения, Бог Слово. Воспроизведём его: «Ведь один есть Сын по природе и истинно — Слово, неизреченно рождённое от Бога Отца. И если Он затем — через восприятие плоти не бездушной, но одушевлённой разумно — как человек произошёл от жены, то *через это Он не разделится на два лица или на два сына, но остаётся одним*. Только теперь Он уже не бесплотный и не вне тела, но имеет его Своим собственным, соответственно неразрывному единению». Наряду с этим разъяснением свт. Кирилл не преминул подчеркнуть и существование двух природ: «Ведь даже если мы говорим, что Единородный Сын Божий, воплотившийся и вочеловечившийся, один, то Он из-за этого не смешался, как им (несторианствующим, искривляющим прямое и порицающим одну природу Слова воплощённую. — *и. Л.*) кажется, и конечно же, не перешла в природу плоти природа Слова, как и природа плоти — в Его. Но при том, что *каждое сохраняется и усматривается* в природном свойстве (*ἐν ἰδιότητι τῆ κατὰ φύσιν*)... Он явил нам одну природу Сына, только, как сказал я, воплощённую»<sup>101\*</sup>.

4. Г-н Николопулос замечает, что для Севира очень важно то, что Кирилл Александрийский отвергал утверждение Нестория, что Христос «двойствен по природе» (*διπλοῦς τῆ φύσει*), и сам старательно избегал говорить о двух природах после соединения.

Совершенно верно, что свт. Кирилл отвергал утверждение Нестория, что Христос двойствен по природе, потому что Несторий имел в виду, что Христос двойствен по ипостаси (иной и иной сын), как это видно из отрывков Нестория, приводимых свт. Кириллом в его «Пяти книгах против богохульств Нестория»<sup>106</sup>. Однако же свт. Кирилл не избегал по этой причине говорить о двух соединённых природах (божестве и человечестве), существующих как сущности после соединения. Кирилловские тексты обилуют упоминаниями о двух природах (т. е. воипостасных сущностях) Христа. Мы уже приводили некоторые из них в предыдущем пункте. Если православные богословы после Халкидонского Собора составляли антологии

106 Несторий говорил: «Ибо и Христородица Дева родила Сына Божия, но поскольку Сын Божий двойствен по природам, Она родила не Сына Божия, но родила человечество, которое является Сыном благодаря сочетавшемуся (*συννημένον*) с ним Сыну» (*Capitula ex Nestorio excerpta a Cyrillo 2 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 6*).

101\* *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 46 (Ad Successum II) 3 // PG. 77. Col. 245C. Рус. пер.: Цит. соч. С. 47–48.*

кирилловских изречений о двух природах, они делали это потому, что нужно было доказать ошибочность распространяемого антихалкидонитами впечатления, будто свт. Кирилл не говорил о двух природах.

Возможно, последует возражение, что Севир думает, что свт. Кирилл избегал говорить о двух природах исходя из севирианской предпосылки отождествления природы и ипостаси. Но именно поэтому мы обозначили этот момент, чтобы показать, что Севир из-за своей неправильной предпосылки неверно истолковал свт. Кирилла, приписав ему собственные произвольные предпосылки.

5. Не упуская из внимания того, что Севир противопоставляет исповедуемое им соединение природ «ложному и в несобственном смысле именуемому “соединению” Нестория», что соединённые вещи пребывают неумалёнными и неизменными в исповедуемом им сложении (σύνθεσις) природ и что отрицается любое синусиастическое (συνουσιαστικός) толкование соединения природ, мы задаёмся вопросом: истинно ли, после сделанных нами замечаний, что взгляд Севира на соединение природ «доказывает абсолютную верность Севира кирилловской христологической традиции» и «отражён ясным и не допускающим неверных толкований образом в текстах четырнадцати анафематизмов, которые издал V Вселенский Собор, употребивший выражения “соединение по ипостаси” и “соединение по сложению” точно в том значении, в каком они употребляются в сочинениях Севира»<sup>107</sup>?

Мы никак не можем согласиться с мнением г-на Николопулоса, потому что не является кирилловской христологической традицией считать человеческую природу во Христе ипостасью, не исчислять природы божества и человечества по логосу их природного различия и избегать исповедания двух природ после соединения. Поскольку эти некирилловские элементы присущи севирианскому взгляду на соединение двух природ во Христе, этот взгляд не может отражаться в орсе V Вселенского Собора, пусть он и антинесторианской направленности и признаёт неумалёнными и неизменными соединившиеся вещи. Святой V Вселенский Собор утвердил существование двух существующих как сущности природ в ипостаси Слова, выражаемое кирилловской терминологией, чтобы показать, с одной стороны, что кирилловская терминология была полностью принята Отцами IV Вселенского Собора, а с другой — чтобы осудить несторианствующие перетолкования терминологии Халкидонского Собора и монофизитствующие

107 Νικόλπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 168.

перетолкования кирилловской терминологии, демонстрируя тем самым единое христологическое мудрование святых Вселенских Соборов.

Что же касается двух последних из названных элементов севирианской христологии — отвержения синусиастического понимания соединения и сохранения соединённых вещей неумалёнными и неизменными, в своём месте будет показано, что их более глубокое содержание является монофизитским, и поэтому они являются пунктами православной христологии лишь номинально<sup>108</sup>.

## 2. Севирианское понимание выражений «одна природа Бога Слова воплощённая» и «одна сложная природа»

Намереваясь подтвердить православие севирианской христологии, г-н Николопулос представляет севирианское понимание выражения «одна природа Бога Слова воплощённая»<sup>109</sup>. Излагая свою мысль примечательно нечёткими выражениями<sup>110</sup>, он ошибочно отождествляет кирилловский смысл этого выражения с севирианским.

Прежде всего, он верно отмечает, что свт. Кирилл под выражением «природа Слова» подразумевал в данном случае ипостась Бога Слова (восущностную ипостась), которая и после воплощения пребывает одной; и что под причастием «воплощённая» он подразумевал человеческую

108 Здесь заметим лишь, что недостаточно говорить, что соединённые вещи неумалённые и неизменные, но следует и выражать это мудрование образом, который исключал бы их исповедание как неумалённых и неизменных по омонимии. Ведь и Несторий употреблял слово «нераздельно» по омонимии; см.: *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 46 (Ad Successum II) 5 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 162; *Maximus Confessor*. Epistula 12 // PG. 91. Col. 481.

109 *Νικολόπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 170–189.

110 Не можем здесь обойти вниманием и не отметить странные и противоречивые формулировки г-на Николопулоса: «Следовательно, Кирилл имел в виду, что природа божества в ипостаси Слова воплотилась» (Ibid. Σ. 175); «Следовательно, Севирий считает, что божество есть единственная природа (μοναδική φύσις) (= личное бытие, προσωπική ὄντοτητα) Христа (Ibid. Σ. 183). Они явно обнаруживают смешение природы и ипостаси. Тогда как можно говорить, что Слово как восущностная ипостась воплотилось, говорить, что божество Слова (воипостасная природа) воплотилось, нельзя. Святой Иоанн Дамаскин с замечательной ясностью говорит о различии между восущностной ипостасью Слова и воипостасным божеством в Слове: «Итак, что природа Слова воплотилась, то есть соединилась с плотью, сказано... И что Бог стал человеком и человек Богом, сказано. Ибо Слово есть Бог, а стало без изменения человеком. А что божество сделалось человеком, или воплотилось, или вочеловечилось, мы никогда не слышали. Но что божество соединилось с человечеством в одной из своих ипостасей, мы узнали» (*Joannes Damascenus*. Expositio fidei 55 [III, 11] // PTS. 12. S. 132–133. Рус. пер.: Цит. соч. С. 251).

сущность и совершенное человечество (воипостасную природу)<sup>111</sup>. Севир, продолжает он, понимает «одну природу Слова» как ипостась Бога Слова, а причастие «воплощённая» как «тайну божественного Воплощения и Домостроительства»<sup>112</sup>; кирилловское выражение, по его мнению, «являет единую и нераздельную природу и ипостась божества и человечества в лице Бога Слова»<sup>113</sup>; «одна природа» не означает смешения (κράσις) двух сущностей в одну, но сложение (σύνθεσις)<sup>114</sup>; наконец, синонимичным кирилловскому выражению является также севирианское выражение «одна сложная природа».

Богословски сравнивая кирилловское и севирианское толкование выражения, можно заключить, что Севир согласен со свт. Кириллом в том, что это выражение указывает на одну сложную ипостась во Христе, но разногласит с ним в том, что понимает божество и человечество как божественные и человеческие качества (свойства) одной, по его мнению, воплощённой природы и Ипостаси Слова, а не как две воипостасные природы, существующие как сущности в их соединении в ипостаси Слова.

Святитель Кирилл понимал и употреблял данное выражение в антинесторинской перспективе — т. е. чтобы исключить мнение о двух ипостасях во Христе, ипостаси Бога Слова и простого человека, связанных по относительному сочетанию<sup>115</sup>, — но не отрицал этим выражением

111 *Νικολόπουλος Γ. Ν Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 175, 177. Отметим здесь, что в этом выражении в его антинесторинском аспекте «природа Слова» имеет значение «ипостась Слова», а в его дифизитском аспекте «природа Слова» имеет значение усматриваемого в Слове божества. Святой Иоанн Дамаскин замечает: «Посему здесь он употребил выражение “природа Слова” в смысле природы... А блаженный Кирилл в сочинении против упреков Феодорита за второе его анафематствование говорит так: “Природа Слова, то есть ипостась, что есть Само Слово”» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei* 55 [III, 11] // PTS. 12. S. 132. Рус. пер: Цит. соч. С. 250–251).

112 *Νικολόπουλος Γ. Ν Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 179.

113 *Ibid.* Σ. 182.

114 *Ibid.* Σ. 184–185.

115 «И хотя [Несторий] вселяет по причастию (μεθεκτῶς) как в простого человека Слово от Бога, но разделяет евангельские изречения, так что иногда какие-то из них относит только и собственно к Слову, а иногда собственно к рождённому от жены. Хотя разве не является несомненным для всех, что Единородный, будучи по природе Богом, стал человеком не просто по сочетанию (κατὰ συνάφειαν), как говорит он, примышляя его (сочетание) внешним, то есть относительным, но по истинному единению (καθ' ἑνωσιν), неизреченно и выше ума, и так Он мыслится одним и единственным, и все изречения приличествуют Ему, и всё говорится как от одного лица? Ибо после соединения мыслится уже одна природа Самого Слова воплощённая, как, конечно, справедливо мыслить и о нас самих. Ведь человек является поистине одним, слагаясь из неподобных вещей, то есть из души и тела» (*Cyrillus Alexandrinus. Libri V contra Nestorium* // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 33).

сохранение природ (воипостасных сущностей) в одной Ипостаси воплощённого Слова<sup>116</sup>. Так он объяснял это выражение как до примирения с восточными в 433 г., так и после него<sup>117</sup>. Ипостасное соединение есть соединение по сложности (*κατὰ σύνθεσιν*), сохраняющее природы существующими как сущности, исчисляемыми<sup>118</sup> и активными (*ἐνεργητικός*)<sup>119</sup> в соединении; оно в то же время исключает их разделение, не потому, что соединение приводит к одной сложной природе, но потому, что соединение двух природ совершается в одной и единственной Ипостаси Слова, так что простое по ипостаси (бесплотное) Слово становится сложным (воплощённым), пребывая и по воплощении одной и той же Ипостасью Слова, сложенной из двух природ<sup>120</sup>.

- 116 «Поэтому, вдумываясь, как я сказал, в образ Вочеловечения, мы видим, что две природы сошлись друг с другом в неразрывном единстве (*καθ' ἑνωσιν ἀδιάσπαστον*) неслитно и непреложно, поскольку плоть есть плоть, а не божество, даже когда она стала плотью Бога, равно как и Слово есть Бог, а не плоть, хотя по Домостроительству Он и сделал плоть Своею собственною. Так вот, если мы будем понимать так, то несколько не нарушим стечения в единство, хотя и говорим, что оно произошло из двух природ. Однако после единения мы не отделяем природы одну от другой и не рассекаем на двух Сынов Единого и Нераздельного, но утверждаем, что есть один Сын и, как изрекли Отцы, одна природа Слова воплощённая» (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula 45 (Ad Successum I) 6 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 153–154. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому / пер. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2010. № 10. С. 19–20.*
- 117 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 17 (Ad Nestorium III) 8 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 38. Рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 195–196; Idem. Epistula 44: Commonitorium ad Eulogium presb. // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 35; Idem. Libri V contra Nestorium // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 46; Idem. Apologia XII capitulorum contra Orientales. Cap. IV // ACO. T. 1. Vol. 1 (7). P. 42–44. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 31–33; Idem. Epistula 46 (Ad Successum II) 2–4 // ACO. T. 1. Vol. 1 (7). P. 158–160.*
- 118 «Ведь то, что обитает, непременно мыслится как одно в другом, то есть божественная природа в человечестве, и она не претерпевает смешения или какого-то слияния и перехода в то, чем не была» (*Cyrillus Alexandrinus. Scholia de incarnatione Unigeniti. Cap. 25 // ACO. T. 1. Vol. 5 (1). P. 228.*
- 119 «Поэтому мы утверждаем, что, хотя умерла Его плоть, говорится, что Он Сам претерпел это... обнаруживая человеческое страдание в том, что умер, а божественное действие (*ἐνέργημα*) в том, что ожил» (*Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Theodosium 43 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 72.*
- 120 «Дело в том, что душа человеческая, имея иную природу, чем плоть, сложившись с ней через единение, образовала единое и притом разумное живое существо, то есть человека. Потому-то и Слово Божие...» (*Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide 9 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 30. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. О правой вере к царицам / пер. свящ. В. Дмитриева, ред. иерод. Феодора (Юлаева) // БВ. 2009. № 8–9. С. 89–90). См. также: «Мы утверждаем, что есть две природы, которые соединились, но один Христос, Сын и Господь, вочеловечившееся и воплотившееся Слово Божие» (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula 46 (Ad Successum I) 7 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 154. Рус. пер.: Цит. соч. С. 20).**

Напротив, сложение, согласно Севиру, составило одну сложную природу, одну сложную ипостась и одно сложное действие (энергию). Воспроизводим показательный отрывок из послания игумену Иоанну: «И ставшего мужем Бога... мы исповедуем одной природой и богомужной ипостасью... Итак, доколе один Христос, мы, взойдя на высокую гору, как сказано (Ис. 40, 9), проповедуем одну Его, как одного, сложную природу, ипостась и действие, анафематствуя и всех, кто учит о двоице природ и действий в Нём после соединения... Итак, последовательным будет, коль скоро богомужное действие мыслится у нас сложным и одним, чтобы таковой же была и называлась природа и ипостась Того, Кто его производит, чтобы Он по Своему действию не имел ничего несоответствующего Своей природе»<sup>121</sup>.

Из того, как Сефир воспринимает сложение природ, становится ясно, что его понимание отличается от кирилловского понимания сложения природ в одной ипостаси. Это видно из следующего.

1. Очевидно, что у Севира сложение относится не только к соединению природ в Ипостаси Бога Слова, но и к одной, согласно Севиру, природе, имеющей одно сложное действие. Это положение является совершенно неверным и доказывает, что святые Отцы не несправедливы к Севиру, когда вменяют ему учение об одной сложной природе в смысле сущности, причём через эту сложную природу производится слияние и уничтожение природ.

Сефир, как известно, пишет Сергию Грамматику, что нельзя считать, что во Христе одна сущность и одно качество, потому что свт. Кирилл называет Христа сложным<sup>122</sup>, имея в виду (Сефир), что свт. Кирилл признаёт в Нём сложение сущностей и качеств. Но какого вида это сложение в мысли Севира? Как он понимает сложение сущностей и качеств?

Поскольку качества суть качества природы, т. е. «оформленной» (μεμορφωμένης) и «видообразованной» (εἰδοποιηθείσης) через принятие этих самых качеств сущности, то и самому Севиру следовало бы мыслить сложение природ. Ведь природа есть определённым образом существующая сущность (ἡ τοῦσδε ὑλάρχουσα οὐσία), и образ её существования («τοῦσδε») определяется качествами сущности<sup>123</sup>. То есть если в словах Севира Сергию Грамматику существует последовательность и через Воплощение не составила одна сущность из божества и человечества и одно

121 *Severus Antiochenus*. Epistula ad Joannem abbatem // *Doctrina Patrum* 41, 24 // Op. cit. P. 309–310.

122 *Νικολόπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 187.

123 *Joannes Damascenus*. *Dialectica* 31; 41 // PTS. 7. S. 93 et seq.; 107.

качество из божественных и человеческих качеств, тогда и сам Севир должен был бы исповедать во Христе наличие двух природ в сложении. Но непреклонный отказ Севира исповедать во Христе наличие в сложении одной таким-то образом (τοιῶσδε) и одной иным образом (ἄλλοίως) существующей сущности (читай двух природ) означает, что он понимает наличие двух сущностей во Христе как наличие качеств без подлежащих сущностей. Преподобный Максим Исповедник говорит об этом очень выразительно: «Ведь говорится, что качество (ποιότης), свойство (ιδιότης) и различие (διαφορά) есть качество, свойство и различие сущности, а не самого себя. Тот же, кто говорит не так, стал неразумен, ибо он вопреки разуму отступил от природного смысла. Единственный, кто вопреки всем отступил от него, — это безумный софист Севир, поскольку он вымышляет и воображает себе то, чего вовсе нет, и говорит о различии у Христа лишённых сущности (ἀνουσίων) качеств, дабы явить Его несуществующим через удаление природ, из которых и в которых Он состоит, а вместе с ними лишить уж и самих качеств»<sup>124</sup>.

2. Положение, что Христос есть одна сложная природа и ипостась, логически непоследовательно и произносится с лукавством. Причина следующая: совершившееся во Христе одно (ἓν) мыслится и именуется Севиром одновременно сложной природой и сложной ипостасью. Но, как замечает прп. Иоанн Дамаскин, онтологически невозможно, чтобы две природы соединились в одну сложную природу, потому что последняя не может иметь одновременно совершенно противоположные сущностные и составляющие природные свойства (например, во Христе сотворённость и несотворённость, смертность и бессмертие, описуемость и неопикуемость); эта сложная природа также не может быть единосущной ни одной из двух природ, которые её образовали через сложение<sup>125</sup>.

124 *Maximus Confessor*. Opusc. 21: De qualitate, proprietate et differentia seu distinctione ad Theodorum presbyterum in Mazario // PG. 91. Col. 252A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 454 (с изм.).

125 «Ибо сложная природа не может быть единосущна ни с одной из тех двух природ, из которых она сложена, будучи чем-то иным, образовавшимся из иного. Как, например, тело, сложенное из четырёх стихий, не называется единосущным огню, не именуется огнём, не называется воздухом, ни водою, ни землёю и не единосущно ни с чем из этого. Следовательно, если, по мнению еретиков, Христос после соединения стал одной сложной природы, то Он превратился из простого естества в сложное и Он не единосущен ни Отцу, Который простой природы, ни Матери... Но как же одна природа сможет принимать противоположные сущностные различия? Ибо как возможно, чтобы одна и та же природа в одно и то же время была сотворённой и несотворённой, смертной и бессмертной, описуемой и неопикуемой?» (*Joannes Damascenus*. Expositio fidei 47 [III, 3] // PTS. 12. S. 111–112. Рус. пер.: Цит. соч. С. 236–237). См. также: *Idem*. *Dialectica* 67 // PTS. 7. S. 139–140.



В приложении к христологии, если «одна воплощённая природа Бога Слова», мыслимая как сложная природа, означает, что через соединение простого божества Слова с плотью произошла одна сложная природа, тогда Христос не может быть единосущным Отцу, так как Отец простой природы. Если же, напротив, «одна воплощённая природа Бога Слова», мыслимая как сложная ипостась, означает, что Ипостась Бога Слова через своё Воплощение (иными словами, через восприятие по ипостаси одушевлённой мыслящей душой плоти) стала сложной, то Христос православно исповедуется Богом и человеком, сотворённым и несотворённым, описуемым и неопишуемым, единосущным Отцу и единосущным нам. В этом втором случае сохраняются неповреждёнными составляющие различия природ, а значит и сами природы<sup>126</sup>.

Итак, становится ясным, что севирианское утверждение, что Христос есть одна сложная природа и ипостась, логически непоследовательно. Либо следует мыслить и говорить, что Христос есть только сложная природа со всем, что из этого вытекает, т. е. с монофизитством и слиянием природ, либо мыслить и говорить, что Он есть только сложная ипостась со всем, что логически и онтологически из этого вытекает, т. е. с двумя воипостасными природами, существующими как сущности в сложной Ипостаси Бога Слова и исчисляемыми по логосу их природного различия. Утверждение, что имеет место и то и другое, логически неприемлемо, так как понятия «сложная природа» и «сложная ипостась» означают не одно и то же (не имеют одинакового описания).

Если же кто-либо станет защищать правоту севирианского утверждения исходя из того, что в отношении Домостроительства природа и ипостась будто бы отождествляются и сложная природа понимается как сложная ипостась, таковой справедливо подпадёт под критику, обрушиваемую прп. Максимом Исповедником на Севира: «О том, что Сефир *коварно* утверждает, что ипостась — то же, что и природа, дабы посредством выражения “одна природа” утвердить слияние, но в то же время избежать изобличения, говоря, что под природой он разумел ипостась... чтобы, если он будет пойман и явственно изобличён — очевидно, из-за выражения “одна сложная природа”, — что он исповедует видимость (φαντασία) Мани, слияние Аполлинария и Евтихово стяжение (συναίρεσιν) соединённых после соединения

126 «Следует знать, что из двух сущностей, или природ, не может образоваться одна сложная; ибо невозможно, чтобы в одной и той же вещи находились образующие различия противоположного свойства. Но из различных природ может образоваться одна сложная ипостась: так, человек составлен из души и тела» (Ioannes Damascenus. Dialectica 42 // PTS. 7. S. 107–108. Рус. пер.: Цит. соч. С. 89 (с изм.)).

в одну сущность, то он, наподобие хамелеона, меняющего окраску, сможет заменить слово и сказать, что под природой он разумел ипостась»<sup>127</sup>.

Коварство здесь очевидно. Севирианский принцип отождествления природы и ипостаси не соблюдается Севиром последовательно. Если Севирова сложная природа не должна означать слияния божества и человечества, так как она понимается как сложная ипостась в силу севирианского принципа отождествления природы-ипостаси, то следствие из этого принципа заставляет считать Севирову сложную ипостась сложенной из двух ипостасей. Если этот принцип Севира действует последовательно, то его утверждение [о сложной природе. — М. В.] делает его виновным в несторианстве, согласно прп. Максиму Исповеднику<sup>128</sup>, а также навлекает на него справедливую критику прп. Иоанна Дамаскина, что две ипостаси не могут соединиться по ипостаси<sup>129</sup>. Чтобы избавиться от этих неизбежных последствий своей мысли, Севир использует философский принцип отождествления «коварно».

Эта странная позиция Севира — иногда представляться учащим о соединении ипостасей, а иногда о соединении лишённых сущности (ἀνουσίος) качеств — обусловлена его попыткой отвечать на обвинения с обеих сторон: православных и евтихиан соответственно. Против первых он выставляет дифизитство по примышлению, а против вторых — одну сложную природу из двух качеств. И это то, что не скрылось от острейшей критической мысли прп. Максима Исповедника.

3. Абсурдно, что Севир не именуется две природы в сложении. По его утверждению, божество и человечество не уничтожаются соединением

127 *Maximus Confessor. Opusc. 2 // PG. 91. Col. 40. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 319–320 (с изм.).*

128 «Если же он скажет, что единение произошло из ипостасей или лиц, и тем самым будет доказано, что он мудрствует разделение Еввиона, Павла Самосатского и Нестория и утверждает действие [во Христе] Слова как в пророке по благодати, то снова обретёт ложь готовым защитником, объявляя, что сказал “ипостаси” вместо “природы”. Если же он, по причине выражения “простое различие”, будет справедливо обвинён в том, что учит о небытии (ἀνυπαρξία) соединённых вещей, то он в своё оправдание найдёт прибежище в выражении “различие как бы в природном качестве”, говоря, что различие во Христе после единения — это различие природных качеств, а не природ или сущностей» (*ibid.* // PG. 91. Col. 40C–41A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 320 (с изм.)).

129 «Но совершенно невозможно, чтобы из двух природ образовалась одна сложная природа или из двух ипостасей — одна ипостась. Ибо невозможно, чтобы противоположные сущностные различия сосуществовали друг с другом в одной природе, ибо их дело отделять друг от друга те природы, которым они присущи. С другой стороны, невозможно, чтобы то, что однажды существовало само по себе, возымело другое начало своего ипостасного существования, ибо ипостась есть существование само по себе» (*Ioannes Damascenus. Dialectica 67 // PTS. 7. S. 139–140. Рус. пер.: Цит. соч. С. 119).*

природ по сложению в одну сложную природу-ипостась. Но почему же он не именует их двумя природами, раз природами именуются не только существования (ὄνταρξεις), существующие самостоятельно, но и существующие как воипостасные природы, так, как душа и тело в ипостаси одного человека?<sup>130</sup>

Сефир не только отказывается именовать природу божества и природу человечества во Христе, но даже анафематствует тех, которые исповедуют две природы во Христе, поскольку они этим исповеданием будто бы вводят несторианское разделение. Но свт. Кирилл подчёркнуто разъяснял, что он признаёт и исповедует две природы, не отвергая при этом того, что он утверждал в Эфесе об одной ипостаси во Христе<sup>131</sup>. И свт. Ефрем Антиохийский, почти что преемник Севира, продолжает кирилловскую традицию, как сообщает свт. Фотий Великий<sup>132</sup>.

- 130 «Ведь хотя он [человек] соткан из вещей неподобных по природе, я имею в виду из души и тела, но всё же то и другое вместе считается одним человеком» (*Cyrrillus Alexandrinus. Oratio ad Theodosium 26 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 58–59*); «Я имею в виду, что касается знания того, что душа — это нечто одно по природе, а другое по собственной природе — плоть... По природе Слово от Бога в сравнении с плотью — это одно, другая же в свою очередь по собственной природе в сравнении с Ним плоть» (*Idem. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum. Cap. 3 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 120*). Монах Евстафий в VI в. удачно замечает об отказе Севира именовать природу божества и природу человечества во Христе следующее: «Если же воспринятая человеческая природа сохранила все другие имена, чтобы называться человечеством, душой, телом, плотью, а одно лишь утратила — чтобы называться природой, то прочь эту нелепую бессмыслицу, придуманную филодокетами! Мы же говорим вот что: как всё другое при восприятии сохраняется и называется, не утратив собственных имён из-за соединения, так называется и природа, потому что она не сливается и не уничтожается из-за сложения. Ибо каждая природа не только остаётся тем, что она есть по природе, но и удерживает то имя, которое есть у неё по природе, как полагаешь и ты, Сефир, когда говоришь о каждой природе в отдельности. Ведь вместе наименовать две природы ты по большей части отказываешься, чтобы ничем не огорчить докетов» (*Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis // PG. 86/1. Col. 916CD*).
- 131 «Некоторые получили изложение веры [“Примирительное послание”. — *и. Л.*], которое составили восточные, и говорят: отчего епископ Александрийский допустил их к себе и даже похвалил их, если они именуют две природы?.. Это касается и Нестория: он хотя и признает две природы, обозначая различие плоти и Слова Божия, — ибо иная природа Слова и иная плоти, — однако ещё не исповедует соединения вместе с нами» (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula 44: Commonitorium ad Eulogium presb. // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 35. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 159–160 (с изм.)*).
- 132 «Так как последователи Севира болтают, что хотя необходимо помышлять различие по виду и различие по природе тех, которые сошлись к неизреченному единству, но не следует говорить о них, этот священный муж [свт. Ефрем] заливаётся протяжным смехом над их безумием. Да и прежде этого мужа [против такого суждения севириан обращены] и сама

Итак, из вышеизложенных трёх пунктов мы приходим к выводу, что Севир отвергает православное (и единственно возможное) дифизитство, которое свт. Кирилл выражает формулой «одна природа Бога Слова воплощённая», и предлагает понятие сложной природы, которая указывает на наличие во Христе лишь простых качеств, а не существующих как сущности природ божества и человечества. Мудрование, явно совершенно отличное от мудрования свт. Кирилла<sup>133</sup>.

Несмотря на это, г-н Николопулос не видит различия между Севировой и Кирилловой христологией и убеждён, что обе они избегают рассматривать человечество Христа после соединения как вторую природу «в действительности» (τῆ ἐνεργείᾳ), чтобы избежать несторианского разделения<sup>134</sup>. Предшествовавший анализ показывает, что из них двоих только Севир пришёл к отрицанию человеческой природы в действительности (ἐνεργείᾳ), поскольку, как точно замечает прп. Максим Исповедник, он признавал человеческую природу как совокупность свойств, а не как существование как сущность: «Севир, если бы не возвещал простое различие, то не отказывался бы признать во Христе после единения нерассекаемое и неразделимое количество различающихся, ибо он знал, что вместе со всяким различием неизменно вводится и количество, а со всяким количеством сопряжено выражающее его число»<sup>135</sup>.

Здесь хотим мимоходом заметить, что новоявленный термин «миафизитский», помимо того что является грамматически непригодным, не имеет основания в святоотеческой литературе. Его использование для того, чтобы охарактеризовать вкуче кирилловскую и севирианскую христологии как православные, так как обе якобы являются миафизитскими (sic), неприемлемо. Монофизиты, отвергшие крайнее монофизитство Евтиха, именуется также монофизитами. Преподобный

здравая логика и изречение Павла, гласящее: *Сердцем веруется в правду, а устами исповедуется во спасение* (Рим. 10, 10). Он [свт. Ефрем] говорит, что мы проповедуем одно лицо, то есть одну воплощённую Ипостась Слова, поскольку простой Иисус сложился (т. е. стал сложным. — М. В.), согласно святому Дионисию Ареопагиту. И применительно к единению по ипостаси благочестием справедливо говорится о сложности. Сложной же сущность никто не дерзнул назвать, кроме Аполлинария» (*Ephraem Antiochenus. Apologia Concilii Chalcedonensis* // Op. cit. P. 144).

133 Чтобы показать различие между Севировым и кирилловским пониманием сложной ипостаси, святые Отцы составили послания и трактаты против сложной природы: *Maximus Confessor. Epistula 13: Ad Petrum illustrem* // PG. 91. Col. 516–529; *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas* // PTS. 22. S. 109–153; *Idem. De natura composita* // PTS. 22. S. 409–417.

134 *Νικολόπουλος Γ. Η Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 173–174, 188.

135 *Maximus Confessor. Opusc. 2* // PG. 91. Col. 41B. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 320 (с изм.).

Иоанн Дамаскин пишет характерные слова о севирианской группе акефалов: «Нужно, стало быть, знать, что еретиков вводит в заблуждение смешение имён. Поэтому как для *монофизитов*, то есть акефалов, отождествление природы и ипостаси стало причиной того, что они говорят об одной природе во Христе...»<sup>136</sup> Он же в одной из глав «Точного изложения», касаясь севириан, использует заголовок «О двух природах: против монофизитов»<sup>137</sup>. Наконец, этот же святой надписывает главу о ереси севирианских монофизитов Египта характерными словами «Египтяне, они же схиматики, монофизиты»<sup>138</sup>.

### 3. Севирианское понимание выражения «две природы лишь умозрительно»

Г-н Николопулос в соответствующей главе диссертации<sup>139</sup> утверждает, что севирианский и кирилловский смысл выражения «две природы лишь умозрительно» (δύο φύσεις τῇ θεωρίᾳ μόνῃ) находятся в глубоком внутреннем сродстве и тождестве по существу<sup>140</sup> и что это оправдано разъяснениями V Вселенского Собора<sup>141</sup>. Это означает, что Севир выражением «две природы лишь умозрительно» выражает православное христологическое мудрование. По нашему мнению, этот взгляд диссертанта совершенно ошибочен. Христологическое содержание этого выражения в его севирианском понимании неправославно, существенно отличается от его кирилловского понимания, и критика святых Отцов, что этим выражением Севир совершает слияние и уничтожение природ, оправдана<sup>142</sup>.

Для подтверждения нашего тезиса мы раскроем кирилловский смысл выражения, как он был последовательно принят Халкидонским и V Вселенским Собором, и сопоставим его со смыслом, который придаёт выражению Севир, за что и подвергается критике святых Отцов. Святитель Кирилл несомненно признаёт во Христе помимо ипостасного соединения также природное различие: «Хотя различны природы,

136 *Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus* 20 // PTS. 22. S. 203. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. С. 100.

137 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 47 [III, 3] // ЕПЕ. 19. Σ. 288.

138 *Joannes Damascenus. De haeresibus* 83 // PTS. 22. S. 49.

139 *Νικόλοπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 189–219.

140 *Ibid.* Σ. 212.

141 *Ibid.* Σ. 216–219.

142 *Maximus Confessor. Opusc. 2* // PG. 91. Col. 41B. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 320.

сошедшиеся к истинному единству, но один из обеих Христос и Сын. Не так, будто устранилось через это единение различие природ, но божество и человечество образовали нам одного Господа, Христа и Сына посредством невыразимого и неизреченного стечения к единству»<sup>143</sup>. Подобных мест у свт. Кирилла много, но приведённое здесь наиболее ясно. Итак, поскольку свт. Кирилл определяет, что соединение божества и человечества во Христе не отменяет их природного различия (διαφορά)<sup>144</sup>, это означает, что он признаёт после неизреченного стечения в единство две разнотелные природы и одну ипостась.

Природное различие во Христе, согласно свт. Кириллу, постигается лишь умозрительно (τῆ θεωρίᾳ μόνῃ): «Ведь умозрением (θεωρίᾳ), как сказал я, можно усмотреть, что плоть иной сущности по сравнению с соединившимся с ней Словом»<sup>145</sup> и: «И хотя для ума (νόῳ) и умозрения (θεωρίᾳ) различие между наименованными (душой и телом в антропологическом

143 *Cyrrillus Alexandrinus*. Epistula 4 (Ad Nestorium II) 3 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 27. Рус. пер.: Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. М., 2021. С. 24–25.

144 Различие в общем есть «логос, соответственно которому сохраняется от природы взаимная инаковость обозначаемых вещей и который указывает на образ бытия (τὸ πῶς εἶναι)» (*Maximus Confessor*. Epistula 15 // PG. 91. Col. 561A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 187 (с изм.)). В более узком смысле: «Всякая вещь, которой один вид отличается от другого вида и сущность от другой сущности, называется сущностным, природным и составляющим (συστατικῆ) различием, качеством, природным свойством и свойством природы. Например, ангел и человек отличаются друг от друга бессмертием и смертностью: бессмертие есть сущностное, природное и составляющее различие ангела и природное свойство. Так же и смертность у человека» (*Ioannes Damascenus*. Institutio elementaris 4 // PTS. 7. S. 22. Рус. пер.: *Иоанн Дамаскин*, *прп.* Введение в догматическое богословие / пер. Д. Чепеля // Богословский Сборник. 2002. Вып. 9. С. 128 (с изм.)). Чёткий пример природного различия приводит свт. Кирилл в «Толковании на Евангелие от Иоанна» (*Cyrrillus Alexandrinus*. Commentarii in Iohannem 1, 5 (Lib. 1, 7) // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium / ed. P. E. Pusey. Brussels, 1965. Vol. 1. P. 89. Рус. пер.: БОУЦ. 9. С. 495) и комментарий на природные и ипостасные свойства в том же своём сочинении (*Ibid.* 14, 28 (Lib. 10, 1) // Op. cit. Vol. 2. P. 522–524. Рус. пер.: БОУЦ. 10. С. 588–590). В случае соединённых в одной ипостаси природ, как, например, души и тела человека или божества и человечества во Христе, логос природного различия различает (διακρίνει) не разделяя соединённые природы и поэтому делает их исчисляемыми («А каким образом (τρόπῳ) они нераздельно разделены, [таким и] исчисляются; ибо природ Христа две по логосу и образу различия» (*Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 52 [III, 8] // PTS. 12. S. 127. Рус. пер.: Цит. соч. С. 246 (с изм.))); не разделяет их, потому что «разделение — быть особо (ἰδίᾳ), порознь (ἀνὰ μέρος) и без какого-либо отношения к другому (μὴ ἄλλῳ πρὸς ἕτερον)» (*Idem*. Fragmenta philosophica 9 // PTS. 7. S. 162).

145 *Cyrrillus Alexandrinus*. Epistula 50: Ad Valerianum episc. Iconii 20 // ACO. T. 1. Vol. 1 (3). P. 100. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 172 (с изм.).

примере. — и. Л.) не является неочевидным...»<sup>146</sup> Благодаря этому ограничению природное различие не создаёт разделения природ: «Но разделяя их простыми помышлениями (ἐν ψιλαῖς ἐννοίαις) и принимая их различие только в тонких умозрениях (ἐν ἰσχυαῖς θεωρίαῖς) или мысленных представлениях (νοῦ φαντασίας), мы не полагаем эти природы по отдельности... но понимаем, что принадлежат они одному»<sup>147</sup>. В противном случае, когда различие природ принимается чувственно (κατ' αἴσθησιν), имеет место нелепость: приходится утверждать, что невидимость души или божественной природы Христа воспринимается чувственно<sup>148</sup>.

С другой стороны, природное различие есть различие существующих вещей, а не безыпостасных форм или измышлений разума. Когда исповедуется природное различие, должны исповедоваться и существующие как сущности природы, различие которых исповедуется<sup>149</sup>. Две природы — это не измышления разума, т. е. продукт чистого примышления, но бытия как сущности (οὐσιώδεις ὑπάρξεις), существующие реальности (ὑπαρκτές ὀντότητες), «вещи» или «ипостаси», согласно свт. Кириллу<sup>150</sup>. Когда ум исследует (πολυπραγμονέω) тайну божественного Воплощения,

146 *Cyrellus Alexandrinus*. Epistula 50: Ad Valerianum episc. Iconii 4 // ACO. T. 1. Vol. 1 (3). P. 92. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 165 (с изм.).

147 *Cyrellus Alexandrinus*. Epistula 46 (Ad Successum II) 5 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 162. Рус. пер.: Цит. соч. С. 51.

148 «Если же они скажут, что видят различие не примышлением, но самим чувством [зрения], то можно будет подивиться на них, утверждающих, что невидимое они видят чувственно» (*Leontius Hierosolymitanus*. Contra Monophysitas 10 // PG. 86/2. Col. 1776A).

149 «Но как сохранилось бы различие, если бы не сохранялось то, что имеет различие в отношении друг к другу? Ибо различие есть различие различающихся вещей» (*Joannes Damascenus*. Expositio fidei 47 [III, 3] // PTS. 12. S. 115. Рус. пер.: Цит. соч. С. 238). См. более подробно у прп. Максима Исповедника: «Вот каково, коротко говоря, суждение и разъяснение о качестве, свойстве и различии согласно учению Отцов. Но невозможно, чтобы что-то из этого когда-либо существовало или его можно было бы примыслить без подлежащей сущности, относящимся к которой и является, и называется каждое из этого. Ведь говорится, что качество (ποιότης), свойство (ἰδιότης) и различие (διαφορά) есть качество, свойство и различие сущности, а не самого себя. Тот же, кто говорит не так, стал неразумен, ибо он вопреки разуму отступил от природного смысла. Единственный, кто вопреки всем отступил от него, это безумный софист Сефир, поскольку он вымышляет и воображает себе то, чего вовсе нет, и говорит о различии у Христа лишённых сущности (ἀνουσίωυ) качеств, дабы явить Его несуществующим через удаление природ, из которых и в которых Он состоит, а вместе с ними лишить уж и самих качеств» (*Maximus Confessor*. Opusc. 21 // PG. 91. Col. 249–252. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 454 (с изм.)).

150 «Ибо Слово стало плотью (Ин. 1, 14), по Писаниям, и мы говорим, что совершилось домостроительное и поистине неизреченное схождение (σύμβασις) неподобных вещей в неразрывное соединение» (*Cyrellus Alexandrinus*. Epistula 40: Ad Acacium Melitenum //

он видит, созерцает, что соединились две природы: «Итак, когда исследуется образ Воплощения, *человеческий ум, разумеется, видит* две [вещи], неизреченно и неслитно сошедшиеся друг с другом по единению (συνηγεγμένα καθ' ἑνωσιν). Однако соединившихся он никоим образом не разделяет, но и верит, и без сомнения принимает, что одним из обеих (ἐξ ἀμφοῖν) является и Бог, и Сын, и Христос, и Господь»<sup>151</sup>. Это исследование (πολυπραγμοσύνη) является мысленным процессом, необходимым для постижения соединения<sup>152</sup>. Святитель Кирилл этот мысленный процесс описывает выражением «те, из которых (τὰ ἐξ ὧν) один и единственный Сын и Господь Иисус Христос, *принимая как бы в представлениях* (ὡς ἐν ἐννοίαις δεχόμενοι)»<sup>153</sup>. Это — рассмотрение (διασκόπησις) соединённых вещей, которое осуществляется *истинным примышлением*, различает соединённые вещи, представляет их в воображении одну отдельно от другой, познаёт свойства каждой и так приобретает знание о соединении рассматриваемых вещей<sup>154</sup>. Это истинное примышление<sup>155</sup> видит природы так, как они есть в соединении: как две воипостасные сущности<sup>156</sup>.

- ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 26. ДВС. Т. 2. С. 155–156 (с изм.). А также: «Неслитными пребыли природы, или ипостаси» (*Idem. Scholia de incarnatione Unigeniti // ACO. T. 1. Vol. 5 (1). P. 227.*
- 151 *Cyryllus Alexandrinus. Epistula 40: Ad Acacium Melitenum // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 27. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 156 (с изм.).*
- 152 «Поскольку наш ум не может одновременно воспринимать мыслей многих и о многих предметах, то мы, по необходимости отделяя единение от соединённых [вещей], при рассуждении о соединении и соединённых [вещах] видим различный логос каждой и, рассматривая каждую по отдельности, узнаём, какие свойства она имеет. Ведь если мы познаём не так, то и единения не мыслим» (*Leontius Hierosolymitanus. Contra Monophysitas 10 // PG. 86/2. Col. 1776CD.*)
- 153 *Cyryllus Alexandrinus. Epistula 40: Ad Acacium Melitenum // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 26.*
- 154 «Следовательно, мы по необходимости примышлением представляем в воображении разобщение (διαστολάς) между соединёнными... Мы не можем подразумевать под одним многие соединившиеся [вещи], если не подступим таким способом к истинности соединившихся, сколько их и каковы они каждая в особенности. А если этого не познать, то не будет постигнуто и то, что соединилось подлинно некое множество (т. е. что соединившихся вещей более одной. — *М. В.*)» (*Leontius Hierosolymitanus. Contra Monophysitas 10 // PG. 86/2. Col. 1776D–1777A.*)
- 155 Понятие «примышление» (ἐπίνοια) в данном случае употребляется Леонтием Византийским как толкование кирилловского понятия «мыслим» (νοοῦμεν). См.: «И пусть для нас снова примером будет такой, как мы, человек. Ведь хотя мы усматриваем (νοοῦμεν) у него две природы, одну — души, другую — тела... но понимаем (νοοῦμεν), что принадлежат они одному» (*Cyryllus Alexandrinus. Epistula 46 (Ad Successum II) 5 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 162. Рус. пер.: Цит. соч. С. 50–51.*)
- 156 «Итак, природ Христа по примышлению поистине две. Ведь даже будучи соединёнными, они усматриваются только нашим примышлением. Ибо невидимое по природе, даже



Оно не разделяет их: «Соединённые ни в коем случае не разделяются (ἐνωθέντα γε μὴν δίστησιν οὐδαμῶς)», — согласно свт. Кириллу. Уму не нужно примышлять две самостоятельные природы (ипостаси), чтобы утвердить их инаковость, потому что это последнее примышление ложное, *чистое* (ψιλός), вымышляющее несуществующие вещи. К этому разделению природ по чистому примышлению на две независимые (αὐτοτελής) и самостоятельные ипостаси прибегает Севир в силу философского принципа, что относительно Домостроительства природа и ипостась отождествляются, поскольку он не видит природы воипостасными посредством истинного примышления<sup>157</sup>.

Созерцание природ во Христе как воипостасных и исключение возможности их разделения у свт. Кирилла обеспечивается, с одной стороны, признанием различия природ лишь умозрительно, а с другой — разъяснением, что природы не могут быть разделены в действительности, поскольку они допускают только разделение по примышлению, которое составляет некое воображаемое, не действительное состояние<sup>158</sup>.

Действительное состояние природ, т. е. что они воипостасно соединены, мыслится и исповедуется<sup>159</sup>, поэтому и составляет наше под-

если присоединится к чему-либо, становится видимым не иначе, как только посредством примышления» (*Leontius Hierosolymitanus. Contra Monophysitas* 10 // PG. 86/2. Col. 1776C).

157 «...Если не подступим таким способом к истинности соединившихся... ложным примышлением принимается разделение (διάστασις) соединённых, чтобы истинным примышлением было познано их единение» (*Ibid.* // PG. 86/2. Col. 1776D–1777A).

158 «Однако они остались в неведении, что предметы, которые принято разделять не только в умозрении, непременно отступят друг от друга до всецело раздельной и обособленной инаковости. И пусть для нас снова примером будет такой, как мы, человек. Ведь хотя мы усматриваем у него две природы, одну — души, другую — тела, разделяя их простыми помышлениями и принимая их различие только в тонких умозрениях или мысленных представлениях, мы не полагаем эти природы по отдельности и уж конечно не допускаем возможности их совершенного рассечения. Но мы понимаем, что принадлежат они одному, так что эти две природы уже не две, но через ту и другую образуется одно живое существо» (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula* 46 (Ad Successum II) 5 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 162. Рус. пер.: Цит. соч. С. 50–51).

159 «Как бы воспринимая в помышлениях (ἐν ἐννοίαις) те, из которых один и единственный Сын и Господь Иисус Христос, мы говорим, что хотя соединились две природы, но вот после единения, так как уже устранено рассечение надвое, мы веруем, что природа Сына одна, поскольку Он один, однако Он вочеловечился и воплотился» (*Cyrrillus Alexandrinus. Epistula* 40: Ad Acacium Melitenum 12 // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 26. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 156 (с изм.)). Чтобы выражение свт. Кирилла «веруем, что природа Сына одна, поскольку Он один» не было истолковано неверно, приводим схожее место у святителя, которое показывает, что речь идёт об употреблении слова в несобственном смысле, когда «одна природа» употребляется вместо «одна ипостась»: «Таким образом, хотя

линное мудрование о природах<sup>160</sup>. Примышление, которым оно постигается (как «некое размышление и обдумывание», ἐλέγνοιά τις καὶ ἐλέγθῆμησις<sup>161</sup>), есть истинное рассматривание природ как они есть, а не измышление несуществующих самостоятельных ипостасей чистым примышлением. По этой причине прп. Иоанн Дамаскин согласен с тем, что для созерцания природ во Христе подходит истинное примышление, которое «мысленно разделяет и расчленяет то, что чувствам кажется простым, — как в человеке вместе с видимым телом оно распознает и невидимую душу»<sup>162</sup>.

Разделение природ по примышлению представляет истинно соединённые вещи разделёнными. Оно не выражает действительного состояния природ<sup>163</sup>. Смысл и основание разделения по примышлению разъяснил свт. Кирилл, когда подвергся критике, что через выражение «Примирительного послания» «две природы» он несторианствует и признаёт две самостоятельные природы: «Они упорно стремятся повсюду обнаруживать две существующие (ὄφειστόσας, здесь: ипостасные. — М. В.) природы»<sup>164</sup>. Он объяснял, что две природы во Христе не принадлежат к тем «вещам», которые допускают действительное разделение на две самостоятельные и разделённые ипостаси, но разделение лишь по примышлению: «Однако они остались в неведении, что предметы, которые принято разделять не только в умознении, непременно

мы и утверждаем, — насколько это касается мысленного представления и лишь созерцания очами души того, как вочеловечился Единородный, — что есть две природы, которые соединились, но один Христос, Сын и Господь, вочеловечившееся и воплотившееся Слово Божие. И если угодно, возьмём в качестве примера наш собственный состав, который делает нас людьми. А именно, мы составлены из души и тела и видим две природы, одну — души, другую — тела, но из той и другой [природы] вследствие их соединения — один человек. И то, что люди составлены из двух природ, вовсе не делает одного человека двумя, но одним человеком по причине его состава, как я сказал, из души и тела» (*Idem*. Epistula 45 (Ad Successum I) 7 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 153–154. Рус. пер.: Цит. соч. С. 20). Согласно прп. Анастасию Синаиту, две природы являются «ясно видимыми, легко обнаруживаемыми, познаваемыми, исчисляемыми и сохраняющимися» (*Anastasius Sinaita*. Viae dux 10 // PG. 89. Col. 189B. Рус. пер.: Цит. соч. С. 272).

160 Свт. Григорий Нисский пишет: «А что “мудрствовать” (φρονεῖν) есть то же, что “мыслить” (νοεῖν), этому, конечно, никто не будет противоречить даже из младенцев» (*Gregorius Nyssenus*. Antirrheticus adversus Apollinarium 7 // Op. cit. P. 141. Рус. пер.: TCO. 44. С. 72–73 (с изм.)).

161 *Joannes Damascenus*. Fragmenta philosophica 18:3 // PTS. 7. S. 170.

162 *Joannes Damascenus*. Contra Jacobitas 29 // PTS. 22. S. 120. Рус. пер.: Цит. соч. С. 164.

163 *Joannes Damascenus*. Dialectica 65 // PTS. 7. S. 135. Рус. пер.: Цит. соч. С. 115.

164 *Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 46 (Ad Successum II) 5 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 162. Рус. пер.: Цит. соч. С. 50.

отступят друг от друга до всецело отдельной и обособленной инаковости»<sup>165</sup>. Так он удостоверил, что только разделение природ без примышления, т. е. признание их разделёнными (разумеется, не посредством телесных чувств<sup>166</sup>), делает то, что природы считаются ипостасями.

Здесь следует разъяснить, что несторианское разделение природ означает именно то, чтобы действительно (без какого-либо примышления) считать их разделёнными независимыми (αὐτοτελής) и самостоятельными ипостасями (Бога Слова и человека, в котором обитал Бог Слово)<sup>167</sup>. Рассматриваемое как действительное состояние, оно является позицией, мудрованием и догматом несториан. Напротив, согласно Кириллу разделение природ примышлением (умозрительно) на две независимые ипостаси не есть мудрование о том, как они существуют в действительности<sup>168</sup>, но довод о том, как они не могут существовать в действительности («однако они остались в неведении»), имеющий целью убедить, что в действительности природы являются воипостасными, а не разделёнными самоипостасными.

165 *Cyrrillus Alexandrinus*. Epistula 46 (Ad Successum II) 5 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 162. Рус. пер.: Цит. соч. С. 50.

166 «Ведь чувство, видя что-то как одно, не может различать, является ли это одним по природе или по единению» (*Leontius Hierosolymitanus*. Contra Monophysitas 10 // PG. 86/2. Col. 1777A).

167 «Но зловерие Нестория в сравнении с этим совсем другое. Ведь хотя он лицемерно исповедует, что Слово, будучи Богом, и воплотилось, и вочеловечилось, однако, не зная смысла Воплощения, он именует две природы, но отделяет (ἀποδιότῃσι) их друг от друга, особо (ἰδίᾳ) полагая Бога и также порознь (ἀνὰ μέρος) полагая человека, сочетавшегося с Богом относительным образом (συναφθέντα θεῷ σῆχτικῶς), только по равенству чести или же по власти. Вот слова его: “Бог неотделим от видимого, поэтому от Того, Кто не разделяется, я не отделяю чести; я разделяю природы, но соединяю поклонение”» (*Cyrrillus Alexandrinus*. Epistula 40: Ad Acacium Melitenum 15 // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 27. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 156–157 (с изм.)).

168 Прп. Максим Исповедник пишет: «Мы и Христу эти [особенности] не приписываем, ибо они совершенно Христу не [присущи]; как не приписываем Ему, как я уже сказал, и никакую другую из тех [особенностей], которые познаются в разграничении по примышлению. И это весьма справедливо, ибо если мы не в разграничении познаём воплощённое Слово и не воображаем Его по простому примышлению, но веруем, что Оно пребывает в полном единстве природ по ипостаси, то ясно: никакая из [особенностей], воспринимаемых в разделении (ἐν διαίρεσει) по примышлению, отнюдь не является Ему [присущей]. Как присущее Ему поистине мы исповедуем только то, что является природными [особенностями] (равно как и саму природу) и пребывает вне повреждения от греха, — то, что в действительности сохраняется в единстве лица и единой, согласно [лицу], ипостаси и таким образом исповедуемо благочестивыми» (*Maximus Confessor*. Opusc. 19 // PG. 91. Col. 221BC. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 435).

Несторий утверждал, что он примышлением разделяет природы<sup>102\*</sup>, но Несториево понимание разделения природ примышлением отлично от кирилловского. Согласно Несторию, в действительности соединённые сочетанием (συναφεία) ипостаси посредством примышления созерцаются разделёнными. Напротив, через кирилловское разделение по примышлению истинно соединённые воипостасные природы представляются в воображении разделёнными как самоипостасные. Разделение примышлением у Нестория и у Кирилла не тождественны<sup>169</sup>.

- 169 В диссертации г-на Николопулоса содержится упрёк в наш адрес, что мы будто бы утверждали, что «мысленное разделение природ по существу составляет несторианство» (*Nikolopoulos I. 'H Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 205 – 207*), т. е. что мы отождествляем разделение природ по примышлению с несторианством и таким образом направляем обвинение в несторианстве не только Севиру, как нам хотелось бы, но и свт. Кириллу. Этот упрёк касается следующего отрывка из нашего «Вклада...»: «Если мы захотим мысленно расположить по отдельности природы Христа как разлучённые, то мы уже несториане, потому что необходимо придаём им и частную ипостась, что означает разделение лица Христа на две ипостаси» (Συμβολή στόν ἐνδορθόδοξο διάλογο. Σ. 185. Рус. пер.: Цит. соч. С. 171–172). Г-н Николопулос имеет в виду, что разделение по примышлению, которое свт. Кирилл признаёт за допустимый мысленный акт, не составляет несторианства, тогда как мы, по его мнению, утверждаем обратное. Однако его обвинение бьёт мимо цели, потому что данный отрывок в его контексте имеет иной смысл, нежели какой приписывается нам. Выше этого отрывка и в полной связи с ним мы написали, что некоторые несторианствующие в то время на Западе неверно истолковали исповедание численно двух природ во Христе и подразумевали под ним две разделённые и самоипостасные природы и что это неверное толкование осудил V Вселенский Собор своим 7-м анафематизмом. Именно за этими словами следует порицаемый отрывок, в котором мы уверяем в первом лице множественного числа, что если мы понимаем природы («если мы захотим мысленно расположить») по отдельности разлучёнными, как и они, то мы уже несториане. Такой смысл обсуждаемого параграфа подтверждает и его непосредственное продолжение: «Однако мы, православные... никогда не можем разделить природы и расположить их разлучённо и по отдельности». В поисках причины направленного нам упрёка мы убедились, что г-н Николопулос порицает наше выражение «мысленно располагать по отдельности природы», потому что он понял его как «разделять природы по примышлению», а не как «считать природы по отдельности (разлучёнными)». Но он неправ. Мы, православные, мыслим, веруем, мудствуем, что природы действительно соединены. Несториане мыслят, веруют, мудствуют, что природы разделены как ипостаси: «Стало быть, Его нельзя никоим образом разделять... и *рассматривать* (ἐννοεῖν) каждое по отдельности», — пишет свт. Кирилл (*Cyrillus Alexandrinus. Oratio ad Theodosium 25 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 57*). Мы мыслим, что природы соединены, они мыслят, что они разделены. И этого различающегося «мнения» (δόξα) достаточно для того, чтобы составить православие или несторианство. Следовательно, «если мы захотим мысленно расположить по отдельности природы Христа как разлучённые» означает: если мы считаем, что мудрование несторианствующих Западу было ►
- 102\* *Theodotus Ancyranus. Homilia 1: In die natiuitatis Domini 6 // ACO. T. 1. Vol. 1 (2). P. 84.*

Кроме того, разделение природ примышлением является способом для толкования некоторых мест Священного Писания. Святые Отцы прибегали к разделению природ примышлением для толкования некоторых смыслов Священного Писания, таких как неведение Христа или что Он есть раб<sup>170</sup>. Свойства, приписываемые Священным Писанием или святыми Отцами Христу по причине разделения природ примышлением, являются свойствами Господа не в собственном смысле, но в несобственном (*καταχρηστικῶς*)<sup>171</sup>.

Итак, можно уверенно подытожить кирилловское понимание выражения «две природы лишь умозрительно» так: во Христе существуют две воипостасные сущности, божество и человечество, которые понимаются исключительно как воипостасные в одной Ипостаси Бога Слова и ни в коем случае не как самоипостасные и разлучённые по отдельности.

С таким христологическим содержанием употребляет понятие «две природы лишь умозрительно» и V Вселенский Собор в своём 7-м анафематизме. Желая очистить орос Халкидонского Собора от его несторианствующих перетолкований, он разъясняет, что то, что Христос «познаётся в двух природах», не означает их разделения порознь (*ἀνὰ μέρος*) и возможности считать их разделёнными ипостасями (самостоятельными природами), но являет природное различие природ (т. е. что они считаются только воипостасными сущностями); а также разъясняет, что употребление числа *два* для указания количества природ во Христе не должно означать исповедания двух самостоятельных природ (т. е. ипостасей), но двух воипостасных сущностей (поскольку, как было сказано, принимаемое умозрительно различие природ ведёт к признанию их не разделёнными ипостасями, но соединёнными воипостасными сущностями)<sup>172</sup>.

Именно таким смыслом проникнуто и изложение веры «Примирительного послания» свт. Кирилла: «Однако же антиохийские братья, как бы принимая только простыми помышлениями (*ὡς ἐν ψιλαῖς καὶ μόναῖς ἐννοίαις δεχόμενοι*) те, из которых [состоящим] мыслится Христос, хотя и допускают различие природ... но никоим образом не разлучают

► правильным «мнением» о природах Христа, и пожелаем последовать такому же мудрованию, располагая природы по отдельности, то мы необходимо придадим им отдельную ипостась и таким образом поставим себя в ряд несториан.

170 См.: *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* 91 [IV, 18] // PTS. 12. S. 212 et seq.

171 *Gregorius Nazianzenus*. *Oratio* 30: *De filio* 8; 15. *Maximus Confessor*. *Opusc.* 19 // PG. 91. Col. 221BC. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 435.

172 См. текст 7-го анафематизма в: *Καρμίρης* Γ. *Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα*. Σ. 194–195.

соединённых и, конечно, не допускают природного разделения, как то решил мыслить изобретатель жалких вымыслов [Несторий]»<sup>173</sup>. «Принимая только простыми помышлениями» является условием для «не допускают природного разделения». Тот же смысл объясняет свт. Кирилл в послании к Евлогию: «Это касается и Нестория: он хотя и признает две природы, обозначая различие плоти и Слова Божия, — ибо иная природа Слова и иная плоти, — однако ещё не исповедует соединения вместе с нами»<sup>174</sup>. То есть он исповедовал бы соединение, если бы рассматривал природы только как воипостасные, а не самоипостасные.

Халкидонский Собор, последовавший учению свт. Кирилла, не отступил от этого мудрования, но своим оросом признаёт в одном Христе одну ипостась и две природы (воипостасные сущности, а не измышления разума или отдельные ипостаси). Что «Христос познаётся в двух природах», означает одновременно отвержение слияния и небытия природ и разделения их на две ипостаси. «Мы познаём две природы, не разделяем», — подчеркнул Василий Селевкийский в ходе Халкидонского Собора<sup>175</sup>.

Теперь проясним Севилов образ понимания выражения «две природы лишь умозрительно». Севилов не рассматривает человечество Христа как вторую природу, так как его философское начало, что относительно Домостроительства природа и ипостась отождествляются, не позволяет ему считать природой то, что существует несамостоятельно. Но в своей попытке противостать евтихианскому монофизитскому представлению об одной природе (одной сущности и качестве во Христе), согласуясь притом с более ранней святоотеческой традицией о двух природах во Христе, он приходит к формулированию некоего своеобразного дифизитства. Сам он считает его единственно возможным православным дифизитством, но, как будет показано, оно является всецело антиправославным.

Согласно Севиру, пишет г-н Николопулос, «ум, находящийся в состоянии разумного созерцания (λογική θεωρία), может увидеть два воплощаемых лица, или природы, или ипостаси. То есть человеческий ум может до такой степени исследовать божество и человечество Слова, что вообразит каждое из них как некую самостоятельную реальность,

173 *Cyrellus Alexandrinus*. Epistula 40: Ad Acacium Melitenum 15 // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 27. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 157 (с изм.).

174 *Cyrellus Alexandrinus*. Epistula 44: Commonitorium ad Eulogium presb. // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 35. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 159–160 (с изм.).

175 Concilium Universale Chalcedonense. Act. I, 532 // ACO. T. 2. Vol. 1 (1). P. 143.

так что они составят две природы»<sup>176</sup>. Мысль анализирует сложение, расторгает единство и воспроизводит в области воображения и разумного созерцания две разделённые природы-ипостаси-лица. Севир пишет: «Но если бы кто постарался рассмотреть (σκοπήσαι) те, из которых Он [Христос], — таковой, разделяя лишь воображением ума (νοῦ μόνη φαντασίᾳ), тонким созерцанием (λεπτῆ θεωρίᾳ) и примышлением, созерцает схождение (σύνοδος) двух природ или ипостасей, и кажется, что он некоторым образом принял в примышлении лицо каждой природы. Входящая же вместе с мыслью сила единения, показавшая одну из обеих ипостасей, тем двум по ипостаси, которые усмотрены примышлением, не позволяет оставаться двумя. Ведь после мысли о единении, поскольку обнаруживается одна природа Слова воплощённая, отступает примышление двух воображаемых лиц, или природ, или ипостасей»<sup>177</sup>. Севирианский ум видит две природы только после того, как чистым (воображающим (ἀναλλακτικός), согласно Леонтию Византийскому)<sup>103\*</sup> примышлением вообразит их самоипостасными. Поэтому устранение примышления отменяет существование двух природ. Что остаётся в качестве действительного состояния природ и знания о них после устранения примышления, мы сейчас увидим.

Поскольку познание природного различия, согласно Севиру, делает возможным созерцание двух природ-ипостасей только посредством воображающей способности мысли<sup>178</sup>, в действительности божество и человечество являются для Севира одной сложной природой-ипостасью — одной воплощённой природой Слова. Действительной является только эта одна сложная природа-ипостась. Дифизитство<sup>179</sup> в рамках сложной природы-ипостаси для Севира совершенно неприемлемо, потому что различие, по его мнению, во что бы то ни стало вводит

176 *Νικόλτσουλος Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 198. Ср. также: *Ibid.* Σ. 204.

177 *Eustathius Monachus*. *Epistula de duabus naturis* // PG. 86/1. Col. 921AB.

178 «Вот, рассмотрение двух допускается только воображением ума, распознающего различие в природном качестве» (*Ibid.* // PG. 86/2. Col. 908AB).

179 Мы употребляем понятие «дифизитство» применительно к его севирианскому пониманию в несобственном смысле, и конечно, только в рамках критики данной конкретной диссертации, потому что не существует иного истинного дифизитства помимо православного: ни несторианского (потому что там идёт речь о двух ипостасях, а не природах), ни севирианского (потому что здесь идёт речь о двух воображаемых природах-ипостасях, омонимично называемых природами, которые в действительности не существуют в одной сложной, согласно Севиру, природе-ипостаси).

103\* См.: *Leontius Hierosolymitanus. Contra Monophysitas 10* // PG. 86/2. Col. 1776A. Рус. пер.: ВФ. 7. С. 32.

разделение: «С различием связывается и разделение во всём (κατὰ πάντα)»<sup>180</sup>; «Где разделение, там и двоица; а где двоица, там и разделение последует»<sup>181</sup>. В каком смысле божество и человечество могут существовать в одной воплощённой природе, не вводя двойственности? Этот вопрос является ключевым в понимании севирианского смысла выражения «две природы лишь умозрительно».

Г-н Николопулос подходит к вопросу, заявляя, что Севир, как следует из его текстов, «определённо отвергает всякий намёк на смешение (μίξις) или растворение (κράσις) природ, отвергая в то же время синусиастические понятия “одна сущность” и “одно природное качество”, которые, по его мнению, ведут к слиянию природ»<sup>182</sup>. Согласно отрывку из 2-го письма Сергию Грамматику и сохранившемуся фрагменту у Леонтия Византийского<sup>183</sup>, Севир считает, что божество и человечество в одной воплощённой природе Слова являются *сущностями*, сохраняющимися неумалёнными и неизменными. Но каково онтологическое содержание этой *сущности* для Севира и каким образом она продолжает существовать в сложении? Г-н Николопулос на основании

180 *Eustathius Monachus*. Epistula de duabus naturis // PG. 86/1. Col. 920D. Нам известна сбивчивость умозаключений Севира, которую отмечает монах Евстафий, приводя отрывок из Севира с полностью противоположным смыслом, но более общая линия Севира есть отождествление различия и разделения, как свидетельствует прп. Максим Исповедник: «Севир же, говоря, что сущность и ипостась, природа и лицо применительно к божественному Воплощению — это в собственном смысле одно и то же, не знает ни неслитного соединения, хотя и говорит о нём притворно, ни нераздельного различия, хотя и о нём хвастливо рассуждает. Но соединение он делает слиянием по Аполлинару, а различие — отчуждением по Несторию» (*Maximus Confessor*. Epistula 15 // PG. 91. Col. 568C. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 191 (с изм.)).

181 *Eustathius Monachus*. Epistula de duabus naturis // PG. 86/1. Col. 924A. Очевидно неведение Севира или же последовательное относительно его философских предпосылок сознательное игнорирование того, что иной логос различия по природе и иной логос тождества по ипостаси. Как указывают преподобные Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин, в силу того, что природы различаются (по логосу природного различия), их по числу две без привнесения разделения, а в силу того, что они соединены в одно и то же (по логосу ипостасного тождества), их (природ) не две и они не исчисляются (*Maximus Confessor*. Epistula 13 // PG. 91. Col. 513–516; *Ioannes Damascenus*. Expositio fidei 52 [III, 8] // PTS. 12. S. 127. Рус. пер.: Цит. соч. С. 246). Более просто это может быть выражено так: во Христе воипостасные природы есть и именуется двумя, а ипостась есть и исповедуется одной.

182 *Νικόλοπουλος Ί. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 204.

183 *Ibid.* Σ. 204; 205, ὑποσημ. 1, где говорится: «И те [вещи], из которых произошло соединение, пребывают неумалёнными и неизменными и существуют в сложении (ἐν συνθέσει), а не в самостоятельных единицах (ἐν μονάσιν ἰδιοουστάτοις)» (*Severus Antiochenus*. Epistula ad Sergium // *Leontius Hierosolymitanus*. Contra Monophysitas // PG. 86/2. Col. 1848A).



приводимых им севирианских мест делает вывод: «Природное качество отождествляется с “логосом образа бытия” (τοῦ πῶς εἶναι λόγος), который для обоих [Кирилла и Севира] фактически означает не что иное, как то, что послехалкидонская православная традиция донныне рассматривает как конкретную сущность (συγκεκριμένη οὐσία) и выражает тождественными ей понятиями “сущность” и “природа”»<sup>184</sup>, — и заявляет, что Севирово различие в природном качестве, т. е. «различный логос образа бытия божества и человечества... никоим образом... не отменён соединением»<sup>185</sup>. Следовательно, Сефир отождествляет сущность и свойства, что означает, что в действительности он принимает только наличие божественных и человеческих свойств в одной природе воплощённого Бога Слова<sup>186</sup>. Преподобный Максим Исповедник подтверждает, что Сефир совершает данную ошибку — принимает различие качеств за различие природ<sup>187</sup>.

Несмотря на это, г-н Николопулос утверждает, что севирианское дифизитство не означает отвержения сущностного различия природ<sup>188</sup>. Но это утверждение произвольно. Сущностное природное различие не сохраняется, если сами различающиеся природы не существуют<sup>189</sup>.

184 *Νικόλοπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 253.

185 *Ibid.* Σ. 256.

186 *Ibid.* Σ. 265, ὑποσημ. 1.

187 «Он скажет, что различие во Христе после единения — это [различие] природных качеств, а не природ или сущностей; [таким образом,] с помощью понятия, упраздняющего слияние, то есть [понятия] “различие”, этот коварный мудрователь ещё более усугубляет слияние, представляя так, будто одна противоположность есть не упразднение другой ([как это следовало бы] по закону природы), а подтверждение, что противоречит установлению и закону природы. В отношении различия он, чтобы ввести в заблуждение слушающих, занимает такую же позицию, какую, как известно, занимал Несторий в отношении единения. Ведь как [Несторий], говоря о единении по одному только простому наименованию, вводил разделение по энергии (κατ’ ἐνέργειαν), так и Сефир, исповедуя простое различие после единения, по примыслению полагает существование различающихся [частей], но по энергии при этом утверждает их слияние» (*Maximus Confessor. Opusc. 2 // PG. 91. Col. 41AB. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 320*).

188 *Νικόλοπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 191–192.

189 «Так разве не является необходимым, благочестивым и подобающим, по учению Отцов, говоря, что после соединения сохраняется различие, полагать также, что в одном Христе и пребывают, и сохраняются после соединения те две природы, из которых Он и состоит, каковых и имеется различие? А зная это, [утверждать и то,] что сошедшие к неразрывному соединению никоим образом не принимают превращения или изменения друг в друга? Ибо когда что-то различается, совершенно необходимо, чтобы было различие; а где можно усмотреть, что есть различие, там непременно есть и различающееся. Ведь будучи таким, это оказывается взаимно обуславливающим друг друга как причина

Где сохраняется сущностное различие природ, там природы существуют, различаются по логосу их природного различия и именно по этому логосу (и только) исчисляются<sup>190</sup>. Если бы Север принимал существующие и сущностно различающиеся воипостасные природы, он должен был их исчислить<sup>191</sup>.

Разница между севирианским и кирилловским дифизитством существенна. Согласно Кириллу, две действительные (воипостасные) природы во Христе различимы и исчисляемы по логосу природного различия, но и нераздельны по логосу ипостасного тождества; обе имеют своей ипостасью Бога Слово (являются воипостасными), имеют источник (πηγαῖος) и самодвижное природное желательное устремление (ὄρμη) и действие (энергию) и через свои природные свойства связывают Христа с каждой стороны (т. е. со стороны божества и человечества. — М. В.) с ипостасями одного с Ним вида (ὁμοεἰδεῖς)<sup>192</sup>. Напротив, у Севера две природы-ипостаси суть измышления севирианской мысли и в действительности не существуют. Действительным состоянием божества и человечества он считает их сложение в одной сложной природе-ипостаси, — сложение,

и следствие, как то, что полагается соотносительным для той же самой сущности. Ведь если разность сущности того, из чего Он состоит, как причина производит во Христе различие, то непременно различие, как следствие, указывает на природную разность соединившихся как на свою причину. Ибо, как сказано, это по природе взаимно обуславливает друг друга, и когда говорится об одном, непременно нужно исповедовать и другое; и если, в свою очередь, одно отрицается, то вследствие этого нельзя говорить и о том, что существует другое» (*Maximus Confessor. Epistula 13 // PG. 91. Col. 472–473. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 136 (с изм.)*). См. также: *Idem. Epistula 15 // PG. 91. Col. 565BC*.

190 «Природы, или сущности, образуются сущностными различиями. Итак, если одна природа составлена из божества и человечества, то божество и человечество будут не природами, а сущностными различиями» (*Ioannes Damascenus. Contra Jacobitas 39 // PTS. 22. S. 122. Рус. пер.: Цит. соч. С. 166*).

191 Поэтому прп. Иоанн Дамаскин вопрошает севириан: «И опять-таки, если вы говорите о двух природах Христа в умозрении (θεωρίᾳ), а умозрение, как определяют знатоки, относится к сущему, то, несомненно, существуют [на самом деле] и Христовы природы; а если они существуют, то почему вы, словно какого-то пугала, избегаете их исчисления?» (*Ibid. 30 // PTS. 22. S. 120. Рус. пер.: Цит. соч. С. 164*).

192 *Ioannes Damascenus. Expositio fidei 51:22–24 [III, 7] // PTS. 12. S. 123. Рус. пер.: Цит. соч. С. 244*. В этом же контексте прп. Иоанн Дамаскин говорит об ипостасных свойствах сложной ипостаси воплощённого Бога Слова: «Отличительное и разграничительное свойство божественного сыновства Бога Слова — свойство, которым Она (Ипостась Бога Слова. — М. В.) различается от Отца и Духа, и отличительные и разграничительные свойства плоти, которыми Она отличается и от Матери, и от остальных людей» (*Ibid. 51:18–22*), — проводя тем самым кардинальное различие между природными и ипостасными свойствами, различие, отсутствующее в севирианской христологии.

которое, в зависимости от адресата, исповедуется либо как соединение самостоятельной ипостаси Бога Слова и зависимой ипостаси одушевлённой разумной души плоти (для православных критиков), либо как соединение лишённых сущности качеств (*ἀνοουσίῳν ποιότητων*) (для оппонентов юлианистов — также антихалкидонитов). Но в обоих случаях две вещи, соединённые в Севирово «сложение» (*σύνθεσις*), не обладают в соединении «функциональными» характеристиками воипостасных природ православной христологии, о которых было сказано выше. По этой причине святые Отцы подвергают данное воззрение Севира суровой критике. Что же касается севирианского дифизитства по примыслению, прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Если же вы говорите о двух природах Христа по примыслению и умозрению, то скажите нам, о примыслители и умозрители природ: это примысление истинных и действительных вещей, как, например, когда оно мысленно разделяет и расчленяет то, что чувствам кажется простым, — как в человеке вместе с видимым телом оно распознает и невидимую душу; или это измышление разума, который посредством сплетения чувств и воображения составляет и придумывает из того, что есть, то, чего никоим образом не существует... И если второе, то таинство Домостроительства — обман и выдумка, а если первое и вы созерцаете по примыслению две природы — а это умозрение существующего, — то почему бы вам не исчислять существующее?..»<sup>193</sup> А по поводу сложения ипостасных реальностей он пишет: «Невозможно, чтобы то, что однажды существовало само по себе, возымело другое начало своего ипостасного существования, ибо ипостась есть существование само по себе»<sup>194</sup>; в данном случае две, согласно Севиру, ипостасные реальности (одна самостоятельная и одна зависимая) должны иметь, помимо своей собственной, ещё и свою сложную ипостась во Христе! Также, что касается сложения сущностей в одну сложную природу, прп. Иоанн Дамаскин пишет: «Из двух сущностей, или природ, не может образоваться одна сложная, ибо невозможно, чтобы в одной и той же вещи находились образующие различия противоположного свойства»<sup>195</sup>. Исключив все эти варианты, в качестве православного получим отвергаемое севирианской христологией учение о воипостасных природах, соединённых в одной ипостаси Слова.

Подводя итог севирианскому пониманию выражения «две природы лишь умозрительно», как оно выявляется из текста диссертации

193 *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas 29 // PTS. 22. S. 120. Рус. пер.: Цит. соч. С. 164.*

194 *Joannes Damascenus. Dialectica 67 // PTS. 7. S. 140. Рус. пер.: Цит. соч. С. 119.*

195 *Ibid. 42 // PTS. 7. S. 107–108. Рус. пер.: Цит. соч. С. 89 (с изм.).*

и ссылок на севирианские тексты, можно с уверенностью сказать, что оно означает некое дифизитство по примышлению, а потому не настоящее; а также что оно вводит одну сложную природу, которая является совокупностью природных свойств сущностей, из которых состоит.

#### 4. Севирианский моноэнергизм и монофелитство

Вводящее еретиков в заблуждение севирианское философское начало — отождествление природы и ипостаси — привело Севира не только к антикирилловскому пониманию выражения «две природы лишь умозрительно», как уже было показано, но и к столь же антикирилловскому моноэнергизму.

Согласно диссертации г-на Николопулоса, Сефир отказывается приписывать свойства природ каждой из них, потому что это будто бы влечёт за собой признание их самостоятельными и независимыми энергийными центрами<sup>196</sup>; он приписывает воплощённому Слову всю совокупность свойств, божественных и человеческих, и признаёт в Нём одно энергийное движение, которое имеет иногда божественные, иногда человеческие, а иногда сложные результаты (*ἀποτελέσματα*)<sup>197</sup>; в соответствующих формулировках Томоса свт. Льва и халкидонского ороса он видит несторианское разделение природ и поэтому анафематствует их вместе с теми, кто их исповедует (с православными)<sup>198</sup>.

Г-н Николопулос признаёт, что за эти свои христологические воззрения Сефир был осуждён как еретик VI Вселенским Собором. Он не одобряет удаление Севира от диэнергизма более ранних учителей Церкви как достойную порицания богословскую негибкость<sup>199</sup>. Тем не менее на основании приводимых им доводов он приходит к заключению, что Сефир в сущности выражает халкидонское учение и что его отличие от мудрования Собора более фразеологическое (*φραστικός*) и кажущееся, нежели действительное<sup>200</sup>.

Без всякого сомнения, это релятивистское мнение диссертанта неприемлемо. В целом неуместно предполагать, что святой VI Вселенский Собор анафематствовал Севира лично несмотря на то, что тот имел то же самое христологическое (в данном случае диэнергийное) мудрование,

196 *Νικολόπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 263–265.

197 *Ibid.* Σ. 265–268.

198 *Ibid.* Σ. 269–271.

199 *Ibid.* Σ. 288–289.

200 *Ibid.* Σ. 291.

выраженное другой терминологией. Невозможно, чтобы верховные Отцы Церкви не обнаружили существенного тождества между мудрованием Севира и Халкидонского Собора, если бы таковое существовало. Тем не менее мы возьмёмся показать на основании севирианских мест и соответствующей антисевирианской святоотеческой литературы, что доводы, к которым прибегает диссертант, чтобы оправдать Севира как по существу православного в его учении об энергиях, не доказывают православия Севира в этом отношении.

1. Сефир, хотя принимает во Христе божественные и человеческие свойства, осуждает распределение божественных свойств божественной природе, а человеческих — человеческой<sup>201</sup>, поскольку их распределение по двум природам означает для него разделение природ на две самостоятельные и независимо (αὐτοτελεῶς) активные природы (или ипостаси), а значит несторианство.

Явно, что Сефир не воспринимает человечество во Христе как воипостасную сущность (природу), производящую то, что свойственно человечеству (ἐνεργός τῶν ἰδικῶν τῆς ἀνθρωπίνων ἰδιωμάτων), как и воипостасное в Нем божество — то, что свойственно божеству; он не признаёт, что обе природы способны к действию по своим свойствам (ἐνεργητικὴς τῶν ἰδιότητων τῶν), поскольку существуют в ипостаси воплощённого Слова. Ипостась Бога Слова вечно действует по природным свойствам воипостасной в Нем общей природы божества<sup>202</sup>; та же Ипостась после своего Воплощения в последние времена действует также по человеческим свойствам воспринятой воипостасно общей человеческой природы<sup>203</sup>. Воспринятая плоть Господа, одушевлённая разумной душой, становится активной (ἐνεργός) в Ипостаси Слова, не имея особого личного бытия вне Бога Слова, как боится Сефир, но потому, что воплощённый

201 «Мы анафематствуем также Халкидонский собор и томос Льва, правившего Римской Церковью, и тех, которые говорят или говорили, что один Господь наш Иисус Христос после несказанного и непостижимого соединения [есть] в двух природах, и, следовательно, [приписывают] этим [природам] энергии и свойства» (Νικόλοπουλος Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 264, ὑποσημ. 2. См. также: *ibid.* Σ. 263, ὑποσημ. 1).

202 *Отец Мой доныне делает, и Я делаю* (Ин. 5, 17); *ибо, что творит Он, то и Сын творит также* (Ин. 5, 19). Места, означающие тождество божественной энергии божественных Лиц. Христос как Бог — одного действия (энергии) с Отцом.

203 *Ибо предадут Его язычникам, и поругаются над Ним, и оскорбят Его, и оплюют Его, и будут бить, и убьют Его* (Лк. 18, 32–33); *они будут отдавать вас в судилища и в синагогах своих будут бить вас* (Мф. 10, 17); *и некоторых из вас умертвят* (Лк. 21, 16). Как человек Христос — одной человеческой энергии (в данном случае — страдания) с нами, людьми, — предания начальникам, побоев и смерти.

Бог Слово является её (плоти) личной (πρῶτικόν) ипостасью. При таком понимании мы, православные, справедливо приписываем энергии и свойства человеческой природе, не отделяя её при этом от божественной природы. Севирианский страх приписать соответствующие энергии двум природам вызван неспособностью Севира признать природы воипостасными.

2. Севир различает во Христе действующего (ἐνεργῶν), действие (энергию, ἐνέργεια) и результаты действия (ἐνέργημα)<sup>204</sup>. Действующий один — воплощённый Бог Слово. Одно источное энергийное движение (действие, энергия)<sup>205</sup>. Результаты действия — божественные и человеческие, поскольку один действующий одним вольным (ἐκούσιος) энергийным движением совершает и одно, и другое соответственно свойствам (божественным или человеческим), которые Он подвигает в действие. Некоторые результаты действия являются смешанными как результаты одного сложного действия<sup>206</sup>.

Это севирианское различие недостаточное, а потому неверное. В данном случае Севир не учитывает, что существует также способное к действию (τὸ ἐνεργητικόν): «Одно есть действие (ἐνέργεια), и другое — то, что способно к действию (ἐνεργητικόν), и иное — содеянное (ἐνέργημα), и иное — действующий (ἐνεργῶν). Действие есть деятельное и сущностное движение природы; а то, что способно к действию, есть природа, из которой действие выходит; содеянное есть последствие действия; действующий же — применивший действие, или ипостась. Однако и действие называется содеянным, и содеянное действием, как и тварь (τὸ κτίσμα) — творением (κτίσις). В этом смысле мы говорим “всякое творение” (πάσα ἡ κτίσις), обозначая сотворённые вещи (τὰ κτίσματα)»<sup>207</sup>. Такое различие логически и онтологически верно. Святой Максим Исповедник делает пронизательнейшие замечания, объясняющие данное различие. Во-первых, один действующий не может быть сложной природой, потому что она будет действовать по противоположным друг другу свойствам, что абсурдно<sup>208</sup>. Во-вторых, энергийное движе-

204 Гомилия 109-я, см.: *Νικολόπουλος Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 266, ὑποσημ. 1.

205 Послание к Сергию Грамматику, см.: *Ibid.*

206 *Νικολόπουλος Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 268, ὑποσημ. 1.

207 *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 59 [III, 15] // PTS. 12. S. 144. Рус. пер.: Цит. соч. С. 260–261.

208 «Ведь ничему из сущего не свойственно творить противоположное, оставаясь в том, что по природе. Ибо огонь не греет и охлаждает, и лёд не охлаждает и согревает, и земля не сушит и увлажняет, и вода не увлажняет и сушит. Посему, если ни у чего из сущего такого не усматривается, то как вы не побоялись сказать, что Слово, воплощённое

ние, или энергия, является не ипостасным, а природным<sup>209</sup>. В-третьих, не может существовать сложной энергии — ни вообще, ни в христологии<sup>210</sup>. При этих разъяснениях святых Отцов исповедание во Христе того, что способно к действию, т. е. природ, необходимо для подтверждения природного различия в Нем.

3. Севир утверждал, что плоть Господа «не сохранила без изъяна (ἀνελλιπῶς) (неумалённым. — и. Л.) своё свойство (ιδιότης). Ибо во многих случаях видно, что она не претерпела того, что явно принадлежит её природе, потому что соединилась со Словом, Творцом природы»; напротив, лишь иногда («ἔσθ' ὅτε») Господь позволял ей претерпевать свойственное ей<sup>211</sup>. То, что плоть Господа обогатилась божественной славой и энергией, принимается Севиром за утрату собственного свойства<sup>212</sup>. Но прп. Максим Исповедник разъясняет, что Христос по природе Бог и по природе человек, потому что Он сохраняет без изъяна свойство каждой природы<sup>213</sup>. И добавляет, что ничто из природного во Христе

и сущностно ставшее человеком, одним действием совершает и чудеса, и страдания, которые отличаются друг от друга логосом природы?» (*Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho* // PG. 91. Col. 344A. Рус. пер.: Цит. соч. С. 223 (с изм.)).

209 Ibid. // PG. 91. Col. 301–304. Рус. пер.: Цит. соч. С. 167–171.

210 «Или мы две сущностные воли и столько же природных энергий расплавим и отольём посредством сложения в одну волю и одну энергию, будто в некое целое из частей, — что-то сказочное, — и это целое окажется совершенно чуждым и лишённым общности и с Отцом, и с нами, поскольку ни Он не имеет сложной по природе воли или энергии, ни мы. Ведь не может быть никакого сложения [вещей], которые в подлежащем (ἐν ὑποκειμένῳ), поскольку без подлежащей сущности их существование самих по себе вообще никак не усматривается» (*Maximus Confessor. Opusc. 7: Tomus dogmaticus ad Marinum diaconum* // PG. 91. Col. 76A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 342–343). В этой связи очевидна ошибка диссертанта, отстаивающего «одну единую сложную — безусловно не смешанную (ἄκριτον) — энергию действующего субъекта», Слова, Которое во время Своей земной деятельности претерпело человеческие неукоризненные страсти (см.: *Νικόλοῦ τοῦ Ἱ. Ἁ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 278, ὑποσημ. 1).

211 Ibid. Σ. 272.

212 «Если же, как и есть поистине, Слово преобразовало (μετεστοιχείωσεν) плоть в Свою славу и Своё действие, то каким образом скажем мы согласно Томосу Льва: “Ибо каждая природа сохраняет без утраты (ἀνελλιπῶς) своё свойство”? Ведь видно, что Слово во многих случаях не позволяет Своей плоти следовать законам плоти. Ибо где же свойственно телу ступать по воде или после того, как испустило дух, с прободением копья излить поток крови и воды?» (*Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis* // PG. 86/1. Col. 925CD); см. также: *Νικόλοῦ τοῦ Ἱ. Ἁ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 275, ὑποσημ. 2.

213 «Как Он будет человеком или Богом? И как будет доказано, что Он является по сущности тем или другим, если Он не сохраняет без утраты (ἀνελλιπῶς) свойство той и другой природы без всякого греха? Ведь то, что выступило из собственного по природе, оказалось бы и вне сущности, не имея никакого существования, потому что не имело бы

не умалется из-за ипостасного соединения<sup>214</sup>. А монах Евстафий удачно замечает, что богоприличная энергия божественной плоти Господа имеет причину в божестве, а не в утрате ею человеческой природной энергии<sup>215</sup>, что подтверждает и прп. Иоанн Дамаскин<sup>216</sup>.

4. Принятие Севиром одной сложной богомужной энергии, соответствующей («не имеющей ничего несоответствующего», οὐδὲν τὸ ἀπεοικὸς ἐχούσης) одной воплощённой природе (ипостаси) Бога Слова, которое диссертант, следуя Ж. Лебону, одобряет, хотя и частично<sup>217</sup>, является, согласно прп. Максиму Исповеднику, всецело неверным. Кирилловское выражение «одна и родственная и явленная посредством обеих энергия» (μία καὶ συγγενῆς καὶ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένη ἐνέργεια)<sup>104\*</sup> никак не имеет значения сложения энергий, но означает, по точному

и природного движения. «Ибо то, что не имеет природного движения, — как говорит открывающий Бога и великий святой Дионисий, — и не существует, и не является чем-либо, и вообще нет у него какого-то места» (*Maximus Confessor. Opusc. 8 // PG. 91. Col. 96BC. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 355 (с изм.)*).

214 «Итак, поскольку оно (я говорю о единении) не наносит ущерба ни вещам, ни их различию, но только в соответствии со своим названием делает одним (ἐνοποιοῦσης) [соединяемые вещи], то [вещи], различные по природе, будучи соединёнными, непременно сохраняются без убавления (ἀμειώτως) и в совершенстве, не претерпев никакого извращения или слияния ни в самих сущностях, ни в волях, ни в энергиях, ни в каком-либо другом природном [свойстве]» (*Ibid. // PG. 91. Col. 97A. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 355–356*).

215 «И на водах Бог Слово не возбралил собственной плоти следовать законам плоти, как показывает хождение ногами, ибо ходить по водам было не отнятием свойства тела, но прибавлением силы от божественного действия» (*Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis // PG. 86/1. Col. 928D–929A*).

216 «Ибо хотя божественные знамения совершало божество, но не без участия плоти, а то, что низменно, совершала плоть, но не без божества» (*Ioannes Damascenus. Expositio fidei 59 [III, 15] // PTS. 12. S. 150. Рус. пер.: Цит. соч. С. 266*).

217 *Νικόλοπουλος Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 279–283*. Мы пишем «хотя и частично», чтобы со всей справедливостью оценить, с одной стороны, правильность наблюдения г-на Николопулоса, что свт. Кирилл в противоположность Севиру относил божественные свойства к божеству, а человеческие к человечеству как к природам (*Ibid. Σ. 283*), а с другой — совершенную неприемлемость его герменевтического примечания, что святитель сочетанием выражений «показал двойную энергию» и «одна и родственная посредством обеих...» обнаруживает, что может иногда утверждать, что Христос имеет «одну сложную (богомужную) единую энергию», а иногда допускать, что Христос имеет две природные (= сущностные) энергии (*Ibid. Σ. 284, ὑποσημ. 1*).

104\* Автор в свободной форме приводит выражение, которое у свт. Кирилла в точности звучит так: «[Христос] показывает посредством обеих одну и родственную энергию (μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν)», а прп. Максимом передаётся в следующем виде: «Родственная и посредством обеих показанная одна энергия (ἡ συγγενῆς δὲ καὶ δι' ἀμφοῖν ἐπιδεδειγμένη μία ἐνέργεια)»; источники см. примеч. 218 и 219.



и не приемлющему неверных толкований изъяснению соответствующего кирилловского места<sup>218</sup>, божественную энергию, которая выявляется через вседетельное повеление и прикосновение руки<sup>219</sup>. Поэтому прп. Максим со всей уверенностью заключает: «Те же, которые принимают это не так, но под родственной энергией имеют в виду одну энергию Слова и плоти, те исповедуют синусиозис Евтиха и Аполлинария»<sup>220</sup>. Несомненно то, что Севир мыслит, что энергия Слова и плоти одна, поскольку для него природа (ипостась) во Христе одна и действовать (τὸ ἐνεργεῖν) есть одно источное движение, принадлежащее одной природе-ипостаси<sup>221</sup>. Но утверждение г-на Николопулоса, что «своим учением об одной сложной богомужной энергии Христа Севир стремился выразить, на основании собственных предпосылок, в точности то самое, что выражает следующий текст Максима Исповедника»<sup>222</sup>, совершенно несостоятельно. Одна сложная богомужная энергия у Севира — это якобы единое богомужное проявление (ἐκδήλωσις) одной богочеловеческой природы воплощённого Слова, тогда как отрывок из прп. Максима выражает проявление каждой энергии с участием другой. Моноэнергизм Севира и учение прп. Максима Исповедника о двух энергиях во Христе несовместимы<sup>223</sup>.

218 *Cyrillus Alexandrinus. Commentarii in Iohannem 6, 53* // Op. cit. Vol. 1. P. 530. Рус. пер.: БОУЦ. 10. С. 38.

219 *Maximus Confessor. Opusc. 7* // PG. 91. Col. 85–88. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 348–350.

220 *Ibid.* // PG. 91. Col. 88B. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 350 (с изм.).

221 Севир пишет: «Собственным действием какой природы мы назовём хождение по воде? Пусть ответят нам вводящие две природы после соединения. Божественной?.. Человеческой?.. Но очевидно и совершенно несомненно, если только мы не пьяны намеренно, что раз один и неразделен воплотившийся ради нас Бог Слово, то и действие Его нераздельно» (*Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis* // PG. 86/1. Col. 924). А также: «Мы, взойдя на высокую гору, как сказано (Ис. 40, 9), проповедуем одну Его, как одного, сложную природу, ипостась и действие, анафематствуя и всех, кто учит о двоице природ и действий в Нем после соединения... Итак, последовательным будет, коль скоро богомужное действие мыслится у нас сложным и одним, чтобы таковой же была и называлась природа и ипостась Того, Кто его производит, чтобы Он по Своему действию не имел ничего несоответствующего Своей природе» (*Severus Antiochenus. Epistula ad Joannem abbatem* // *Doctrina Patrum 41, 24. 25* // Op. cit. P. 310).

222 *Νικολόπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 291, ὑποσημ. 1*, где приводится текст прп. Максима: «Ведь божественное совершал Он плотски... а человеческое — божественно... и не божественно совершал божественное, ибо не нагим Богом был, и не плотски — человеческое, ибо не простым человеком был» (*Maximus Confessor. Epistula 19* // PG. 91. Col. 593A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 207 (с изм.)).

223 Для удостоверения в этом можно сравнить соответствующие места у Севира, приводимые г-ном Николопулосом в его диссертации (примечания на с. 267–269), со следующим

5. Кроме того, неоснователен довод диссертации: «Существующее различие между божественной нетварной энергией Слова и тварной человеческой энергией, которое характеризует “сложную единую богومужную энергию”, антихалкидонский патриарх показал через принятие двух видов результатов действий (ἐνεργηθῆναι), одни из которых были приличествующими Богу (= нетварными), а другие человеку (= тварными)»<sup>224</sup>. Прежде всего, говорить о нетварной энергии Слова и тварной человеческой энергии составляет отступление по меньшей мере от севирианской буквы, ибо, согласно Севиру, во Христе существуют не тварная и нетварная энергии (если бы существовали тварная и нетварная энергия, должны были бы существовать тварная природа и нетварная природа, что Сефир отрицает), но одна богомужная энергия сложной природы-ипостаси. Затем, одно энергийное движение сложной природы-ипостаси логически и онтологически не может производить иногда тварные и нетварные результаты (ἐνεργηματα), а иногда сложные результаты; причём хорошо известно, что Сефир признаёт во Христе только сложные результаты действия. Если предположить, что Христос производит (ἐνεργεῖ), согласно Севиру, тварные и нетварные результаты по некоей природной энергии, чтобы быть одной сущности и одной энергии с Отцом и с нами, то, бесспорно, сложные результаты должны производиться по некоей гипотетической ипостасной энергии. Полемическая литература святых Отцов по этому вопросу весьма богата и обзоруживающа. Ипостасная энергия (энергийное движение) во Христе не существует ни в каком виде.

6. Наконец, нельзя оставить без комментария замечание диссертанта, что Сефир «хотя отказывается принять два природных (= ипостасных)

отрывком из прп. Максима: «Ведь каких природ Он был ипостасью, тех природно принимал и сущностные логосы. Если же принимал сущностные логосы тех, которых Он был ипостасью, то, разумеется, имел и природное действие одушевлённой плоти, чей сущностный логос заложен в природу. Если же Он как человек имел природное действие, логос которого был составляющей природы, то ясно, что имел и как Бог природное действие, коего логос был проявителем сверхсущего божества. Ведь будучи совершенным Богом, и Он же — совершенным человеком, по каждому из тех, которых Он был ипостасью, Он природно действовал не разделяясь. А если по каждому из тех, которых Он был ипостасью, Он природно действовал не разделяясь, то ясно, что вместе с природами, ипостасью которых Он был, Он имел также существенные и составляющие действия тех, которых Он был соединением, действуя естественным для Себя образом и теми, которыми Он действовал, удостоверяя истину тех, из которых, в которых и которыми Он был» (*Maximus Confessor*. Opusc. 1 // PG. 91. Col. 36BC. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 316–317 (с изм.)) [исправление синтаксиса и изменение падежа прилагательного «одушевлённый» — наши. — и. Л].

224 Νικόλτσουλος Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 285.

энергийных движения и осуждает тех, которые принимают это учение, на деле тем не менее принимает сущность учения о двух воипостасных в Слове природных энергиях. Это потому, что он исповедует, что воплощённое Слово в рамках Своей “одной сложной”, т. е. “единой, богомужной” энергии действует одновременно “по Своему божеству и по Своему человечеству” как воплотившийся Бог»<sup>225</sup>. Выражение «по Своему божеству и по Своему человечеству» вводит в заблуждение, так как употребляется по омонимии. Если божество и человечество, по которым действует воплотившийся Бог, суть воипостасные в Слове природы, то каждая из них должна иметь собственную природную энергию; в таком случае «богомужная энергия» — это не одна сложная энергия, но перифрастический термин для двух энергий. Если же, напротив, энергия — одна богомужная, сложная и единая, то выражение «по Своему божеству и по Своему человечеству», понимаемое омонимично, означает, согласно Севиру, «по Своим божественным и по Своим человеческим свойствам» — смысл, полностью согласный со всей севирианской христологией. Этот последний смысл, присущий севирианской христологической мысли, осуждает прп. Максим Исповедник, когда говорит, что Сефир понимает божество и человечество во Христе как свойства божественной и человеческой сущности, а не как сущностные воипостасные природы.

Можно было бы на основании той же самой святоотеческой литературы развить параллельную аргументацию по опровержению утверждения диссертанта, что Сефир одной сложной (богомужной) волей во Христе «не исповедует ни учение о тождестве по природе божественной нетварной воли и тварной человеческой воли, ни мудрствует, что человечество Христа лишено своего желательного свойства, — положения, которые позднее, в VII в., распознал в монофелитской ереси VI Вселенский Собор»<sup>226</sup>. Но мы не станем её развивать, поскольку она полностью параллельна аргументации против севирианского моноэнергизма. И всё же отметим, что намерение диссертанта отделить монофелитство VII в. от учения Севира совершенно неправильно, ибо осуждение монофелитства хотя и происходит в лицах, которыми оно было сформулировано в VII в., тем не менее непосредственно связывается с лицом и соответствующим учением Севира. Так что пусть вновь прозвучит в высшей степени решительная и ясная анафема против него от осудившего монофелитство святого VI Вселенского Собора: «...посеяв

225 *Νικολόπουλος Γ.* Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 287.

226 *Ibid.* Σ. 307.

в православном народе ересь одной воли и одного действия в двух природах одного из Святой Троицы, Христа, истинного Бога нашего; ересь, согласную с умовредным зловерием нечестивых Аполлинария, Севира и Фемистия...» (орос VI Вселенского Собора).

##### 5. Выражение «из двух природ один Христос»

Согласно диссертации г-на Николопулоса, кирилловский и севирианский смысл выражения «из двух природ один Христос» одинаковы, и следовательно, они оба вместе имеют то же значение, что воипостасность в позднейшей православной христологии<sup>227</sup>. Это мнение преподносится как ещё один показатель православия севирианской христологии. Но как будет показано ниже, отождествление севирианского смысла с двумя другими православными смыслами рассматриваемого выражения произвольно и несостоятельно.

Кирилловский смысл этого выражения легко обнаруживается из многочисленных упоминаний у свт. Кирилла. Несторианское неверное толкование более ранней дифизитской традиции было достаточно обличено свт. Кириллом, так чтобы сходжение (σύνδοξ) двух природ в единство не мыслилось относительным сочетанием (συχρητικῆ συνάφεια) различных ипостасей — Бога Слова и простого, рождённого от жены человека, но мыслилось как стечение (συνδρομή) двух и различных по природе «вещей» (πράγματα)<sup>228</sup>. Христос не двойствен по ипостаси («ибо не двойствен один и единственный Христос»), но собравшихся в нераздельное единство «вещей», бесспорно, две: божество и человечество («исповедуем одного и Того же Сына из двух вещей (ἐκ δύοῖν πραγμάτων), Который неизреченно открылся как нечто одно из обеих»)<sup>229</sup>. Две собравшиеся вещи, согласно свт. Кириллу, суть две природы («что две природы сошлись друг с другом»), а именно божество Слова и человечество<sup>230</sup>, которые, хотя называются ипостасями как истинные существования, а не безыпостасные формы<sup>231</sup>, являются тем не менее, согласно тому же свт. Кириллу, общей

227 *Nikoláopoulos I.* Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 246.

228 *Cyrillus Alexandrinus.* Epistula 17 (Ad Nestorium III) 8 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 38. Рус. пер.: ДВС. Т. 1. С. 195–196.

229 *Cyrillus Alexandrinus.* Oratio ad Theodosium 44 // ACO. T. 1. Vol. 1 (1). P. 72.

230 *Cyrillus Alexandrinus.* Epistula 45 (Ad Successum I) 6 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 153. Рус. пер.: Цит. соч. С. 19–20.

231 *Cyrillus Alexandrinus.* Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum. Cap. 1 // ACO. T. 1. Vol. 1 (6). P. 112.

природой божества трёх богоначальных Ипостасей и общей природой человечества многочисленных человеческих ипостасей.

Святитель Кирилл сохраняет исповедание двух действительных природ не только потому, что недвусмысленно говорит, что вещей, т. е. сущностей, произошло схождение (πραγμάτων, ἤθουν οὐσιῶν, γέγονε σύνοδος), но и потому, что это исповедание он ещё и утверждает, ибо, допуская разделение природ только по примышлению, определяет их действительное единство как воипостасных природ.

Этот кирилловский смысл в позднейшей православной христологии приобретает более отчётливый вид. Две природы соединяются как воипостасные. Понятие о воипостасности природ во Христе означает действительное наличие двух природ, так как воипостасность — это состояние природ, не чистым примышлением мыслимое, но действительное. Результат чистого примышления — самостоятельность человеческой природы и её отделение в обособление от божественной природы. Принимать различие природ лишь умозрительно означает понимать природы как воипостасные, а принимать их различие действительно (без примышления) означает по-несториански разделять их.

Вследствие этого севирианский смысл выражения «из двух природ один Христос», как он представляется в диссертации г-на Николопулоса, сам собой обнаруживает своё отличие от раскрытых выше православных смыслов. Божество и человечество, разделённые примышлением, мыслятся и называются природами. Действительное состояние божества и человечества исповедуется как единство одной самостоятельной ипостаси и одного индивидуального человечества. Следовательно, если примышление принимает индивидуальное человечество и представляет его воображению ума как самостоятельную природу (Слово так или иначе является самостоятельной ипостасью), само собой получается, что выражение «из двух природ Христос» объясняется ложно примышленным (лишь воображаемым) состоянием божества и человечества во Христе, тогда как их реальное состояние [согласно Севиру. — М. В.] не соответствует действительному смыслу выражения «из двух природ». Напомним для сравнения, что согласно кирилловскому и позднейшему православному пониманию этого выражения оно объясняется действительным, а не чисто примышленным состоянием божества и человечества. Можно было бы сказать, что если выражение «из двух природ один Христос» является дифизитским выражением, то его православное понимание являет действительное дифизитство, а севирианское — воображаемое (несуществующее) дифизитство.

Может последовать возражение, что истинный севирианский смысл выражения «из двух природ один Христос» — это не то, что выше критически приписывается нами Севиру, но следующий: те вещи, которые ум примышлением созерцает как самоипостасные природы, соединились между собой в их действительном (а не по чистому примышлению) состоянии к совершению одного Христа, т. е. как божество и человечество, так что севирианское дифизитство является действительным. Отвечая на это возражение, скажем, что если бы Сеvir явно не отверг возможность того, что божество и человечество соединились как природы, являющие общность и охватывающие единосущные ипостаси, такое дифизитство было бы возможным, но он был бы обязан чётко исповедать две воипостасные природы во Христе. Помимо воипостасности не существует иного онтологического состояния божества и человечества, которым обеспечивалось бы действительное дифизитство.

Из того, как Святые Отцы раскрывают смысл выражения «из двух природ», становится ясным, что они говорят о схождении двух воипостасных природ. Святой Фотий Константинопольский пишет: «Он [Евлогий Александрийский] говорит также, что богоглаголивый Кирилл соединением по ипостаси желает показать, что ипостась Слова непременно соединилась с человеческой природой»<sup>232</sup>.

Прп. Максим Исповедник кратко и ясно замечает: «Остерегаясь подвергнуться обвинениям в хуле, мы не перестаём исповедовать, что Христос — из двух природ, из божества, как сказано, и человечества; и в двух природах, поскольку Он в божестве и человечестве; и две природы, поскольку мы веруем, что Он есть вместе Бог и Он же — человек. Потому что Он не только из них, но и является ими, и не только является ими, но Он и в них»<sup>233</sup>. Этот отрывок из прп. Максима означает, что те, из которых, которые и в которых (τὰ ἐξ ὧν καὶ ἃ καὶ ἐν οἷς) Христос, суть воипостасные природы и никоим образом не самостоятельные или «зависимые» ипостаси, или свойства, созерцаемые без подлежащих сущностей.

А прп. Иоанн Дамаскин пишет не допускающим перетолкования образом, что «соединение произошло из общих сущностей»<sup>234</sup>.

Подытоживая этот бесспорно трудоёмкий обзор христологических смыслов свт. Кирилла, ересиарха Севира Антиохийского и позднейших

232 *Eulogius Alexandrinus. Contra Theodosium et Seuerum // Photius. Bibliothèque. T. 4. P. 110.*

233 *Maximus Confessor. Epistula 12 // PG. 91. Col. 500D–501A. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 152 (с изм.).*

234 *Joannes Damascenus. Expositio fidei 50 [III, 6] // PTS. 12. S. 122. Рус. пер.: Цит. соч. С. 243.*

святых Отцов Церкви, мы приходим к выводу, что православное (кирилловское и святых Вселенских Соборов и Отцов) дифизитство является настоящим (утверждает природную инаковость природ и исключает их разделение), поскольку предполагает, что различие природ принимается лишь умозрительно (примышлением), тогда как севирианское дифизитство хотя исключает разделение (т. е. принимает две природы примышлением), но не является настоящим, поскольку ведёт к одной сложной природе.

#### 6. Антихалкидонизм Севира

Антихалкидонизм Севира, а по сути его борьба против Халкидонского Собора, является прямым следствием его христологии и применения на практике его философских начал. Без этого соотнесения его полемика против якобы несторианского Халкидонского Собора и его якобы несторианского учения не может быть понята. Пункты севирианского антихалкидонизма, как они представлены в диссертации г-на Николопулоса, вкратце следующие: Халкидонский Собор проигнорировал предшествующую христологическую традицию; он оправдал и выдвинул догматы Нестория; оправдал лица, которые, преступив условия примирения с восточными в 433 г., утвердили на Поместном Соборе 448 г. несторианское толкование «Примирительного послания»<sup>235</sup>; своим оросом официально утвердил антиохийское (не кирилловское) толкование «Примирительного послания» и не включил в него (орос) кирилловские выражения, которые обеспечивают дифизитство, не доводя последнее до несторианского разделения<sup>236</sup>; Семир оправдывает действия Диоскора на Разбойничьем соборе, признаёт этот незаконный собор за святой, оправдывает снятие вины с Евтиха Диоскором, осуждает Халкидонский Собор за восстановление Феодорита и Ивы и видит несторианство в Томосе свт. Льва Римского<sup>237</sup>.

Мы не приводим обвинений Севира против Собора с целью опровергнуть их. В сочинениях святых Отцов и церковных писателей послехалкидонского времени<sup>238</sup> содержится достаточная аргументация,

235 *Νικολόπουλος Γ. Η Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 309–311.

236 *Ibid.* Σ. 350–356.

237 *Ibid.* Σ. 311–349.

238 *Ephraem Antiochenus. Apologia Concilii Chalcedonensis; Idem. Ad monachos orientales // Photius. Bibliothèque. T. 4. P. 142–174; Leontius Scholasticus. Liber de sectis 6 // PG. 86/1. Col. 1233–1237.*

представление которой выходит за рамки настоящей работы. Poleмическое слово весьма обширно представлено и в самой диссертации г-на Николопулоса<sup>239</sup>. Преподобный Иоанн Дамаскин, глубокий знаток и искуснейший ниспровергатель севирианской христологии, хотя и называет антихалкидонских ересиархов грубыми и суемудрыми за их антихалкидонскую полемику, не преминул отметить, что счёл целесообразным прокомментировать и обличить их безбожную и всескверную ересь<sup>240</sup>. Поэтому мы прокомментируем некоторые элементы антисевирианской аргументации в диссертации, чтобы обозначить, что антихалкидонизм тесно связан с севирианской христологией.

1. В диссертации сказано, что, согласно Севиру, ведущие епископы Поместного Собора 448 г. преступили кирилловские границы изложения веры «Примирительного послания», потому что потребовали от Евтиха исповедать «две природы после соединения». Это положение ошибочно, потому что исповедание двух природ после соединения является базовым элементом кирилловской христологии. Впрочем, как севирианское и последовательное относительно неверных предпосылок Севира, оно не кажется странным. Проблему создаёт то, что диссертант поддерживает это ошибочное севирианское мнение, высказывая его с замечанием, что Евсевий Дорилейский потребовал от Евтиха принять две природы после Вочеловечения, якобы преступая кирилловское толкование «Примирительного послания», которое говорит о двух природах лишь умозрительно<sup>241</sup>. После чтения следующего предложения проблема увеличивается: «Было бы предпочтительнее, если бы Евсевий предложил Евтиху принять “одного Христа из двух природ после Вочеловечения”, чтобы более кирилловским образом исключить возможность искажения кирилловской формулы, которое впоследствии сделал Евтих. Через это можно было бы избежать впечатления... что он [Евсевий]

239 *Νικολόπουλος Γ. Η Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 387–427.

240 «Из привязанности к Диоскору Александрийскому, который был осуждён Халкидонским Собором как защитник учений Евтиха, они противостали Собору и составили тысячи परिцаний против него, которые мы выше в этой книге достаточно опровергли, показав их невежественными и суемудрыми. Их вожди: Феодосий александриец, от которого феоодосиане, Иаков сириец, от которого яковиты. Их сообщники, поручители и защитники: Сефир, развратитель антиохийцев, и тщетно трудившийся Иоанн троебожник, отвергающие тайну общего спасения... Мы сочли, что должно вкратце рассмотреть их нечестие, вставляя небольшие замечания для изобличения их безбожной и прескверной ереси» (*Ioannes Damascenus. De haeresibus* 83 // PTS. 22. S. 49, 50. Рус. пер.: Цит. соч. С. 140, 343).

241 См.: *Νικολόπουλος Γ. Η Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 310, ὑποσημ. 1.



и Флавиан... преступили “Примирительное послание”»<sup>242</sup>. Проблема достигает полноты после прочтения замечания: «Что касается требования Василия Селевкийского к Евтиху принять “две природы после соединения”... он сам же подорвал кирилловский характер своей дифизитской формулы. Потому что оно [требование] позднее было принято Севиrom за её [формулы] толкование и за доказательство утверждения, что кто исповедует не “две природы после соединения”, но просто “из двух природ одного Христа” и “одну природу воплощённую после соединения”, т. е. Кирилл и все александрийцы, тот синусианин<sup>105\*</sup>»<sup>243</sup>.

Вызывает недоумение утверждение, что кирилловское объяснение «Примирительного послания» включает «две природы лишь умозрительно», «одного Христа из двух природ после Вочеловечения», «из двух природ одного Христа», «одну природу воплощённую после соединения» и исключает исповедание «двух природ после соединения», и вот почему.

1. Кирилловское понимание — не принятие двух природ лишь умозрительно, но, как уже было сказано в соответствующей главе, принятие двух действительных воипостасных природ (и только воипостасных), при исключении их разделения на самоипостасные, поскольку различие природ принимается лишь умозрительно. Мы уже говорили, что мысль о двух воипостасных природах является твёрдым кирилловским положением, которое не уклоняется в разделение природ, ибо созерцание двух самоипостасных природ примышлением или умозрительно (чистым примышлением) является неким мысленным приёмом, не соответствующим действительному состоянию природ. Две природы мыслятся, созерцаются и исповедуются воипостасными.

2. Выражения «из двух природ один Христос» и подобные ему имеют чёткий кирилловский смысл, но они сами по себе недостаточны для выражения христологического учения свт. Кирилла в его полноте, так как их цель заключается в том, чтобы показать ипостасное единство природ, из которых один Христос.

3. Исповедание двух природ после соединения есть подлинно кирилловский смысл «Примирительного послания», как это видно из посланий

242 *Νικόλττουλος Γ. Ν Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 311, ὑποσημ. 1 (с предыдущей страницы). Не комментируем непоследовательный смысл последующего текста до окончания предложения.

243 *Ibid.*

105\* Синусианин (συνουσιαστής) — тот, кто считает, что плоть Христова одной сущности с Его божеством (см.: *A Patristic Greek Lexicon* / ed. by G. W. H. Lampe. Oxford, 1961. P. 1337). Этот эпитет употреблялся в адрес Аполлилария, а также Евтиха и других монофизитов.

свт. Кирилла после «Послания». Этот смысл включает утверждение природной инаковости природ, из которых один Христос: «Некоторые получили изложение веры («Примирительное послание». — *и. Л.*), которое составили восточные, и говорят: отчего епископ Александрийский допустил их к себе и даже похвалил их, если они именуют две природы?.. Это касается и Нестория: он хотя и признает две природы, обозначая различие плоти и Слова Божия, — ибо иная природа Слова и иная плоти, — однако ещё не исповедует соединения вместе с нами»<sup>244</sup>. Преподобный Максим категоричен в том, что следует исповедовать те вещи, из которых и в которых Христос, двумя (воипостасными) природами: «Пусть они скажут нам, желающим спрашивать их с любовью, раз уж есть у них слово мудрости, не лишённое благородства. Они говорят, что тех, которые сошлись к единению, — два, и не отрицают, что они и после единения остались неслитными, так что то и другое не выступило из определения и логоса, соответствующих природе, даже если оба они образуют одно лицо Сына и одну ипостась. Почему же они не исповедуют двумя то, что даже согласно им самим сохраняется, как они утверждают, если, конечно, говорят они правду? И какое основание у них для такого умаления? И по какой причине и как обе природы сделались у них одной? Или если правда единение пребыло чистым от умаления, какое основание не называть то, что сохраняется без умаления? Если скажут, то и мы покорно согласимся на отнятие одной [природы] и подивимся их высокой образованности, ведь они явятся нам как единственные, кто способен вместить знание этих неизреченных тайн. Однако они никогда не смогут привести убедительную причину этого»<sup>245</sup>.

4. Выступление Василия Селевкийского на Поместном Соборе 448 г. было, без сомнения, православнейшим, но и его требование к Евтиху исповедать две природы после соединения никоим образом не подрывало кирилловского смысла и православия его выступления. Как это могло быть возможным, когда оба смысла — выступления Василия и требуемого им выражения — были буквально или по смыслу включены в орос Халкидонского Собора? Преподобные Максим Исповедник и Иоанн Дамаскин употребляют все три понятия для полнейшего выражения тайны Христовой<sup>246</sup>.

244 *Cyrillus Alexandrinus. Epistula 44: Commonitorium ad Eulogium presb.* // ACO. T. 1. Vol. 1 (4). P. 35. Рус. пер.: ДВС. Т. 2. С. 159–160 (с изм.).

245 *Maximus Confessor. Epistula 12* // PG. 91. Col. 492BC. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 147 (с изм.).

246 «И теми, которыми Он действовал, удостоверяя истину тех, из которых и которыми Он был» (*Maximus Confessor. Opusc. 1* // PG. 91. Col. 36C. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 316–317 (с изм.)); «Утверждаем, что один и Тот же Самый есть Тот, Который природным образом

2. Выражения «из двух природ один Христос (одна ипостась)» и «в двух природах познаваемый (один Христос)» являются взаимодополняющими, а никак не взаимоисключающими, как, по-видимому, считал Севир<sup>247</sup>, или тождественными, что, как видно, утверждает диссертант<sup>248</sup>. Первое имеет целью указать на ипостасное единство природ, второе — указать на природное различие природ. Не без оснований V Вселенский Собор поместил первое между выражениями, указывающими на ипостасное единство, и очистил его смысл от монофизитских перетолкований, а второе — между выражениями, указывающими на природную инаковость, очищая его от несторианствующих перетолкований. Обратное было невозможно: ни первое не допускает несторианствующего толкования, ни второе — монофизитского. Это ещё одна причина, приведшая Отцов IV Собора к принятию окончательного ороса. Следовательно, замена первоначального проекта окончательным оросом была произведена не с целью якобы предотвратить разрыв единства между Восточными Церквями и Римской Церковью. Соответствующее утверждение диссертации<sup>249</sup> не находит подтверждений в позднейшей соборной и отеческой литературе и поэтому может считаться просто гипотезой. Причина замены была догматической.

3. Антихалкидонизм Севира, как он представлен в возражениях на положения кирилловского флорилегия, касающиеся халкидонского ороса<sup>250</sup>, богословски несостоятелен. Раскрытие этой темы выходит за рамки настоящего критического труда.

4. Неуместно догматически уравнивать выступление Василия Селевкийского на Поместном Соборе 448 г. и его выступление на Разбойничьем соборе 449 г. перед Диоскором с целью показать, что возможно согласовать дифизитство Халкидонского Собора с неким якобы дохалкидонским (кирилловским) дифизитством<sup>251</sup>. Только выступление Василия в 448 г. было православным и истинно кирилловским, так как содержало исповедание двух природ и их природной инаковости. Его выступление на Разбойничьем соборе содержало только исповедание

и желает, и действует соответственно обеим природам, из которых, и в которых, и которые есть Христос Бог наш» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei* 58 [III, 14] // PTS. 12. S. 137. Рус. пер.: Цит. соч. С. 254).

247 *Νικόλτοῦλος Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 362–363.

248 *Ibid.* Σ. 410, ὑποσημ. 2; 416.

249 *Ibid.* Σ. 403–404.

250 *Ibid.* Σ. 360–383.

251 *Ibid.* Σ. 401–403.

божественной природы Единородного воплощённого и вочеловечившегося. Если бы это выступление имело православное христологическое содержание, Василий Селевкийский не подвергся бы порицанию от Халкидонского Собора и не просил бы перед ним прощения.

Кирилловское дифизитство обрело своё утверждение и закрепление в дифизитстве Халкидонского Собора. В диссертации г-на Николопулоса очевидна попытка представить некое кирилловское по терминологии, но антикирилловское по христологическому содержанию дифизитство, такое, которое могло бы быть принято и Севиром Антиохийским, как якобы православное. Мы считаем такую попытку опасной. Не существует иного православного — кирилловского — дифизитства помимо дифизитства Халкидонского Собора.

### III. Ответ на некоторые критические замечания

В диссертации г-на Николопулоса приобретают богословскую значимость и экклезиологический вес ряд критических замечаний-упрёков в адрес составленных в последние годы на фоне текстов, призванных показать еретическое содержание севирианской христологии. Поэтому мы сочли необходимым обратиться к ним не с расположенностью к спорам, но с богословской трезвостью.

1. Первый упрёк заключается в том, что афониты осудили христологию Севира как еретическую, поскольку без проверки последовали неверным мнениям исследователей Севира<sup>252</sup>, не изучив сами Севировы тексты. А именно, они приняли взгляды антихалкидонского богослова В. Ч. Самуэля. Поскольку цель настоящего упрёка — маргинализация афонских тестов и их вытеснение со сцены богословских обсуждений как якобы неспособных дать объективную и научно приемлемую картину Севировой христологии, необходимо сказать следующее.

Упрёк направлен исследованию монастыря Григориат «Вклад во внутриправославный диалог о “православии” антихалкидонитов» (июнь 1994), включённому в сборник «Православны ли антихалкидониты?» издания монастыря Григориат 1995 г. Речь идёт об исследовании, составленном непосредственно после публикации Коммюнике 4-го заседания Смешанной богословской комиссии по диалогу между православными и антихалкидонитами (1–6 ноября 1993). Целью его было вкратце ответить, исходя из имевшихся на тот момент материалов,

252 *Νικολόπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 45.

на главное ошибочное положение Коммюнике: «Снятие анафем и осуждений прошлого может быть осуществлено на основании... общего признания того факта, что Соборы и Отцы, которые были анафематствованы или осуждены в прошлом, являются православными в своём учении»<sup>253</sup>. Это было свидетельство о христологии Севира, основанное на учении великих Отцов: Иоанна Дамаскина, Максима Исповедника и Анастасия Синаита. К антихалкидонским источникам понадобилось прибегнуть лишь в той степени, какая требовалась, чтобы доказать, что суждения этих великих учителей Церкви о Севире совершенно верны. Мы полагаем, что в этом отношении «Вклад...» достиг своей цели. Тем более в нём, вопреки критике, конкретные мнения исследователей Севира не были приняты без проверки, но использованы с осмотрительностью, что видно уже из того, что севирианские христологические предпосылки были подвергнуты богословскому испытанию<sup>254</sup>. Как бы то ни было, «Вклад...» не уклонился в догматические ошибки.

2. Диссертант упрекает нас в том, что мы ошибочно приняли за подлинно севирианские взгляды то, что приписывается Севиру его исследователем В. Ч. Самуэлем касательно ипостасного состояния природ в их соединении во Христе. Диссертант пишет: «Эти взгляды Самуэля на христологию Севира Священный Кинот Афона принял как бесспорно верные»<sup>255</sup>.

253 'Επίσκεψις. 30.11.1993. Τεύχ. 498. Σ. 6.

254 Полагаем, что в данном случае не следует оставлять без комментария путаное сообщение диссертации: «В 1995 г. Священный Кинот Афона и другие отцы-афониты издали книгу... в надежде, что она составит вклад во внутривосправославный диалог о "православии" антихалкидонитов» (*Νικόλοῦλος Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας* Σ. 44–45). Нужно разъяснить, что «Вклад» издал не Священный Кинот, а монастырь Григориат, причём текст этот был издан не в 1995-м, а в 1994 г., как это отражено в сборнике, в который он был включён. См. газету «Ορθόδοξος Τύπος», № 1079–1087 за 10.06–05.08.1994. Тексты, одобренные и изданные Священным Кинотом от своего имени в 1995 и 1996 гг., суть: «Меморандум Священного Кинота Святой Горы Афон о диалоге между православными и антихалкидонитами» (1995) и «Замечания о богословском диалоге между православными и антихалкидонитами. Ответ на критику митрополита Швейцарского Дамаскина» (1996). Касательно конкретно этих текстов нам известно, что у авторов имелась насколько возможно достаточная осведомлённость о взглядах Севира, а никак не некритическое принятие взглядов одного из его исследователей. Вообще, следует принять во внимание, что составители афонских текстов тщательно избегали того, чтобы ограничиваться методологией академических исследований и диссертаций, которые, со своими зачастую противоречащими и взаимоисключающими взглядами, могут стать лишь пособиями по изучению Севировой христологии, но далеко не всегда представляют святоотеческие и церковные свидетельства о ней.

255 *Νικόλοῦλος Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 233 и более обще: *Ibid.* Σ. 230–236. Очевидны ошибки в формулировке данного обвинения, так как: а) мы приняли эти

Данный богослов-антихалкидонит выразил мнение, что согласно севирианской христологии человечество во Христе соучаствует в своём соединении с божеством Слова как ипостась, причём имеет элементы, которые делают его лицом, хотя и не прежде момента соединения. Монастырь Григориат в своём труде «Вклад...» показал неправославие такого взгляда<sup>256</sup>.

Г-н Николопулос из изучения трудов Севира заключает, что это мнение В. Ч. Самуэля не соответствует севирианской христологии. Он утверждает, что Самуэль крайне искажает ядро Севириевой христологии. Не намереваясь защищать герменевтический подход В. Ч. Самуэля к Севиру, полагаем, что обвинение против афонского «Вклада...» несправедливо во многих отношениях по следующим причинам.

1. «Вклад...» по меньшей мере показал неправославие герменевтического подхода к Севиру со стороны антихалкидонского богослова, который в течение десятилетий представлял антихалкидонские церкви на неофициальном диалоге и пользовался уважением своих православных собеседников.

2. Мы приняли мнения В. Ч. Самуэля как подлинные воззрения Севира, поскольку именно такие воззрения приписывают Севиру святые Отцы и церковные писатели. Мы сочли вернейшим любой научной диссертации святоотеческое слово, сияющее, как светильник в тёмном месте (ср. 2 Пет. 1, 19).

В частности, свидетелями того, что Севира можно обвинять в том, что он мыслит природы как ипостаси, и притом личные, являются святые Ефрем Антиохийский<sup>257</sup>, Анастасий Синаит<sup>258</sup>, Максим Исповедник<sup>259</sup> и Иоанн Дамаскин<sup>260</sup>. А также монах Евстафий, который из сочинений

взгляды не как верные, а как взгляды Севира; б) взгляды В. Ч. Самуэля были приняты не Священным Кинотом, а автором григориатского «Вклада...».

256 Συμβολή στὸν ἐνδοόρθοδοξο διάλογο. Σ. 170–174. Рус. пер.: Цит. соч. С. 158–161.

257 «Если же кто из севириан скажет, что раз две природы во Христе, тогда будет и два лица и две ипостаси (ибо нет природы без лица и без ипостаси), то пусть знают, что они, открывая срамоту отца своего, не ощущают этого. Ведь и Сефир, говоря “из двух природ”, не стыдился выдумывать и заявлять, что Христос из двух лиц и двух ипостасей» (*Ephraem Antiochenus. Apologia Concilii Chalcedonensis* // Op. cit. P. 147).

258 *Anastasius Sinaita. Viae dux* 10 // PG. 89. Col. 149–193, где обстоятельно показывается, что севириане считают природы ипостасями и лицами.

259 «Если же он скажет, что единение произошло из ипостасей или лиц...» (*Maximus Confessor. Opusc. 2* // PG. 91. Col. 40C. Рус. пер.: ВФ. 15. С. 320).

260 *Joannes Damascenus. De haeresibus* 83 addit. // PTS. 22. S. 50, 54. Рус. пер.: Цит. соч. С. 140, 145 (с изм.), где он приводит очень информативный отрывок из «Арбитра» Иоанна Филопона об ипостасном состоянии человечества во Христе и приписывает этот взгляд и Севиру: «О природе и ипостаси, как думают севириане... [и ниже из «Арбитра»] так

Севира ясно заключает, что там, где говорится о природе, подразумевается и лицо<sup>261</sup>.

3. Г-н Николопулос в своей диссертации (после изучения текстов Севира) подтверждает, сам того не желая, взгляды В. Ч. Самуэля. Он пишет: «Сефир, как и Кирилл, воспринимает природы как ипостаси, т. е. как *индивидуальные конкретные реальности с соответствующей им сущностью* (курсив наш. — *и. Л.*), исключая тем самым всякое сомнение касательно действительного характера человечества»<sup>262</sup>. Он также приводит отрывок из Севира, где говорится: «Как эти исполненные всякого бесстыдства (т. е. православные. — *и. Л.*), называя две природы, утверждают, что не следует говорить “две ипостаси и два лица”?»<sup>263</sup>. Наконец, он приводит также другой отрывок, где сказано (в переводе): «Всё божество и всё человечество соединились не природно, как общие сущности, но как конкретные ипостаси»<sup>264</sup>. Отсюда видно, что и сам Сефир принимает соединение ипостасей, как и В. Ч. Самуэль, который пишет: «Тогда как божество вошло в соединение через Бога Сына, человечество вошло в соединение в качестве индивида (in an individuated state)... Тем самым природы, вошедшие в это соединение, были ипостасями...»<sup>265</sup>

и в отношении Его человечества необходимо исповедовать как природу, так и собственную её ипостась, чтобы не быть вынужденными называть эту природу безыпостасной, как я сказал. Ибо и человечество Спасителя, разумеется, было одним из индивидов, принадлежащих к общей природе».

261 «Где бы он ни говорил, что усматривает две природы во Христе, он непременно говорит и о двух лицах в Нем, по его собственному заявлению. (Речь идёт об отождествлении им природы и ипостаси. — *и. Л.*) И если он считает природы во Христе воображаемыми, то считает, следовательно, воображаемыми и лица; если же считает их поистине обладающими бытием, то и лица — истинно существующими. Итак, говоря о двух природах во Христе и двух лицах, разве не говорит он и о двух Христах? *А что Христос как из двух природ, так и из двух лиц, он прямо говорит* в книге против Иоанна Грамматика и, как он считает, доказательно. Но это обнаруживается и из того, что он во многих местах говорит, что нет природы без лица» (*Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis // PG. 86/1. Col. 909D–912A*).

262 *Νικόλοπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 204*. Обозначим, что свт. Кирилл называл природы ипостасями, имея в виду показать действительность их существования, дабы они не мыслились формами без сущности, тогда как г-н Николопулос определяет, что для Севира природы суть ипостаси потому, что являются индивидуальными конкретными реальностями. Разница очевидна, и слова «как и Кирилл» здесь неуместны и неверны.

263 *Ibid. Σ. 199*.

264 *Ibid. Σ. 237, ὑπόσημ. 1*: «...for the whole of the Godhead and the whole of humanity in general were not joined in a natural union, but special hypostases».

265 *Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. 1973. Vol. 4. P. 163*.

Что касается личного, согласно Севиру, характера человечества, на котором г-н Николопулос сосредотачивает свои возражения, следует сказать следующее. Самуэль спрашивает: «Если человечество Христа не имеет того, что делает его лицом, может ли оно каким-либо образом функционировать в Воплощении?»<sup>266</sup> Мы не замалчиваем того, что Севир прямо и правильно отвергает соединение лиц (бытий, предсуществовавших соединению) как явное несторианство: «Когда ипостаси существуют индивидуальным существованием, как, например, ипостаси Петра и Павла, чья апостольская власть едина, тогда это будет союз лиц и братское объединение, а не природное соединение одной ипостаси, составленной из двух, которое свободно от слияния»<sup>267</sup>. Но напоминаем, что произвольным является его мнение о том, что человечество во Христе есть *безличная индивидуальная конкретная ипостась*, как якобы душа и тело в таком-то человеке. В действительности, как мы сказали, оно есть природа. Но поскольку Севир называет его ипостасью, он должен именовать его также лицом, потому что ипостась и лицо онтологически тождественны. Аргументация, проводящая различие между ними, лишена онтологической основы. Да и сам Севир исповедует, что «учители Церкви охарактеризовали ипостась как лицо»<sup>268</sup>. Преподобный Анастасий Синаит, сообщив, что идея об индивидуации сущности в ипостаси-лица происходит из аристотелевской философии, добавляет: «Ведь Аристотель говорит, что лица суть частные сущности. Последовав этому беззаконному определению, Севир сказал, что одна природа Христа образуется из двух частных сущностей и половинных (ἡμίτομων) ипостасей»<sup>269</sup>. Напомним проблему, которая была в этой связи сформулирована в нашем «Вкладе...»: «Как можно провести различие между

266 Συμβολή στόν ἐνδοόρθόδοξο διάλογο. Σ. 172. Рус. пер.: Цит. соч. С. 159.

267 «When hypostases subsist by individual subsistence, as for instance, those of Peter and Paul, whom the authority of the apostleship united, then there will be a union of persons and a brotherly association, not a natural junction of one hypostasis made up out of two that is free from confusion» (*Severus Antiochenus. Epistula 2: Ad Oecumenium* // PO. 12. 2. P. 189 // Цит. по: *Νικολόπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας*. Σ. 236–237, ὑποσημ. 3).

268 *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum* // Цит. по: *Samuel V. C. The Christology of Severus*. P. 135.

269 *Anastasius Sinaita. Viae dux 6* // PG. 89. Col. 108B. Рус. пер.: Цит. соч. С. 212 (с изм.). Самуэль с предельной ясностью выражает несторианствующий оттенок соединения природ согласно Севиру, как мы отмечали и в нашем «Вкладе...» в сборнике «Православны ли антихалкидониты?» (Συμβολή στόν ἐνδοόρθόδοξο διάλογο. Σ. 172–173. Рус. пер.: Цит. соч. С. 159–160).



ипостасью и ипостасью? Разве что назвать одно ипостасью, а другое — лицом. Но как раз в этом-то и заключается другая ошибочная философская предпосылка антихалкидонитов: различение ипостаси и лица»<sup>270</sup>.

3. В диссертации афониты также обвиняются в том, что они приняли взгляд В. Ч. Самуэля, согласно которому Сефир проводит различие по ипостаси между бесплотным и воплощённым Сыном, — взгляд, который г-н Николопулос категорически отвергает<sup>271</sup>. В этом отношении отметим следующее. Логическим следствием из философских посылок Севира, и особенно из смыслового отождествления природы и ипостаси относительно Домостроительства, является составление одной сложной природы-ипостаси из двух природ-ипостасей (хотя человеческая при этом является не самостоятельной, но всё же «индивидуальной конкретной реальностью с соответствующей ей сущностью», читай ипостасью). Согласно православной христологии бесплотный Сын есть простая ипостась и имеет воипостасной простую общую природу божества; воплощённое Слово есть та же Ипостась Бога Слова, но сложная, так как имеет воипостасными уже две природы: вечного божества и воспринятого в последние времена человечества. Исходя же из севирианских предпосылок, воплощённое Слово есть сложная ипостась, потому что в соединении соучаствуют простая и самостоятельная ипостась Слова и зависимая (= безличная) ипостась человечества. Поскольку для Севира сложенные вещи являются не природами (сущностями, являющимися общность и охватывающими ипостаси), но ипостасями (одной самостоятельной и одной получившей бытие в сложении), сложение будет иметь результатом одну сложную ипостась, которая не является просто ипостасью бесплотного Слова.

Таким образом, Сефир оправданно обвиняется в проведении различия между воплощённым и бесплотным Словом по самой ипостаси. Поскольку он отождествляет *природу* и *ипостась*, то, в силу тождественности этих терминов и их смыслового содержания, как природа бесплотного Слова отличается от мыслимой согласно Севиру сложной природы воплощённого Слова, так и простая ипостась бесплотного Слова отличается от мыслимой согласно Севиру сложной ипостаси воплощённого Слова.

Соответствующее толкование севирианской мысли В. Ч. Самуэлем ставится под сомнение г-ном Николопулосом, поскольку Сефир

270 Συμβολή στον ἐνδοόρθοδοξο διάλογο. Σ. 173. Рус. пер.: Цит. соч. С. 160–161.

271 Νικολόπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 238–239.

заявляет о тождестве между Христом и Богом Словом<sup>272</sup>. Но, вне всякого сомнения, несторианствующее севирианское описание тайны Христа, как можно заключить из всего сказанного до сих пор, не подтверждает утверждаемого Севиром тождества между бесплотным Словом и воплощённым Словом (Христом). Возможно, оно обеспечивает неизменность Бога Слова в рамках некоего несторианствующего соединения с зависимой ипостасью плоти, но не может исключить различия между бесплотным и воплощённым Словом. Следовательно, ошибочно и заявление г-на Николопулоса, что «отцы-афониты увлеклись в ложные заключения о христологии Севира в целом, приписывая Севиру, как и Самуэль, точное перенесение антропологического примера на соединение божества и человечества в лице Христа». Напоминаем чёткое разъяснение нашего «Вклада...» касательно смысла, в котором антропологический пример может применяться в христологии<sup>273</sup>. Несомненно, пример соединения души и тела не может со всей точностью передать соединение божества и человечества. На то есть существенные причины, приводимые преподобными Максимом Исповедником и Иоанном Дамаскином<sup>274</sup>.

Что же касается упрёка, что «по крайней мере несправедливо и вводит в заблуждение утверждение отцов-афонитов, что Сефир воспринимает лицо Христа как плод соединения, а не как лицо Бога Слова, которое осуществляет соединение в Себе Самом»<sup>275</sup>, заметим следующее. Сефир считает, что божество и человечество во Христе соединяются в одну сложную природу. Герменевтика В. Ч. Самуэля представляет собой логическое следствие из этого взгляда Севира. В сложной природе соединение её элементов *непроизвольно* (*ἀπρoαίρετος*), их существование *единовременно* (*ὁμόχρονος*) друг другу, а её цель — *восполнение* (*συνπλήρωσις*) творения, т. е. соединение некоторым образом даёт функциональный приоритет соединяющимся элементам. Согласно же православному взгляду на соединение природ во Христе, соединение является *произвольным* (*αὐθαίρετος*), т. е. приоритет имеет Бог Слово как невидимая ипостась, Которая воспринимает другую природу

272 *Νικολόπουλος Γ.* Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 238, ὑπόσημ. 1.

273 Συμβολή στόν ἐνδοορθόδοξο διάλογο. Σ. 171, ὑπόσημ. 37. Рус. пер.: Цит. соч. С. 159, примеч. 37.

274 *Maximus Confessor.* Epistula 13 // PG. 91. Col. 516D–517C, 525D–532D; *Joannes Damascenus.* Contra Jacobitas 54–56 // PTS. 22. S. 128–129; *Idem.* Expositio fidei 47 [III, 3]:39–54 // PTS. 12. S. 112–113. Рус. пер.: Цит. соч. С. 237.

275 *Νικολόπουλος Γ.* Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 130–131, ὑπόσημ. 2.

и соединяет её со Своей божественной природой для *обновления* (ἀνακαινισμός), а не для восполнения творения. Этот вопрос достаточно комментируется прп. Максимом Исповедником<sup>276</sup>.

4. Ещё один упрёк диссертанта отцам-афонитам, состоящий в том, что они «прибегают к антинаучной практике, приводя в кавычках как собственный текст Севира отрывок из разъясняющего ответа Самуэля»<sup>277</sup>, неуместен. Мы не могли не привести этот отрывок из В. Ч. Самуэля как подлинный взгляд Севира, поскольку его приводит как таковой сам Самуэль: «...нам следует собрать вместе идеи, которые *подчёркивались Севиrom* по этому пункту... (4) Соединение привело в бытие одно Лицо... не просто *Ипостась* и *Лицо* Бога Сына»<sup>278</sup>. Упрёк неуместен также потому, что несогласными с научной этикой были бы недействительная ссылка или сокрытие источника приведённого отрывка, а не цитирование в кавычках. Но мы ссылаемся на труд В. Ч. Самуэля. Таким образом, мы приводим этот отрывок как взгляд Севира, выраженный В. Ч. Самуэлем, следуя при этом точности цитируемого текста. Речь идёт о мнении, подчёркиваемом Севиrom («*emphasized by Severus*»).

5. Г-н Николопулос удивляется мнимому отождествлению с нашей стороны разделения по примышлению с несторианством, потому что мы якобы исповедуем, что «Кирилл Александрийский в своих сочинениях, чтобы показать различие двух природ, когда развивает догмат о созерцании божества и человечества Христа “умозрительно” (κατὰ θεωρίαν) и “по примышлению” (κατ’ ἐπίνοιαν), употребляет глаголы со значением разделения (διαίρεσις) и сечения (τομή)»<sup>279</sup>.

Но заметим, что мы никогда не говорили, что свт. Кирилл употреблял глаголы со значением сечения, чтобы показать различие природ или «догмат (sic) о созерцании божества и человечества Христа “умозрительно” и “по примышлению”». Такой взгляд является севирианским; свт. Кирилл употреблял разделение природ по примышлению и глаголы со значением сечения с целью не показать различие

276 *Maximus Confessor. Epistula 13 // PG. 91. Col. 517. Рус. пер.: ВФ. 2. С. 161.*

277 *Νικολόπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 233–234.*

278 «...We shall put together the ideas *emphasized by Severus* on this point... (4) The Union brought into being one Person... not simply the *Hypostasis* and the *Prosopon* of God the Son» (*Samuel V. C. One Incarnate Nature of God the Word. P. 88*). См. также способ цитирования этого же текста в двух афонских текстах: Συμβολή στόν ἐνδοόρθόδοξο διάλογο. Σ. 175. Рус. пер.: Цит. соч. С. 162; *Ἱερά Κοινότης Ἁγίου Ὁρους. Παράτηρήσεις. Σ. 275. Рус. пер.: Наст. публ. С. 50. Цитирование допустимое, приемлемое и согласное с научной этикой.*

279 *Νικολόπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 206.*

природ, но исключить их действительное разделение (то, чтобы считать их отдельными ипостасями). Во «Вкладе...» мы отметили разницу по смысловому содержанию между глаголом «различаться» (διακρίνεσθαι) как он употребляется Севиром (со значением «рассматривать», σκοπεῖν) для обозначения того, что две природы различимы только если будут разделены по примышлению, и глаголами со значением сечения, которые использовал свт. Кирилл для указания разделения природ по примышлению<sup>280</sup>. Содержание севирианского различения природ умозрительно и кирилловского разделения природ умозрительно совершенно различно, как уже было разъяснено в соответствующей главе настоящей работы.

6. Наконец, г-н Николопулос выражает своё несогласие с приписываемым нам мнением, что «глагол “различать” (διακρίνειν) полностью отсутствует в святоотеческой литературе как глагол, вводящий различие (διαφορά) и различение (ἀντιδιαστολή), потому что этот глагол употребляется для различения божества и человечества Христа как Григорием Нисским, так и Агафоном, папой Римским, в его догматическом послании собору 125 западных епископов в Риме, которое читалось на VI Вселенском Соборе в Константинополе в 680 г. и приобрело тем самым вселенское признание»<sup>281</sup>.

В этой связи отметим следующее.

1. Мы не писали, что глагол «различать» (διακρίνειν) отсутствует в святоотеческой литературе как слово, вводящее сечение, разделение и различение. Это было бы показателем глупости, поскольку данный глагол имеет значения и сечения, и различения без сечения и разделения. Мы написали, что глагол «различаются» (διακρίνονται), как он употребляется Севиром, отсутствует в конкретной литературе, которую там же привели. Это вполне доказывается соответствующей ссылкой в нашем «Вкладе...»<sup>282</sup>.

2. Святитель Григорий Нисский, на которого ссылается г-н Николопулос, употребляет глагол «различать» в православном смысле разделения природ примышлением: «Итак, поскольку примышление разделяет соединённое по человеколюбию, но различаемое по логосу, когда он [апостол Павел] проповедует то, что превосходит и превышает всякий

280 Συμβολή στον ἐνδοόρθοδοξο διάλογο. Σ. 185, ὑποσημ. 78. Рус. пер.: Цит. соч. С. 171, примеч. 78.

281 Νικολόπουλος Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 207.

282 Συμβολή στον ἐνδοόρθοδοξο διάλογο. Σ. 185, ὑποσημ. 78. Рус. пер.: Цит. соч. С. 171, примеч. 78.

ум, употребляет высшие из имён...»<sup>283</sup> Как видно из более широкого контекста этого места, примышление разделяет Христа на Бога особо и человека особо, что не отличается по смыслу от соответствующих мест у свт. Григория Богослова: «Когда природы разделяются посредством примышлений (δίστανται ταῖς ἐπινοίαις), тогда вместе с ними разделяются (συνδιαρρεῖται) и имена»<sup>284</sup>; «Хотя Он знает как Бог, но говорит, что не знает как человек, так что можно видимое отделить от умопостигаемого»<sup>285</sup>, так же как и уверение прп. Иоанна Дамаскина: «В то время как святые Отцы вели речь по примышлению не о двух природах, но об их разделении»<sup>286</sup>.

3. Папа свт. Агафон в своём догматическом послании, читанном на VI Вселенском Соборе, употребляет глагол «различать» (διακρίνειν) в православном значении. В одном случае он употребляет его в значении «лишь умозрительно различать (ἀντιδιαστέλλειν) разносущные вещи без сечения», как видно из следующего отрывка: «...Мы утверждаем, что всё двояко (διπλῶ) у одного и Того же Господа Спасителя нашего... Мы проповедуем две Его природы, то есть божественную и человеческую, из которых и в которых Он и после дивного и нераздельного соединения существует... только мыслью различая (μόνη νοήσει διακρίνοντες) соединённое, разумеется, ввиду заблуждения, заключающегося в слиянии. (Проводя различие между двумя соединёнными природами из-за опасности их слияния, впрочем, лишь умозрительно. — и. Л.) Ибо равным образом отвергаем мы и хулу разделения...»<sup>287</sup> А в другом случае он употребляет глагол «различать» в значении «лишь умозрительно *принимать* (ἐκλαμβάνειν) различие соединённых природ», как видно из следующего отрывка: «Мы познаём не в двоице лиц рассекаемого или разделяемого и не в одну сложную природу сливаемого, но одного и Того же Сына Единородного, Бога Слова, Господа нашего Иисуса Христа; не одного в другом и не одного и другого, но Того же Самого в двух природах, то есть в божестве и человечестве после ипостасного соединения. Поскольку ни Слово не превратилось в природу плоти, ни плоть не преобразовалась в природу Слова, но каждое пребыло тем,

283 *Gregorius Nyssenus. Contra Eunomium libri 3, 4, 15 // Gregorii Nysseni opera / ed. W. Jaeger. Leiden, 1960. Vol. 2. P. 139. Рус. пер.: [Опровержение Евномия. Кн. 6, 2.] ТСО. 43. С. 41 (с изм.).*

284 *Gregorius Nazianzenus. Oratio 30: De filio 8 // PG. 36. Col. 113B. Рус. пер.: Цит. соч. С. 434 (с изм.).*

285 *Ibid. 15 // PG. 36. Col. 124B. Рус. пер.: Цит. соч. С. 439 (с изм.).*

286 *Joannes Damascenus. Contra Jacobitas 29 // PTS. 22. S. 120. Рус. пер.: Цит. соч. С. 164.*

287 *Agathon Papa. Epistula ad Constantinum IV imp. // ACO. Series II. Vol. 2 (1). P. 60. Рус. пер.: ДВС. Т. 6. С. 33 (с изм.).*

чем было природно. То есть мы распознаём лишь умозрительно (μόνη θεωρία διακρίνομεν) различие (διαφορά) соединённых в Нём природ, из которых Он сложен неразлучно, неслитно и неизменно. Ибо один из обеих и через одного обе...»<sup>288</sup>

7. Святогорский «Вклад...» порицается также за то, что в нём Севиру ошибочно приписывается заблуждение в способе понимания обожения человеческого рода из-за того, что «Вклад...» якобы игнорирует тексты самого Севира и подходит к проблеме на основании взглядов на Севира В. Ч. Самуэля<sup>289</sup>. Диссертант утверждает, что Сефир понимает обожение человеческого рода верно и следуя учению более ранних Отцов<sup>290</sup>. В антиевтихианской и антидокетической перспективе<sup>291</sup> подчёркивается, что Господь принял восприятие (πρόσλημμα) от Девы Марии, которое поэтому является единосущным нашему одушевлённому телу<sup>292</sup>. Следовательно, для Севира, как утверждает диссертацией, «человеческая природа Христа есть то преобразующее смешение (μεταπλαστικό φύραμα), которое переделывает (μετασκευάζει) и лепит заново (ἀναπλάθει) всё человеческое тесто (ζύμη) в своём соединении с этим новым и святым корнем нашего рода. Но если человечество Христа чуждо и инородно общей человеческой природе, тогда вся сотериологическая перспектива обновления человеческой природы утрачивается»<sup>293</sup>. В диссертации приводятся разнообразные толкования Отцов, которые Сефир использовал в своих сочинениях для противостояния евтихианству и афтартодокетизму. Приводится также цитата самого Севира, свидетельствующая, что способ обожения человеческого рода состоит в причастии нетварным божественным энергиям, а не божественной сущности.

Однако этих ссылок на действительно верные святоотеческие свидетельства недостаточно для того, чтобы отменить логические и богословские следствия из Севириной христологии по этому вопросу. Вновь подтверждая краткие замечания нашего «Вклада...», теперь уже после тщательного исследования и опровержения севирианских христологических предпосылок в настоящей работе, заметим следующее.

288 Epistula Agathonis et synodi ad Constantinum IV imp. // ACO. Series II. Vol. 2 (1). P. 128, 130. Рус. пер.: ДВС. Т. 6. С. 58 (с изм.).

289 Νικόλτσουλος Ί. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 123, ὑποσημ. 5 (с предыдущей страницы).

290 Ibid. Σ. 53–123.

291 Ibid. Σ. 63–69.

292 Ibid. Σ. 62.

293 Ibid. Σ. 69–70.

Обожение человеческого рода является состоянием не нравственным, но онтологическим. Оно имеет условием обожение человеческого восприятия во Христе и основывается на ипостасном соединении двух природ во Христе. Тогда спрашивается:

- Как обоживается «человеческая природа» Христа, когда она мыслится Севиrom как природа только примышлением (т. е. является природой только в воображении), а в действительности является совокупностью человеческих свойств одной сложной природы-ипостаси? В каком смысле обоживается «человеческая природа», если во Христе существует как природа только одна сложная природа-ипостась, а человечество не рассматривается как природа? Наконец, что, по Севиру, считается обожением нашего восприятия, когда оно не является воипостасной природой?
- Как «человеческая природа» Христа является общей (κοινω-νεῖ) с остальным смешением [т. е. с остальными людьми. — М. В.], когда она не является природой, являющей общность и охватывающей ипостаси, но понимается как *индивидуальная конкретная ипостась*, которая существует в сложении с Богом Словом?
- Как в севирианской христологии возможно говорить об обожении человеческого восприятия без выступления последнего из своих природных свойств, когда Сеvir отрицает, что «каждая природа сохраняет без изъяна (ἀνελλπῶς) своё свойство»<sup>294</sup>? Преподобный Анастасий Синаит определяет, что «обожение есть возвышение к лучшему, но никак не умаление или изменение (μετάστασις) природы»<sup>295</sup>, а Сеvir утверждает, что лишь «иногда» («ἔσθ' ὅτε») человечество во Христе сохраняет свои свойства. А прп. Максим Исповедник ясно говорит, что Сеvir умаляет человеческую природу.

8. Что касается теопасхизма, г-н Николопулос направляет упрёк «комиссии отцов-афонитов», что она обвинила Севира в слиянии природных свойств, не приведя при этом ни одного текста Севира в обоснование этого обвинения<sup>296</sup>.

294 Νικολόπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 282–285.

295 Anastasius Sinaita. *Viae dux* 2 // PG. 89. Col. 77B. Рус. пер.: Цит. соч. С. 180 (с изм.).

296 Νικολόπουλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 104, ὑποσημ. 1. Следует заметить, что вопрос касается не «комиссии отцов-святогорцев», но автора 1-го пункта 4-й

Сефир, согласно диссертации, отвергает теопасхизм Аполлинария, который состоит в приписывании человеческих душевных страданий бесстрастному божеству<sup>297</sup>. Далее, он отрицает любую возможность страдания в бесстрастном божестве: бесчестие страдания было «дерзко совершено против Бога воплощённого, но никак не могло коснуться бесстрастного, что невозможно»<sup>298</sup>. Он подчёркивает неизменность Бога Слова в истощании и Вочеловечении, и это в антиевтихианской перспективе<sup>299</sup>, чтобы обосновать неизмеримую онтологическую разницу между нетварным и тварным<sup>300</sup>. Он признаёт принятие и сохранение навечно истинного и полного человечества, отвергая любую мысль о смешении (κράσις), изменении или докетизме<sup>301</sup>. Он описывает принятие природных свойств человечества Словом, обнаруживая правильное понимание теопасхизма: что Христос страстен плотью и бесстрастен божеством<sup>302</sup>.

Тем не менее данный упрёк несостоятелен по двум причинам.

1. Севирианский теопасхизм неправославен, по крайней мере насколько это вытекает из последовательного применения севирианских христологических начал и посылок. Представляя его как православный, диссертант не принимает во внимание основные элементы Севириевой христологии. В рамках диссертации данный вопрос исследуется в главе, намного предшествующей тем главам, в которых речь идёт об этих основных элементах, так что заключение о виде севирианского теопасхизма делается без их учёта. Таковые элементы суть: смысловое отождествление природы и ипостаси, сложная природа, моноэнергизм, отождествление сущности и свойств и дифизитство по примышлению. Мы намеренно отвечаем на данный упрёк после аргументации против перечисленных здесь элементов севирианской христологии, поскольку эта аргументация является определяющей для оценки теопасхизма Севира как неправославного. Итак, мы спрашиваем:

главы текста «Церковная гимнография о православной христологии и об антихалкидонитах» (Η Ὑμνολογία τῆς Ἐκκλησίας περὶ τῆς Ὀρθόδοξου Χριστολογίας καὶ περὶ τῶν Ἀντιχάλκηδονίων), впервые опубликованного с указанием авторства в: Κοινωνία. 1994. Τεύχ. 4. Σ. 356 κ. ἐξ. — и включённого в сборник «Православны ли антихалкидониты?» (Εἶναι οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι ὀρθόδοξοι; Ἅγιον Ὅρος, 1995. Σ. 138–140; также в: Ὁ Θεολογικός Διάλογος. Σ. 198–201. Рус. пер.: Богословский диалог. Ч. 1. С. 184–186).

297 Νικόλαοῦ Πουλοῦ Ἰ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας. Σ. 57.

298 Ibid. Σ. 72.

299 Ibid. Σ. 72–76.

300 Ibid. Σ. 77–83.

301 Ibid. Σ. 88–99.

302 Ibid. Σ. 100–101.



- Как Христос является, согласно Севиру, страстным плотью (σάρκι), когда человечество в Нём не есть природа, являющая общность и охватывающая ипостаси сущность, имеющая источную (самовластную) природную возможность сделать Христа способным действовать [претерпевать. — М. В.] человеческие страдания?
- Как Он действительно, а не по примыслению бесстрастен божеством, когда божество и человечество действительно (сущностно) неразличимы (но не разделены) как природы, способные производить свойственное им действие?
- Как Он же страстен плотью и бесстрастен божеством, когда божество и человечество суть всего лишь божественные и человеческие свойства одной сложной природы-ипостаси воплощённого Слова?
- Как одна и та же сложная природа-ипостась не является одновременно страстной и бесстрастной, чтобы одна эта сложная энергия (страсто-бесстрастность)<sup>106\*</sup> не имела чего-либо несоответствующего сложной природе?
- И как тогда божество Слова не является одновременно бесстрастным и страстным, когда в силу отождествления природы и ипостаси только оно одно рассматривается как природа во Христе, способная производить и божественное, и человеческое?

Когда таковы основания севирианской христологии, на которых утверждаются и теопасхитские высказывания современных антихалкидонских богословов<sup>303</sup>, нет необходимости подтверждать их конкретными цитатами из текстов Севира.

2. Святые Отцы обвиняют Севира в теопасхизме без колебаний. Прп. Анастасий Синаит: «Христос пострадал за нас плотию (1 Пет. 4, 1), о теопасхит, а не божеством; плотию пострадал, как богословствует ап. Пётр, а не божеством, как кощунствует Сефир»<sup>304</sup>; прп. Иоанн Дамаскин: «Затем опять некоторые иные разбрызгали солёную ересь страдания божества (τῆς θεολασχίας), Сефир, Иаков, Пётр Гнафей и другие некоторые отбросы нечестия...»<sup>305</sup>; он же: «Кроме того, вы испове-

303 'H Ὑμνολογία τῆς Ἐκκλησίας. Σ. 209–212. Рус. пер.: Цит. соч. С. 197–199.

304 *Anastasius Sinaita*. *Viae dux* 10 // PG. 89. Col. 188B. Рус. пер.: Цит. соч. С. 271.

305 *Joannes Damascenus*. *Epistula ad Theophilum imperatorem* // PG. 95. Col. 356A.

106\* Παθητοπαθής; см.: *Joannes Damascenus*. *Contra Jacobitas* 43 // PTS. 22. S. 123; *Idem*. *De natura composita* 8 // PTS. 22. S. 415.

дуете божество страстным: ведь если Христос одной природы, сложной из божества и человечества, а Христос страдал, ясно, что страдала единая Его сложная природа, богочеловечество»<sup>306</sup>. А свт. Фотий Константинопольский говорит о прибавке к Трисвятому: «Но такое решение выносит он (свт. Ефрем, который оправдывает прибавку перед своим собеседником по некоторой пастырской причине: “ибо, вероятно, случай предоставил ему некий повод так судить”. — *и. Л.*). А поскольку у еретиков акефалов, принимающих в дурном смысле это славословие, происходят страшные нападки на благочестие, то справедливо другие Отцы наши полностью запретили присоединять к троичному славословию прибавку “Распныйся за ны”, ибо известно было, что это славословие есть песнь троичного богословия»<sup>307</sup>.

Наконец, следует сказать, что упреки афонским текстам вызваны ошибочным воззрением на христологию Севира как на православную. Г-н Николопулос не принял во внимание, что для святоотеческой антиеретической литературы привычно отыскивать и обличать то, что следует из еретических догматических формул. Во «Вкладе...», получившем большинство вышеизложенных замечаний, еретические следствия из севирианской христологии были не выдуманы, но изложены согласно тому, что обозначили в своих сочинениях святые Отцы. Не видно, чтобы сегодня порицатели современных антисевирианских текстов имели лучшее знание сочинений и мудрования Севира, чем то, которым обладали жившие и писавшие наиболее близко ко времени Севира святые Отцы.

### Вывод

Диссертация г-на Николопулоса представляет христологию Севира православной, поскольку принимает в качестве верных севирианские философские предпосылки. Но согласно свидетельству святых Отцов,

306 *Ioannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus* 8 // PTS. 22. S. 188. Рус. пер.: Цит. соч. С. 89.

307 *Ephraem Antiochenus. Epistula ad Zenobium* // Op. cit. P. 115–116. Преподобный Иоанн Дамаскин ясно отвергает возможность относить Трисвятую песнь только к Сыну: «Трисвятая песнь, будучи указанием на три Ипостаси, не может применяться к одной»; «Ведь если бы она указывала на общность сущности, то могла бы относиться и к каждой из Ипостасей, но так как сия песнь указывает на число трёх Ипостасей, не пристало произносить её применительно к одной» (*Ioannes Damascenus. Epistula de hymno Trisagio* 3–4 // PTS. 22. S. 309, 311. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. С. 205, 207).

Семир произвольно принял эти предпосылки с целью защитить диоскоровское монофизитство, воспринятое им при вступлении в общины ранних антихалкидонитов. Православная христология, следующая учению свт. Кирилла Александрийского, учит о двух воипостасных природах, соединённых в Ипостаси Бога Слова, способных к действию по своим природным свойствам и поэтому действительных. Напротив, Семир говорит об одной сложной природе, которая воображением ума может быть разложена на две природы. При таком понимании так называемое дифизитство Семира является воображаемым, выдумкой и не означает двух действительных природ. Доказательством этого является утверждение Семира, что во Христе существует одно сложное природное энергичное движение (моноэнергизм), соответствующее сложной природе.

Различие двух христологий очевидно, а попытка диссертанта представить их одинаково православными является продуктом богословского релятивизма.

### Общие замечания

Исходя из тезисов двух кандидатских диссертаций о христологии ересиархов Диоскора и Семира и их вышеизложенной критики можно кратко сформулировать следующие положения.

1. Поскольку закончившийся десятилетие назад богословский диалог обнаружил нежелание антихалкидонитов принять IV Вселенский Собор в силу само собой разумеющейся верности православных постановлений Вселенских Соборов и анафемам против антихалкидонских ересиархов, был придуман другой путь сближения православных и антихалкидонитов: представить православную и севирианскую христологию в равной мере православными. Такой смысл имели так называемые «Согласованные заявления». Кандидатские диссертации, которым посвящён настоящий критический труд, двигались в том же направлении.

2. Вселенские Соборы в сжатой форме выражают учение святых Отцов. Они всякий раз формулируют православное учение и таким образом полагают незыблемые пределы, отличающие православных, которые это учение принимают, от инославных, которые его отвергают. IV Вселенский Собор чётко очертил догматические границы, отделяющие православие от несторианства и монофизитства. Отрицатели его вероучительного ороса неправославны. В данном случае неправославны монофизиты именно потому, что они отрицают исповедание двух природ во Христе. Как Арий отрицал божество Христа, как Аполлинарий

отрицал восприятие Христом разумной души, как Несторий отрицал ипостасное единство во Христе, так Диоскор и Севир отрицали природную инаковость во Христе, о которой прямо говорит халкидонский орос. Диоскор поэтому отверг орос, а Севир по той же причине полемизировал с ним.

3. Согласно учению святых Отцов, причины анафематствования антихалкидонских ересиархов Диоскора и Севира Вселенскими Соборами были догматическими. Когда кто-либо отрицает догматический орос Вселенского Собора, он обнаруживает, что прежде этого имел отличающееся мудрование. Диоскор и Севир неверно перетолковали христологическое учение свт. Кирилла. Диоскор отрицал богословие «Примирительного послания», которым свт. Кирилл исповедовал две природы во Христе; по этой причине он оправдал и восстановил Евтиха на Разбойничьем соборе. Севир, перетолковывая «Послание», утверждал, что природ две только в воображении ума (лишь умозрительно).

4. Поскольку внутриправославный диалог о том, православны ли антихалкидониты, требует сравнительного изучения севирианской и православной герменевтики свт. Кирилла, надёжными путеводителями с православной стороны являются верховные Отцы, такие как прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин и свт. Фотий Великий. Обход этих святых Отцов делает априори невозможным православный подход к христологии. Богословский релятивизм современных исследований и диссертаций объясняется тем, что они по существу обходят этих Отцов. Подход к христологии ересиархов Диоскора и Севира в духе догматического релятивизма или минимализма чужд Отцам Церкви.

5. Святитель Кирилл Александрийский, которого и антихалкидониты признают и чтут, был достоверным учителем веры. III Вселенский Собор утвердил его христологическое учение. Евтих, Диоскор и Севир истолковали свт. Кирилла по-монофизитски. IV Вселенский Собор, напротив, последовал его учению и подтвердил догматический авторитет святителя. Воззрение современных богословов, что мы, православные и антихалкидониты, обладаем в равной мере православным христологическим мудрованием, поскольку в равной мере признаём и почитаем свт. Кирилла как истинного учителя веры, несостоятельно. Оно — экуменический софизм.

6. Ересь обычно зарождается в грубом виде, но с течением времени утончается. Поздние разновидности любой ереси обычно находятся ближе к Православию, но по этой причине они и более опасны, потому что нелегко отличить их от него.

Например, раннее арианство гораздо легче распознаваемо, нежели полуарианство. Так, полуарианская формула «Сын по сущности подобен Отцу» трудноотличима от православной формулы «Сын единосущен Отцу». Тем не менее разница между ними существенна и составляет ересь, против которой писал свт. Афанасий Великий<sup>107\*</sup>. Её отвержения требовал как он сам, так и свт. Василий Великий от подобосущников (омиусиан), возвращавшихся в Кафолическую Церковь, настаивая на принятии вплоть до слова веры Никейского Собора<sup>108\*</sup>.

То же происходит и с монофизитством. Евтихианство легко распознаётся как ересь. Но тонкое отличие христологических формул севирианского монофизитства от православных является существенной и потому опасной ересью. Понимание двух природ различается в православной и севирианской христологии. Например, поскольку в севирианской христологии две природы не мыслятся воипостасными и потому действительными двумя природами, но созерцаются лишь в воображении и потому означают одну *сложную* действительную природу, эта христология составляет еретическое мудрование.

7. Из предыдущего пункта, где Православие сличается с ересью полуарианства и севирианства, видно, что ересь, отличающаяся в догматической формулировке, имеет свой корень в самом мудровании. Таким образом, оказывается заблуждением утверждение, что различие между севирианской и православной христологией является лексическим и касается терминологии.

8. Философская терминология и углубление в выражаемую ей онтологию не открывают таинства веры, но разоблачают мудрование еретиков, которые под тождеством слов скрывают их отличающийся смысл (например, проблема омонимии с Несториевым «нераздельно» и Севировым «неслитно»).

9. Современные богословы, перетолковывая смысл слов прп. Иоанна Дамаскина о монофизитах-севирианах «во всём остальном они православные», утверждают, что севирианская христология православна. Это их утверждение совершенно неверно. Выдающиеся антисевирианские трактаты верховных святых Отцов: Анастасия Синаита, Максима Исповедника, Иоанна Дамаскина и Фотия Великого — не допускают подобных перетолкований.

10. Истинная пастырская забота Церкви о возвращении инославных антихалкидонских христиан предполагает одновременно искреннюю

107\* *Athanasius Alexandrinus. De synodis Arimini in Italia et Seleucia* // PG. 26. Col. 681–793.

108\* *Athanasius Alexandrinus. Tomus ad Antiochenos* // PG. 26. Col. 796–809; *Basilii Caesariensis. Epistulae* 113, 114 // Op. cit. T. 2. P. 16–19.

любовь к ним и акривию догматических требований к ним. Искомым является *единство* во Христе и в православной вере, а не внешняя церковная *связь*. Поэтому поспешные и уже произошедшие движения к общению (пусть и частичному) в Таинствах неприемлемы. Если, благоволением Божиим, антихалкидониты захотят вернуться в общение с Православной Церковью, догматические требования к ним не могут не включать следующего: безоговорочно принять IV Вселенский Собор как святой и вселенский, так же как и утвердившие его последующие Соборы; принять учение этих Соборов как единственное православное и отречься от христологического учения своих вождей Диоскора, Севира, Иакова, Филоксена и прочих как еретического; наконец, анафематствовать этих ересиархов. Аналогичными, как было сказано, были требования святых Афанасия Великого и Василия Великого. Такая позиция была бы последовательной касательно диахронически неизбежного отношения Церкви к антихалкидонитам.

## SUMMARY

The Theological Dialogue of the Orthodox Church with the anti-Chalcedonian churches has come to conclusions, which have not been accepted by the Synods of the local Holy Orthodox Churches. These conclusions have been strictly criticized by acknowledged Orthodox theologians.

The Department of Theology of the Faculty of Theology, at the Aristotelian University of Thessaloniki, has supported two doctoral dissertations which obviously have been written in order to support the views of the defenders of the previously mentioned Dialogue. This present critique has been drawn up in order to show that the argumentation of the dissertations is a result of theological relativism and of an unacceptable sophistry.

I. The first doctoral dissertation, Ilias D. Kesmires, *The Christology and Ecclesiastical Politics of Dioscorus of Alexandria*, (Thessaloniki, 2000), concludes that the Christology of Dioscorus authentically follows the Christology of St. Cyril, and that the Holy Fathers' accusations against Dioscorus' Christology (of being Docetism and Eutychianism) are not confirmed from his existing epistles.

Our criticism is based on the Synod of Chalcedon's Minutes and on the views of the Holy Fathers concerning Dioscorus. It proves that the dissertation comes to recognize the Christology of Dioscorus as Orthodox because it interprets texts and events in a wrong way and proceeds consequently to incorrect admissions. In refuting these admissions one by one, our critique proves that: Dioscorus clearly supported Eutyches for dogmatic reasons, given that both of them have denied the Exposition of Reconciliation (Ἐκθέσις τῶν Διαλλαγῶν) of St. Cyril (433 AD). With regard to the so-called misleading of Dioscorus because of the seemingly «*Orthodox*» confession of Eutyches in the Second Council of Ephesus, it seems a sophism of the anti-Chalcedonians. Such a misleading of Dioscorus can not be substantiated from the Minutes when viewed by Orthodox presuppositions. The Soteriology of Dioscorus in fact is not equal to that of the ancient Docetes, but in any case the Dioscorian monophysitism involves a new form of Docetism. The expression «*out of two natures*» is not sufficient to support an insusceptible misinterpretation of Orthodox dyophysitism, if Christ would not be simultaneously confessed as being «*in two natures*». The Tome of St. Leo of Rome evidently does not introduce two divided and autonomously active natures, like Nestorius' teaching. On the contrary, it introduces two natures united in the one and the same hypostasis of the Divine Logos and effective of their own free and unconditional will (ἀντεξουσίως ἐνεργητικές φύσεις).

Concerning the accusation of the Orthodox theologians of the 6th century against Dioscorus, our critique proves that it is correct. Consequently it seems that Dioscorus was defrocked for his disobedience to the threefold calling of the Synod; this disobedience was due to dogmatic motivations (i. e. monophysitism), for which reason he did not accept the Declaration of the Council and therefore received upon himself the anathemas of the Ecumenical Councils.

II. The second dissertation by John T. Nikolopoulos, *The Christology of Severus of Antioch and the Definition of Chalcedon*, (Thessaloniki, 2002), attempts to prove that Severus' Christology is clearly Cyrilline and therefore «*Orthodox*».

Our criticism is based on the rich Cyrilline-based anti-Severian interpretation and literature of the Holy Fathers: Anastasios of Sinai, Maximus the Confessor, John of Damascus and Photius the Great. It reveals that the difference between Severus' and Holy Fathers' Christology is essentially dogmatic. In fact it is the rejection of the two enhypostatic natures (ἐνυποστάτων φύσεων i. e. each nature is conceived as the common essence of the three Divine Persons and of the numerous human persons respectively) in the one Christ. This rejection is an absolutely anti-Cyrrilline position.

Severus formally rejects both the ancient, and the contemporary heretical Christological teachings of his era: Docetism, Apollinarism, Nestorianism, Eutychianism, Aphthartodocetism (i. e. the teaching that the Christ's flesh was incorruptible). But in fact he teaches his own heretical Christology (Severianism).

The cause of the differentiation between Severus' and St. Cyril's Christology is the arbitrary use of Severus' own philosophical presuppositions, in order to support the Dioscorian monophysitism. The wrong philosophical principles used by Severus are: the identification of nature and hypostasis in Christology as a supposedly Alexandrian tradition; the distinction of the hypostases as self-existent (individual) and dependent (existing as part of a composite hypostasis); and the misinterpretation of the axiom that «there is no nature without being hypostasis». These admissions are logically, ontologically and theologically unacceptable. Due to these admissions Severus rejected the Cappadocian terminology as inappropriate to express the Orthodox Christological belief, regardless of the dogmatic content of the Cappadocian terminology as already being tradition of the Church.

The dissertation consciously scrutinized the Severian Christology on the base of Severus' presuppositions. It has done this for the sake of academic objectivity and impartiality. It ignored the fact that all heresies when



scrutinized with respect to their own presuppositions are taken by their followers as «*orthodox*» (i. e. Filioque). Our critique points out that the Orthodox presuppositions must be the only criterion by which a teaching is checked to be Orthodox, or not.

As far as the kind of union of the Godhead and manhood in Christ, the dissertation justifies the Severian sense of the composition (synthesis) as Orthodox. Supposedly it conserves the united parts unconfused. Our critique shows that according to the Severian kind of union the Godhead and manhood exist in a composite nature. On the contrary, in Orthodox Christology the two natures exist as enhypostatic natures (ἐνυπόστατες φύσεις). The Severian sense of the united parts differs depending on its audience. Severus, when addressing his Orthodox opponents, interprets the two parts as hypostases, namely the self-existent hypostasis of Divine Logos and the dependent hypostasis of the human nature, because he identifies nature with hypostasis. When he addresses his Eutychian opponents, he interprets the parts as divine and human properties under the name of essence (οὐσία), because he identifies essence as essential properties. The common denominator in both interpretations is the refusal to accept Christ's manhood as a second enhypostatic nature.

The dissertation supports that the Severus' dyophysitism is Cyrilline. Our critique, on the contrary, demonstrates that the Severian dyophysitism is radically different from the Cyrilline. The first is unreal, only in contemplation, given that Severus distinguishes the natures by a false invention (διὰ ψιλῆς ἐπινοίας) as two imaginary self-existent hypostases; the Cyrilline one is real, given that St. Cyril by a true (non imaginary) contemplation discerns one by one the two united natures as enhypostatic, not dividing them in two self-existent entities which have their own hypostasis.

The dissertation presents the Cyrilline and Severian senses of the expression one Christ out of two natures as dogmatically identical in order to simultaneously strengthen the «*orthodoxy*» of both of them. Our critique points out that such an identification is impossible.

The monoenergetism and monotheletism of Severus' Christology are formulated by the expressions «one composite energy» and «one composite will». In the dissertation they are presented as dogmatically identical to the teaching of St. Maximus the Confessor and St. John of Damascus concerning the two energies and two wills of Christ. Our critique proves that this claim is unfounded. Severus on one hand attributes one united operative and willing motion to the one composite nature-hypostasis of the incarnate Logos. The Holy Fathers on the other hand, within an Orthodox interpretation of

St. Cyril, accept two natural, free and unconditional, active and willing motions proportional to each of the two natures, according to which the one and the same incarnate Divine Logos performs His divine and human deeds. Therefore our critique expresses its disagreement with the dissertation's intention to disconnect the monotheletism of the 7<sup>th</sup> century from the monotheletism of Severus, given that the very Definition of the Seventh Ecumenical Council does not permit such a disconnection.

The dissertation in fact criticizes the polemic of Severus as far as the Council of Chalcedon is concerned. But this criticism, correct in other aspects, is wrong considering that the polemic is due to the theological one-sidedness of Severus and not to his heretical Christology. For this reason the dissertation concludes that Severus was condemned by the Ecumenical Councils for his obstinate opposition to the Council and his formation of the schism of the 6<sup>th</sup> century. Our critique emphasizes that Severus' opposition to Chalcedon was the result of his monophysite Christology.

Finally, it must be said that the authors of these dissertations, in order to ease the union of the anti-Chalcedonians with the Orthodox Church, introduce an inadmissible relativism which will harm the Orthodox Faith and its theology, and will leave fruitless any good disposition that the anti-Chalcedonians may have.

## Источники\*

- Adlocutio ad Marcianum imperatorem augustum // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 3 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1935. P. 110–116. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 4. С. 160–166.
- Agathon Papa*. Epistula ad Constantinum IV imperatorem // ACO. Series 2. Vol. 2. Pars 1 / ed. R. Riedinger. Berlin: W. de Gruyter, 1990. P. 52–122. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 6. С. 31–61.
- Anastasius Sinaita*. *Viae dux* // PG. T. 89. Col. 36–310; *Anastasioi Sinaitae Opera*. *Viae dux* / ed. K.-H. Uthemann. Turnhout: Brepols, 1981. (CCSG; vol. 8). S. 3–320. Рус. пер.: *Адриан (Пашин)*, *игум.* Главное христологическое произведение преподобного Анастасия Синаита «Путеводитель». СПб.: СПбПДА, 2018. С. 147–359.
- Athanasius Alexandrinus*. De Sancta Trinitate // PG. T. 26. Col. 1116–1285.
- Athanasius Alexandrinus*. De synodis Arimini in Italia et Seleucia // PG. T. 26. Col. 681–793. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского: В 4 ч. М.: СТСЛ, 1903. Ч. 3. (ТСО; т. 21). С. 92–165.
- Athanasius Alexandrinus*. Epistula ad Afros // PG. T. 26. Col. 1029–1048. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского: В 4 ч. М.: СТСЛ, 1903. Ч. 3. (ТСО; т. 21). С. 276–289.
- Athanasius Alexandrinus*. Epistula ad Epictetum // PG. T. 26. Col. 1049–1069. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского: В 4 ч. М.: СТСЛ, 1903. Ч. 3. (ТСО; ч. 21). С. 290–302.
- Athanasius Alexandrinus*. Tomus ad Antiochenos // PG. T. 26. Col. 796–809. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Афанасия Великого, архиепископа Александрийского: В 4 ч. М.: СТСЛ, 1903. Ч. 3. (ТСО; т. 21). С. 166–175.
- Ἀθανάσιος Πάριος*. Ἐπιτομή εἴτε Συλλογή τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων. Λειψία: Βράϊτκολφ καὶ Ἔρτελ, 1806.
- Basilii Caesariensis*. Epistulae // *Saint Basile*. Lettres / éd. par Y. Courtonne. T. 1. P. 3–219; T. 2. P. 1–218; T. 3. P. 1–229. Paris: Les Belles Lettres, T. 1: 1957; T. 2: 1961; T. 3: 1966. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. М.: СТСЛ. Ч. 6: 1901; Ч. 7: 1902. (ТСО; ч. 10, 11).
- Capitula ex Nestorio excerpta a Cyrillo // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 3–13.
- Concilium Universale Chalcedonense. Acta // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καὶ ἀναμεικτάτη Συλλογή / ἐκδ. ὑπὸ ἀρχιμ. Σπυρίδωνος Μήλια. Παρίσιοι: [X. ὅ.], 1761. T. 2. Σ. 1–210; ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 1. P. 3–32, 35–52, 55–196; Pars 2. P. 3–42, 45–65, 69–163; Pars 3. P. 3–136 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, Pars 1–2: 1933; Pars 3: 1935. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 3. С. 13–283; Т. 4. С. 5–283.
- Concilium Universale Chalcedonense. Definitio fidei // *Καρμίρης Ι. Τά Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὀρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι: [X. ὅ.], 1960. T. 1. Σ. 173–176. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 4. С. 46–48.

\* Названия греческих изданий приводятся в орфографии григориатского издания (в неполной политонике).

- Concilium Universale Constantinopolitnuma sub Justiniano habitum. Definitio fidei // *Καρμίρης Γ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι: [Χ. ὅ.], <sup>2</sup>1960. Τ. 1. Σ. 185–197. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, <sup>4</sup>1913. Т. 5. С. 203–216.
- Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium. Definitio fidei // *Καρμίρης Γ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι: [Χ. ὅ.], <sup>2</sup>1960. Τ. 1. Σ. 221–224. Рус. пер. ДВС. Казань: Центральная типография, <sup>3</sup>1908. Т. 6. С. 220–222.
- Concilium Universale Ephesenum. Acta // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 1. P. 3–121; Pars 2. P. 3–104; Pars 3. P. 3–101; Pars 4. P. 3–67; Pars 5. P. 3–136; Pars 6. P. 3–162; Pars 7. P. 3–167, 171–174 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, Pars 1–3: 1927; Pars 4: 1928; Pars 5: 1927; Pars 6: 1928; Pars 7: 1929.
- Concilium Universale Nicaenum Secundum. Acta // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καί δαψιλεστάτη Συλλογή / ἐκδ. ὑπό ἀρχιμ. Σπυρίδωνος Μήλια. Παρίσιου: [Χ. ὅ.], 1761. Τ. 2. Σ. 723–884; ACO. Series 2. Т. 2. Vol. 3. Pars 1. P. 1–281; Pars 2. P. 282–599; Pars 3. P. 600–969 / ed. E. Lambez. Berlin; Boston (Mass.): W. de Gruyter, Pars 1: 2008; Pars 2: 2012; Pars 3: 2016. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, <sup>3</sup>1909. Т. 7. С. 32–332.
- Concilium Universale Nicaenum Secundum. Definitio fidei // *Καρμίρης Γ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι: [Χ. ὅ.], <sup>2</sup>1960. Τ. 1. Σ. 238–241. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, <sup>3</sup>1909. Т. 7. С. 283–285.
- Constitutio Marciani imperatoris // ACO. Т. 2. Vol. 1. Pars 3 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1935. P. 119–120. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 4. С. 170–171.
- Constitutio Marciani imperatoris contra Eutychen // ACO. Т. 2. Vol. 1. Pars 3 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1935. P. 122–124. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 4. С. 178–180.
- Cyrillus Alexandrinus*. Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 110–146. Рус. пер.: ДВС. Казань: Типография Императорского Университета, <sup>2</sup>1892. Т. 2. С. 53–81.
- Cyrillus Alexandrinus*. Apologia XII capitulorum contra Orientales // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 7 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1929. P. 33–65. Рус. пер.: ДВС. Казань: Типография Императорского Университета, <sup>2</sup>1892. Т. 2. С. 23–53.
- Cyrillus Alexandrinus*. Commentarii in Iohannem // *Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini* in D. Joannis evangelium. Vol. 1. P. 1–728; Vol. 2. P. 1–737; Vol. 3. P. 1–171 / ed. P. E. Pusey. Bruxelles: Culture et Civilisation, <sup>1</sup>1965. Рус. пер.: Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. С. 431–793; 2002. Кн. 3. (БОУЦ; т. 9, 10).
- Cyrillus Alexandrinus*. Commentarius in Isaiam prophetam // PG. Т. 70. Col. 9–1449. Рус. пер.: Творения святого Кирилла Александрийского. Ч. 6–8. (ТСО; т. 55–57).
- Cyrillus Alexandrinus*. De Sancta Trinitate dialogi VII // *Cyrille d'Alexandrie*. Dialogues sur la Trinité. Т. 1. P. 126–354; Т. 2. P. 10–384; Т. 3. P. 10–226 / éd. par G. M. de Durand. Paris: Cerf, Т. 1: 1976; Т. 2: 1977; Т. 3: 1978. (SC; vol. 231, 237, 246); *Κυρίλλου Ἀλεξανδρείας ἅπαντα τὰ ἔργα*. Περί τῆς ἀγίας καί ὁμοουσίου Τριάδος. Θεσσαλονίκη: Βυζάντιο, 2002. (ΕΠΕ; χωρίς ἀριθμό). Т. 8. Σ. 10–504; Т. 9. Σ. 8–189.

- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 4 (Ad Nestorium II) // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 25–28. Рус. пер.: Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. / под общ. ред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). М.: Познание, 2021. С. 23–27.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 17 (Ad Nestorium III) // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 33–42. Рус. пер.: ДВС. Т. 1. Казань: Центральная типография, <sup>3</sup>1910. С. 191–199.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 37: Ad Theognostum et Chamosynum presbyterum et Leontium // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 7 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1929. P. 154.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 39: Ad Joannem Antiochenum (de pace) // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 4 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 15–20. Рус. пер.: Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. / под общ. ред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). М.: Познание, 2021. С. 39–45.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 40: Ad Acacium Melitenum // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 4 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 20–31. ДВС. Казань: Типография Императорского Университета, <sup>2</sup>1892. Т. 2. С. 151–159.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 44: Commonitorium ad Eulogium presbyterum // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars. 4 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 35–37. Рус. пер.: ДВС. Казань: Типография Императорского Университета, <sup>2</sup>1892. Т. 2. С. 159–161.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 45 (Ad Successum I) // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 151–157. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. Два послания к Суккенсу, епископу Диокесарийскому / пер. с др.-греч., предисл. и примеч. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2010. № 10. С. 17–24.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 46 (Ad Successum II) // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 157–162. Рус. пер.: Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. / под общ. ред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). М.: Познание, 2021. С. 45–52.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 48: Ad Donatum episcopum Nicopolis // PG. Т. 77. Col. 249–253; ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 4 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 31–32.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 50: Ad Valerianum episcopum Iconii // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars. 3 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1927. P. 90–101. Рус. пер.: ДВС. Казань: Типография Императорского Университета, <sup>2</sup>1892. Т. 2. С. 164–173.
- Cyrillus Alexandrinus*. Epistula 72: Ad Proclum Constantinopolitanum // PG. Т. 77. Col. 344–345.
- Cyrillus Alexandrinus*. Glaphyra in Pentateuchum // PG. Т. 69. Col. 9–678. Рус. пер.: Творения святителя Кирилла, архиепископа Александрийского. М.: Паломник, 2001. Кн. 2. (БОУЦ; т. 9). С. 5–427.
- Cyrillus Alexandrinus*. Libri V contra Nestorium // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 6 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 13–106.
- Cyrillus Alexandrinus*. Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 5 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1927. P. 62–118. Рус. пер.: Кирилл Александрийский, свт. О правой вере к царевнам / пер. с др.-греч. свящ. В. Дмитриева; ред. пер. иером. Феодора (Юлаева) // БВ. 2017. № 1–2 (24–25). С. 435–467 [Ч. 1: гл. 1–20]; БВ. 2018. № 1 (28). С. 231–278 [Ч. 2: гл. 21–132]; БВ. 2018. № 4 (31). С. 263–309 [Ч. 3: гл. 133–224].

- Cyrillus Alexandrinus*. Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 5 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1927. P. 26–61. Рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свят.* О правой вере к царицам / пер. с др.-греч. свящ. В. Дмитриева, ред. пер. и вступ. статья иерод. Феодора (Юлаева) // БВ. 2009. № 8–9. С. 68–141.
- Cyrillus Alexandrinus*. Oratio ad Theodosium imperatorem de recta fide // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 42–72.
- Cyrillus Alexandrinus*. Scholia de incarnatione Unigeniti // ACO. T. 1. Vol. 5. Pars. 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1924–1925. P. 219–231.
- Cyrillus Alexandrinus*. Thesaurus de Sancta Consubstantiali Trinitate // PG. T. 75. Col. 9–656. Рус. пер.: *Кирилл Александрийский, свят.* Книга сокровищ о Святой и Единосущной Троице / пер. с греч. Р. В. Яшунского. СПб.: Изд. Олега Абышко; Краснодар: Текст, 2014. (Библиотека христианской мысли. Источники).
- Cyrillus Scythopolitanus*. Vita S. Euthymii // Kyrillos von Skythopolis / hrsg. von E. Schwartz. Leipzig: Hinrichs, 1939. (Texte und Untersuchungen; Bd. 49.2). S. 3–85.
- Doctrina Patrum de incarnatione Verbi / hrsg. von F. Diekamp. Münster: Aschendorff, 1907.
- Δοσίθεος, πατριάρχης Ιεροσολύμων*. Ἱστορία περί τῶν ἐν Ἱεροσολύμοις πατριαρχευσάντων διηρημένη ἐν δώδεκα βιβλίοις ἄλλως καλουμένη Δωδεκάβιβλος Δοσιθέου. Θεσσαλονίκη: Ἐκδ. Β. Ρηγοπούλου, 1982–1983.
- Epistula Agathonis et synodi ad Constantinum IV imperatorem // ACO. Series 2. Vol. 2. Pars 1 / ed. R. Riedinger. Berlin: W. de Gruyter, 1990. P. 122–138. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 6. С. 55–61.
- Epistula concilii Chalcedonensis ad Leonem papam // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 3 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1935. P. 116–118.
- Epistula Leonis ad Flavianum Constantinopolitanum (Tomus) // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1933. P. 10–20 [versio graeca].
- Epistula Marciani imperatoris ad archimandritas Aelienses // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 3 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1935. P. 124–127. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 4. С. 174–177.
- Epistula Marciani imperatoris ad Macarium episcopum et archimandritam ceterosque monachos Sinaitas // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 3 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1935. P. 131–132.
- Epistula Marciani imperatoris ad monachos Alexandrinos // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 3 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1935. P. 129–130. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 4. С. 171–173.
- Epistula Pulcheriae augustae ad monachos Aelienses // ACO. T. 2. Vol. 1. Pars 3 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1935. P. 128–129. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 4. С. 182–183.
- Ephraem Antiochenus*. Ad monachos orientales // *Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca. Cod. 229 // *Photius*. Bibliothèque / éd. et trad. par R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1965. T. 4. P. 159–174.
- Ephraem Antiochenus*. Apologia Concilii Chalcedonensis // *Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca. Cod. 229 // *Photius*. Bibliothèque / éd. par R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1965. T. 4. P. 142–159.

- Ephraem Antiochenus*. Apologia Cyrilli epistulae secundae ad Successum // *Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca. Cod. 229 // *Photius*. Bibliothèque / éd. par R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1965. Т. 4. P. 126–135.
- Ephraem Antiochenus*. Epistula ad Zenobium // *Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca. Cod. 228 // *Photius*. Bibliothèque / éd. et trad. par R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1965. Т. 4. P. 114–119.
- Ephraem Antiochenus*. Responsio ad Anatolium scholasticum // *Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca. Cod. 229 // *Photius*. Bibliothèque / éd. et trad. par R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1965. Т. 4. P. 135–142.
- Epistula ad Synodum ab Hagioritis missa // *Laurent V, Darrouzès J.* Dossier grec de l'union de Lyon (1273–1277). Paris: Institut français d'études byzantines, 1976. (Archives de l'Orient chrétien; vol. 16). P. 405–423.
- Eulogius Alexandrinus*. Contra Severum et Timotheum haereticos // *Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca. Cod. 225 // *Photius*. Bibliothèque / éd. et trad. par R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1965. Т. 4. P. 99–108.
- Eulogius Alexandrinus*. Contra Theodosium et Severum // *Photius Constantinopolitanus*. Bibliotheca. Cod. 226 // *Photius*. Bibliothèque / éd. et trad. par R. Henry. Paris: Les Belles Lettres, 1965. Т. 4. P. 108–111.
- Eusebius Dorylaeus*. Epistula ad imperatores // ACO. Т. 2. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1933. P. 66–67. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 3. С. 62–63.
- Eusebius Dorylaeus*. Libellus ad concilium Chalcedonense // ACO. Т. 2. Vol. 1. Pars 2 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1933. P. 8–9. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 3. С. 233–234.
- Eustathius Monachus*. Epistula de duabus naturis // PG. Т. 86/1. Col. 901–942.
- Flavianus Constantinopolitanus*. Epistula ad Theodosium imperatorem // ACO. Т. 2. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. De Gruyter, 1933. P. 35–36. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 3. С. 17.
- Flavianus Constantinopolitanus*. Epistula II ad Leonem papam // ACO. Т. 2. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1933. P. 38–40. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1908. Т. 3. С. 15–17.
- Gregorius Nazianzenus*. Epistula 102 (Ad Cledonium II) // PG. Т. 37. Col. 193–201. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. М.: Типогр. Августа Семена, 1844. Ч. 4. (ТСО; т. 4). С. 208–214.
- Gregorius Nazianzenus*. Orationes // PG. Т. 35. Col. 396–1252; Т. 36. Col. 12–664. Рус. пер.: Творения иже во святых отца нашего Григория Богослова, архиепископа Константинопольского. Т. 1. СПб.: Изд. П. П. Сойкина, 1912.
- Gregorius Nyssenus*. Antirrheticus adversus Apollinarium // *Gregorii Nysseni opera* / ed. F. Mueller. Leiden: Brill, 1958. Vol. 3.1. P. 131–233. Рус. пер.: Творения святого Григория Нисского. М.: Типогр. В. Готье, 1865. Ч. 7. (ТСО; т. 44). С. 59–201.
- Gregorius Nyssenus*. Contra Eunomium libri // *Gregorii Nysseni opera* / ed. W. Jaeger. Leiden: Brill, 1960. Vol. 1. P. 3–409; Vol. 2. P. 3–410. Рус. пер.: Творения святого Григория Нисского. М.: Типогр. В. Готье, 1863. Ч. 5. (ТСО; т. 41). С. 8–500; 1864. Ч. 6. (ТСО; т. 43).

- Gregorius Palamas. Confessio fidei // Καρμίρης Γ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι: [Χ. ὀ.], 1960. Τ. 1. Σ. 407–410.*
- Gregorius Palamas. De hesychastis // Γρηγορίου Παλαμᾶ ἅπαντα τά ἔργα. Τ. 2: Λόγοι ὑπέρ τῶν ἱερῶς ἡσυχάζόντων / ἔκδ. Π. Χρήστου. Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1982. (ΕΠΕ; τ. 54). Σ. 56–724. Рус. пер.: Григорий Палама, свт. Триады в защиту священно-безмолвствующих / пер. В. В. Бибихина. М.: Канон+, 1995. (История христианской мысли в памятниках).*
- Ioannes Antiochenus. Epistula ad Xystum, Cyrillum et Maximianum [= Cyrillus Alexandrinus. Epistula 35] // АСО. Т. 1. Vol. 1. Pars 4 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1928. P. 33.*
- Ioannes Damascenus. Adversus Nestorianos // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4 / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22). S. 263–288. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 119–139.*
- Ioannes Damascenus. Contra Jacobitas // PG. Т. 94. Col. 1436–1501; Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4 / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22). S. 109–153. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 154–191.*
- Ioannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4 / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22). S. 173–231. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 82–118.*
- Ioannes Damascenus. De fide contra Nestorianos // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4 / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22). S. 238–253. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 140–153.*
- Ioannes Damascenus. De haeresibus // PG. Т. 94. Col. 677–780; Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4 / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22). S. 19–67. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. С. 123–155.*
- Ioannes Damascenus. De natura composita // PG. Т. 95. Col. 112–125; Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4 / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22). S. 409–417. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 194–201.*
- Ioannes Damascenus. Dialectica // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 1 / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1969. (PTS; Bd. 7). S. 47–95, 101–142. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. и комм. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Святоотеческое наследие; т. 5). С. 52–122.*
- Ioannes Damascenus [spuria]. Epistula ad Theophilum imperatorem // PG. Т. 95. Col. 345–385.*



- Joannes Damascenus. Epistula de hymno Trisagio // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 4 / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1981. (PTS; Bd. 22). S. 304–332. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на богородичные праздники / пер. и комм. свящ. М. Козлова, Д. Е. Афиногенова. М.: Мартис, 1997. С. 202–222.*
- Joannes Damascenus. Expositio fidei // Ἰωάννου τοῦ Δαμασκηνοῦ ἅπαντα τὰ ἔργα. Τ. 1. Δογματικά Α΄. Θεσσαλονίκη: Γρηγόριος ὁ Παλαμᾶς, 1976. (ЕПЕ; т. 19); Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 2 / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1973. (PTS; Bd. 12). S. 3–239. Рус. пер.: Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания / пер. Д. Е. Афиногенова, А. А. Бронзова, А. И. Сагарды, Н. И. Сагарды. М.: Индрик, 2002. (Святоотеческое наследие; т. 5). С. 156–337.*
- Joannes Damascenus. Fragmenta philosophica // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 1 / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1969. (PTS; Bd. 7). S. 151–173.*
- Joannes Damascenus. Institutio elementaris // Die Schriften des Johannes von Damaskos. Bd. 1 / hrsg. von B. Kotter. Berlin: W. de Gruyter, 1969. (PTS; Bd. 7). S. 20–26. Рус. пер.: Иоанн Дамаскин, прп. Введение в догматическое богословие / пер. Д. Чепеля // Богословский сборник. 2002. Вып. 9. С. 124–139.*
- Justinianus Imperator. Confessio fidei // Drei dogmatische Schriften Iustinians / ed. M. Amelotti, R. Albertella, L. Migliardi. Milan: Giuffrè, 1973. (Legum Iustiniani imperatoris vocabularium. Subsidia; vol. 2). P. 130–168. Рус. пер.: Грацианский М. В. Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М.: Московский университет, 2016. (Труды исторического факультета МГУ; вып. 86; Серия II: Исторические исследования; вып. 42). С. 356–375.*
- Justinianus Imperator. Contra Monophysitas // Drei dogmatische Schriften Iustinians / ed. M. Amelotti, R. Albertella, L. Migliardi. Milan: Giuffrè, 1973. (Legum Iustiniani imperatoris vocabularium. Subsidia; vol. 2). P. 6–78. Рус. пер.: Грацианский М. В. Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М.: Московский университет, 2016. (Труды исторического факультета МГУ; вып. 86; Серия II: Исторические исследования; вып. 42). С. 285–328.*
- Leontius Byzantinus. Adversus fraudes Apollinaristarum // PG. T. 86/2. Col. 1948–1976.*
- Leontius Byzantinus. Solutio argumentorum Severi // PG. T. 86/2. Col. 1916–1945.*
- Leontius Hierosolymitanus. Arologia // Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καὶ θαυμάσια Συλλογὴ / ἐκδ. ὑπὸ ἀρχμ. Σπυρίδωνος Μήλια. Παρίσι: [Χ. ὁ.], 1761. Τ. 2. Σ. 226–231.*
- Leontius Hierosolymitanus. Contra Monophysitas // PG. T. 86/2. Col. 1769–1901. Рус. пер.: Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Polemические сочинения / сост., пер. Г. И. Беневица, Д. А. Черноглазова, Ф. Г. Беневица. Краснодар: Текст, 2011. (ВФ; т. 7). С. 25–164.*
- Leontius Scholasticus. Liber de sectis // PG. T. 86/1. Col. 1193–1268. Рус. пер.: Леонтий Иерусалимский, Феодор Абу-Курра, Леонтий Византийский. Polemические сочинения / сост., пер. Г. И. Беневица, Д. А. Черноглазова, Ф. Г. Беневица. Краснодар: Текст, 2011. (ВФ; т. 7). С. 201–266.*
- Maximus Confessor. Ambiguum liber // PG. T. 91. Col. 1032–1417. Рус. пер.: Максим Исповедник, прп. О различных недоумениях у Григория и Дионисия (Амбигвы) / пер. архим. Нектария (Яшунского). М.: Институт св. Фомы, 2006. (Bibliotheca Ignatiana).*

- Maximus Confessor. Disputatio cum Pyrrho* // PG. T. 91. Col. 288–353. Рус. пер.: Диспут с Пирром: прп. Максим Исповедник и христологические споры VII столетия / отв. ред. Д. А. Поспелов. М.: Храм Софии Премудрости Божией в Средних Садовниках, 2004. (Smaragdus Philocalias).
- Maximus Confessor. Epistulae* // PG. T. 91. Col. 364–649. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Письма / пер. Е. Начинкина. СПб.: СПбГУ, 2007. (ВФ; т. 2; Smaragdus Philocalias).
- Maximus Confessor. Opuscula theologica et polemica* // PG. T. 91. Col. 9–285. Рус. пер.: *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения / пер. Д. А. Черноглазова и А. М. Шуфрина; науч. ред., предисл. и коммент. Г. И. Беневица. Святая Гора Афон; СПб.: РХГА, 2014. (ВФ; т. 15; Smaragdus Philocalias).
- Μελέτιος Πηγᾶς. Ἐπιστολή ΠΗ΄ (τῷ Μελέκῃ Σακάτ) / ἔκδ. Μεθόδιος, μητρ. Ἀξιώμης // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. 1972. Τ. 54. Τεύχ. 2–3. Σ. 383–384.*
- Nestorii depositio ad eum missa a concilio* // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 2 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1927. P. 64. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 1910. Т. 1. С. 266.
- Νικόδημος Ἀγιορείτης, ἄγ. Ἐορτοδόριον. Τ. 1. Θεσσαλονίκη: Ὁρθόδοξος Κυψέλη, 1987.*
- Πηδάλιον τῆς νοητῆς νηὸς τῆς Μιᾶς Ἀγίας Καθολικῆς καὶ Ἀποστολικῆς τῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησίας ἧτοι ἅπαντες οἱ Ἱεροὶ καὶ Θεῖοι Κανόνες παρὰ Ἀγαπίου Ἱερομονάχου καὶ Νικοδήμου μοναχοῦ. Θεσσαλονίκη: Ἐκδ. Β. Ρηγοπούλου, 1982. Рус. пер.: Пидалион: Правила Православной Церкви с толкованиями: в 4 т. / пер. с греч. сестёр Александро-Невского Ново-Тихвинского женского монастыря. Екатеринбург: Александро-Невский Ново-Тихвинский монастырь, 2019.*
- Photius Constantinopolitanus. Epistula ad thronum Antiochiaie // Δοσίθεος, πατριάρχης Ἱεροσολύμων. Τόμος Χαρᾶς / ἐπ. Κ. Σιαμάκη. Θεσσαλονίκη: Ἐκδ. Β. Ρηγοπούλου, 1985. Σ. 198–204.*
- Photius Constantinopolitanus. Encyclios epistola // Δοσίθεος, πατριάρχης Ἱεροσολύμων. Τόμος Χαρᾶς / ἐπ. Κ. Σιαμάκη. Θεσσαλονίκη: Ἐκδ. Β. Ρηγοπούλου, 1985. Σ. 222–241; Καρμύρης Γ. Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθῆναι: [Χ. ὀ.], 1960. Τ. 1. Σ. 321–330.*
- Photius. Bibliothèque / éd. et trad. par R. Henry. T. 1–8. Paris: Les Belles Lettres, T. 1: 1959; 2: 1960; 3: 1962; 4: 1965; 5: 1967; 6: 1971; 7: 1974; 8: 1977.*
- Proclus Constantinopolitanus. Homilia 1: De laudibus S. Mariae* // ACO. T. 1. Vol. 1. Pars 1 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1927. P. 103–107.
- Severus Antiochenus. Epistula ad Sergium (apud Leontius Hierosolymitanus. Contra Monophysitas) // PG. T. 86/2. Col. 1848AB.*
- Severus Antiochenus. Epistula ad Joannem abbatem // Doctrina Patrum de incarnatione Verbi / hrsg. von F. Diekamp. Münster: Aschendorff, 1907. P. 309, 310.*
- Severus Antiochenus. Epistulae (syriace) // A Collection of Letters of Severus of Antioch from Numerous Syriac Manuscripts / ed. and transl. by E. W. Brooks. Turnhout: Brepols, 1985. (PO; vol. 12/2). P. 163–342; Paris: Firmin-Didot, 1920. (PO; vol. 14/1). P. 1–310.*
- Severus Antiochenus. Fragmenta alia. Sermo de nativitate (apud Eustathius Monachus. Epistula de duabus naturis) // PG. T. 86/1. Col. 912C, 924C, 929A.*

- Sophronius Hierosolymitanus*. Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum // *Καριόρης Γ. Τά Δογματικά καί Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας*. Ἀθήναι: [X. ὅ.], 21960. Τ. 1. Σ. 203–218. Рус. пер.: ДВС. Казань: Центральная типография, 31908. Т. 6. С. 140–163; Святые Отцы и учителя Церкви. Антология. Т. 3. Святоотеческая письменность V–VII вв. / под общ. ред. митр. Волоколамского Илариона (Алфеева). М.: Познание, 2021. С. 154–159 [с сокращениями].
- Stephanus episcopus Dorensis*. Libellus ad synodum // ACO. Series 2. Vol. 1 / ed. R. Riedinger. Berlin: W. de Gruyter, 1984. P. 38–46.
- Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana a. 536. Acta // *Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καί даφилεστάτη Συλλογή / έκδ. υπό ἀρχμ. Σπυρίδωνος Μήλια*. Παρίσιοι: [X. ὅ.], 1761. Т. 2. Σ. 257–329; ACO. Т. 3 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1940. P. 3–214, 217–23.
- Synodus Lateranense a. 649. Acta // ACO. Series 2. Vol. 1 / ed. R. Riedinger. Berlin: W. de Gruyter, 1984. P. 1–421.
- Theodoretus episcopus Cyri*. Ad Joannem Antiochenum // PG. Т. 83. Col. 1484–1485; ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 7 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1929. P. 163 sq. [partim].
- Theodoretus episcopus Cyri*. De incarnatione Domini [= *Cyrillus Alexandrinus*. De incarnatione Domini] // PG. Т. 75. Col. 1420–1477; *Théodoret de Cyr*. La Trinité et l'Incarnation (De theologia sanctae Trinitatis et de oeconomia). Т. 2: L'Incarnation du Seigneur / éd. par J.-N. Guinot. (SC; vol. 575). P. 10–162.
- Theodorus Raithenus*. Praeparatio // PG. Т. 91. Col. 1484–1504.
- Theodori Studitae* Epistulae / ed. G. Fatouros. 2 vols. Berlin: W. de Gruyter, 1992. (CFHB (SB); vol. 31). Рус. пер.: *Феодор Студит, прп.* Творения в 3-х т. Т. 3: Письма. Творения гимнографические. Эпиграммы. М.: Сибирская Благовозвница, 2012. С. 103–105. (ПСТСО; т. 7).
- Theodotus Ancyranus*. Homilia 1: In die nativitatibus Domini // ACO. Т. 1. Vol. 1. Pars 2 / ed. E. Schwartz. Berlin: W. de Gruyter, 1927. P. 80–90.
- Theophanes Confessor*. Chronographia // *Theophanis chronographia* / ed. C. de Boor. Hildesheim: Olms, 1963. Vol. 1. P. 3–503. Рус. пер.: *Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта / в пер. с греч. В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского*. М.: Университетская типография, 1884. С. 5–370.
- Timotheus Ailurus* [*Timotheus IV episcopus Alexandriae*]. Fragmentum ex dialogo cum Calonymo // PG. Т. 86/1. Col. 276.
- Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καί даφилеστάτη Συλλογή / έκδ. υπό ἀρχμ. Σπυρίδωνος Μήλια. Παρίσιοι: [X. ὅ.], 1761. Т. 2.
- Vita S. Euthymii Magni // PG. Т. 114. Col. 596–733.

## Литература

- Асмус В., прот. Вселенский IV Собор. Богословие Собора // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 607–611.
- Асмус В., прот. Вселенский V Собор. Богословие Собора // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 622–628.
- Асмус В., прот. Вселенский VI Собор. Богословие Собора // ПЭ. 2005. Т. 9. С. 633–636.



- Ἐκθεσις τοῦ Πρωτοπρεσβυτέρου Ἰωάννου Σάββα Ρωμανίδου περί τῶν ἐν Γενεῦθι Συνελεύσεων τῆς Μικτῆς Ὑποεπιτροπῆς ἀπὸ 19ης ἕως 22ας Σεπτεμβρίου 1990 καὶ τῆς Μικτῆς Ἐπιτροπῆς Διαλόγου μεταξύ Ὁρθοδόξων καὶ Ανατολικῶν Ὁρθοδόξων Ἐκκλησιῶν ἀπὸ 23ης ἕως 28ης Σεπτεμβρίου 1990. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.romanity.org/html/rom.e.20.orthodoksoi\\_kai\\_anatoliki.01.htm](http://www.romanity.org/html/rom.e.20.orthodoksoi_kai_anatoliki.01.htm) (дата обращения: 13.03.2020).
- Ζήσης Θ., *πρωτοπρ.* Ἡ «Ὁρθοδοξία» τῶν Ἀντιχαλκηδονίων Μονοφυσιτῶν. Θεσσαλονίκη: Βρυέννιος, 1994.
- Ζήσης Θ., *πρωτοπρ.* Ὁ Μέγας Φώτιος καὶ ἡ ἔνωση τῶν Ἀρμενίων μετὰ τὴν Ὁρθόδοξη Ἐκκλησία // Πρακτικά ἸΕ΄ Θεολογικοῦ Συνεδρίου «Μέγας Φώτιος». Θεσσαλονίκη: Ἴ. Μητρόπολις Θεσσαλονίκης, 1995. Σ. 578–603.
- Ἡ μελετωμένη «κάθαρσις» τῶν λειτουργικῶν κειμένων τῆς Ἐκκλησίας // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρὸν — μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἅγιον Ὅρος: Ἴ. Μ. Γρηγορίου, 2018. Σ. 225–237. Рус. пер.: Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон. Ч. 1 / пер. с новогреч. М. А. Вишняка. Сергиев Посад: МДА, 2021. (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; т. 1/1. Современные переводы и исследования; т. 1/1). С. 213–223.
- Ἡ Ὑμνολογία τῆς Ἐκκλησίας περί τῆς Ὁρθοδόξου Χριστολογίας καὶ περί τῶν Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρὸν — μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἅγιον Ὅρος: Ἴ. Μ. Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 192–218. Рус. пер.: Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон. Ч. 1 / пер. с новогреч. М. А. Вишняка. Сергиев Посад: МДА, 2021. (Корпус христианских текстов и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; т. 1/1. Современные переводы и исследования; т. 1/1). С. 177–206.
- Τερά Κοινότης Ἁγίου Ὁρους.* Παρατηρήσεις περί τοῦ Θεολογικοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων. Ἀπάντησις εἰς κριτικὴν τοῦ Σεβ. Μητροπολίτου Ἑλβετίας κ. Δαμασκηνοῦ // Ὁ Θεολογικός Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρὸν — μέλλον): Μία ἀγιορειτική συμβολή. Ἅγιον Ὅρος: Ἴ. Μ. Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 239–333.
- Karekin (Sarkissian), Bishop.* The Doctrine of the Person of Christ in the Armenian Church. A Brief Survey with Special Reference to the Union of the Two Natures // GOTR. 1964–1965. Vol. 10 (2). P. 108–121.
- Καρμίρης Ἰ.* Αἱ ἀρχαῖαι Ἀντιχαλκηδόνιοι Ἐκκλησίαι τῆς Ἀνατολῆς καὶ ἡ βάσις τῆς ἐπανενώσεως αὐτῶν μετὰ τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας // Θεολογία. 1964. Τ. 35. Τεύχ. 4. Σ. 562–580.
- Καρμίρης Ἰ.* Περί τὸν Διάλογον μεταξύ Ὁρθοδόξων καὶ ἑτεροδόξων // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. 1972. Τ. 54. Τεύχ. 2–3. Σ. 216–235.
- Καρμίρης Ἰ.* Τὰ Δογματικά καὶ Συμβολικά Μνημεῖα τῆς Ὁρθοδόξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Τ. 1. Ἀθῆναι: [Χ. Ὀ.], ²1960.
- Karmiris J.* The Problem of the Unification of the Non-Chalcedonian Churches of the East with the Orthodox on the Basis of Cyril's Formula: «Mia Physis tou Theou Logou Sesarkomene» //

- Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology / ed. by P. Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nissiotis. Geneva: WCC, 1981. P. 29–49.
- Κεσμίρης Η. Ἡ Χριστολογία καί ἡ ἐκκλησιαστική πολιτική τοῦ Διοσκόρου Ἀλεξανδρείας: Ἀνέκδοτη διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2000.
- Κουρεμπελές Ι. Χαλκηδόνα: Ἱστορία καί ἐπικαιρότητα στήν κόψη τοῦ οἰκουμενικοῦ διαλόγου // Γρηγόριος Παλαμᾶς. 2000. Τεύχ. 783. Σ. 653–704.
- Larchet J.-Cl. La question christologique. À propos du projet d'union de l'Église orthodoxe avec les églises non chalcédoniennes: problèmes théologiques et ecclésiologiques en suspens // Le Messager orthodoxe. 2000. Vol. 134 (2). P. 3–103.
- Λουκάς Γρηγοριάτης, ἱερομ. Ἡ δήλωσις τοῦ Κόπτη πατριάρχου Σεβούντα Γ' δέν εἶναι Ὁρθόδοξη ὁμολογία // Ὁρθόδοξος Τύπος. 23 Ἰουλίου 1999.
- Μαρτζέλος Γ. Γένεση καί πηγές τοῦ Ὁρου τῆς Χαλκηδόνας. Θεσσαλονίκη: Ἔκδ. Π. Πουρναρά, 1986.
- Μαρτζέλος Γ. Ἡ Χριστολογία τοῦ Βασιλείου Σελευκείας καί ἡ οἰκουμενική σημασία της. Θεσσαλονίκη: Ἔκδ. Π. Πουρναρά, 1990.
- Μαρτζέλος Γ. Ὁ θεολογικός διάλογος ὀρθοδόξων καί μὴ Χαλκηδονίων Ἐκκλησιῶν // Καθ' ὁδόν. 1993. Τεύχ. 5. Σ. 51–60.
- Μαστορόπουλος Β. Τό πατρολογικό συνέδριο Ἑλλήνων καί Κοπτῶν θεολόγων // Ἐκκλησία. 15 Φεβρ. 1995. Ἀρ. 3. Σ. 136–139.
- Mathew J. Christology of Severus of Antioch Mainly Basing His First Thirty One Cathedral Homilies: Doctoral Dissertation. University of Salzburg, 2001.
- Methodios (Fouyas), Metr. of Pisidia. Bilateral Theological Dialogues // Τιμητικόν ἀφιέρωμα εἰς τόν Μητροπολίτην Καισαριανῆς, Βύρωνος καί Ὑμηττοῦ Γεώργιον. Ἀθήναι: [Χ. ὅ.], 1996. Σ. 77–91.
- Μεθόδιος, μητρ. Ἀζώμης. Ἡ Α' Προσυνοδική Διάσκεψις // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. 1977. Τ. 59. Σ. 471–523.
- Μεθόδιος, μητρ. Ἀζώμης. Τό ἔργον τῆς Διορθοδόξου Θεολογικῆς Ἐπιτροπῆς διά τόν διάλογον τῶν Ὁρθοδόξων καί τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Ἐκκλησιῶν // Abba Salama. 1976. Τ. 7. Σ. 93–227.
- Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἀπόψεις ἐπάνω στό διάλογο μέ τούς Ἀντιχαλκηδονίους // Παρεμβολή. 1994. Τεύχ. 27. Σ. 4–7.
- Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἐκθεσις περὶ τῆς Α' Διασκέψεως τῆς Ἐπιτροπῆς Διαλόγου μεταξὺ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας καί τῶν Ἀνατολικῶν Ὁρθοδόξων Μή-Χαλκηδονίων Ἐκκλησιῶν. Ἐγγραφοῦν τῆς Ἱ. Συνόδου πρὸς τὰς Ἱ. Μητροπόλεις τῆς Ἐκκλησίας τῆς Ἑλλάδος. Ἀρ. πρωτ. 520 (10.02.1986).
- Μελέτιος (Καλαμαράς), μητρ. Νικοπόλεως. Ἡ Πέμπτη Οἰκουμενική Σύνοδος. Ἀθήναι: Ἔκδ. Ἱερᾶς Μονῆς Μητροπόλεως Νικοπόλεως καί Πρεβέζης, 1985.
- Meyendorff J. Chalcedonians and Monophysites After Chalcedon // GOTR. 1964–1965. Vol. 10 (2). P. 16–30.
- Μητσόπουλος Ν. «Ἐν δύο φύσεσιν» καί ὀλίγα τινά περὶ τῶν ἀντιχαλκηδονίων. Ἀθήναι: [Χ. ὅ.], 1992.

- Μητσόπουλος Ν.* Δογματικά προϋποθέσεις τῆς ἐνώσεως τῶν Ἀντιχαλκηδονίων μετὰ τῆς Ὁρθόδοξου Καθολικῆς Ἐκκλησίας. Ἀθήναι: [Χ. ὅ.], 1993.
- Μποζοβίτης Σ.* Τὰ αἰώνια σύνορα τῆς Ὁρθοδοξίας καὶ οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι. Ἀθήναι: Ἐκδ. Ἀδελφότητος Θεολόγων «Ὁ Σωτήρ», 1999.
- Νεκτάριος Πενταπόλεως, ἅγιος.* Αἱ Οἰκουμενικαὶ Σύνοδοι. Θεσσαλονίκη: Ἐκδ. Β. Ρηγοπούλου, 1972.
- Νικολόπουλος Ἰ.* Ἡ Χριστολογία τοῦ Σεβήρου Ἀντιοχείας καὶ ὁ Ὅρος τῆς Χαλκηδόνος: Ἀνέκδοτη διδακτορική διατριβή. Θεσσαλονίκη: Ἀριστοτέλειο Πανεπιστήμιο Θεσσαλονίκης, 2002.
- Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτικὴ συμβολή. Ἅγιον Ὅρος: Ἰ. Μ. Ὁσίου Γρηγορίου, 2018.
- Ὁρθόδοξος πίστις καὶ Ἀντιχαλκηδόνιοι ἢ Μονοφυσῖται. Ἀθήναι: Ἐκδ. Ἀδελφότητος Θεολόγων «Ὁ Σωτήρ», 1995.
- Πανώτης Α.* Ἡ Ὁρθοδοξία καὶ ἡ Α΄ Διάσκεψις τῶν Ἀρχαίων Ἐκκλησιῶν τῆς Ἀνατολῆς // Ὁρθόδοξος Παρουσία. 1965. Τεύχ. 56. Σ. 80.
- Παπαβασιλείου Α.* Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος μεταξύ Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων. Λευκωσία: Κέντρο Μελετῶν Ἰ. Μ. Κύρκου, 2000.
- Πολύκαρπος (Ψωμιάδης), ἀρχιμ.* Ἡ Ἀρμενικὴ Ἐκκλησία ἐξ ἐπόψεως Ὁρθοδόξου. Κωνσταντινούπολις: Πατριαρχικὸν Τυπογραφεῖον, 1911.
- Romanides J.* St. Cyril's «One Physis or Hypostasis of God the Logos Incarnate» and Chalcedon // Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology / ed. by P. Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nissiotis. Geneva: WCC, 1981. P. 50–75.
- Ρωμανίδης Ἰ., πρωτοπρ.* Μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. Ὁ ἅγιος Κύριλλος καὶ ἡ Δ΄ Οἰκουμενικὴ Σύνοδος // Ὁρθοδοξία καὶ ἡ τῶν πάντων ἐνότης. Ἅγιον Ὅρος: Ἰ. Μ. Κουτλουμουσίου, 1997. Σ. 177–191.
- Samuel V. C.* A Brief History of Efforts to Reunite the Chalcedonian and the NonChalcedonian Sides from 451 to 641 A. D. // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1952–1969. Τ. 51. Τεύχ. 2. Σ. 201–218.
- Samuel V. C.* The Council of Chalcedon and the Christology of Severus of Antioch: Doctoral dissertation. Yale University, 1957.
- Samuel V. C.* One Incarnate Nature of God the Word // Does Chalcedon Divide or Unite? Towards Convergence in Orthodox Christology / ed. by P. Gregorios, W. H. Lazareth, N. A. Nissiotis. Geneva: WCC, 1981. P. 76–92.
- Samuel V. C.* The Christology of Severus of Antioch // Abba Salama. 1973. Vol. 4. P. 126–190.
- Σενούντα Γ΄, Πατριάρχης Κοπτορθόδοξης Ἐκκλησίας Ἀλεξάνδρειας τῆς Αἰγύπτου.* Ἡ Φύσις τοῦ Χριστοῦ. Ἡ Θεότητα τοῦ Χριστοῦ. Ἀθήναι: Ἀρμός, 1996.
- Συμβολὴ στὸν ἐνδοὐρθόδοξο διάλογο γιὰ τὴν «ὀρθοδοξία» τῶν Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτικὴ συμβολή. Ἅγιον Ὅρος: Ἰ. Μ. Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 153–191. Рус. пер.: Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон. Ч. 1 / пер. с новогреч. М. А. Вишняка. Сергиев Посад: МДА, 2021. (Корпус христианских текстов

и исследований: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; т. 1/1. Современные переводы и исследования; т. 1/1). С. 143–176.

*Στεφανίδης Β.* Ἐκκλησιαστικὴ Ἱστορία. Ἀθήναι: Ἀστήρ, 1978.

*Torrance I.* A Theological Introduction to the Letters Between Severus of Antioch and Sergius the Grammarian // Ἐκκλησία καὶ Θεολογία. Ἐπετηρὶς Ἰ. Μητροπόλεως Θυατείρων καὶ Μ. Βρετανίας. 1981. Τ. 2. Ρ. 961–993.

*Towards Unity: The Theological Dialogue Between the Orthodox and the Oriental Orthodox Churches / ed. by C. Chaillot, A. Belopopsky.* Geneva: Inter-Orthodox Dialogue, 1998.

*Τρεμπέλας Π.* Ἐπὶ τῶν Πρακτικῶν τῆς ἐν Aarhus Διασκέψεως // Ἐκκλησία. 1965. Ἀρ. 17–18. Σ. 458–459; Ἀρ. 19. Σ. 486–488; Ἀρ. 20. Σ. 503–505; Ἀρ. 21. Σ. 522–524; Ἀρ. 23. Σ. 543–545; Ἀρ. 25. Σ. 598–601; Ἀρ. 26. Σ. 638–640; 1966. Ἀρ. 1. Σ. 22–24; Ἀρ. 2. Σ. 43–46; Ἀρ. 3. Σ. 65–67; Ἀρ. 4. Σ. 101–103; Ἀρ. 5. Σ. 117–120.

*Τσελεγγίδης Δ.* Ἐπιστημονικὴ κριτικὴ μιᾶς διδακτορικῆς διατριβῆς // Γρηγόριος Παλαμάς. 2002. Τεύχ. 792. Σ. 308–316.

*Τσιτέσκου Ν.* Ἡ Ὁρθοδοξία καὶ αἱ ἐλάσσονες Ἀνατολικαὶ Ἐκκλησιαί // Ἐκκλησιαστικὸς Φάρος. 1977. Τ. 59. Σ. 46–151.

Ἐπόμνημα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους περὶ τοῦ Διαλόγου Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων // Ὁ Θεολογικὸς Διάλογος Ὁρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκηδονίων (παρελθόν — παρόν — μέλλον): Μία ἀγιορειτικὴ συμβολή. Ἅγιον Ὅρος: Ἰ. Μ. Ὁσίου Γρηγορίου, 2018. Σ. 137–145. Ρυσ. περ.: Богословский диалог между православными и антихалкидонитами (прошлое — настоящее — будущее): вклад Святой Горы Афон. Ч. 1 / пер. с новогреч. М. А. Вишняка. Сергиев Посад: МДА, 2021. (Κορπὺς χριστιανικῶν κειμένων καὶ ἐρευνῶν: Приложение к журналу «Библия и христианская древность»; т. 1/1. Современные переводы и исследования; т. 1/1). С. 129–136.

*Χρυσόστομος (Κωνσταντινίδης), μητρ. Μύρων.* Ὁρθόδοξοι Κατόψεις. Τ. 3: Διαχριστιανικαὶ σχέσεις. Θεολογικοὶ διάλογοι. Πορεία πρὸς ἔνωσιν. Κατερίνη: Τέρτιος, 1991.

*Χρυσόστομος (Ζαφείρης), μητρ. Περιστερίου.* Πρὸς ἐπανάνωσιν τῶν Ἀρχαίων Ἀνατολικῶν Μή-Χαλκηδονείων Ἐκκλησιῶν μετὰ τῆς Ὁρθοδόξου Ἐκκλησίας // Θεολογία. 1990. Τ. 61. Τεύχ. 1–2. Σ. 7–72.



## Индекс мест из Священного Писания

|        |           |              |
|--------|-----------|--------------|
| Пс.    | 13, 5     | 149          |
| Прит.  | 16, 25    | 39           |
| Ис.    | 40, 9     | 247, 273     |
| Зах.   | 2, 6–7    | 146          |
| Мф.    | 10, 17    | 269          |
| Лк.    | 18, 32–33 | 269          |
|        | 21, 16    | 269          |
| Ин.    | 1, 14     | 255          |
|        | 5, 17     | 225, 269     |
|        | 5, 19     | 225, 269     |
|        | 8, 40     | 238          |
|        | 10, 30    | 238          |
| Деян.  | 4, 32     | 90, 144      |
|        | 20, 28    | 121          |
| 1 Пет. | 4, 1      | 297          |
| 2 Пет. | 1, 19     | 286          |
|        | 3, 16     | 124          |
| Иуд.   | 3         | 22, 124, 156 |
| Рим.   | 10, 10    | 252          |
|        | 14, 12    | 62           |
| 2 Кор. | 3, 5      | 166          |
| Еф.    | 4, 3–5    | 124          |
| Флп.   | 2, 6–7    | 50           |
| Кол.   | 2, 8      | 26           |
| 1 Тим. | 2, 4      | 94           |
|        | 3, 15     | 217          |
| Евр.   | 10, 24    | 166          |

## Индекс патристических источников

### Агафон папа (**Agathon Papa**)

Epistula ad Constantinum IV imperatorem 68, 293

Epistula Agathonis et synodi ad Constantinum IV imp. 294

### Анастасий Синаит (**Anastasius Sinaita**)

Viae dux 64, 71, 104, 117, 132, 135, 138, 190, 191, 198, 205,  
206, 211, 218, 227, 229, 258, 286, 288, 295, 297

### Афанасий Великий (**Athanasius Alexandrinus**)

Epistula ad Afros 224

Epistula ad Epictetum 191

De Sancta Trinitate 224

De synodis Arimini in Italia et Seleucia 224, 301

Tomus ad Antiochenos 230, 301

### Афанасий Паросский (**Ἀθανάσιος Πάριος**)

Ἐπιτομή εἴτε Συλλογή τῶν θείων τῆς πίστεως δογμάτων 140

### Василий Великий (**Basilius Caesariensis**)

Epistulae 89, 90, 144, 145, 301

### Григорий Богослов (**Gregorius Nazianzenus**)

Epistula 102 (Ad Cledonium II) 183

Oratio 21: In laudem Athanasii 23, 230

Oratio 30: De Filio 44, 261, 293

Oratio 43: Funeris oratio in laudem Basilii Magni 50

### Григорий Нисский (**Gregorius Nyssenus**)

Antirrheticus adversus Apollinarium 187, 258

Contra Eunomium libri 293

### Григорий Палама (**Gregorius Palamas**)

Confessio fidei 138

De hesychastis 137

### Деяния Вселенских Соборов (**Acta Conciliorum Oecumenicorum**)

Concilium Universale Chalcedonense 67, 74, 105, 109, 110,  
111, 113, 114, 115, 116, 117, 119, 120, 131, 133, 134, 170, 171,  
172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 181, 182, 183, 185, 186, 194,  
195, 201, 202, 220, 262

Adlocutio ad Marcianum imperatorem augustum 200

Constitutio Marciani imp. 186

Constitutio Marciani imp. contra Eutychem 172, 186

Epistula concilii Chalcedonensis ad Leonem papam 115

Epistula Marciani imp. ad archimandritas

Aelienses 172, 219

- Epistula Marciani imp. ad Macarium episc.  
et archimandritam ceterosque monachos Sinaitas 219
- Epistula Marciani imp. ad monachos Alexandrinos 184
- Epistula Pulcheriae augustae ad monachos Aelienses 172
- Concilium Universale Constantinopolitnuma sub Justiniano  
habitu 45, 105, 117, 138, 197
- Concilium Universale Constantinopolitanum Tertium 56, 57,  
68, 73, 138
- Concilium Universale Ephesenum 131, 132, 134  
Nestorii depositio ad eum missa a concilio 202
- Concilium Universale Nicaenum Secundum 68, 69, 73, 118, 138
- Synodus Constantinopolitana et Hierosolymitana a. 536 71, 74
- Synodus Lateranense a. 649 75
- Τῶν Ἱερῶν Συνόδων νέα καί δαψιλεστάτη Συλλογή 67, 68,  
69, 70, 71, 73, 74, 75, 78, 105, 110, 115, 117
- Doctrina Patrum 229, 233, 247, 273
- Досифей Иерусалимский (**Dositheus Hierosolymitanus**)  
Dodecabiblos 140, 195, 199, 202, 230
- Евлогий Александрийский (**Eulogius Alexandrinus**)  
Contra Severum et Timotheum haereticos 110, 199  
Contra Theodosium et Severum 278
- Евсевий Дорилейский (**Eusebius Dorylaeus**)  
Epistula ad imperatores 131, 133, 201  
Libellus ad concilium Chalcedonense 117, 133, 201
- Евстафий монах (**Eustathius Monachus**)  
Epistula de duabus naturis 56, 227, 237, 239, 251, 263, 264,  
271, 272, 273, 287
- Ефрем Антиохийский (**Ephraem Antiochenus**)  
Ad monachos orientales 279  
Apologia Concilii Chalcedonensis 53, 60, 112, 135, 194, 252,  
279, 286  
Apologia Cyrilli epistulae secundae ad Successum 53, 112, 135, 194  
Epistula ad Zenobium 110, 298  
Responsio ad Anatolium scholasticum 207
- Житие Евфимия Великого (**Vita S. Euthymii Magni**) 188
- Иоанн Антиохийский (**Joannes Antiochenus**)  
Epistula ad Xystum, Cyrillum et Maximianum 80
- Иоанн Дамаскин (**Joannes Damascenus**)  
Adversus Nestorianos 209

Contra Jacobitas 48, 53, 59, 76, 107, 112, 135, 136, 138, 175, 190,  
 192, 194, 199, 225, 227, 232, 252, 258, 266, 267, 290, 293, 297  
 De duabus in Christo voluntatibus 253, 298  
 De fide contra Nestorianos 211  
 De haeresibus 64, 72, 104, 169, 231, 232, 238, 253, 280, 286  
 De natura composita 59, 136, 252, 297  
 Dialectica 175, 223, 225, 231, 247, 248, 249, 250, 258, 267  
 Epistula ad Theophilum imperatorem 297  
 Epistula de hymno Trisagio 298  
 Expositio fidei 44, 47, 49, 52, 54, 56, 57, 59, 60, 64, 104, 108,  
 111, 131, 135, 137, 138, 175, 192, 194, 197, 198, 199, 200, 205,  
 206, 225, 227, 228, 232, 233, 234, 237, 238, 244, 245, 248, 253,  
 254, 255, 261, 264, 266, 270, 272, 278, 283, 290  
 Fragmenta philosophica 254, 258  
 Institutio elementaris 254

Кирилл Александрийский (**Cyrillus Alexandrinus**)

Apologia XII anathematismorum contra Theodoretum 237,  
 240, 241, 251, 276  
 Apologia XII capitulorum contra Orientales 246  
 Commentarii in Iohannem 254, 273  
 Commentarius in Isaiam prophetam 206  
 De incarnatione Domini 108  
 De Sancta Trinitate 230, 238  
 Epistula 4 (Ad Nestorium II) 254  
 Epistula 17 (Ad Nestorium III) 238, 246, 276  
 Epistula 37: Ad Theognostum et Charnosynum  
 presb. et Leontium 82  
 Epistula 39: Ad Joannem Antiochenum (de pace) 80, 132, 133, 229  
 Epistula 40: Ad Acacium Melitenum 82, 182, 196, 255, 256,  
 257, 259, 262  
 Epistula 44: Commonitorium ad Eulogium presb. 136, 174,  
 179, 180, 189, 246, 251, 262, 282  
 Epistula 45 (Ad Successum I) 246, 258, 276  
 Epistula 46 (Ad Successum II) 44, 107, 131, 136, 178, 196, 229,  
 241, 242, 244, 246, 255, 256, 257, 258, 259  
 Epistula 48: Ad Donatum episc. Nicopolis 82  
 Epistula 50: Ad Valerianum episc. Iconii 179, 196, 254, 255  
 Epistula 72: Ad Proclum Constantinopolitanum 88  
 Glaphyra in Pentateuchum 131

- Libri V contra Nestorium 245, 246  
 Oratio ad Arcadium et Marinam augustas de fide 107, 205  
 Oratio ad Pulcheriam et Eudociam augustas de fide 246  
 Oratio ad Theodosium imp. de recta fide 196, 205, 225, 246,  
 251, 260, 276  
 Scholia de incarnatione Unigeniti 246, 256  
 Thesaurus de Sancta Consubstantiali Trinitate 210
- Кирилл Скифопольский (**Cyrillus Scythopolitanus**)
- Vita S. Euthymii 220
- Лев Великий (**Leo Magnus**)
- Epistula Leonis ad Flavianum Constantinopolitanum (Tomus) 110
- Леонтий Византийский (**Leontius Byzantinus**)
- Adversus fraudes Apollinaristarum 206  
 Solutio argumentorum Severi 198, 226, 234
- Леонтий Иерусалимский (**Leontius Hierosolymitanus**)
- Apologia 117  
 Contra Monophysitas 255, 256, 257, 259, 263, 264
- Леонтий Схоластик (**Leontius Scholasticus**)
- Liber de sectis 194, 195, 279
- Максим Исповедник (**Maximus Confessor**)
- Ambiguorum liber 49  
 Disputatio cum Pyrrho 83, 123, 152, 196, 225, 271  
 Epistulae 45, 47, 49, 52, 55, 58, 59, 62, 72, 76, 106, 116, 135,  
 136, 138, 145, 147, 148, 149, 150, 151, 154, 155, 171, 178, 179,  
 193, 197, 200, 208, 209, 218, 222, 226, 227, 229, 239, 240, 241,  
 244, 252, 254, 264, 266, 273, 278, 282, 290, 291  
 Opuscula theologica et polemica 47, 52, 55, 63, 72, 76, 136,  
 146, 147, 148, 150, 151, 152, 153, 154, 165, 187, 191, 193, 209,  
 213, 214, 218, 221, 227, 233, 234, 248, 250, 252, 253, 255, 259,  
 261, 265, 271, 272, 273, 274, 282, 286
- Мелетий Пигас (**Meletios Pegas**)
- Ἐπιστολή ΠΗ', τῷ Μελέκῃ Σακάτ 140
- Миня июльская 87
- Несторий (**Nestorius**)
- Capitula ex Nestorio excerpta a Cyrillo 242
- Никодим Святогорец (**Νικόδημος Ἁγιορείτης**)
- Πηδάλιον 41, 67, 118, 140, 182  
 Ἐορτοδρόμιον 50

- Письмо святогорцев собору (**Epistula ad Synodum ab Hagioritis missa**) 166
- Прокл Константинопольский (**Proclus Constantinopolitanus**)  
 Homilia 1: De laudibus S. Mariae 110
- Севир Антиохийский (**Severus Antiochenus**)  
 Ad Nephaliu 58  
 Contra impium Grammaticum 288  
 Epistula 2: Ad Oecumenium 227, 238, 288  
 Epistula ad Joannem abbatem 247, 273  
 Epistula ad Sergium 264  
 Fragmenta alia. Sermo de nativitate 56
- Софроний Иерусалимский (**Sophronius Hierosolymitanus**)  
 Epistula synodica ad Sergium Constantinopolitanum 62, 109, 118, 138
- Стефан Дорский (**Stephanus ep. Dorensis**)  
 Libellus ad synodum 69
- Тимофей Элур [Тимофей IV Александрийский] (**Timotheus Ailurus [Timotheus IV ep. Alexandriae]**)  
 Fragmentum ex dialogo cum Calonymo 75, 132, 179
- Триодъ Постная 138  
 Триодъ Цветная 217
- Феодор Раифский (**Theodorus Raitenus**)  
 Praeparatio 76
- Феодор Студит (**Theodorus Studita**)  
 Epistula 39: Theophilo abbati 23
- Феодорит Кирский (**Theodoretus ep. Cyri**)  
 Ad Joannem Antiochenum 88  
 De incarnatione Domini 108
- Феодот Анкирский (**Theodotus Ancyranus**)  
 Homilia 1: In die natiuitatis Domini 260
- Феофан Исповедник (**Theophanes Confessor**)  
 Chronographia 219, 220, 221
- Флавиан Константинопольский (**Flavianus Constantinopolitanus**)  
 Epistula ad Theodosium imperatorem 105, 175  
 Epistula II ad Leonem papam 185
- Фотий Константинопольский (**Photius Constantinopolitanus**)  
 Bibliotheca 53, 60, 75, 76, 110, 112, 118, 135, 194, 199, 207, 252, 278, 279, 286, 298  
 Epistula ad thronum Antiochiae 118

- Encyclios epistola 118, 140  
Юстиниан (**Justinianus Imperator**)  
Confessio fidei 45  
Contra Monophysitas 191, 203, 204, 207

## Индекс авторов

- Авксоний Севеннитский 184  
Агапит Римский, свт. 70  
Агафон Римский, свт. 68, 292, 293, 294  
Акакий Верийский 82  
Анастасий I Дикор, император 78  
Анастасий нотариус 218  
Анастасий Синаит, прп. 64, 70, 71, 104, 117, 132, 135, 138, 161, 168,  
190, 191, 198, 205, 206, 211, 215, 218, 227, 228, 229, 258, 285,  
286, 288, 295, 297, 301  
Анатолий Константинопольский, свт. 116, 118, 133, 194, 195, 201,  
202, 203  
Антоний Великий, прп. 30  
Анфим Трапезундский 70, 71  
Аполлинарий Лаодикийский 68, 69, 72, 76, 107, 132, 146, 147, 148, 151,  
170, 172, 184, 185, 186, 187, 191, 204, 206, 207, 208, 217, 229,  
239, 249, 252, 264, 273, 276, 281, 296, 299  
Арефа Кесарийский 139  
Арий 30, 68, 69, 87, 92, 170, 208, 299  
Аттик Никопольский 88  
Афанасий Великий, свт. 53, 74, 90, 107, 159, 170, 176, 191, 223, 224,  
230, 301, 302  
Афанасий Паросский, прп. 140  
Афанасий, диакон св. Анастасии 219  
Валентин гностик 72, 76, 151, 170, 172, 185, 186, 217  
Варадат Сирийский, прп. 220  
Варсума 120, 184, 220  
Василий Великий, свт. 67, 89, 90, 100, 101, 143, 144, 145, 170, 199, 301,  
302  
Василий Селевкийский 105, 110, 120, 173, 176, 177, 181, 183, 185, 262,  
281, 282, 283, 284  
Василиск, император 78  
Григорий Богослов, свт. 23, 44, 45, 49, 50, 85, 176, 183, 197, 230, 239,  
240, 261, 293  
Григорий Нисский, свт. 187, 198, 258, 292, 293  
Григорий Палама, свт. 137, 138, 168, 187, 215  
Дамас Римский, свт. 184  
Диоген Кизический 181, 185



- Дионисий Ареопагит, сщмч. 205, 252, 272  
Диоскор Александрийский *множественно*  
Домн Антиохийский 181, 219  
Дорофей архимандрит (евтих.) 220  
Досифей Иерусалимский 118, 140, 145, 180, 195, 199, 200, 202, 230  
Евдокия, императрица, св. 219, 220  
Евион (Эбион) 250  
Евлогий Александрийский, свт. 110, 199, 278  
Евсевий Анкирский 133  
Евсевий Дорилейский 113, 114, 115, 117, 118, 131, 133, 171, 172, 177, 181, 185, 201, 202, 280  
Евстафий Беритский 113, 114, 133, 173, 174, 175, 181  
Евстафий монах 56, 203, 204, 227, 237, 239, 251, 263, 264, 271, 272, 273, 286, 287  
Евтих 61, 64, 67, 68, 69, 70, 72, 74, 76, 104, 110, 111, 113, 115, 117, 118, 119, 130, 131, 132, 133, 134, 139, 148, 151, 160, 161, 167, 168, 169–173, 178, 179, 180, 181, 183, 184–188, 189, 194, 195, 202, 208, 213, 217, 249, 273, 279, 280, 281, 282, 300  
Евфимий Великий, прп. 188, 220  
Ефрем Антиохийский, свт. 53, 60, 70, 76, 110, 112, 135, 194, 207, 251, 252, 279, 286, 298  
Зинон, император 31, 78, 124  
Зоора 70, 71, 74  
Иаков Барадей 64, 71, 73, 99, 134, 280, 297, 302  
Иаков Отшельник, прп. 220  
Иаков Эдесский 218  
ибн Савва (копт.) 139  
Ива Эдесский 83, 84, 85, 87, 88, 100, 188, 279  
Иоанн Антиохийский 80, 81  
Иоанн Дамаскин, прп. 44, 47, 48, 49, 52, 53, 54, 56, 57, 59, 60, 64, 66, 71, 72, 76, 99, 103, 104, 107, 108, 111, 112, 126, 131, 135, 136, 137, 138, 158, 161, 163, 168, 169, 175, 190, 192, 194, 197, 198, 200, 205, 206, 208, 209, 211, 215, 223, 225, 227, 228, 231, 232, 233, 234, 237, 238, 244, 245, 247, 248, 249, 250, 252, 253, 254, 255, 258, 261, 264, 266, 267, 270, 272, 278, 280, 282, 283, 285, 286, 290, 293, 297, 298, 300, 301  
Иоанн Златоуст, свт. 190  
Иоанн Кесарийский (Грамматик) 218, 236, 287  
Иоанн ритор 76

- Иоанн Филопон 64, 72, 218, 231, 232, 237, 280, 286  
Иосиф Вриенний 169  
Ираклий, император 124, 164  
Каландион (Календион) 221  
Карос архимандрит 220  
Кир Александрийский 69  
Кирилл Александрийский *множественно*  
Кирилл Скифопольский 220  
Лев Великий, свт. 41, 56, 60, 67, 88, 92, 103, 109, 110, 111, 116, 119, 120,  
133, 151, 160, 161, 168, 185, 189, 195, 199, 200, 201, 268, 269,  
271, 279  
Леонтий Византийский 108, 195, 198, 206, 226, 234, 256, 263, 264  
Леонтий Иерусалимский 117, 255, 256, 257, 259, 263, 264  
Леонтий Схоластик 194, 195, 279  
Ливерий Римский, свт. 184  
Лонгин Херсонисский 176  
Макарий Антиохийский 73  
Макарий Коринфский, свт. 140  
Максим Исповедник, прп. 17, 23, 30, 45, 47, 49, 52, 55, 57, 58, 59, 62, 63,  
66, 72, 76, 83, 92, 99, 103, 104, 105, 106, 116, 123, 135, 136, 138,  
139, 145, 146–155, 161, 163, 165, 170, 171, 178, 179, 187, 191,  
193, 196, 197, 200, 208, 209, 213, 214, 215, 217, 218, 221, 222,  
225, 226, 227, 229, 233, 234, 239, 240, 241, 244, 248, 249, 250,  
252, 253, 254, 255, 259, 261, 264, 265, 266, 270, 271, 272, 273,  
274, 275, 278, 282, 285, 286, 290, 291, 295, 300, 301  
Максимиан Константинопольский, свт. 80  
Мани 72, 76, 148, 151, 185, 187, 191, 204, 217, 249  
Мануил Комнин, император 164  
Маркиан, император 172, 184, 186, 219  
Мартин Исповедник, свт. 39, 69, 92  
Мелетий Пигас 140  
Мелифонг Юлиопольский (Илиопольский) 177, 178, 181  
Мина Константинопольский, свт. 70, 71  
Мина, копт. патриарх (X в.) 139  
Михаил Сириец 139  
Моисей пророк 210, 211  
Несторий 52, 73, 74, 77, 80, 81, 82, 89, 100, 109, 114, 120, 125, 130, 131,  
134, 147, 156, 171, 173, 176, 177, 178, 179, 181, 182, 185, 188,  
194, 200, 201, 202, 208, 213, 229, 232, 234, 235, 239, 242, 243,

244, 245, 250, 251, 259, 260, 261, 262, 264, 265, 279, 282, 300,  
301

- Никодим Святогорец, прп. 41, 50, 67, 118, 140, 182  
Онисифор Иконийский 182  
Павел II Константинопольский (монофелит) 69, 73  
Павел Самосатский 250  
Пётр Апамейский 68, 70, 71, 74, 118  
Пётр Гнафей 78, 134, 221, 297  
Пётр Ивер 46, 220, 221  
Пётр Коринфский 176  
Пётр Монг 78, 220  
Пётр Иерусалимский 70  
Пирр Константинопольский 69  
Полемон (аполлинарист) 146  
Прокл Константинопольский, свт. 110, 132  
Протерий Александрийский, сщмч. 92, 103, 219  
Пульхерия, императрица 172  
Савва Освященный, прп. 30, 220  
Сефир Антиохийский *многократно*  
Севириан Скифопольский, сщмч. 219  
Селевк Амасийский 120, 176, 177, 181, 183  
Сергий Грамматик 60, 76, 104, 137, 236, 247, 264, 270  
Сергий Константинопольский 69  
Симеон Кеннесринский 139  
Симеон Столпник, прп. 220  
Симон волхв 61, 72, 76, 151, 185, 217  
Созон Филиппский 185  
Софроний Иерусалимский, свт. 62, 99, 109, 118, 138, 168, 199, 215  
Стефан Дорский 69  
Тарасий Константинопольский, свт. 69  
Тимофей IV Александрийский 75, 132, 179  
Тимофей Элур 31, 46, 64, 68, 75, 78, 132, 134, 135, 178, 179, 190, 191,  
204, 210, 219, 220  
Фалассий Кесарийский 133, 181  
Фемистий (агноит) 68, 146, 276  
Феодор Мопсуестийский 88, 89, 100  
Феодор Раифский 76  
Феодор Студит, прп. 23, 30  
Феодор Фаранский 69

- Феодорит Кирский, блж. 65, 83, 84, 85, 87, 88, 100, 104, 108, 110, 111, 188, 201, 240, 241, 245, 279
- Феодосий Александрийский 64, 68, 71, 134, 280
- Феодосий Великий, прп. 30, 220
- Феодосий монах (монофиз.) 172, 188, 219, 220
- Феодот Анкирский 260
- Феориан философ 139
- Феофан Исповедник, прп. 219, 220, 221
- Филоксен Иерапольский (Маббугский, Ксенай) 69, 99, 184, 221, 302
- Флавиан Константинопольский, сщмч. 41, 67, 92, 93, 103, 105, 110, 113, 114, 115, 116, 118, 119, 120, 132, 133, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 179, 180, 182, 183, 185, 187, 188, 195, 202, 281
- Фотий Константинопольский, свт. 53, 60, 70, 71, 75, 76, 99, 109, 110, 112, 118, 124, 126, 139, 140, 161, 164, 167, 168, 187, 194, 199, 207, 215, 251, 252, 278, 279, 286, 298, 300, 301
- Ювеналий Иерусалимский, свт. 133, 176, 181, 219
- Юлиан Галикарнасский 76, 137, 140
- Юлиан Косский 177, 178, 181
- Юлий Римский 184
- Юстиниан, император 45, 70, 119, 124, 164, 191, 203, 204, 207

## Индекс исследователей

- Абуна Павел, Патриарх Эфиопский 125  
Адриан (Пашин), игум. 64  
Анба Грегориус (Anba Gregorius) 60, 141  
Арам Кешишьян (Aram Kesissian) 125  
Асмус Валентин, прот. 45, 57, 105, 111, 117  
Белопопский Александр (Beloropsky Alexander) 129  
Бозовитис Ставрос (Μποζοβίτης Σταῦρος) 128, 137, 165  
Гарегин (Саркисян), католикос (Karekin Sarkissian) 58, 59, 125, 141  
Георгий (Капсанис), архим. (Γεώργιος Καψάνης) 16, 19, 102, 132, 159  
Георгий, митр. Неврокопийский (Γεώργιος, Μητρ. Νευροκοπίου) 125, 140  
Грацианский Михаил Вячеславович 45, 203  
Григорий, митр. Хиоса Византийского (Γρηγόριος, Μητρ. Χίου τοῦ Βυζαντίου) 140  
Давыденков Олег, прот. 227  
Дамаскин (Папандреу), митр. Швейцарский (Δαμασκηνός Παπανδρέου, Μητρ. Ἑλβετίας) 15, 16, 21, 23, 25, 26, 28, 29, 30, 35, 36, 37, 38, 54, 61, 66, 68, 70, 73, 79, 81, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 101, 103, 127, 128, 165  
Даниил Катунакский, прп. (Δανιήλ Κατουνακιώτης) 140  
Диодор, Патриарх Иерусалимский (Διόδωρος, Πατριάρχης Ἱεροσολύμων) 30, 34, 35, 96, 165  
Зисис Феодор, прот. (Ζήσης Θεόδωρος) 32, 33, 72, 128, 139, 165  
Иоанн Павел II, папа 125  
Кармирис Иоаннис (Καρμίρης Ἰωάννης, Karmiris John) 45, 56, 62, 65, 66, 68, 70, 80, 109, 118, 126, 138, 140, 197, 228, 261  
Кесмирис Илиас (Κεσμίρης Ἠλίας) 160, 167–214  
Куробелес Иоаннис (Κουρεμπελέс Ἰωάννης) 145  
Лазарет Уильям (Lazareth William) 46  
Ларше Жак-Клод (Larchet JeanClaude) 15, 128, 137, 139, 141, 142, 143, 165, 191, 215  
Лебон Жозеф (Lebon Joseph) 46, 47  
Лука Григориатский, иером. (Λουκάς Γρηγοριάτης) 17, 18, 19, 124, 141, 146, 156, 158  
Мар Динкха IV, Патриарх Ассирийской Церкви Востока 125  
Марцелос Георгиос (Μαρτζέλος Γεώργιος) 28, 84, 85, 128  
Масторопулос Василиос (Μαστορόπουλος Βασίλειος) 141

- Мейендорф Иоанн, протопр. (Meendorff John) 47
- Мелетий (Каламарас), митр. Никопольский (Μελέτιος Καλαμαράς, Μητρ. Νικοπόλεως) 27, 30, 40, 43, 70, 80, 87, 88, 119, 197, 216, 241
- Мефодий (Фуяс), митр. Аксумский (Μεθόδιος Φούγιας, Μητρ. Ἀξώμης) 43, 127, 130, 140
- Мицопулос Николаос (Μητσόπουλος Νικόλαος) 32, 128, 165
- Мэтью Дж. (Mathew J.) 218
- Нектарий Пентапольский (Эгинский), свт. (Νεκτάριος Πενταπόλεως) 140, 220
- Николопулос Иоаннис (Νικολόπουλος Ἰωάννης) 161, 214–299
- Ниссиотис Никос (Νησιώτης Νίκος, Nissiotis Nikos) 46, 125
- Павел VI, папа 125
- Павел Мар Григорий (Вергезе), митр. (Paulos Mar Gregorios) 125
- Павел, митр. Киринейский (Παῦλος, Μητρ. Κυρηναίας) 165
- Папавасилиу Андреас (Παπαβασιλείου Ἀνδρέας) 127, 130, 141, 143, 165
- Панотис Аристидис (Πανώτης Ἀριστείδης) 78
- Поликарп (Псомиадис), митр. Колонийский (Πολύκαρπος Ψωμιάδης, Μητρ. Κολωνίας) 140
- Прокофьева Н. Д. 212
- Романидис Иоанн, протопр. (Ρωμανίδης Ἰωάννης, Romanides John) 16, 17, 46, 84, 102, 104, 113, 114, 126, 127, 228
- Самуэль Вилакуэль Чериан (Samuel Vilakuel Cherian) 46, 50, 52, 55, 56, 58, 60, 67, 76, 104, 119, 141, 284, 285, 286, 287, 288, 289, 290, 291, 294
- Серафим, Архиепископ Афинский (Σεραφεῖμ, Ἀρχιεπ. Ἀθηνῶν) 126, 228
- Станилоэ Думитру, протопр. (Stăniloae Dumitru) 127
- Стефанидис Василиос (Στεφανίδης Βασίλειος) 65, 90
- Тиран Нерсоян (Tiran Nersoyan) 42
- Торранс Иэн (Torrance Iain) 46, 47, 76, 137
- Трембелас Панайотис (Τρεμπέλας Παναγιώτης) 27, 31, 32, 40, 46, 55, 62, 126, 128, 134
- Викем Лайонел (Wichham R. Lionel) 137
- Феодор (Юлаев), иером. 20, 64
- Феодору Андреас (Θεοδώρου Ἀνδρέας) 66, 84, 85
- Феофил, Патриарх Эфиопский (Abune Theophilos) 141
- Фидас Власий (Φειδάς Βλάσιος, Phidas Vlassios) 16, 84, 85, 86, 87, 88, 89

- Флоровский Георгий, прот. 28, 126  
Фокин Алексей Русланович 212  
Хризостом (Зафирис), митр. Перистерийский (Χρυσόστομος Ζαφείρης, Μητρ. Περιστερίου) 27  
Хризостом (Константинидис), митр. Эфесский (Χρυσόστομος Κωνσταντινίδης, Μητρ. Ἐφέσου) 125, 126, 141, 165  
Целенгидис Димитриос (Τσελεγγίδης Δημήτριος) 168, 172, 187, 212  
Цитеску Николаос (Τσιτέσκου Νικόλαος) 135, 139  
Шайо Кристин (Chaillot Christine) 129  
Шенуда III, Патриарх Коптский (Ρορe Shenouda III, Σενούντα Γ΄) 120, 121, 122, 125, 140  
Эбиед Рифаат (Ebied Rifaat) 137  
Якуб III, Патриарх Антиохийский Сирийской Церкви 125

## Предметный указатель\*

- Аддис-Абеба (Совещание 1971) 31, 42, 126
- Анатолий Константинопольский, свт.  
заявление о Диоскоре 195, 201  
с канонической точки зрения 133, 134  
с догматической точки зрения 116, 133, 134
- Антихалкидонская ересь, см. Ересь антихалкидонитов
- Антихалкидонский раскол 154, 158, 163, 164
- Ариане, арианство 30, 44, 68, 69, 90, 170, 223, 301
- Афон 15, 23, 166
- Богослужение Церкви 103, 118
- Взаимозаменяемое употребление терминов «природа»  
и «ипостась» 111, 112  
православно, см. Катахреза (богословская) терминов  
по-севириански 51–52, 135, 147, **223–230**
- Воипостасная природа 53, 138, 148, 161, 162, 163, 175, 177, 192, 193,  
199, 208, 224, 226, 228, 231, 232, 238, 239, 242, 244, 245, 246, 249, 251,  
256, 257, 259, 260–262, 264, 266, 267, 269, 270, 275, 276–278, 281, 282,  
289, 295, 299, 301
- Воля (θέλημα) природная 56, 152, 271
- Воля (θέλημα) сложная, ипостасная 68, 152, 163
- Восущностная ипостась (существование) 107, 175, 177, 193, 199, 224, 244
- Вселенских Соборов  
общая нумерация **91–92**, 101, 126, 127  
принятие 28, 36, 91, 92  
когда понимается полно 36, 40, **41**
- Выражения христологические  
«в двух природах» 54, 101, 110, 120, 158, **192–193**, 195–197,  
200, 261, 262, 278, 282, 283  
для севириан неприемлемо 32, 67, 177, 269  
«в природном качестве» 62, 75, 149, 150, 153, 250, 263, 265  
«во всём остальном они православные» 126  
«из двух принимаю, две не принимаю» 177  
«из двух природ» 161, 194–197, 276, 281  
понимаемое православно 150, 158, 175, 177, **192–**  
**193**, 197, 239, 240, 246, 278

\* Составлен на базе оригинального указателя: 'Ο Θεολογικός Διάλογος Ὁρθόδοξων καί Ἀντι-χαλκηδονίων (παρελθόν – παρόν – μέλλον). Ἁγιον Ὅρος, 2018. Σ. 831–841. Жирным шрифтом выделены страницы, на которых соответствующей теме уделено особое внимание.



- понимаемое по-евтихиански 111, 119, 186  
    понимаемое по-севириански 139, 142, 150, 151,  
    194, 195, 226, 227, 236–239, 286  
«из двух природ один Христос» 163, 276–279, 283  
«ипостась, даже как отличная от природы  
вочеловечившегося Слова» 59, 97  
«лишь умозрительно» (θεωρίᾳ μόνῃ) 97, 136  
    православный (кирилловский) смысл 43–45,  
    136, 244, 245, 256, 257, 261, 281  
    севирианский смысл 46–48, 106, 136, 139, 153,  
    257, 262–264, 267  
«одна природа Бога Слова воплощённая» 244  
    как ошибочное основание воссоединения 126, 228  
    по-севириански понимаемое 51–52, 252  
    православно понимаемое 107–108, 116, 131, 149,  
    152, 174, 196, 225  
«одна сложная богомужная энергия» 272, 273  
«одна соединённая богочеловеческая природа» 58–61, 112, 122  
«после соединения нет двух природ» 114, 178  
«природы различаются лишь умозрительно» 16, 43–49, 97, 136  
«природы соединились ипостасно и природно» 77, 99  
«чтобы образовать одно... богочеловеческое существо» 16,  
49–51, 97  
Двойное единосушие 109, 206, 207  
Действие, см. Энергия  
Диалог богословский  
    дело лишь немногих специалистов в догматике? 30  
    должен быть продолжен, но на правильных  
    основаниях 24, 96, 101  
    метод, «более действенный» 43  
    неофициальный 26, 31–32, 46, 125–126, 141, 143, 228, 286  
    официальный 26, 27, 43, 62, 127, 128  
Диалог внутривославыный 285, 300  
Диоскор Александрийский  
    докет и аполлинарист, как понимать 186, 187  
    «не за веру низложен», как понимать 133, 134, 195, 201  
    «тщетный довод» монофелитов 195  
Дифизитство  
    несторианское, разделительное 178, 179, 192, 263

- православное, кирилловское, истинное 161, 163, 173, 179,  
 192, 193, 228, 263, 266, **277–279**, 284  
 севирианское, слятельное, несуществующее 163, 178, 192,  
 250, 252, 262, 263, 266, 277, 296, 299  
 Докетизм 160, 161, 167, 170, 181, 186, 187, 190  
   Диоскора, как понимать 161, 170, **190–191**, 198, **203–207**, 213  
   Евтиха, как понимать 172  
   Севира, как понимать 251  
 Евтих  
   на Поместном Соборе 448 г. 132, **169–171**, 280, 281  
   на Разбойничьем Соборе 111, **118–119**, 132, 180–183  
 Евтихианское мудрование, двойное (докетическое,  
 монофизитское) 181, 185  
 Ересь антихалкидонитов  
   монофизитство 44, 74, 121, 301  
   моноэнергизм 44, 75  
 Женева (Совещание 1970) 126  
 Житийные тексты о ереси антихалкидонитов 92  
 Икономия церковная 63, 88, 89, 100  
 Индивидуированная природа/сущность (по-севириански) 55  
 Интеркоммунион, см. Общение в Таинствах  
 Ипостась  
   «зависимая» 162, **230–232**, 235, 237, 239, 267, 289  
   самостоятельная 162, 192, **230–232**, 235, 237, 239, **257–262**,  
   267, 269, 277, 278, 289  
 Исчисление (природ Христа) 45, **46–48**, 58, 60, 64, 75, 76, 97, 105, 106,  
 148–150, 158, 170, 177, 178, 192, 193, 200, 235, 239, 243, 246, 249, 251,  
 252, 254, 258, 261, 264, **266–268**, 282  
 Катахреза (богословская) терминов 52–53, 74, 111, 135, 174, 175, 193,  
 225, 226, 261  
 Коммюнике 4-го заседания (3-е «Согласованное заявление»  
 (1993) 27, 34, 38, 95, 104, 127, 284  
 Критерий православия 76, 117, 131, 132, 133, 156, 162, 174, 182, 216,  
 221  
 Межправославная комиссия 34, 51, 62–63, **63–65**, 91, **97**, 99  
 Миафизитство, миафизиты 252  
 Монофелитство 16, 40, 54–57, 68, 73, 75, 121, 124, 146, 147, 163, 195,  
 215, 268, 275, 276  
 Монофизитство  
   Диоскора 161, 168, 169, 186, 187, 300

- Евтиха 169, 172, 184–186  
отрицание «Примирительного послания» 132  
Севира 65–66, 137, 164, 169, 187, 221  
    умеренное 65, 73, 98, 170
- Монофизитство армян  
    «Послание» свт. Фотия 126
- Моноэнергизм 16, 19, 40, 44, 46, 54–57, 60, 75, 97, 98, 121, 136, 139, 143, 151, 152, 163, 192, 201, 268–275, 296, 299
- Научное современное исследование 216–218, 284, 285
- «Нераздельно», Несториево 178, 200, 244
- Обожение  
    мыслимое по-евтихиански 198, 199  
    мыслимое согласно Севиру 294–295
- Общение в Таинствах 37, 302
- Общение свойств  
    православное понимание 206, 208
- Омиусиане, см. Подобосущники
- Омонимия 59, 231, 244, 263, 275, 301
- Ороса «проект» **194–196**
- Орхус (Совещание 1964) 46, 84, 126, 128, 141, **228**
- Патриархат Александрийский 129
- Патриархат Антиохийский 37, 129
- Патриархат Иерусалимский 128
- Подобосущники 89, 90, 100, 101, 143, 170, 300
- Поместный Константинопольский Собор 448 г., см. Соборы
- Поместный Константинопольский Собор 563 г., см. Соборы
- Правило 7-е III Вселенского Собора 132, 182
- Предсоборное Всеправославное Совещание III-е 27, 38–42, 96
- Предстоятелей согласие 27, 35, 36
- Примирительное послание свт. Кирилла 77, 99, 100, 105, 116, 119, 131, 132, 133, 173, 174–180  
    и 7-е правило Эфесского Собора 132, 133, 182  
    и постановления Эфесского Собора 79–83, 88, 99, 104  
    и Разбойничий Собор 182, 183  
    исповедание двух *природ* 131, 174, 195, 261, 280–282  
    его отрицают (обходят) антихалкидониты 114, 115, 117, 119, 131, 132, 133, 171, **177–180, 182–183**, 184, 188, 189, 213, 300
- Примышление 261  
    истинное 44, 47, 240, **254–259, 277–279**

- несторианское 260, **277**  
 чистое (простое, ложное) 47, 48, 64, 75, 106, 150, 153, 154, 163, 178, **262–267, 277–279**
- Природа  
 в виде 232, 238  
 в умозрении 232, 238  
 усматриваемая в индивидуе 206, 227, 231, 232, 238
- Разбойничий собор, см. Соборы
- Святая Гора см. Афон
- Священный Кинот Афона  
 «Замечания» 21, 103, 104, 106, 111, 118, 122, 126, 128, 136, 165, 170, 285  
 «Меморандум» 23, 25, 29, 34, 35, 36, 37, 61, 62, 65, 73, 79, 86, 92, 94, 95, 96, 101, 103, 122, 128, 165, 285  
 «Суждение» Комиссии 28, 62, 65, 103, 128, 165
- Север Антиохийский  
 по-аристотелевски отождествляет природу и ипостась 162  
 отождествляет сущность и сущностные свойства 162
- Синонимия терминов 111, 112, 223–226, 237
- Сложная воля см. Воля (θέλημα) сложная, ипостасная
- Сложная природа 46, 48, 50, 58–59, 75, 77, 98, 122, 136, 151, 266, 300
- Смешанная комиссия по богословскому диалогу 37, 56, 65, 78, 79
- Снятие анафем 21, 27, 31, 38, 41, 78, 79, 81, 83, 84, 86, 89, 99, 100, 126, 127, 164, 165, 166, 285
- Соборы  
 Поместный (эндимуса) Константинопольский 448 г. 105, 110, 132, 167, 168, **170–178, 181**, 184–186, 279, 280, 282, 283  
 Поместный (эндимуса) Константинопольский 536 г. 70, 98, 221  
 Разбойничий («2-й Эфесский») 67, 87, 100, 111, 112, 113, 115, 116, **118–120**, 127, 130–134, 160, 161, 171–176, 180–183, 184–186, 200, 202, 283  
 «Согласованные заявления» (1989, 1990) 26, 27, 42, 104, 105, 111, 127, 129, 164
- Соединение природ во Христе  
 несторианское, по достоинству, сочетанию, тождеству воли 178, 234, **240**, 245, 259, 260, 276  
 православное, по ипостаси 46, 58, 77, 119, 150, 197, 234, 235, 248–250, 252, 278  
 севирианское, по слиянию 75, 235, 236, 247–250

- «Сотир», братство богословов 31, 33, 128  
«Три главы» 70, 71  
Употребление терминов в несобственном смысле, см. Катахреза (богословская) терминов  
«Филалет» 218  
Флавиан Константинопольский, сщмч.  
    исповедание на Поместном Соборе 105, 110, 114, **173–180**  
Хотение (воля) (θέλησις) сложное, севирианское 56, 139  
Частная сущность 232, 237, 288  
Чистка богослужебных текстов 79, 92, 93, 101  
Чистое примышление, см. Примышление  
Экклезиология 41, 65, 86, 91  
Экуменизм 33, 125, 144, 145, 300  
Энергии (действия) во Христе (православно) 40, 98, 266  
Энергия «богомужная» 136, 152, 247, 272–275  
Энергия сложная (севирианская) **55–56**, 68, 121, 136, 139, 151, 152, 163, 200, **247, 269–276**  
Энотикон Зинона 31, 78, 124

## Словарь богословских понятий, употребляемых в текстах настоящего издания

В соответствии с заявленным во введении принципом отказа от полной унификации терминов<sup>1</sup> возникает необходимость в кратком словаре богословских понятий, употребляемых в текстах настоящего издания. В него вошли только те понятия и только в тех значениях, которые встречаются в текстах настоящего издания. Словарь не ставит задачей раскрытие богословских понятий (для этой цели предлагаются ссылки на патристический словарь Джеффри Лэмпа), но лишь содержит пояснения к переводу там, где имеется проблема или вариативность. Его задача — сохранить терминологическое единство перевода и помочь читателю сориентироваться в греческой богословской терминологии.

В словарь не включены некоторые слова, встречающиеся в тексте однажды.

Ради краткости ссылки на русские переводы источников не указываются (в основном цитируются переводы, обозначенные в разделе «Источники»).

### 1. Словарь греческо-русский

Статьи словаря имеют следующую **структуру**:

**A** <B> — (C) **D**, E; \***F** [G], где:

**A** — греческий термин, <B> — номера страниц соответствующей статьи в словаре Д. Лэмпа<sup>2</sup> (если есть), (C) — область применения, если понятие употребляется в специальном значении (христология, философия, логика и т. д.), иногда указаны морфологические признаки слова, **D** — общепринятый или предпочтительный перевод (если есть), E — альтернативные переводы или пояснения смысла, примечания, комментарии, примеры; \***F** — производные понятия, примечания к ним (если есть), [G] — номера страниц наст. публ. с употреблением этого термина (для общих и многократно употребляемых понятий не указываются; если слово есть в предметном указателе, даётся ссылка на него: [предм. ук., название статьи или рубрики (в кавычках), если не совпадает с указанным]). Если понятие имеет несколько разных значений,

1 См.: Богословский диалог. Ч. 1. С. 24–25.

2 A Patristic Greek Lexicon.

они разделяются цифрами с повторением для каждого значения пунктов С–G. Ссылки на другие статьи словаря выделены р а з р я д к о й .

**Специальные сокращения:** англ. — английский, антроп. — антропология, богосл. — богословие (в общем), букв. — буквальный, ВС — Вселенский Собор, греч. — греческий, доревол. — дореволюционный, истор. — исторический, лат. — латинский, лог. — логика, новогреч. — новогреческий, онтол. — онтология, противоп. — противоположно, противоположный, противопоставляется, рус. — русский, син. — синоним, синонимично, совр. — современный, соотн. — соотносится, филос. — философия, христол. — христология, ц.-сл. — церковнославянский, эккл. — эkkлeзиология, яз. — язык.

**ἀκρίβεια** <64> — (богосл.) акривия, точность, точность в употреблении понятий.

**ἀκριβολογέομαι** <65> — быть точным в словах, выражаться с (догматической) точностью.

**ἄκρος** <66> — крайний, предельный, совершенный, высший; \*ἄ. ἔνωσις — крайнее соединение (Бога Слова с плотью); в данном случае даём букв. перевод ἄ. «крайнее» в качестве богосл. термина в значении «теснейшее, полное, совершенное соединение».

**ἀληθῶς** <73> — истинно, поистине, в согласии с действительностью; иногда противоп. κ α τ α χ ρ η σ τ ι κ ῶ ς, ср. 6-й анафематизм V BC.: εἴ τις καταχρηστικῶς, ἀλλ' οὐκ ἀληθῶς Θεοτόκον λέγει — если кто называет [Приснодеву] Богородицею в несобственном смысле, а не поистине.

**ἀμείωτος** <85> — **неумалённый**, о природах Христа: полный, не имеющий недостатка.

**ἀμέριστος** <86> — нераздельный, неделимый [56].

**ἀνὰ μέρος** — см. μ έ ρ ο ς.

**ἀναίρεσις** <104> — устранение, упразднение, уничтожение [151].

**ἀναλλοιώτως** <111> — неизменно.

**ἀνάπλασμα** <116–117> — измышление (чего-л. не существующего), продукт воображения, вымысел, фантазия.

**ἀναπλαστικός** — воображательный, воображающий, соотн. с ἀ ν ά - π λ α σ μ α [263].

**ἀνατολικός** — **восточный, ориентальный**; принятая в англ. яз. дифференциация между терминами «ориентальный» (Oriental) и «восточный» (Eastern) для обозначения, соответственно, антихалкидонитов и православных не имеет соответствия во многих яз., в частности в греч., где имеется лишь одно

прилагательное *ἀνατολικός*. Это создаёт проблему, так как православные по понятным причинам не могут принять для антихалкидонитов именованя «восточные православные». В рамках данного перевода во избежание терминологической путаницы *ἀ.* в приложении к антихалкидонитам всегда переводится как «ориентальный». \**Οἱ Ἀνατολικοί* (истор.) — «восточные», епископы диоцеза Восток с центром в Антиохии; в ходе событий вокруг III ВС вошли в разногласие со свт. Кириллом, но примирились с ним в 433 г. («примирение с восточными», см. *Δ ι α λ λ α γ έ ς*).

*ἀνδρῶ* <130> — становится мужем; в христор. то же, что вочеловечиваться, *ἐ ν α ν θ ρ ω π έ ω* [233, 247].

*ἀνελλιπῶς* <132> — без изъяна, полностью [173].

*ἀνθρώπινος* <139> — **человеческий**; \**τὸ ἀ.* — **человеческое**, один из терминов свт. Кирилла и др. Отцов для человеческой природы Христа.

*ἀνθρωπίνως* <139> — **по-человечески**, как человек (по свойству природы).

*ἀνθρωπότης* <143–144> — **человечество**, в христор. обычно в смысле природы.

*ἀνούσιος* <149> — бессущностный, лишённый сущности [248, 250, 255, 267].

*ἀντιδιαστολή* <152> — различие, различие (двух вещей через сопоставление) [292].

*ἀντίδοσις* <153> — взаимообмен, общение, см.: *Joannes Damascenus*. *Expositio fidei* 47; 48; \**ἀ. τῶν ιδιωμάτων* — лат. *communicatio idiomatum*, общение свойств, взаимное сообщение свойств.

*ἀνυπαρξία* <163> — небытие [250].

*ἀνυπόστατος* <164> — 1) безыпостасный, не имеющий ипостаси; 2) несуществующий, недействительный (см.: *Joannes Damascenus*. *Dialectica* 30:8–11).

*ἀπαθής* <171> — **бесстрастный**, т. е. не подверженный какому-л. страданию и вообще претерпеванию (свойство божественной природы).

*ἀπαρχή* <177> — **начаток**, часто в сопост. с *φύραμα* — смешение.

*ἀπερίγραφτος* <183> — **неописуемый**, т. е. не принимающий описания (свойство божественной природы).

*ἀπλῶς* <188–189> — **просто**, многозначное филос. и богосл. понятие.



- ἀσυγχύτως** <250> — **неслитно** (без σύγχυσις), иногда переводят «неслиянно».
- ἄτομον** <257> — **индивид** (индивидуум), **неделимое** (существо), см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 5:66–98; 11.
- ἀτρέπτως** <260> — **непреложно**, без τροπή во всех значениях, без превращения во что-то иное или изменения, неизменно.
- αὐθαίρετος** — произвольный в разных знач.
- αὐθεντία** <262–263> — (богосл., эккл.) **власть**, авторитет.
- αὐτεξούσιος** <266–267> — **самовластный**.
- αὐτεξουσίως** <266–267> — **самовластно**.
- αὐτοτελής** <272> — **независимый** [236, 259, 269].
- αὔχημα** <273> — **преимущество**, украшение [198, 205].
- ἀφανισμός** — **уничтожение**, исчезновение.
- ἄχωρίστως** <281> — **неразлучно**, неразрывно, неразделимо.
- γνώμικός** <318> — **гномический**, соотн. с γνώμη; \***γ. θέλημα** — гномическая воля (см.: *Joannes Damascenus. Expositio fidei* 36:132–134) [152].
- γνώμη** <317–318> — **многозначное понятие** (см.: *Joannes Damascenus. Expositio fidei*. 58:178–185), осн. значения в данном издании: 1) мнение; 2) воля; 3) намерение.
- γυμνός** <324–325> — **нагой**, т. е. открытый, ничем не прикрытый, ср.: Θεὸς οὐ γυμνός, οὐδὲ ἄνθρωπος ψιλός — [Христос] бг҃ъ не нагъ, ниже человекъ прѣг҃ъ (Минея, 3 янв.) [273].
- δηλωτικός** <340> — **указывающий на, являющий**.
- Διαλλαγές** — «**Примирительное послание**», букв. «Примирения», послание свт. Кирилла к Иоанну Антиохийскому о мире (CPG 5339, Inc.: Εὐφραινέσθωσαν οἱ οὐρανοί — «Да радуются небеса»). Этот текст является одним из наиболее важных памятников эпохи христологических споров, получившим соборный авторитет на IV ВС, где он был прямо одобрен как образец веры. Послание представляет из себя изложение веры антиохийских богословов, одобренное свт. Кириллом, ставшее основанием для примирения восточных епископов с Отцами III ВС, отчего оно и получило своё название «Послание о мире» либо, как в греч. традиции, Διαλλαγές — «Примирительные послания» (во мн. ч.), так как имеется в виду, что общее исповедание веры было и в послании Иоанна свт. Кириллу, и в ответном послании Кирилла. В греч. богосл. литературе это послание рассматривается как орос III ВС. В широком

смысле Δ. называется и само примирение свт. Кирилла с восточными в 433 г. как событие, и «Примирительное послание» как текст, и богословие последнего.

**διαίρεσις** <348–349> — **разделение.**

**διαιρέω** <349–350> — **разделять.**

**διακρίνω** <354> — **различать.**

**διάκρισις** <354> — различие, различение.

**διάστασις** <359> — разделение, син. διαίρεσις [257].

**διαφορά** <363> — **различие.**

**διΐστημι** <367> — **разделять**, син. διαιρέω [165].

**διπλόη** <374> — двойственность.

**διπλόος** (διπλοῦς) <374> — двойной, двойственный, двоякий, ц.-сл. ἰδιόεξ.

**δόκησις** <379> — мнимость, кажущестъ, призрак, противоп. действительности (от доκέω — казаться, представляться), отсюда докетизм, доκητισμός; син. φαντασία [187].

**δύναμις** <389–391> — 1) сила, возможность, способность; 2) значение (слова, понятия).

**εἶδος** <407–408> — (лог., филос.) **вид**, см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 10.

**εἶμι** <417–419> — 1) быть, существовать; \***τὸ εἶναι** бытие; 2) употребляется как глагол-связка.

**εἷς, μία, ἓν** <422> — один, одна, одно; в доревол. переводах передаётся заимствованным из ц.-сл. «един(ый), едина(я), едино(е)», напр.: εἷς Χριστός — единый Христос. Это создаёт проблему, потому что в совр. рус. яз. основными значениями слова «единый» являются «целостный, нераздельный; сплочённый; общий», что приближается к значению греч. ἡνωμένος (перф. прич. от ἐνώω) — «соединённый, объединённый; единый». Во избежание неправильного понимания везде, кроме редких случаев, переводим это числительное как «один», сохраняя, впрочем, традиционный перевод для первого эпитета Церкви из Символа веры — «во Единую (εἰς μίαν), Святую... Церковь».

**ἐκούσιος** <435> — вольный, добровольный, производимый по собственной воле.

**ἐκουσίως** <435> — добровольно [137].

**ἔκστασις** — (филос.) выступление (из к.-л. пределов) [198, 295].

**ἔλλειψις** <451> — неполнота [148, 191].

**ἐνανθρώπηω** <462–463> — **вочеловечиваться.**

**ἐνανθρώπησις** <463> — **Вочеловечение.**

- ἐνέργεια** <470–473> — **действие, энергия**; «Следует же знать, что одно есть действие (ἐνέργεια), и другое — то, что способно к действию (ἐνεργητικόν), и иное — содеянное (ἐνέργημα), и иное — действующий (ἐνεργῶν). Действие есть деятельное и сущностное движение природы; а то, что способно к действию, есть природа, из которой действие выходит; содеянное есть последствие действия; действующий же — применивший действие, или ипостась. Однако и действие называется содеянным, и содеянное действием, как и тварь — творением» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei* 59:6–12) [предм. ук., «энергии (действия) во Христе (православно)», «энергия “богомужная”», «энергия сложная (севирианская)»]; \***Ἐνεργεία, κατ’ ἐνέργειαν** — у полемистов с Севиром употребляется для противопоставления севирианского различия природ «по примышлению» (ἐλίνοια, κατ’ ἐλίνοιαν) их действительному различию.
- ἐνεργέω** <473> — **действовать, производить**; глагол переходный.
- ἐνέργημα** <473> — содеянное, результат действия, лат. effectum; см. ἐν ἐργεῖα.
- ἐνεργηθέν** — (прич. аор., страд. зал., ср. р., ед. ч., им. п. от ἐνεργέω) содеянное, произведённое, результат действия [274].
- ἐνεργητικός** <473> — 1) способный к действию, активный; см. ἐν ἐργεῖα; 2) энергийный, соотн. с ἐν ἐργεῖα.
- ἐνεργός** <473–474> — активный.
- ἐνεργῶν** — (прич. наст. вр., действ. зал., м. р., ед. ч., им. п. от ἐνεργέω) **действующий**; см. ἐν ἐργεῖα [51, 135, 169].
- ἐνθεωρέω** — усматривать в, созерцать в; τρισὶν ἐνθεωρεῖται ὑποστάσεων — [божественная природа] созерцается в трёх ипостасях (*Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus* 3:15).
- ἐννοια** <476> — 1) смысл, значение; понятие; понимание: φωνὰς μὲν παραχωροῦντας τοὺς Πατέρας... ἐννοίας δὲ οὐδαμῶς — хотя Отцы делают уступки в выражениях, но никоим образом не уступают в понятиях (*Maximus Confessor. Opusc. 25 // PG. 91. Col. 273C*); 2) мысль, помышление: ἐν ψιλαῖς διελόντες ἐννοίαις — разделя простыми помышлениями (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula 46 (Ad Succensum II) 5*).
- ἐνότης** <478> — **единство**.
- ἐνούσιος** <478–479> — **восущностный, восуществлённый**; «Восущностное — это то, что созерцается в природе, а не существует само по себе» (*Maximus Confessor. Opusc. 23 // PG. 91. 261A*).

**ἐνώω** <479–481> — **соединять**.

**ἐνσάρκωσις** <481> — **Воплощение**, син. ἐ ν α ν θ ρ ὀ π ι σ ι ς, Вочеловечение.

**ἐνυπόστατον** — **воипостасное**; \*τὸ ἐ. — **воипостасность**; см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 30; 45; о сложностях вокруг понимания и перевода этого термина см.: *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения. С. 594 слл.

**ἐνυπόστατος** <485–486> — **воипостасный**; \*ἐ. **φύσις** — **воипостасная природа** [предм. ук.].

**ἕνωσις** <486–489> — 1) (христал.) **соединение, единение**; ключевое богосл. понятие; настойчиво использовалось свт. Кириллом в его антинесторианской полемике. Традиционный перевод — «соединение», но, по мнению некоторых патрологов, правильнее переводить этот термин у свт. Кирилла «единение», так как различные глаголы с приставкой «с» (συν) были характерны для богословия Нестория, и против них боролся свт. Кирилл (см., напр., его 8-й анафематизм). В рамках данного перевода употребляются оба варианта. О способах соединения см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 65:68 et seq. [предм. ук., «соединение природ во Христе»]; 2) (экл.) **объединение, соединение, уния**.

**ἐξερτημένος** — **зависимый**; \*ἐ. **ὑπόστασις** — «зависимая ипостась», термин, употребляющийся некоторыми совр. богословами (не самим Севиром) при толковании христал. системы Севира [предм. ук., «ипостась»].

**ἐπινοέω** — **примышлять**, тж. **вымышлять, измышлять, выдумывать**, см. ἐ π ί ν ο ι α.

**ἐπίνοια** <528> — **примышление**, тж. иногда **выдумка**; см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 65:84–97; [предм. ук.].

**ἕτερότης** <554> — **инаковость**.

**ἕτεροῦπόστατος** <554> — **разноипостасный, имеющий иную, отличающуюся, ипостась, иной по ипостаси** [233].

**ἡμίτομος** <608> — **половинный** (букв. «рассечённый пополам») [288].

**ἠνωμένως** <608> — **соединённо** [28].

**θεανδρικός** <615> — **богомужный**.

**θεικῶς** <618> — **как Бог** (букв. «божески»).

**θεῖος** <618–620> — **божественный**; \*τὸ θ. — **божественное**.

**θέλημα** <620–621> — **воля**; согласно Лэмпу, θέλημα имеет три основных значения: 1) то, что желается, предмет волевого акта

(= θελητόν); 2) волевая способность (= θ έ λ η σ ι ς) или волевой акт; 3) результат или продукт желания; ср. тж: «Воля» (θέλημα) — слово многозначное (ὁμώνυμον). Ибо иногда оно означает хотение (θέλησις), то есть волевою способность (θελητικὴ δύναμις), а иногда само желаемое (θελητόν), подлежащее хотению, то есть саму ту вещь, которую кто-либо хочет (θέλει). Но одно — желание (θέλησις), а другое — желаемое (θελητόν), как одно зрение, а другое — зримое, потому что зрение есть зрительная способность, действующая в глазах, благодаря которой мы видим, а зримое — сама видимая вещь, камень, дерево или что-нибудь ещё. Так и воление (θέλησις)<sup>3</sup> есть сама волевая способность души, которой мы желаем, а желаемое — сама та вещь, которую кто-либо желает. Например, я хочу плыть, и плавание есть желаемое, хочу жениться, и женитьба есть желаемое. Но, во всяком случае, желаемое есть или действие (ἐνέργεια), то есть деяние (πράξις), или претерпевание (πάθος)» (*Joannes Damascenus. De duabus in Christo voluntatibus 21:1–10*).

**θέλησις** <621–622> — **хотение, воля**, воление (перевод в зависимости от значения) (см. тж. θ έ λ η μ α); согласно Лэмпфу, θέλησις имеет три основных значения: 1) проявление воли; 2) предмет воли (= θέλημα); 3) (в настоящих текстах основное) волевая способность, способность желать, которую мы обозначаем словом «хотение». Ср. тж: «Иное есть хотение (θέλησις), а иное — желание (βούλησις); и иное — предмет хотения (θελητόν), и иное — способное хотеть (θελητικόν), и иное — хотящий (θέλων). Ибо хотение есть сама простая способность хотеть. Желание же — хотение по отношению к чему-либо. А предмет хотения — вещь, подлежащая хотению, то есть то, чего мы хотим (к примеру, подвигается стремление к пище: просто разумное стремление есть хотение, стремление же к пище — желание, а сама пища — предмет хотения). Способное же хотеть — то, что обладает способностью хотеть, например человек. Хотящий же — сам носитель хотения» (*Joannes Damascenus. Expositio fidei 36:124–131*) [предм. ук., «хотение (воля) (θέλησις) сложное, севирианское»].

3 Отметим, что θ έ λ η σ ι ς в рамках одного абзаца переводится проф. Д. А. Афиногеновым тремя различными понятиями: «хотение», «желание» и «воление». Что наглядно демонстрирует многозначность этого термина.

- θελητικός** <622> — обладающий, наделённый волей, способный хотеть; см. **θέλησις** [137, 142, 192].
- θέλων** — (прич. наст. вр., действ. зал., м. р., ед. ч., им. п. от **θέλω** — хотеть) хотящий, желающий; см. **θέλησις**.
- θεοπασχία** <629> — страдание божества; см. **θεοπασχισμός** [297].
- θεοπασχισμός** <629: **θεοπασχίτης**> — **теопасхизм** — ересь, утверждающая, что божество во Христе страдало, т. е. приписывание страданий плоти божественной природе Слова. Некоторые совр. богословы употребляют слова «теопасхитский», «теопасхизм» в православном смысле — приписывание страданий плоти ипостаси Бога Слова. В рамках настоящего издания данный термин употребляется авторами в значении ереси [69, 121, 295–297].
- θεοπρεπής** <631–632> — **богоприличный**, приличествующий, подобающий Богу.
- θεότης** <637–639> — **божество** (божественная природа).
- θεωρέω** <647> — усматривать, созерцать.
- θεωρία** <648–649> — **умозрение**, созерцание; \***θεωρία** — умозрительно.
- θέωσις** <649–650> — **обожение** [предм. ук.].
- θύραθεν** <658> — **внешний** (по отношению к Церкви), т. е. светский, мирской; \***θ. σοφία** — внешняя мудрость (знание); **θ. φιλοσοφία** — внешняя (светская) философия [222].
- ἴδιον** — (лог.) **частное** в онтол. лестнице аристотелевской философии; сопост. **σ κοινόν** — общим.
- ἴδιος** <664–665> — отдельный, частный, свой собственный.
- ἰδιοσύστατος** <665> — самостоятельный, т. е. имеющий индивидуальное (отдельное) существование.
- ἰδιότης** <665–666> — **свойство**, иногда переводится как «особенность» (*Joannes Damascenus. Dialectica* 38:11), «своеобразие» (*Idem. Contra Jacobitas* 44:6, 11), «собственность» (см.: *Давыденков О., иерей*. Христологическая система Севира Антиохийского. М., 2007. С. 208 сл.).
- ἰδιοϋπόστατος** <666> — **самоипостасный**, т. е. существующий в собственной ипостаси.
- ἰδίωμα** <666–668> — **свойство**.
- ἰσοτιμία** <677> — равночестие, равенство чести [178, 234, 259].
- καθαίρω** <681–682> — (эккл.) низлагать (в смысле лишать сана, извергать из сана).

- καινοπρετής** <692> — новый, необычайный или свойственный новому порядку вещей, ц.-сл. новолѣпный; \*τὸ κ. новост, необычайность [226].
- καινοτομέω** <693> — 1) вводить новшество (о еретических мнениях); 2) переделывать в нечто новое, т. е. являть новое состояние, изменять свойства, ц.-сл. новопрεμѣνλήю, новοεκϛ, ὠβновλλήю [226].
- καταχράομαι** <727> — употреблять κ α τ ά χ ρ η σ ι ϛ, катахрезу, т. е. выражаться в несобственном смысле, противоп. κυριολεκτέω — употреблять слова в их собственном, прямом, буквальном смысле; \*κ. τῶν ὄρων — употреблять термины в несобственном смысле.
- κατάχρησις** <727> — катахреза, употребление слова в несобственном значении, противоп. κ υ ρ ι ο λ ε ξ ί α — употреблению слов в их собственном, прямом, буквальном смысле. Следует отличать данное значение катахрезы от его совр. значения в литературе — сочетание слов с несовместимыми лексическими значениями [предм. ук., «катахреза (богословская) терминов»].
- καταχρηστικῶς** — в качестве κ α τ ά χ ρ η σ ι ϛ, катахрезы, т. е. в несобственном смысле; противоп. κ υ ρ ί ω ϛ, κ υ ρ ι ω ν ὄ μ ω ϛ.
- κατηγορέω** <731> — (лог.) утверждать, говорить о чём-л. в качестве предиката; κατηγορεῖσθαι τινος — сказываться о чём-л., т. е. выступать предикатом; см.: Joannes Damascenus. Dialectica 15; Idem. Expositio fidei 50: τὰ κοινὰ καὶ καθολικὰ κατηγοροῦνται τῶν αὐτοῖς ὑποκειμένων μερικῶν — общее и обобщённое сказываются о подлежащем им частном. Таким образом, вышестоящее в онтол. лестнице, т. е. более общее (напр., вид), «сказывается» о нижестоящем, т. е. более частном (напр., об ипостаси этого вида); об ипостаси же говорится, что она «относится к» (τελεῖ ὑπό, см. τ ε λ έ ω) такому-то виду, т. е. является ипостасью этого вида.
- κένωσις** <744–746> — **истощание**, кеносис (ср. Флп. 2, 7) [296].
- κίνησις** <754> — **движение**.
- κοινόν** — **общее**, в онтол. лестнице сопост. с μ ε ρ ι κό ν — частным.
- κοινός** <761–762> — 1) **общий**, напр. κ. πίστις — общая вера; \*Κοινές Δηλώσεις — букв. «Общие (совместные) заявления», но мы переводим везде с англ. Agreed Statements — «Согласованные заявления»; 2) **обычный**, обыкновенный, κ. ἄνθρωπος — обычный (как мы) человек.
- κοινότης** <761–762> — **общность**.

- κοινωνία** <762–764> (лат. *communio*) — 1) **общение**, участие, приобщение: «Каждый образ производит то, что ему свойственно, в общении с другим (= с участием другого) (μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας)»; 2) (эклл.) церковное общение (ἐκκλησιαστικὴ κ.): *προστάσσομεν... τῆς κ. ἀφορίζεσθαι* — повелеваем отлучать от (церковного) общения (орос VII BC).
- κράσις** <774–775> — смешение (см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 65:107–117) [245, 264, 296].
- κυριώνυμος** <788> — в собственном смысле, противоп. *καταχρηστικῶς*, см. *καταχρηστικῶς*.
- κυρίως** — собственно, в собственном смысле, буквально, противоп. *καταχρηστικῶς*, см. *καταχρηστικῶς*.
- λατρεία** <793> — служение Богу, богослужение, почитание Бога через богослужение, «культ»; ц.-сл. *лѣжба*, ср.: *вечернюю пѣнь, и словеснѣю лѣжбѣ* (λογικὴν λ.), *чѣтѣ хѣтѣ приносимъ* (Октоих. Гл. 8. Субб. вел. веч.) [предм. ук., «богослужение Церкви»].
- λειτουργία** <795> — 1) общественное богослужение; Божественная литургия; 2) функция, деятельность, отправление (организма, члена и т. п.); термин употреблён в 1-м «Согласованном заявлении» в формуле: «...со всеми свойствами и функциями (λειτουργία, в англ. *function*) нетварной божественной природы... которая... соединилась с тварной человеческой природой, со всеми её свойствами и функциями» [54, 55, 267, 288, 290].
- λόγος** <807–811> — 1) (богосл., христол.) **Слово** Божие, Логос, второе Лицо Святой Троицы; 2) (антроп.) **разум**; 3) (филос., богосл.) **логос** — термин, широко употребляемый Отцами; может в зависимости от контекста переводиться как «смысл», «принцип», «понятие», «значение», «определение», «границы» и др.; ради единства терминологии переводим в основном как «логос».
- μερίζω** <843> — делить, разделять.
- μερικόν** — **частное**, единичное, противоп. *κοινόν* — общему.
- μερισμός** <844> — деление, разделение.
- μέρος** <844> — **часть**; \***ἀνά μ.** — по отдельности, по частям, отдельно, порознь; тж. в качестве несогласованного определения: *τὴν ἀνὰ μέρος καὶ καθ' ἑαυτὸ ἔχουσιν ὑπαρξιν* — имеют отдельное и самостоятельное существование (*Joannes Damascenus. Dialectica* 49:28).
- μετάστασις** <861> — **изменение** во что-л. иное (букв. «переставление, переход») [295].



**μιαφυσιτισμός** — миафизитство, нововведённое понятие, недопустимое в греч. яз согласно нормам словообразования, см.: Богословский диалог. Ч. 1. С. 69, примеч. 9\*; [предм. ук.].

**μορφή** <884–885> — **образ**, лат. forma, ц.-сл. ѡбразъ, зрѣкъ (из Флп. 2, 7); согласно прп. Иоанну Дамаскину, μορφή для святых Отцов есть то же, что природа (φύσις) и сущность (οὐσία) (см.: Dialectica 31; De duabus in Christo voluntatibus 4, 2:18–21). Может переводиться как «форма», «вид» и «облик» для отличия от «образ», который оставляется для εἰκών (икона в широком смысле); однако, поскольку в контексте настоящего издания за отсутствием иконологической тематики нет опасности путаницы между понятиями μορφή и εἰκών, μ. переводится как «образ».

**μορφόω** <885–886> — (во)образовывать [49, 50, 247].

**μυστήριον** <891–892> — 1) (богосл.) тайна, таинство (о Воплощении Христа); \*μ. τῆς οἰκονομίας тайна Домостроительства Христа; 2) (эккл.) Таинство.

**νοέω** <916> — **мыслить**, постигать (существующее).

**νοῦς** <923–927> — (антроп.) ум.

**οἰκονομία** <940–943> — 1) **Домостроительство** Бога Слова во плоти, всё Его спасительное дело в мире (букв. «домоуправление, благоустройство»), ц.-сл. ѡчтвѣнїе; 2) **домостроительство**, раздел богословия — учение о Домостроительстве; 3) (эккл.) **икономия** [предм. ук., «икономия церковная»].

**ὁμοιότης** <955> — **подобие**; \*ἀνυπόστατες ὁ. — безыпостасные подобия [237].

**ὁμοούσιος** <958–960> — **единосущный**, одной сущности.

**ὁμοουσιότης** <960> — **единосущие**; \*διπλῆ ὁ. — двойное единосущие (Христа) — то, что Он одной сущности и с Богом, и с людьми.

**ὁμοφυής** <962> — **единоприродный**, одной природы [210, 238].

**ὁμόχρονος** <962> — **единовременный** в знач.: 1) одновременный; 2) одного возраста [290].

**ὁμωνυμία** <962–963> — **омонимия**, многозначность, см. ὁ μ ὶ ν υ μ ο ς; [предм. ук.].

**ὁμώνυμος** <963> — **омонимичный**; \*ὁμώνυμα — омонимы, см.: *Ioannes Damascenus*. Dialectica 32.

**ὁμωνύμως** <963> — **омонимично**, по омонимии, см. ὁ μ ὶ ν υ μ ο ς.

**ὄνομα** <964–965> — **имя**, часто употребляется пара понятий «имя» (ὄνομα) — «вещь» (πράγμα) как знак и обозначаемое, где под вещью



- ποιότης** <1110–1111> — **качество**; см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 52.
- πρᾶγμα** <1126> — **вещь**, в философии и богословии означает любую реальность, бытие, объект (пп. 3 и 4 у Лэмпа); «вещь» как обо- значаемая реальность сопост. с именем (ὄνομα).
- πραγματικός** <1126> — действительный, реальный.
- πρόσλημμα** <1178> — (христол.) **восприятие**, воспринятая Богом Сло- вом человеческая природа.
- πρόσωπον** <1186–1189> — **лицо**, см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 5:66–98; 44.
- σαρκικός** <1223> — плотски или по плоти (в соответствии с христол. значением σάρξ, плоти).
- σαρκόω** <1223–1224> — делать или облекать плотью; σαркоῦμαι — воплощаться, становиться плотью; \***σεσαρκωμένος** (прич. перф.) — **воплощённый**.
- σάρξ** <1224–1226> — (христол.) **плоть**; у свт. Кирилла и др. Отцов σ. в контексте Ин. 1, 14 означает полную человеческую природу («Он, будучи по природе Богом, стал плотью, то есть челове- ком, одушевлённым разумною душою» (*Cyrillus Alexandrinus. Epistula* 17 (Ad Nestorium III) 8)), что часто подчёркивается дополнительными определениями, напр.: ἔμψυχος καὶ λογικὴ σ. — одушевлённая и разумная плоть (*Joannes Damascenus. Contra Jacobitas* 12:11); λογικῶς καὶ νοερῶς ἐψυχωμένη σ. — плоть, одушевлённая разумной и мыслящей душою (*Idem. Expositio fidei* 46).
- σκοπέω** <1241> — рассматривать, созерцать [263, 292].
- σχηματικοί** <1359> — схиматики (от σχήμα — внешность, видимость), из *Joannes Damascenus. De haeresibus* 83; в критическом из- дании Б. Коттера и в PG предпочитается чтению σχισματικοί (схизматики, т. е. раскольники). О его возможном значении см.: Богословский диалог. Ч. 1. С. 167, примеч. 12\*; то же у Лэмпа.
- συγγενής** <1266> — родственный или сродный; о переводе см.: *Мак- сим Исповедник, прп.* Богословско-полемиические сочинения. С. 566–567 [152, 272].
- συγχέω** <1275> — 1) **сливать** (сущности, природы в одну); 2) путать, перепутывать; смешивать.
- σύγχυσις** <1276> — 1) **слияние**; 2) путаница, смешение (в смыслах, понятиях).
- συναίρεσις** <1297> — стяжение (двух сущностей в одну в христол. Ев- тиха) [154, 249].

**συνάφεια** <1308–1310> — сочетание; термин, который употреблялся Несторием для обозначения отношения между Богом Словом и человеком Христом. В рус. богосл. литературе нет устоявшегося термина для перевода этого понятия. Обычно его переводят как «соприкосновение», однако у Нестория речь идёт о достаточно тесном единстве, поэтому мы решили остановиться на варианте «сочетание». Другие варианты перевода: сопряжение, связь, общение, присоединение; \***σχετικὴ σ.** — относительное, т. е. внешнее сочетание.

**συνδρομή** <1313> — стечение, схождение; термин, широко употребляющийся относительно соединения природ Христа как син. ἔνωσις, соединение или означающий (уточняющий) его способ.

**σύνδοδος** <1334–1335> — 1) (христол.) схождение, соитие, син. συνδρομή; 2) (эккл.) собор (епископов).

**σύνθεσις** <1328–1329> — **сложение** («синтез»), лат. compositio, ключевой богосл. термин. Им означает такое соединение элементов в одно, при котором сохраняются сущности и свойства исходных элементов (см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 65:104–107). В христол. термин σ. употребляется как параллельный или эквивалентный ἔνωσις (7а у Лэмпа). Представляется верным переводить этот термин как «сложение» (так в ц.-сл. текстах и у большинства совр. переводчиков), потому что такой перевод точен лексически и хорошо соотносится с однокоренным прилагательным «сложный» (σύνθετος). Другие переводы этого слова представляются не вполне удовлетворительными. Так, «сочетание» в переводе «Философских глав» Сагарды («Что касается соединения через сочетание (κατὰ σύνθεσιν)...» (Ibid.)) отсылает скорее к комбинации элементов, а не к соединению их в одно (поэтому «сочетанием» предпочтительнее переводить другой термин — συνάφεια). Термин «сосложение» также близок по значению к комбинации (напр., в комбинаторике сосложения (сочетания) — комбинация элементов какого-л. множества без учёта их порядка, ср. «сослагать» в словаре Даля).

**σύνθετος** <1329–1330> — **сложный** в смысле сложенный, противоп. ἀπλοῦς, простой; см. σύνθεσις.

**σινουσιαστικός** — синусиастический, соотн. с σινουσιώσις.

**σινουσιώσις** <1337–1338> — синусиозис, в христол. слияние сущностей божества и человечества Христа в одну сущность;

употреблялось Отцами как обвинение в адрес Аполлинария, а также Евтиха и других монофизитов.

**συστατικός** <1349> — составляющий, образующий [198, 254].

**σῶμα** <1362–1366> — **тело**.

**τέλειος** <1379–1381> — **совершенный** в разных знач.

**τελέω** <1386> — (лог.) принадлежать, относиться; \***τ. ὑπό τινα** — относиться к (виду, роду); в словарях как отдельное значение не выделяется (ср. 5 у Лэмпа). Употребляется относительно более частного, занимающего более низкое положение в онтол. лестнице (напр., индивида), чтобы показать его отношение к более общему, занимающему в онтол. лестнице более высокое положение. Напр., Пётр принадлежит к (τελεῖ ὑπό) виду «человек», вид «человек» принадлежит к виду «разумное существо» и т. д. Соотн. с понятием κατηγορεῖσθαι τινος (см. κ α τ η γ ο ρ έ ω). В «Философских главах» прп. Дамаскина издания 2002 г. переведено как «относиться к категории»: «Живое существо относится к категории субстанции (ὑπὸ τὴν οὐσίαν τελεῖ), а знание — к категории качества (ὑπὸ τὸ ποιόν)» (Dialectica 38:12–13).

**τομή** <1365–1396> — **сечение**.

**τροπή** <1412–1413> — изменение, предложение, превращение в разных значениях.

**ὑπαρξις** <1434–1435> — **существование**, бытие; в англ. тексте «Согласованных заявлений» being.

**ὑπάρχω** <1435> — **существовать**.

**ὑπερκόσμιος** <1440> — премирный, надмирный, трансцендентный [204].

**ὑποκειμένον** <1449–1450> — (лог.) **подлежащее**, субъект, сопост. с τὸ κατηγορούμενον, сказуемое, предикат (см. κ α τ η γ ο ρ έ ω); ср. у прп. Максима Исповедника: Οὐδεμία γὰρ τῶν ἐν ὑποκειμένῳ σύνθεσις· ὅτι μηδὲ καθ' ἑαυτὰ τὸ παράπαν ὑπαρξις θεωρεῖται, καὶ τῆς ὑποκειμένης οὐσίας ἐκτός — «Не может быть никакого сложения тех, которые в подлежащем, поскольку без подлежащей сущности их существование самих по себе вообще никак не усматривается» (Opusc. 7 // PG. 91. Col. 76A) (см. значения в контексте: *Максим Исповедник, прп.* Богословско-полемические сочинения. С. 751) [152].

**ὑπόστασις** <1454–1461> — **ипостась** (см.: *Joannes Damascenus. Dialectica* 43); \***καθ' ὑ.** — по ипостаси (соединение), син. ипостасное соединение.

**ὑποστατικός** <1461> — ипостасный, соотн. с ὑπόστασις.

**ὑφίστημι** <1467> — существовать, лат. *subsistere*.

**φαντασία** <1471> — призрак, видимость, воображение или представление ума, нечто нереальное, существующее лишь в воображении, «фантазия», ц.-сл. *μετάνη*; \***φαντασία, κατὰ φαντασίαν** — призрачно, т. е. мнимо, нереально, противоп. ἀληθεία — поистине, в действительности.

**φρονέω** — мудрствовать, мыслить, иметь догматическое сознание; см.: Богословский диалог. Ч. 1. С. 27, примеч. 1\*.

**φρόνημα** <1490> — мудрование, ц.-сл. *μδρόκνнн*, образ мыслей (духовный и догматический); см.: Богословский диалог. Ч. 1. С. 27, примеч. 1\*.

**φύραμα** <1493> — (христор.) **смешение**, употребляем этот традиционный перевод из ц.-сл. (Рим. 9, 21; 1 Кор. 5, 6; ср. Рим. 11, 16), а букв. «замес, месиво, тесто, густая масса», от φύρω — «смешивать, замешивать»; соотн. с ἀπαρχή.

**φυσικῶς** <1495> — природно; по природе, соотн. с φύσις.

**φύσις** <1496–1503> — **природа**, лат. *natura*, ц.-сл. *φннннн*; в доревол. и некоторых совр. переводах сохраняется ц.-сл. «естество» [предм. ук., «природа», «сложная природа»].

**φωνή** <1503–1504> — собственно «голос», но в богосл. часто «выражение», «термин», «обозначение» (5 у Лэмпя).

**χοϊκός** <1526> — перстный [204, 206, 229].

**ψιλός** <1542> — простой, чистый; \***ψ. ἄνθρωπος** — простой (обычный), как мы, человек, только человек; **ψ. διαφορά** — простое, т. е. недействительное, лишь номинальное, различие; **ψ. ἐπίνοια** — чистое (ложное) примышление, т. е. измышление несуществующего в действительности, вымысел из соединения чувства и фантазии (см.: *Joannes Damascenus*. *Dialectica* 65:90–97); ср. новогреч. ψιλῶ ὀνόματι — лишь по имени, номинально [предм. ук., «примышление»].

**Ψήφος** — орос V BC, «Псифос» [70, 117, 197].

## 2. Словарь русско-греческий

В русско-греческий словарь включены лишь основные соответствия между греческими и русскими терминами, поэтому указанное слово может быть переводом другого греческого термина.

авторитет 1) κῦρος; 2) αὐθεντία

- акривия ἀκριβεία, ср. ἀκριβολογέομαι  
 активный 1) действующий, деятельный ἐνεργός, ἐνεργής; 2) способ-  
 ный к действию ἐνεργητικός  
 безыпостасный ἀνυπόστατος  
 бесстрастный ἀπαθής  
 бессущностный ἀνούσιος  
 богомужный θεανδρικός  
 богослужение 1) λατρεία; 2) λειτουργία  
 богоприличный θεοπρεπής  
 божественное θεῖον, см. θεῖος  
 божественный θεῖος  
 божество θεότης  
 бытие 1) τὸ εἶναι (см. εἶμι); 2) ὕπαρξις  
 быть 1) εἶμι; 2) ὑπάρχω; 3) ὑφίστημι  
 вещь πράγμα  
 вид εἶδος  
 власть 1) ἐξουσία; 2) αὐθεντία  
 внешний θύραθεν  
 возможность 1) способность δύναμις; 2) случай καιρός  
 воипостасное ἐνυπόστατον  
 воипостасность τὸ ἐνυπόστατον, см. ἐνυπόστατον  
 воипостасный ἐνυπόστατος  
 вольный ἐκούσιος  
 воля 1) предмет воли θέλημα; 2) способность хотеть θέλησις; 3) γνώμη  
 воображение φαντασία  
 воплощаться σαρκοῦμαι  
 Воплощение ἐνσάρκωσις  
 воплощённый σεσαρκωμένος, см. σαρκώω  
 восприятие (христал.) πρόσλημμα  
 восточные (истор.) οἱ Ἀνατολικοί, см. ἀνατολικός  
 восточный ἀνατολικός  
 восуществлённый, восущностный ἐνούσιος  
 Вочеловечение ἐνανθρώπισις  
 вочеловечиваться ἐνανθρωπέω  
 выдумка ἐπίνοια  
 выступление ἔκστασις  
 гномический γνωμικός  
 движение κίνησις  
 двойной, двойственный, двоякий διπλός

двойственность διπλόη  
 действие 1) ἐνέργεια; 2) ἐνέργημα  
 действительный 1) πραγματικός; 2) ἐνεργεία, κατ' ἐνέργειαν, см. ἐνέργεια  
 действовать (производить) ἐνεργέω  
 действующий ἐνεργῶν  
 добровольно ἐκούσιως  
 добровольный ἐκούσιος  
 домостроительство οἰκονομία  
 единение ἕνωσις  
 единовременный ὁμόχρονος  
 единоприродный ὁμοφυής  
 единосущие ὁμοουσιότης  
 единосущный ὁμοούσιος  
 единство ἐνότης  
 единый, единая, единое εἷς, μία, ἓν  
 желающий θέλων  
 заблуждение πλάνη  
 зависимый ἐξηρημένος  
 значение 1) ἔννοια; 2) δύναμις  
 изменение 1) ἀλλοίωσις; 2) μετάστασις; 3) τροπή; 4) μετὰμειψις  
 измышление 1) ἀνάπλασμα; 2) ἐπίνοια  
 икономия οἰκονομία  
 имя ὄνομα  
 инаковость ἐτερότης  
 индивид (индивидуум) ἄτομον  
 ипостасный ὑποστατικός  
 ипостась ὑπόστασις  
 истинно ἀληθῶς  
 источник πηγαίος  
 истощание κένωσις  
 исчезновение ἀφανισμός  
 как Бог θεϊκῶς  
 как сущность οὐσιωδῶς  
 как человек ἀνθρωπίνως  
 катахреза κατάχρησις, ср. καταχράομαι, καταχρηστικῶς  
 качество ποιότης  
 крайний ἄκρος  
 лицо πρόσωπον  
 логос λόγος



- миафизитство *μιαφυσιτισμός*  
 мнение 1) *γνώμη*; 2) *δόξα*  
 мудрование *φρόνημα*  
 мудрствовать *φρονέω*  
 мыслить 1) *νοέω*; 2) *φρονέω*  
 мысль 1) *ἔννοια*; 2) *διάνοια*  
 нагой *γυμνός*  
 намерение *γνώμη*  
 начаток *ἀπαρχή*  
 небытие *ἀνυπαρξία*  
 неделимое (существо) *ἄτομον*  
 неделимый 1) *ἀδιαίρετος*; 2) *ἀμέριστος*  
 независимый *αὐτοτελής*  
 неизменно 1) *ἀτρέπτως*; 2) *ἀναλλοιώτως*  
 неопиcуемый *ἀπερίγραφτος*  
 неполнота *ἔλλειψις*  
 непреложно *ἀτρέπτως*  
 нераздельный 1) *ἀδιαίρετος*; 2) *ἀμέριστος*  
 неразлучно *ἀχωρίστως*  
 неслитно *ἀσυγχύτως*  
 несобственный смысл см. *κατάχρησις, καταχράομαι, καταχρηστικῶς*  
 несуществующий 1) *ἀνύπαρκτος*; 2) *ἀνυπόστατος*  
 неумалённый *ἀμείωτος*  
 низлагать (эклл.) *καθαιρέω*  
 новшество *καινοφωνία, ср. καινοτομέω*  
 новый 1) *νέος*; 2) *καινός, ср. καινοτομέω*; 3) недавний *πρόσφατος*; 4) не-  
 обычный *καίνοπρелής*  
 обожение *θέωσις*  
 образ 1) природа, форма *μορφή*; 2) способ *τρόπος*; 3) существова-  
 ния *πῶς*; 4) икона *εἰκών*; 5) наружный вид *σχῆμα*; 6) отпеча-  
 ток *χαρακτήρ*  
 общее *κοινόν*  
 общение 1) участие *κοινωνία*; 2) свойств *ἀντίδοσις*  
 общий *κοινός*  
 общность *κοινότης*  
 обычный *κοινός*  
 один, одна, одно *εἷς, μία, ἓν*  
 омонимично *ὁμώνυμως*  
 омонимичный *ὁμώνυμος*

омонимия ὁμωνυμία  
 омонимы ὁμώνυμα, см. ὁμώνυμος  
 ориентальный ἀνατολικός  
 орос ὄρος  
 осуществить см. οὐσιόω  
 отдельный 1) собственный, частный, особый ἴδιος; 2) отделённый  
     κεχωρισμένος  
 относиться к (виду) τελέω ὑπό τινα, см. τελέω  
 охватывающий περιεκτικός  
 перстный χοϊκός  
 плотски σαρκικῶς  
 плоть σὰρξ  
 подобие ὁμοιότης  
 поистине ἀληθῶς  
 полностью ἀνελλιπῶς  
 половинный ἡμίτομος  
 помышление ἔννοια  
 по отдельности ἀνὰ μέρος, см. μέρος  
 по плоти σαρκικῶς  
 по-человечески ἀνθρωπίνως  
 подлежащее ὑποκείμενον  
 порознь ἀνὰ μέρος, см. μέρος  
 православие ὀρθοδοξία  
 превращение τροπή  
 преимущество αὔχημα  
 премирный ὑπερκόσμιος  
 претерпевание πάθος  
 призрак 1) φαντασία; 2) δόκησις  
 примирение (с восточными 433 г.) Διαλλαγές  
 «Примирительное послание» Διαλλαγές  
 примышление ἐπίνοια  
 примышлять ἐπινοέω  
 природа φύσις  
 природно φυσικῶς  
 производить (действовать) ἐνεργέω  
 произвольный αὐθαίρετος  
 просто ἀπλῶς  
 простой 1) ἀπλοῦς; 2) ψιλός  
 равночестие ἰσοτιμία

разделение 1) διαίρεσις; 2) διάστασις; 2) μερισμός  
 разделять 1) διαίρέω; 2) διΐστημι; 3) μερίζω; 4) χωρίζω  
 различать 1) διακρίνω; 2) ἀντιδιαστέλλω  
 различаться διαφέρω  
 различие 1) διάκρισις; 2) ἀντιδιαστολή  
 различие 1) διαφορά; 2) διάκρισις; 3) ἀντιδιαστολή  
 разноипостасный ἑτεροϋπόστατος  
 разум λόγος  
 рассматривать σκοπέω  
 реальность 1) πραγματικότης; 2) ὄντοτης  
 реальный πραγματικός  
 родственный συγγενής  
 самовластно αὐτεξουσίως  
 самовластный αὐτεξούσιος  
 самоипостасный ιδιοϋπόστατος  
 самостоятельный ιδιούστατος  
 свойство 1) ιδίωμα; 2) ιδιότης  
 сечение τομή  
 сила δύναμις  
 синусиозис συνουσίωσις  
 сказывать κατηγορέω  
 сливать συγχέω  
 слияние σύγχυσις  
 Слово Λόγος  
 сложение σύνθεσις  
 сложный σύνθετος  
 смешение 1) κρᾶσις; 2) φύρσις; 3) понятий σύγχυσις; 4) христал. φύραμα  
 собственно, в собственном смысле κυρίως, κυριωνύμως  
 совершенный τέλειος  
 «Согласованные заявления» Κοινές Δηλώσεις, см. κοινός  
 содеянное 1) ἐνέργημα; 2) ἐνεργηθέν  
 соединение ἔνωσις  
 соединённо ἠνωμένως  
 соединять ἐνόω  
 созерцание θεωρία  
 созерцать 1) θεωρέω; 2) σκοπέω  
 созерцать в ἐνθεωρέω  
 составляющий συστατικός  
 сочетание συνάφεια

способность δύναμις  
 способный к действию ἐνεργητικός  
 способный хотеть θελητικός  
 стечение 1) συνδρομή; 2) σύνοδος  
 страдание 1) πάθος; 2) πάθημα  
 страстный παθητός  
 стяжение συναίρεσις  
 существо ὑπαρξις  
 существование ὑπαρξις  
 существовать 1) εἶμι; 2) ὑπάρχω; 3) ὑφίστημι  
 сущностно οὐσιωδῶς  
 сущностный οὐσιώδης  
 сущность οὐσία  
 схиматики σχηματικοί  
 сходжение 1) συνδρομή; 2) σύνοδος  
 таинство μυστήριον  
 тайна μυστήριον  
 тело σῶμα  
 теопасхизм θεοπασχισμός, ср. θεοπασχία  
 термин 1) ὄρος; 2) φωνή  
 точность ἀκρίβεια, ср. ἀκριβολογέομαι  
 указывающий δηλωτικός  
 ум νοῦς  
 уничтожение 1) ἀναίρεσις; 2) ἀφανισμός  
 уния ἔνωσις  
 умозрение θεωρία  
 умозрительно θεωρία, см. θεωρία  
 упразднение ἀναίρεσις  
 усматривать θεωρέω  
 усматривать в ἐνθεωρέω  
 устранение ἀναίρεσις  
 устремление ὄρμη  
 функция λειτουργία  
 хотение θέλησις  
 хотящий θέλων  
 частное 1) μερικόν; 2) ἴδιον  
 частный 1) μερικός; 2) ἴδιος  
 часть μέρος  
 человечески ἀνθρωπίνως

человеческий ἀνθρώπινος  
человеческое ἀνθρώπινον, см. ἀνθρώπινος  
чистый ψιλός  
энергичный ἐνεργητικός  
энергия ἐνέργεια  
являющий δηλωτικός

БОГОСЛОВСКИЙ ДИАЛОГ МЕЖДУ ПРАВОСЛАВНЫМИ  
И АНТИХАЛКИДОНИТАМИ  
(ПРОШЛОЕ — НАСТОЯЩЕЕ — БУДУЩЕЕ):  
ВКЛАД СВЯТОЙ ГОРЫ АФОН  
Часть 2

Пер. с новогреч. М. А. Вишняка

|                       |                             |
|-----------------------|-----------------------------|
| Литературный редактор | <i>О. В. Грецова</i>        |
| Корректор             | <i>О. В. Грецова</i>        |
| Редактор              | <i>В. В. Егер</i>           |
| Макет и вёрстка       | <i>диак. Николай Ежихин</i> |
| Художник              | <i>А. Я. Стругов</i>        |

Издательство Московской духовной академии  
141312, г. Сергиев Посад,  
Троице-Сергиева Лавра, Академия  
Эл. почта: [publishing@mpda.ru](mailto:publishing@mpda.ru)

Эл. почта редакции: [patristic\\_bible@mpda.ru](mailto:patristic_bible@mpda.ru)

Формат 70×100/16. Печ. л. 23  
Подписано в печать 25.11.2021

Отпечатано в типографии ООО «ЛОГОС-ПРЕСС»  
[www.logos-press.ru](http://www.logos-press.ru) • [citlogos@mail.ru](mailto:citlogos@mail.ru)  
420108, Татарстан, г. Казань, ул. Портовая, 25а. Тел.: (843) 233-08-55