

**На правах рукописи**

**ДАВЫДЕНКОВ ОЛЕГ ВИКТОРОВИЧ**

(протоиерей)

**ХРИСТОЛОГИЧЕСКАЯ СИСТЕМА УМЕРЕННОГО  
МОНОФИЗИТСТВА И ЕЕ МЕСТО В ИСТОРИИ ВИЗАНТИЙСКОЙ  
БОГОСЛОВСКОЙ МЫСЛИ**

26.00.01 — «Теология»

Автореферат

диссертации на соискание ученой степени

доктора теологии

Москва 2019

Работа выполнена на кафедре систематического богословия образовательного частного учреждения высшего профессионального образования «Православный Свято-Тихоновский Гуманитарный Университет»

**Официальные оппоненты:**

Французов Сергей Алексеевич	доктор исторических наук, главный научный сотрудник, зав. отделом Ближнего и Среднего Востока ФГБУН Институт восточных рукописей РАН
Братухин Александр Юрьевич	доктор филологических наук, доцент кафедры мировой литературы и культуры ФГБОУ высшего образования «Пермский государственный национальный исследовательский университет»
Макаров Дмитрий Игоревич	доктор философских наук, доцент; профессор, зав. кафедрой общих гуманитарных дисциплин ФГОУ «Уральская государственная консерватория имени М.П. Мусоргского»
<b>Ведущая организация:</b>	НИУ «Высшая школа экономики»

Защита состоится «21» мая 2019 г. в 14.00 на заседании объединенного диссертационного совета Д 999.213.04 на базе религиозной организации — духовной образовательной организации высшего образования Русской Православной Церкви «Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия», ОЧУ ВО «Православный СвятоТихоновский гуманитарный университет», ФГБОУ ВО «Московский государственный университет им. М. В. Ломоносова», ФГОУ ВО «Российская академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте РФ» по адресу: 115035, Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1.

С диссертацией можно ознакомиться в библиотеке религиозной организации — духовной образовательной организации высшего образования Русской Православной Церкви «Общецерковная аспирантура и докторантура им. святых равноапостольных Кирилла и Мефодия» по адресу: 115035, Москва, ул. Пятницкая, д. 4/2, стр. 1 и на сайте: <http://www.doctorantura.ru/nauka/dissertations/theology/373-soiskateli>

Автореферат разослан «\_\_\_\_\_» \_\_\_\_\_

Ученый секретарь  
диссертационного совета Д.999.213.04  
кандидат исторических наук

иерей Сафонов Д.В.

## Общая характеристика диссертационного исследования

**Актуальность темы исследования.** Проблематика христологических споров в Византии эпохи Вселенских Соборов представляет интерес как с а) богословской и б) философской, так и с в) церковно-исторической и г) общественно-политической точек зрения.

а) В истории христологических споров в Византии одним из наиболее значительных догматических движений явилось так называемое умеренное монофизитство, догматическим оформлением которого стало учение самого известного нехалкидонитского мыслителя Севира Антиохийского (ок. 465–538 гг.). Именно его христологическая система<sup>1</sup>, получила в современной науке наименование умеренного монофизитства (греч. ὁ μετριοπαθῆς μονοφυσιτισμός; англ. moderate monophysitism)<sup>2</sup>. Изучение как самой этой системы, так и ее восприятия в византийской теологической традиции имеет существенное значение для изучения богословской мысли в Византии VI–VII вв. Во-первых, это одна из немногих систем, которая, с одной стороны, детально разработана и предлагает ответы практически на все вопросы, так или иначе поднимавшиеся в ходе христологических дискуссий, а, с другой, претендует на то, чтобы соответствовать всем критериям «научности» своего времени. Во-вторых, без изучения христологии умеренного монофизитства совершенно невозможно понять православную (дифизитскую халкидонитскую) христологическую традицию, на становление которой противостояние севирианству оказало огромное влияние. Апология Халкидонского Собора и полемика с монофизитством, главным образом, в его умеренном севирианском варианте, составляет основное содержание православной греческой литературы VI в. и в

---

<sup>1</sup> Основные положения системы Севира разделяли и такие видные представители нехалкидонитского богословия, как Тимофей Александрийский, Феодосий Александрийский, Иоанн Филопон, Павел Антиохийский и др.

<sup>2</sup> См.: Ларше Ж.-К. Христологический вопрос. По поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквями // Богословские труды. 2007. № 41. С. 173–175; Μποζοβίτη Σ. Ν. Τὰ αἰώνια σύνορα τῆς Ὀρθοδοξίας καὶ Ἀντιχάλκηδόνιοι. Ἀθήναι, 1999. Σ. 71–77; Patrology: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (+ 750) / A. di. Berardino, ed. Cambridge: James Clarke & Co Ltd, 2006. P. 189, 372. В настоящем исследовании термины «умеренное монофизитство» и «севирианство» употребляются как равнозначные.

значительной степени VII столетия<sup>3</sup>. В-третьих, монофизитство, хотя исторически и сохранилось на негреческом Востоке, по своей догматической сущности является «греческой верой». Логику монофизитской мысли можно понять только исходя из греческой терминологии, из греческого строя мысли и из категорий греческой метафизики, догматику монофизитской церкви разработали именно греческие богословы<sup>4</sup>. Отвергнутая в Византии, севирианская система оказалась вне основного русла развития византийской теологической мысли. Тем самым умеренное монофизитство, давая возможность взглянуть на византийское богословие «со стороны», позволяет лучше понять логику его развития.

б) Христологическая полемика VI в. между сторонниками и противниками Халкидона представляет немалый интерес с философской точки зрения, поскольку именно в это время начинается широкое использование методов логического решения христологических вопросов, происходит интенсивное проникновение в патристическую мысль форм и методов философского мышления, выработанных в античности, что даже позволяло некоторым исследователям определять этот период как «век византийской схоластики»<sup>5</sup>, когда христологические дискуссии начали «переходить в фазу... диалектической борьбы»<sup>6</sup>. Византийские авторы этой эпохи, хотя и не стремились, за редким исключением (Иоанн Филопон), к созданию философских трудов, не связанных с теологической проблематикой, были хорошо философски образованы. И для положительного раскрытия христологического учения, и в полемических целях

<sup>3</sup> Для грекоязычных авторов византийской традиции, живших за пределами Империи (прп. Иоанн Дамаскин, Феодор Абу Курра), полемика с монофизитством оставалась одной из основных тем вплоть до начала IX в.

<sup>4</sup> См.: *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992. С. 30.

<sup>5</sup> См.: *Moeller Ch.* Le chalcédonisme et le neo-chalcédonisme // *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 638–639; *Lang U. M.* John Philoponus and the Controversies over Chalcedon in the sixth Century (a Study and Translation of the Arbiter). Leuven: Peeters, 2001. P. 59.

<sup>6</sup> *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996. С. 40.

Особое внимание к спорам VI в. обусловлено не только тем, что это время жизни Севира и окончательного разрыва между монофизитской и халкидонитской традициями, в первую очередь это связано с тем, что «VI век представляется... своеобразным рубежом. Он знаменует собой конец собственно античной и приход на смену ей византийской культуры» (см.: *Сидоров.* Логика и диалектика Иоанна Филопона // *Историко-философский ежегодник.* 1989. С. 179). Особо интересно это время с точки зрения характера взаимодействия богословия и философии. Относительно этого периода можно говорить не только об использовании философских средств при решении теологических задач, но и о прямом влиянии философии на теологию (см.: *Лурье В. М.* История Византийской философии. Формативный период. СПб., 2006. С. 330). В это время философские идеи смогли столь значительно повлиять на христианское богословие, что стали причиной в нем острых догматических конфликтов (см.: Там же. С. 329). Таким образом, VI в. — «ключевая эпоха для средневекового богословия» (Там же. С. 282).

они активно использовали «философские концепции, дефиниции и аргументацию»<sup>7</sup>. Выявление и анализ философской проблематики христологических дискуссий может способствовать лучшему пониманию характера и результатов полемики между сторонниками и противниками Халкидона. Однако до настоящего времени философский аспект христологических споров не становился предметом специального исследования<sup>8</sup>.

в) Настоящая работа не является церковно-исторической, т.е. не имеет целью рассмотреть процесс формирования севирианской доктрины в контексте истории богословских споров и религиозной политики византийских императоров<sup>9</sup>. Тем не менее, изучение христологии умеренного монофизитства и халкидонитской полемики с ним может помочь в решении одного весьма важного вопроса исторического характера. Деяния Халкидонского Собора (451 г.) вызвали раскол Восточной Церкви. Большинство населения в Египте, Армении и Сирии не приняли соборного вероопределения и к середине VI в. отделились от Вселенской Церкви (дифизитской), образовав так называемые монофизитские общины, большинство которых усвоило именно христологическую систему Севира. Попытки византийских василевсов воссоединить монофизитов с Вселенской Церковью не увенчались успехом<sup>10</sup>. Рассматривая политику Империи в отношении монофизитов, историки XIX–XX вв. обычно указывают на причины социально-политического, экономического и национального характера, сделавшие преодоление раскола невозможным. Однако при этом, как

<sup>7</sup> См.: *Zachhuber J. L'individualité de l'humanité de Jésus-Christ selon quelques pères de l'Église // Revue des sciences religieuses. 2016. Т. 90. N. 1. P. 37.*

<sup>8</sup> Даже в обобщающих работах К. Морескини (см.: *История патристической философии. М., 2011*) и А. Фиригоса (см.: *Fyrigos A. Introduzione alla filosofia patristica e bizantina. Roma, 2007*) философский аспект христологических споров полностью обойден вниманием авторов.

<sup>9</sup> Во-первых, такое рассмотрение не много дает для понимания догматической сущности монофизитства, а, во-вторых, эта работа уже была успешно выполнена целым рядом исследователей, как отечественных (см.: *Болотов В. В. Лекции по истории Древней Церкви. М., 1994. Т. 4. С. 237–438; Грацианский М. В. Император Юстиниан Великий и наследие Халкидонского Собора. М., 2016; Он же. М. В. Св. император Юстиниан и спор о Трех Главах // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. 2007. Вып. 17. С. 5–26; Он же. Миссионерские предприятия 40-х годов VI в. в контексте церковной политики императора Юстиниана // Юбилейный сборник в честь 60-летия профессора И. С. Чичурова. М., 2006. С. 57–101*), так и зарубежных (см.: *Wigram W. A. The separation of the monophysites. L., 1923; Frend W. H. C. The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1979; Grillmeier A. Le Christ dans la tradition chrétienne. P., 1993. Т. II/2. P. 17–36, 421–636; Мейендорф И., протопр. Единство Империи и разделение христиан // Он же. История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000. С. 129–214*).

<sup>10</sup> См.: *Мейендорф. Единство Империи и разделение... С. 157–186, 243–270.*

представляется, недооценивается роль доктринального фактора<sup>11</sup>. Очевидно, что уврачевание схизмы могло произойти только на основании некоторого унионального акта, т. е. компромиссного вероучительного документа, способного удовлетворить большинство как сторонников, так и противников Халкидона. Однако могла ли такая уния в принципе состояться, существовала ли в VI–VII вв. объективная возможность приведения дифизитского учения и монофизитской доктрины, даже в ее умеренном севирианском варианте, к некоторому «общему знаменателю»?

г) Этот вопрос, еще недавно представлявший лишь теоретический интерес для узкого круга историков, неожиданно приобрел актуальность в 60-е гг. XX в. в связи с развитием официального диалога между Православными и Ориентальными Церквями<sup>12</sup>, имеющего конечной целью преодоление полуторатысячелетнего разделения<sup>13</sup>. Подготовленные двусторонней Смешанной комиссией по диалогу итоговые документы<sup>14</sup> были неоднозначно восприняты в православном мире. Многими отмечалось, что они носят компромиссный характер и предполагают с православной стороны недопустимые уступки доктринального характера<sup>15</sup>. По этой причине

<sup>11</sup> См.: *Сидоров А. И.* Преподобный Максим Исповедник: эпоха, жизнь, творчество // *Прп. Максим Исповедник. Избранные творения.* М., 2004. С. 7–8.

<sup>12</sup> Ориентальными называют Церкви, являющиеся историческим продолжением монофизитских общин, образовавшихся в VI в. В документах Всемирного Совета Церквей и других экуменических организаций эти Церкви именуются «Древними Восточными (Ориентальными)» или «Восточными Православными». В предании Православной Церкви нехалкидониты, начиная с VII в., традиционно называются «монофизитами» (от греч. *μόνος* — «один» и *φύσις* — «природа»), т.е. формально исповедающими во Христе, вопреки оросу IV Вселенского Собора, не две, а одну природу. В настоящее время существует семь фактически автокефальных нехалкидонских Церквей: Коптская, Эфиопская, две Армянских (Эчмиадзинский и Киликийский католикосаты), Антиохийская (Сиро-Яковитская), Маланкарская (Сирийская Церковь Индии) и Эритрейская, объединяющие в общей сложности порядка 60 миллионов верующих (см.: *Робертсон Р.* Восточно-христианские Церкви. СПб., 1999. С. 33–50).

<sup>13</sup> Об истории диалога см.: *Μαρτζέλος Γ. Δ.* Ὁ θεολογικός διάλογος ὀρθοδόξων καὶ μὴ χαλκηδονίων ἐκκλησιῶν. Χρονικό — ἀξιολόγηση — προοπτικές // ΚΑΘ' ΟΔΟΝ. 1993. Τεύχ. 5. Σ. 51–60; Богословский диалог между Православной Церковью и Восточными православными Церквями / К. Шайо, сост., ред. М., 2001.

<sup>14</sup> В 1990 г. комиссия подготовила «Согласованное Заявление», в котором обе «церковные семьи» изложили общую веру по вопросам христологии. В документе декларируется, что «обе семьи всегда верно придерживались одной и той же... православной христологической веры и непрерывного продолжения апостольского предания...» (см.: Богословский диалог между Православной Церковью и Восточными православными Церквями / К. Шайо, сост., ред. М., 2001. С. 115). В 1993 г. были намечены мероприятия практического характера по воссоединению обеих ветвей Восточной Церкви. Согласно документу 1993 г., его ратификация всеми участниками должна означать, что «между сторонами должно быть немедленно восстановлено полное церковное общение» (Там же. С. 123).

<sup>15</sup> Например, см.: *Δια τοὺς μονοφυσίτας καὶ πάλιν* // Ὁρθόδοξος πίστις καὶ ἀντιχαλκιδόνιοι ἢ μονοφυσίται. Ἀθήναι, 1995. Σ. 45–47, 58–59; *Εἶναι οἱ Ἀντιχαλκηδόνιοι Ὀρθόδοξοι; Κείμενα τῆς Ἱερᾶς Κοινότητος τοῦ Ἁγίου Ὁρους καὶ ἄλλων ἁγιορειτῶν Πατέρων περὶ τοῦ διαλόγου Ὀρθοδόξων καὶ Ἀντιχαλκιδονίων (Μονοφυσιτῶν).* Ἁγίον Ὄρος: Ἱερὰ Μονὴ ὁσίου Γρηγορίου, 1995. Σ. 41–53; *Зисис Ф., протопресв.* О «православии» антихалкидонских монофизитов. М., 1995; *Кураев А., диак, Лурье В.М.* На пороге унии. М., 1994. Архиерейский Собор Русской Православной Церкви 1994 г. постановил, что «Второе Согласованное Заявление» «не может рассматриваться как окончательный документ и необходимо продолжение работы Смешанной комиссии...» (см.: Архиерейский Собор Русской Православной Церкви: Документы (29 ноября — 2 декабря 1994 г., Москва). М., 1994. С. 27). Архиерейский Собор 1997 г. также

указанные документы на общеправославном уровне до сих пор остаются не ратифицированными.

Глубоко неверно считать, что восстановление единства между Православной Церковью и Древними Восточными Церквями может иметь последствия только для самих этих религиозных сообществ. Очевидны, например, политические последствия такого возможного церковного союза для России<sup>16</sup>. Однако расчеты на извлечение политической выгоды из такого союза не должны заставлять закрывать глаза и на его возможные негативные последствия. История свидетельствует, что нежизнеспособные униональные проекты, представляющие собой попытки соединить доктринально несоединимое, неизбежно приводят к новому и при том более глубокому разрыву<sup>17</sup>, а отношения между Церквями и народами оказываются надолго испорченными. Иными словами, вопрос о возможности восстановления единства между Православной Церковью и Ориентальными Церквями представляет собой тот случай, когда политика, как церковная, так и светская, должна основываться на самой тщательной теологической экспертизе.

Таким образом, тема настоящей диссертации представляет не только теоретический интерес, но и тесно связана с актуальными проблемами современной религиозной и общественно-политической жизни.

**Историография и степень изученности темы.** Оценка христологии Севира впервые была дана во второй половине XIX в. Й. А. Дорнером и Ф. Лоофсом, которые, считая, что ключом к пониманию Севировой доктрины является его учение о возможности различать между божеством и человечеством Христа только «по примышлению», определяли Севира как крайнего монофизита и даже

---

указал, что «Заявление» не должно рассматриваться как окончательный документ, достаточный для восстановления полного общения... так как содержит неясности в отдельных христологических формулировках» (цит по: Журнал Московской Патриархии. 1997. № 3. С. 87).

<sup>16</sup> Восстановление единства между православными и нехалкидонитами, во-первых, привело бы к росту общественно-политического влияния православных общин в таких странах Ближнего Востока, как Египет, Сирия, Ливан и др. Православные (халкидонитские) общины в этих странах и до 1917 г., и даже в советский период нередко выступали как проводники российского и советского влияния соответственно. Во-вторых, восстановление церковного единства могло бы способствовать укреплению политических связей России с Арменией и Эфиопией.

<sup>17</sup> В этом отношении весьма поучительна судьба монофелитского проекта императора Ираклия (см.: *Васильев А. А.* История Византийской империи. СПб., 1998. С. 285–288).

своего рода докета<sup>18</sup>. Ф. Лоофсом был поставлен вопрос о соотношении христологических учений Севира и свт. Кирилла Александрийского<sup>19</sup>.

В России первой попыткой исследовать монофизитскую христологию стала работа проф. И. Е. Троицкого, который, указывая на принципиальное различие дифизитского и монофизитского методов интерпретации данных Откровения и отмечая ряд присущих монофизитству вероучительных особенностей, в своих оценках севирианской доктрины в основном соглашается с точкой зрения Й. Дорнера и Ф. Лоофса<sup>20</sup>. Проф. В. В. Болотов отверг предложенную Й. А. Дорнером и Ф. Лоофсом интерпретацию севирианского учения, отметив, что мнение их несправедливо к Севиру<sup>21</sup>. Согласно В. В. Болотову, стержнем доктрины Севира является последовательный моноэнергизм, и только принимая во внимание этот факт, можно правильно понять его учение и оценить степень различия между севирианской и дифизитской системами<sup>22</sup>.

А. И. Бриллиантов усматривал причину возникновения монофизитства в сфере терминологии<sup>23</sup>. По его мнению, «христология Севира представляет уже в своей сущности не то, чем была христология Кирилла». Это отличие он объясняет тем, что для Севира, в отличие от свт. Кирилла, аполлинарианские формулы сделались «предметом... своего рода культа»<sup>24</sup>. А. П. Дьяконов указывал, что для понимания монофизитской доктрины необходимо учитывать и такой фактор, как философские влияния в богословии: перенесение в монофизитстве богословской мысли «со старой почвы платоновской философии на новую почву аристотелизма» самым негативным образом отразилось «на всей догматической

<sup>18</sup> См.: *Dorner J. A. Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi von den ältesten Zeiten bis auf die neueste.* Berlin; Stuttgart, 1853. Bd. 2. S. 76, 168–169; *Loofs F. Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche.* Leipzig, 1887. Bd. 3. Fasc. 1–2. S. 54–59.

<sup>19</sup> Согласно Ф. Лоофсу, «монофизитство Севира не есть подлинное воззрение Кирилла, но только монофизитство, откорректированное через Кириллову мысль» (*Loofs. Op. cit.* S. 59).

<sup>20</sup> См.: *Троицкий И. Е.* Изложение веры Церкви Армянской. СПб., 1875. С. 136–137.

<sup>21</sup> См.: *Болотов.* Указ. соч. С. 340–341.

<sup>22</sup> Там же. С. 341–343, 472–473. Впрочем, в конце XIX в. всестороннее исследование севирианской христологии было еще невозможно, поскольку ни одно из произведений Севира к тому времени не было издано, и составить представление о его доктрине можно было только на основании немногочисленных греческих фрагментов (см.: Там же. С. 336).

<sup>23</sup> См.: *Бриллиантов А. И.* Происхождение монофизитства // *Христианское чтение.* 1906. № 4. С. 800–801, 808–809.

<sup>24</sup> Там же. С. 820.



системе». В итоге монофизитское учение явило собой «не нормальное развитие богословской мысли, а блуждание в неразрешимых противоречиях...»<sup>25</sup>.

Прот. Г. Флоровский, напротив, считал, что различие между дифизитством и монофизитством не объясняется особенностями терминологий, поскольку это вопрос различия сотериологического и аскетического идеалов, и понять историю монофизитской мысли возможно «только из этих психологических предрасположений». Констатируя формальное сходство учений свт. Кирилла и Севира, он отмечает, что «это близость в словах, а не в духе»<sup>26</sup>.

Первым опытом систематического изучения севирианства стали труды Ж. Лебона (1879–1957 гг.)<sup>27</sup>, который рассмотрел терминологический аппарат христологии Севира, дал общее описание Севириной системы и предпринял попытку анализа ее внутренней структуры. На основании исследования Ж. Лебон сделал два принципиальных вывода: 1) севирианство не имеет ничего общего с евтихианством (крайним монофизитством); 2) доктринальные позиции Севира и свт. Кирилла фактически тождественны<sup>28</sup>. В своем раннем исследовании он даже доходил до утверждения, что свт. Кирилл не был причислен к монофизитам и избежал осуждения только потому, что умер до IV Вселенского Собора<sup>29</sup>.

Однако сравнительный анализ в работах Ж. Лебона часто не носит концептуального характера и скорее представляет собой формальное сопоставление<sup>30</sup>. Ж.-К. Ларше, упрекая Ж. Лебона в необъективности, отмечает,

<sup>25</sup> Дьяконов А. П. Иоанн Эфесский и его церковно-исторические труды. СПб., 2006. С. 122.

<sup>26</sup> См.: Флоровский. Восточные отцы... С. 35.

Тему севирианской христологии кратко затрагивают еще несколько авторов русского зарубежья (см.: Карташев А. В. Вселенские соборы. М., 1993. С. 310–311; Карсавин Л. П. Святые Отцы и учителя Церкви. М., 1994. С. 145–146; Горский А. К., Сетницкий Н. А. Смертобожничество. Корень ересей, разделений и извращений истинного учения церкви. Догматические очерки // Они же. Сочинения. М., 1995. С. 54–57).

<sup>27</sup> См.: Lebon J. Le monophysisme sévérien: étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au Concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. Louvain, 1909; Lebon J. La christologie du monophysisme syrien // Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart. Würzburg, 1951. Bd. 1. S. 425–580.

<sup>28</sup> См.: Youssef Y. N. Severus of Antioch // The Wiley Blackwell companion to Patristics / K. Parry, ed. Chichester; Malden (MA), 2015. P. 231.

По словам протопресв. И. Мейендорфа, со времени публикации исследований Ж. Лебона стало общепринятым считать, что севирианская христология есть не что иное, как христология свт. Кирилла (см.: Мейендорф И., протопресв. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000. С. 41).

<sup>29</sup> См.: Lebon. Le monophysisme sévérien... P. 21–22.

<sup>30</sup> Даже и такое формальное сравнение у Ж. Лебона нельзя назвать исчерпывающим. Так, он не обращает должного внимания на тот факт, что некоторые формулы и концепты («сложная природа», «несамобытная ипостась»), играющие существенную роль в системе Севира, отсутствуют у свт. Кирилла, и наоборот, некоторые формулы, встречающиеся в сочинениях Александрийского архиепископа («две природы», «в двух природах»), принципиально отвергаются Севиром.

что тот не занимается сравнением учений Севира и свт. Кирилла, но утверждает их согласие, «интерпретируя Кирилла в свете Севира»<sup>31</sup>. Даже некоторые единомышленники Ж. Лебона отмечают, что в его трудах описательность превалирует над аналитикой<sup>32</sup>. Необходимо отметить еще одну особенность трудов Ж. Лебона, которую для католического автора следует признать достаточно странной, — отсутствие попыток опереться в своем исследовании на Предание. Вся халкидонитская противомонофизитская полемическая традиция была фактически проигнорирована бельгийским ученым. Тем самым, в силу отсутствия соотнесенности исследуемого явления с фиксированной в традиции нормой религиозного сознания, с богословской точки зрения выводы Ж. Лебона не могут быть признаны достаточно обоснованными.

Труды Ж. Лебона оказали огромное влияние на последующих западных исследователей монофизитства. Помимо твердой уверенности в том, что севирианство есть не более чем Кириллов традиционализм, многие из них унаследовали от своего учителя также и некоторые характерные подходы к исследованию творений древних авторов и методологические принципы: формализм при решении проблем, требующих комплексного сравнительного анализа, недостаточная глубина догматического анализа<sup>33</sup> и равнодушие к дифизитской традиции понимания Севировых текстов. Последователи Ж.

---

<sup>31</sup> Ларше Ж.-К. Христологический вопрос. По поводу проекта соединения Православной Церкви с Дохалкидонскими Церквями: нерешенные богословские и экклезиологические проблемы // Богословские труды. 2007. № 41. С. 172–173. Согласно Ж.-К. Ларше, Ж. Лебон, «интерпретируя Кирилла в свете учения Севира, приходит к тому, что уже не видит никакой разницы между ними» (Ларше Ж.-К. О письмах святого Максима // Прп. Максим Исповедник. Письма. СПб., 2007. С. 23).

<sup>32</sup> Например, Й. Р. Торранс, в целом высоко оценивающий сочинения бельгийского ученого, уподобляет Ж. Лебона картографу, создающему карту новой и исключительно сложной местности. Ж. Лебон, по мысли Й.Р. Торранса, хорошо показал, какие термины, когда и как использовали древние авторы, но не сумел в достаточной мере проникнуть в сущность описываемых концепций (см.: *Torrance I. R. Christology after Chalcedon. Severus of Antioch and Sergius Monophysite*. Norwich, 1988. P. 14–19).

<sup>33</sup> У некоторых западных ученых высокий профессионализм патролога порой сочетается с размытостью догматической позиции. Точно фиксируя те или иные особенности христологии Севира и его последователей, они часто не пытаются оценить эти особенности с точки зрения сотериологии, не задаются вопросом о том, в какой степени эти особенности позволяют согласовать севирианскую доктрину с учением свт. Кирилла и с халкидонитской традицией. Некоторые исследователи порой сами себе противоречат. Так, К. Морескини и Е. Норелли на одной и той же странице сначала вполне соглашаются с тем, что монофизитство Севира является лишь вербальным, «потому что в сущности оно не отличается от учения Кирилла и Халкидона», а затем утверждают, что Сефир, стремясь быть верным учению Кирилла, «сохранил и крайние аспекты этого учения..., которые сам Кирилл в конце концов покрыл молчанием» (*Moreschini C., Norelli E. Early Christian Greek and Latin Literature (A Literary History)*. Peabody, 2005. Vol. 2. P. 608).

Лебона<sup>34</sup> также полагают, что доктрина Севира представляет собой систематизированное учение свт. Кирилла. Основываясь на разработанной Ж. Лебоном концепции вербального монофизитства, они утверждают также и тождество севирианской и халкидонитской христологических систем<sup>35</sup>.

Этот взгляд в целом разделяют Р. Чеснат и Й. Р. Торранс. Р. Чеснат первой обратила внимание на особенность севирианского понимания ипостасного единства как результата соединения двух частных сущностей (= ипостасей): самобытной Ипостаси Бога Слова и несамобытной человеческой ипостаси. Также ей удалось внести уточнения в понимание некоторых базовых понятий севирианской христологии: «природа», «ипостась», «лицо»<sup>36</sup>. По сравнению с Ж. Лебоном, у Р. Чеснат предпринята попытка более глубокого анализа севирианского учения о волях и действиях Христа<sup>37</sup>. Кроме того, она является, вероятно, единственной исследовательницей, рассматривающей вопрос о понимании Севиром путей индивидуального спасения человека<sup>38</sup>.

Й. Р. Торранс декларирует целью своего исследования показать сотериологическое измерение христологии Севира и его терминологии в частности<sup>39</sup>. Однако, эта цель явно не соответствует весьма скромному предмету исследования — всего трем относительно небольшим письмам Антиохийского патриарха<sup>40</sup>. По сравнению со своими предшественниками, Й. Р. Торрансу удалось

---

<sup>34</sup> К числу последователей Ж. Лебона следует отнести Р. Драге (см.: *Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924*), М. Жюжи (см.: *Jugie M. Monophysisme // Dictionnaire de théologie catholique. P., 1929. T. 10. Col. 2217–2218*), Р. В. Зеллерса (см.: *Sellers R. V. The Council of Chalcedon. Survey. L., 1953. P. 264*), А. Феодору (см.: *Θεοδώρου Α. Η χριστολογική όρολογία και διδασκαλία Σεβήρου του Άντιοχείας. Αθήνα, 1957. Σ. 4–25*), П. Аллен (см.: *Allen P., Hayward C. T. R. Severus of Antioch. NY, 2004. P. 32–34*), свящ. Э. Лаута (см.: *Лаут Э., свящ. Севир Антиохийский: православный взгляд // Церковь и время. 2005. № 3 (32). С. 174–187*), Л. Перроне (см.: *Perrone L. Severus of Antioch // Patrology. The Eastern Fathers... P. 189–194*), Н. А. Заболотского (см.: *Zabolotsky N. The Christology of Severus of Antioch // Εκκλησιαστικός Φάρος. Αλεξάνδρεια, 1976. T. 3–4. Σ. 357–386*), С. Сеппяля (см.: *Seppälä S. «New Sinai» — Severus of Antioch on Virgin Mary // Begegnungen in Vergangenheit und Gegenwart: Beiträge dialogischer Existenz; eine freundschaftliche Festgabe zum 60. Geburtstag von Martin Tamcke / C. Rammelt, C. Schlarb, E. Schlarb, Hrsg. Berlin; Münster: LIT, 2015. S. 137–146*).

<sup>35</sup> Выражением общей позиции единомышленников Ж. Лебона могут служить, например, слова Л. Перроне, утверждающего, что христологическая модель Севира в своей основе является Кирилловой, а монофизитство Севира носит «в сущности вербальный характер», конфликт же Севира со сторонниками Халкидона имел характер «преимущественно терминологического противостояния» (*Perrone L. Severus of Antioch // Patrology. The Eastern Fathers... P. 193*).

<sup>36</sup> См.: *Chesnut R. C. Three Monophysite Christologies: Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug, and Jacob of Sarug. Oxford, 1976. P. 9–12*.

<sup>37</sup> *Ibid.* P. 25–34.

<sup>38</sup> *Ibid.* P. 37–53.

<sup>39</sup> См.: *Torrance*. *Op. cit.* P. 17.

<sup>40</sup> Работа Й. Р. Торранса представляет собой не более, чем эссе, и, в силу своей краткости, может служить лишь введением к изучению христологии Севира (см.: *Farrington P. T. The Orthodox Christology of St Severus of Antioch //*

дать более глубокий анализ понятий «свойство» (ιδιότης) и «качество» (ποιότης) в христологии Севира, что позволяет лучше понять его учение о различении между божеством и человечеством во Христе на уровне «природного качества» (ποιότης φυσική), а также севирианского учения о действовании Христа и о различении элементов ипостасного соединения «по примышлению».

Преимущество исследования А. Грильмайера над работами его предшественников обусловлено тем, что этот ученый был не только высоко квалифицированным патрологом и историком догматических движений, но и значительным догматистом. Это позволяло ему, с одной стороны, проводить глубокий догматический анализ христологического учения того или иного автора<sup>41</sup>, а с другой, рассматривать это учение не изолированно, но в контексте живой и развивающейся церковной традиции. Вплоть до конца XX в. А. Грильмайер оставался фактически единственным западным исследователем монофизитства, над которым не тяготел авторитет Ж. Лебона. А. Грильмайер одним из первых поставил под сомнение точку зрения Ж. Лебона о тождестве христологических взглядов Севира и свт. Кирилла<sup>42</sup>. Соглашаясь, что Сефир стремился создать копию Кириллова учения, он отмечает, что «копия по сравнению с оригиналом обнаруживает в представлении образа Христа некоторые уточняющие следы и избирательные сокращения»<sup>43</sup>, и «если Кирилл прошел через последовательное развитие и обнаруживал в своем языке определенную двойственность», то богословский язык «нового Кирилла» представляет собой «чистый тип христологии *mia physis*»<sup>44</sup>.

---

Ресурс: [https://orthodoxwiki.org/The\\_Orthodox\\_Christology\\_of\\_St.\\_Severus\\_of\\_Antioch](https://orthodoxwiki.org/The_Orthodox_Christology_of_St._Severus_of_Antioch) (дата обращения: 16. 12. 2017)).

<sup>41</sup> Анализ христологического учения Севира у А. Грильмайера см.: *Grillmeier*. Op. cit. P. 37–244.

<sup>42</sup> Преодоление авторитета Ж. Лебона в западной науке начинается только в 70-е гг. прошлого века. Первым автором, прямо заявившим, что монофизитство Севира не является только вербальным, был испанский исследователь Ж.-М. Гарригес (см.: *Garrigues J.-M.* La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur // *Revue Thomiste*. 1974. Avril–Juin. P. 189–196).

<sup>43</sup> *Grillmeier*. Op. cit. P. 19. А. Грильмайер уделяет большое внимание сравнительному анализу христологических учений Севира и свт. Кирилла, указывая на различия между ними в употреблении термина «природа» применительно к человечеству Христа, в использовании антропологического примера, в понимании формулы «единая воплощенная природа Бога Слова» и др.

<sup>44</sup> *Ibid.* P. 243. В своих оценках севирианской христологии А. Грильмайер во многом близок к мнениям таких русских ученых, как В. В. Болотов и прот. Г. Флоровский.

Восприятию и оценке севирианской доктрины в халкидонитской традиции эпохи Вселенских Соборов посвящена статья французского православного исследователя Ж.-К. Ларше, оспаривающего основные выводы Ж. Лебона<sup>45</sup>.

Среди посвященных монофизитскому учению работ, написанных современными греческими авторами<sup>46</sup>, несомненный интерес представляют анонимная статья «Вклад в межправославный диалог по поводу “православия антихалкидонитов”»<sup>47</sup> и исследование иеромон. Луки (Григориатиса) «Диоскор и Севир — антихалкидонские ересиархи»<sup>48</sup>, в которых ставится вопрос о философских предпосылках христологии Севира.

Тема севирианской христологии затрагивается и в работах современных отечественных авторов, большинство которых, не разделяя мнения о лишь вербальном монофизитстве Севира, указывают на существенное отличие его христологической доктрины как от учения свт. Кирилла, так и от послехалкидонской дифизитской системы<sup>49</sup>.

Нельзя обойти вниманием и работы современных авторов, которые принадлежат к Древним Восточным Церквам и являются таким образом непосредственными продолжателями традиции умеренного монофизитства. Наиболее известный из них, маланкарский свящ. В. Ч. Самуэль, отвергает

<sup>45</sup> См.: Ларше. Христологический вопрос... С. 146–211.

<sup>46</sup> Эти работы, содержащие, как правило, резкую критику севирианства, стали появляться с начала 90-х гг. XX в. в связи с развитием диалога между Православными и Ориентальными Церквями. Большинство работ греческих авторов отличается недостаточно высоким научным уровнем (например, см.: Lambriniadis E. Die Christologie des Severos von Antiochia // Pro Oriente. Innsbruck; W., 2001. Bd. 27. S. 291–296; Δημηβάση Α. Δ. Η αίρεσις τοῦ μονοφυσιτισμοῦ χθές καί σήμερα. Αθήναι, 1994; Μποζοβίτη Σ. Ν. Αντιχάλκηδόνιοι. Ὁ μεγάλος πειρασμός. Αθήναι, 1996; Μποζοβίτη Σ. Ν. Τὰ αἰώνια σύνορα τῆς Ὀρθοδοξίας καί Αντιχάλκηδόνιοι. Αθήναι, 1999; Παύλου, μητροπ. Ὀρθόδοξη Ἐκκλησία καί Αντιχάλκηδόνιοι. Λευκωσία, 1998 и др.)

<sup>47</sup> См.: Συμβολή στόν ἐνδοορθόδοξο διάλογο γιά τήν «Ὀρθοδοξία» τῶν Ἀντιχάλκηδόνιων // Εἶναι οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι Ὀρθόδοξοι... Σ. 67–128.

<sup>48</sup> См.: Λούκας (Γρηγοριάτης), ἱερομον. Διόσκορος καί Σεβήρος· οἱ Ἀντιχάλκηδόνιοι αίρεσιάρχαи. Κριτική δύο διδακτορικῶν διατριβῶν. Ἁγιον Ὅρος, 2003.

<sup>49</sup> Например, см.: Асмус В., прот. О монофизитстве // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 1992–1996 гг. М., 1996. С. 207–210; Василек В. В. Севир Антиохийский // Ежегодная Богословская конференция ПСТБИ: Материалы 1992–1996 гг. М., 1996. С. 264–268; Кураев А., диак., Лурье В. На пороге унии. М., 1994; Говорун С. Н. Севир Антиохийский о единой энергии и воле Христа // Церковь и время. 2005. № 3 (32). С. 188–205; Щукин Т. А. Севир Антиохийский // Антология восточно-христианской богословской мысли. Ортодоксия и гетеродоксия. СПб., 2009. Т. 1. С. 621–636; Он же. Богословско-исторический контекст анонимного трактата «Об общей природе и Троице» // EINA1. 2013. № 1–2 (Т. 3–4). С. 360–370). С этими отечественными авторами солидарен и болгарский исследователь Б. Маринов (см.: Маринов Б. Севир Антиохийски срещу Халкидон (кулминацията на една полемика на границите на християнското средновековие) // Архив за средновековна философия и култура. 2009. Т. 15. С. 66–96).

выдвигаемые против Севира обвинения в монофизитстве и моноэнергизме<sup>50</sup>, оценивая их как «полемическое наследие прошедших времен»<sup>51</sup>, и стремится показать, что учение Севира не является христологией александрийского типа в чистом виде, но представляет собой сочетание элементов как александрийской, так и антиохийской традиций<sup>52</sup>.

Среди немногочисленных работ, в которых рассматривается христологическое учение другого виднейшего представителя умеренного монофизитства — Иоанна Филопона, следует отметить исследования Т. Херманна<sup>53</sup>, А. И. Сидорова<sup>54</sup>, Т. Хайнталер<sup>55</sup> и У. Ланга<sup>56</sup>.

<sup>50</sup> См.: *Samuel V. C. Futher Studies in the Christology of Severus of Antioch* // Ἐκκλησιαστικός Φάρος. 1976. Т. 58. Σ. 284–296; *Samuel V. C. The Christology of Severus of Antioch* // Abba Salama. 1973. Vol. 4. P. 145–161.

<sup>51</sup> Ibid. P. 160–161.

<sup>52</sup> См.: *Самуэль В.-Ч. Христология Севира Антиохийского* / А. Юрченко, пер. // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2010. № 2. С. 5–83; *Samuel V. C. Some Facts about the Alexandrine Christology* // The Indian Journal of Theology. 1962. № 11. P. 136–142; *idem. One nature of God the Word* // Greek Orthodox Theological Review (далее — GOTR). 1964–1965. Vol. 10. 2. P. 37–51; *idem. The Manhood of Jesus Christ in the Tradition of the Syrian Orthodox Church* // GOTR. 1968. Vol. 13. P. 152–169; *idem. A brief history of efforts to reunite the Chalcedonian and non-Chalcedonian sides* // GOTR. 1971. Vol. 16. P. 44–62; *idem. The Council of Chalcedon: Analysis of a Conflict* // Pro Oriente. Vienna, 1972 (Wort und Wahrheit, Supplementary Issue; 1). P. 40–54; *idem. The Understanding of the Christological Definitions of both (Oriental Orthodox and Roman Catholic) Traditions in the Light of Post-Chalcedonian Theology* // Wirtschaftsuniversität Wien. W., 1974 (Supplementary Issue; 2). P. 19–27; *idem. The Council of Chalcedon Re-examined*. Madras, 1977.

Идеи В. Ч. Самуэля развивают его ученик Я. Мэтью (Маланкарская Церковь) (см.: *Mathew J. Christology of Severus of Antioch mainly basing his first Thirty One Cathedral Homilies*. Salzburg, 2001) и британский нехалкидонит П. Т. Фаррингтон (см.: *Farrington P. T. Hypostasis in Severus of Antioch* // [http://www.coptichymns.net/module-library-viewpub-tid-1-pid-394.html](http://www.syriacstudies.com/AFSS/Syriac_Articles_in_English/Entries/2010/2/20; Farrington P. T. The Orthodox Christology of St Severus of Antioch; Farrington P. T. Humanity of Christ</a> // <a href=)). (дата обращения: 16. 12. 2017)). Из отечественных авторов выводы В. Ч. Самуэля принимают Н. Н. Селезнев (см.: *Селезнев Н. Н. Христологический парадокс в истории богословских споров (на примере несторианства и севирианства)*. Автореф. дисс. на соискание ученой степени канд. истор. наук. М., 2006. С. 11, 16–17) и диак. А. Юрченко (см.: *Андрей Диакон (Юрченко А., диак.) К вопросу о статье профессора священника В. Ч. Самуэля «Христология Севира Антиохийского»* // Он же. *Философические и Феологические опыты*. М., 1991. С. 135–142; *Юрченко А. Проблемы ориентальной христологии и христологии вообще* // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2007. № 3–4. С. 136–160).

Для полноты картины следует указать несколько видных современных авторов-нехалкидонитов, христологические взгляды которых лежат в русле умеренного монофизитства: коптский патриарх Шенуда III (см.: *Shenouda III, pope. The Nature of Christ*. Cairo, 1997; *idem. Man's Deification. Part 1*. Cairo, 2005 (Comparative Theology; 5); *idem. Man's Deification. Part 2. Partakers of the Divine Nature*. Cairo, 2008), митр. Павел Мар Григорий (Маланкарская Церковь Индии) (см.: *Gregorios Paulos Mar, metr. The Relevance of Christology Today* // *Christ in East and West*. Mason, 1987. P. 97–112; *idem. Ecclesiological Issues Concerning the Relations of Eastern Orthodox and Oriental Orthodox Churches* // *Does Chalcedon Divide or Unite?* Geneva, 1981. P. 127–137), еп. Григорий Юхання Ибрагим (Сиро-яковитская Церковь) (см.: *Mar Gregorius Yuhanna Ibrahim. The Sacrament of Eucharist in Syrian Orthodox Church of Antioch* // *Pro Oriente*. Vienna, 1999. Т. 6. P. 49–63), митр. Бишой (Коптская Церковь) (см.: *Bishoy, metr. Interpretation of the First Agreed Statement on Christology of the Official Dialogue between the Orthodox Church and the Oriental Orthodox Churches (St. Bishoy Monastery, Egypt June 1989)* [Машинопись]; *idem. Saint Severus of Antioch His Life and His Christology* [Машинопись]), С. Магди (Коптская Церковь) (см.: *Magdi S. Η Κοπτική Εκκλησία της Αιγύπτου σήμερα* // ΚΑΘ' ΟΔΟΝ. 1993. Т. 5. Σ. 35–40), Мебрату Кирос Гебру (Эфиопская Церковь) (см.: *Mebratu Kiros Gebru. Miaphysite Christology (an Ethiopian Perspective)*. NY, 2010).

<sup>53</sup> См.: *Hermann T. Johannes Philoponus als Monophysit* // *Zeitschrift für die neutestamentische Wissenschaft*. 1930. Bd. 29. S. 209–264.

<sup>54</sup> См.: *Сидоров. Логика и диалектика Иоанна Филопона...* С. 179–194.

Из приведенного обзора видно, что значительное внимание исследователи уделяют вопросу о соотношении учений Севира и свт. Кирилла. Действительно, без сравнительного анализа их христологических позиций невозможно понять ни саму севирианскую систему, ни ее восприятие в дифизитской традиции.

В оценке христологии свт. Кирилла современные исследователи разделяются на два лагеря. С начала XX в. стали появляться исследования, авторы которых, ставя целью «реабилитацию» Нестория<sup>57</sup>, прямо или косвенно обвиняли свт. Кирилла в криптомонофизитстве<sup>58</sup>. Ж. Либер с целью систематизировать их взгляды предложил классификацию типов христологических учений. По Ж. Либеру, их можно свести к двум основным схемам:

1. возникающая под влиянием платонизма александрийская схема *Логос-саркс*, в которой разумная человеческая душа во Христе либо отрицается (Аполлинарий), либо недооценивается как сотериологический фактор (свт. Афанасий Александрийский);

2. антиохийская схема *Логос-антропос*, предполагающая соединение Логоса с совершенным человеком, на формирование которой решающее влияние оказала аристотелевская философия<sup>59</sup>.

Ж. Либер полагал, что христология свт. Кирилл, разделявшего платонический взгляд на человека как дух, заключенный в темнице плоти, несомненно, должна быть отнесена к типу Логос-саркс<sup>60</sup>.

---

<sup>55</sup> См.: *Hainthaler Th.* Johannes Philoponus, Philosoph und Theologe in Alexandria // *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. II/4. Freiburg im Breisgau; Basel; W., 1990. S. 109–149.

<sup>56</sup> См.: *Lang.* Op. cit.

<sup>57</sup> См.: *Bethune-Baker J. F.* Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence. Cambridge, 1908; *Loofs F.* Nestorius and His Place in the History of Christian Doctrine. Cambridge, 1914; *Anastos M. V.* Nestorius was Orthodox // *Dumbarton Oaks Papers.* Cambridge, 1962. Vol. 16. P. 117–140.

<sup>58</sup> Например, см.: *Harnack A., von.* Lehrbuch der Dogmengeschichte. Freiburg-im-Breisgau, 1909. Bd. 2; *Raven Ch. E.* Apollinarismus: An Essay on the Christology of the Early Church. Cambridge, 1923. P. 231, 279–280, 297–298; *Werner M.* The Formation of Christian Dogma. Boston, 1957; *Chadwick H.* Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy // *Journal of Theological Studies (далее — JTS).* Oxford, 1951. Vol. 2. P. 145–164; *Simonetti M.* Alcune osservazioni sul monofisismo di Cirillo d'Alexandria // *Augustianum.* 1982. Vol. 22. P. 493–511; *Siddals R. M.* Logic and Christology in Cyril of Alexandria // *JTS.* Oxford, 1987. Vol. 38. P. 341–367; *idem.* Oneness and Difference in the Christology of Cyril of Alexandria // *Studia Patristica (далее — SP).* Leuven, 1989. Vol. 18/1. P. 207–211; *Quasten J.* Patrology. Utrecht; Antwerpen, 1975. Vol. 3. P. 136–137; *Карташев.* Вселенские соборы...; *Селезнев Н. Н.* Христология Ассирийской Церкви Востока. М., 2002; *Он же.* Несторий и Церковь Востока. М., 2005.

<sup>59</sup> См.: *Liebaert J.* La doctrine christologique de saint Cyrille d'Alexandrie avant la querelle nestorienne. Lille, 1951. P. 147–153.

<sup>60</sup> См.: *Ibid.* P. 154–156.

Однако, многие исследователи отвергают монофизитский характер христологии свт. Кирилла и рассматривают его, скорее, как предшественника Халкидона. Эта тенденция получила выражение в фундаментальных трудах Дж. Макгаккина<sup>61</sup>, Б. Менье<sup>62</sup>, Г. ван Луна<sup>63</sup> и в работах многих других исследователей<sup>64</sup>. Комплексный сравнительный анализ систем свт. Кирилла и Севира отсутствует у авторов обоих указанных направлений.

Для понимания сущности умеренного монофизитства и определения его места в истории византийской теологической мысли необходимо не только сравнить его с учением свт. Кирилла, но и проанализировать его восприятие в халкидонитской традиции<sup>65</sup>. В диссертации анализируются основные обобщающие труды по византийской дифизитской христологии VI–VIII веков<sup>66</sup>.

<sup>61</sup> См.: *McGuckin J. A.* St. Cyril of Alexandria: The Christological Controversy, its history, theology, and texts. Leiden; NY; Köln, 1994.

<sup>62</sup> См.: *Meunier B.* Le Christ de Cyrille d'Alexandrie, l'humanité, le salut et la question monophysite. P., 1997.

<sup>63</sup> См.: *Loon H., van.* The Dyophysite Christology of Cyril of Alexandria. Leiden; Boston, 2009; *Loon H., van.* Cyril of Alexandria / The Wiley Blackwell companion... P. 170–183.

<sup>64</sup> Например, см.: *Ляиценко Т., свящ.* Св. Кирилл, архиепископ Александрийский. К., 1913; *Флоровский Г.* Восточные отцы... С. 43–73; *Janssens L.* Notre filiation divine d'après Saint Cyrille d'Alexandrie // *Ephemerides Theologicae Lovanienses.* Louvain, 1938. Т. 15. P. 233–278; *Du Manoir H.* Dogme et spiritualité chez St. Cyrille d'Alexandrie. P., 1944; *Jouasard G.* Un problème d'anthropologie et de christologie chez saint Cyrille d'Alexandrie // *Recherches de science religieuse* (далее — RSR). 1955. Т. 43. P. 361–378; *idem.* Impassibilité du Logos et Impassibilité de l'âme humaine chez S. Cyrille d'Alexandrie // RSR. 1957. Т. 45. P. 209–224; *Diepen H. M.* Aux origines de l'anthropologie de saint Cyrille d'Alexandrie. P., 1957; *Grillmeier A.* Le Christ dans la tradition chrétienne. Т. 1: De l'âge apostolique à Chalcedoine (451). P., 1973. P. 461–473; *Dratsellis K.* Questions on Christology of St. Cyril of Alexandria // *Abba Salama.* Athens, 1974. Vol. 6. P. 203–232; *Мейендорф.* Иисус Христос в восточном... С. 13–31; *Шенборн К.* Икона Христа: Богословские основы. Милан; М., 1999. С. 80–100; *Koen L.* The Saving Passion. Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel according to St. John. Uppsala, 1991; *Norris R. A.* Christological Models in Cyril of Alexandria // *SP.* Vol. 13. P. 255–268; *Welch J. L.* Christology and Eucharist in the early thought of Cyril of Alexandria. San Francisco, 1994; *O'Keefe J.* Impassible Suffering? Divine Passion and Fifth-Century Christology // *Theological Studies.* Vol. 58. 1997. P. 38–60; *Keating D. A.* Divinization in Cyril: The Appropriation of Divine Life // *Theology of St. Cyril of Alexandria. Critical appreciation.* NY, 2000. P. 149–185; *Weinandy T. G.* Cyril and the Mystery of Incarnation // *Theology of St. Cyril of Alexandria: Critical appreciation.* NY, 2000. P. 23–54; *McKinion S. A.* Words, imagery and the mystery of Christ: a reconstruction of Cyril of Alexandria's christology. Leiden; Boston; Köln, 2000; *Khaled A.* The Soteriological Grammar of Conciliar Christology // *The Thomist: A Speculative Quarterly Review.* 2014. Vol. 78/2. P. 165–188; *Bathrellos D.* The Byzantine Christ: Person, Nature, and Will in the Christology of Saint Maximus the Confessor. NY, 2004. P. 24–27; *Ферберн Д.* Учение о Христе и благодати в ранней Церкви. М., 2008; *Новиков В. В.* Ветхозаветная экзегеза святителя Кирилла Александрийского как источник его христологии // *Труды Київської Духовної Академії.* 2012. № 16. С. 131–154; *Новиков В. В.* Кирилл, свт., архиеп. Александрийский. Христология // *Православная энциклопедия.* Т. 34. М., 2014. С. 273–277; *Янг Ф. М.* От Никеи до Халкидона: Введение в греческую патристическую литературу и ее исторический контекст. М., 2013. С. 505–512; *Кожухов С. А.* Сравнительный анализ концепции «антропологическая парадигма» в текстах Иоанна Кесарийского, свт. Кирилла Александрийского и Севира Антиохийского // *Вестник Екатеринбургской духовной семинарии.* 2013. Вып. 2(6). С. 98–123; *Кожухов С., диак.* Концепция сложной ипостаси Иоанна Кесарийского Грамматика и сложной природы Севира Антиохийского как рецепция образа соединения природ во Христе у святого Кирилла Александрийского // *Богословский вестник. Сергиев Посад,* 2016. Вып. 20–21. С. 147–168.

<sup>65</sup> В диссертации рассмотрение дифизитской традиции хронологически ограничено рубежом VIII–IX вв., поскольку именно до этого времени грекоязычные полемисты (прп. Иоанн Дамаскин, Феодор Абу Курра) имели опыт непосредственного соприкосновения с носителями традиции севирианской.

<sup>66</sup> См.: *Соколов В., свящ.* Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды // *Леонтий Византийский: сборник исследований.* М., 2006. С. 10–458; *Он же.* Завершение византийской христологии после Леонтия



В оценке севирианства исследователи четко делятся на две группы:

1) сторонники «реабилитации» Севира, вслед за Ж. Лебоном считающие Севира верным последователем свт. Кирилла и полагающие, что по существу севирианская доктрина не отличается от дифизитской, поскольку монофизитство Севира носит чисто вербальный характер;

2) те, кто полагают, что доктрину Севира невозможно отождествить ни с учением свт. Кирилла, ни, тем более, с халкидонитским учением<sup>67</sup>.

Констатируя очевидную поляризацию мнений ученого сообщества по рассматриваемой теме, следует сделать несколько общих замечаний относительно степени ее разработанности:

1) в современной науке, за исключением трудов Ж. Лебона, нет примеров систематического подхода к исследованию доктрины умеренного монофизитства, авторы ограничиваются лишь отдельными аспектами севирианской христологии или дифизитской полемики с ней<sup>68</sup>;

2) несмотря на то, что многие авторы ставят под сомнение и выводы Ж. Лебона, и его методику сравнительного анализа, до сих пор никто из них не

Византийского // Православие и монофизитство. Пермь, 2005. С. 76–113; *Флоровский Г.* Восточные отцы...; *Мейендорф.* Иисус Христос в восточном...; *Grillmeier.* Le Christ dans la tradition chrétienne. Т. 2/2: L'Église de Constantinople au VI<sup>e</sup> siècle. P., 1993; *Patrology: The Eastern Fathers from the Council of Chalcedon (451) to John of Damascus (+ 750); Gleede B.* The Development of the Term Eupostatatos from Origen to John of Damascus. Leiden; Boston, 2012; *Louth A.* Christology in the East from the Council of Chalcedon to John Damascene // *The Oxford Handbook for Christology / F. A. Murphy, ed.* Oxford, 2015. P. 139–154.

Число исследований, посвященных отдельным представителям халкидонитской традиции, достаточно велико, однако лишь в некоторых из них затрагивается тема противомонофизитской полемики: работы А. И. Сидорова и диак. С. Кожухова об Иоанне Грамматике (см.: *Сидоров.* Иоанн Грамматик Кесарийский...; *Кожухов С. А.* Сравнительный анализ концепции «антропологическая парадигма»...; *Кожухов С. А.* Каппадокийская традиция понимания термина «природа» Иоанном Грамматиком в полемике с Севиром Антиохийским // *Вестник ПСТГУ.* Серия I: Богословие. Философия. 2013. Вып. 2 (46). С. 34–51; *Кожухов С., диак.* Концепция сложной ипостаси Иоанна Кесарийского Грамматика...), Р. Кросса и К. Делль'Оссо о Леонтии Византийском (см.: *Cross R.* Individual Natures in the Christology of Leontius of Byzantium // *Journal of Early Christian Studies.* 2002. Vol. 10. 2. P. 245–265; *Dell'Osso C.* Il calcedonismo. Leonzio di Bisanzio. R., 2003), Ж.-М. Гарригеса и Ж.-К. Ларше о прп. Максиме Исповеднике (см.: *Garrigues.* La Personne composée du Christ d'après saint Maxime le Confesseur...; *Ларше Ж.-К.* О письмах святого Максима...), Т. Хайнталер о свт. Ефреме Антиохийском (см.: *Hainthaler T.* Ephraem von Antiochien und sein Neuchalcedonismus // *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3: Die Kirche von Jerusalem und Antiochien nach 451 bis 600. Freiburg; Basel; W., 2002. S. 357–373) и свт. Анастасии Антиохийском (см.: *Hainthaler T.* Anastasius der große Bischof Antiochiens // *Grillmeier A.* Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2/3... S. 374–402).

<sup>67</sup> Вне этих двух групп стоят немногочисленные ученые-нехалкидониты (В. Ч. Самуэль, патриарх Шенуда, Я. Мэтью и др.), последовательно отстаивающие свою конфессиональную позицию.

<sup>68</sup> Предложенная Ж. Лебоном реконструкция севирианской системы оказывается все в меньшей степени способной играть интегрирующую роль в отношении исследований христологии умеренного монофизитства. Все большее число исследователей ставит под сомнение обоснованность сделанных Ж. Лебоном выводов. Однако, в силу недостаточной разработанности данной темы в современной науке их позиция может быть принята только в качестве заслуживающей внимания гипотезы, нуждающейся в тщательной проверке.

предпринял попыток провести систематический сравнительный анализ севирианского учения с доктринами свт. Кирилла и послехалкидонских дифизитов<sup>69</sup>;

3) характерной чертой исследований севирианской христологии является методологический эклектизм; наличие весьма различных, порой диаметрально противоположных, точек зрения представляется обусловленным отсутствием четко определенной методики сравнительного анализа, в том числе и неразработанностью общепринятых критериев, позволяющих объективно оценить степень различия между севирианской системой и системами свт. Кирилла и послехалкидонских дифизитов. Вопрос о методологии таких исследований не ставится ни в одной работе;

4) за исключением одной работы (иеромон. Лука) в исследованиях, посвященных христологии умеренного монофизитства, игнорируется как философский аспект собственно севирианской доктрины, так и философская проблематика полемики между сторонниками и противниками Халкидона.

Таким образом, в современной науке, очевидно, назрела необходимость в масштабном комплексном исследовании, в котором требуется:

а) систематизировать и обобщить то, что было сделано по рассматриваемой теме в мировой науке за последние десятилетия;

б) осуществить полную реконструкцию христологической системы умеренного монофизитства;

в) выявить и проанализировать философскую проблематику дискуссий между умеренными монофизитами и халкидонитами;

г) дать представление о халкидонитской противомонофизитской полемике, достаточное для сравнительного анализа халкидонитской христологии с умеренным монофизитством;

д) провести систематический сравнительный анализа севирианской доктрины с учениями свт. Кирилла и послехалкидонских дифизитов в соответствии с четко определенными критериями;

---

<sup>69</sup> Сравнительный анализ христологических систем умеренного монофизитства и послехалкидонского дифизитства отсутствует и у Ж. Лебона.

е) определить место умеренного монофизитства в истории византийской богословской мысли.

Состояние научной разработанности проблемы показывает, что тема в подобной постановке не была предметом специального изучения и в качестве диссертационного исследования представлена впервые. С учетом теологической, философской, церковно-исторической и социально-политической значимости рассматриваемой в работе проблематики, а также в силу ее недостаточной разработанности в современной науке, можно сделать заключение, что исследуемая тема имеет важное теоретическое и прикладное значение для специалистов различных наук — теологов, философов, историков, политологов и др.

Заявленная тема исследования предполагает комплексный характер решения следующей проблемы: насколько адекватно догматическая система умеренного монофизитства представлена в предшествующей настоящему исследованию научной литературе, насколько точно определены в ней, с одной стороны, степень соответствия севирианской системы доктрине свт. Кирилла Александрийского, а с другой, степень ее отличия от византийской халкидонитской традиции.

В качестве **объекта** диссертационного исследования выступает византийская теология эпохи христологических споров. **Предметом** исследования является христология умеренного монофизитства, догматическим оформлением которой стала христологическая система Севира Антиохийского и его последователей.

**Цель** диссертационного исследования вытекает из актуальности, научной значимости, недостаточной изученности предметной области в современной науке и состоит в том, чтобы *реконструировать христологическую систему умеренного монофизитства и определить ее место в истории византийского богословия*. В основе сформулированной гипотезы лежит следующее положение: догматическая система умеренного монофизитства и формально, и по существу отлична как от христологического учения свт. Кирилла, так и от христологической системы, разработанной в традиции послехалкидонского монофизитства VI–VIII вв.

В соответствии с целью исследования определены следующие **задачи**:

- 1) определить источниковую базу исследования, достаточную, во-первых, для реконструкции христологической системы умеренного монофизитства, и, во-вторых, для формирования адекватного представления о сущности халкидонитской полемики с монофизитством;
- 2) определить богословские принципы построения севирианской догматической системы;
- 3) реконструировать и проанализировать понятийно-терминологическую систему умеренного монофизитства и выявить ее отличия от системы дифизитской терминологии;
- 4) определить формальные отличия умеренного монофизитства от других, более радикальных монофизитских доктрин;
- 5) выявить философскую проблематику христологических дискуссий между умеренными монофизитами и халкидонитами в VI в., определить и проанализировать круг философских идей, оказавших влияние как на становление севирианской и дифизитской христологических систем, так и на результаты полемики между севирианами и халкидонитами;
- 6) определить понимание принципа ипостасного соединения в христологии умеренного монофизитства;
- 7) проанализировать севирианское понимание христологических формул, являвшихся общими для сторонников и противников Халкидонского Собора;
- 8) определить понимание модуса соединения элементов ипостасного единства в севирианской системе;
- 9) определить формальный статус человечества в севирианской системе и выяснить севирианское понимание образа его существования в состоянии единства;
- 10) выявить сотериологические следствия, вытекающие из христологии умеренного монофизитства;

11) провести сравнительный анализ христологической системы умеренного монофизитства с учением свт. Кирилла и христологической системой послехалкидонского дифизитства.

**Теоретико-методологическая база исследования.** В качестве исходного методологического ориентира исследования используются принципы научной объективности, полноты изложения материала и историзма. Применены системный подход к изучению догматических доктрин и компаративистский подход к рассмотрению проблемы различия и схожести идей.

Формирование научно-методического комплекса настоящего исследования определяется характером предмета исследования, требующего для своего рассмотрения комплексного подхода. Методологическим основанием исследования является *единство терминологического, логического и исторического подходов*<sup>70</sup>.

В качестве богословского методологического основания исследования использован метод, впервые предложенный канд. фил. наук К. О. Польсковым<sup>71</sup>, определившим научный богословский метод как *соотнесение культурно-исторического явления с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции, с целью выявления его предельных (сотериологических) смыслов*<sup>72</sup>.

При этом понятие «соотнесение» недопустимо понимать как механическое сравнение явления с набором цитат из Священного Писания, сочинений свв. отцов и соборных постановлений. Сравнение представляет собой лишь

---

<sup>70</sup> Данное методологическое основание обусловлено тем, что патристическая мысль, унаследовав от языческой философии как категориальный аппарат, так и античную интеллектуальную традицию (см.: *Сидоров*. Логика и диалектика Иоанна Филопона... С. 179), использовала заимствованные из античной философии концепции, идеи и методы в рамках существенно иной мировоззренческой парадигмы, христианские мыслители «преобразовали эллинскую философию и адаптировали ее к нуждам христианской теологической традиции» (*Армстронг*. Истоки христианского богословия: Введение в античную философию. СПб., 2006. С. 224). Особое внимание в работе уделено вопросам терминологии, так как в греческой патристике эпохи Вселенских Соборов наблюдается эволюция базовых философских понятий, пришедших из античной языческой философии.

<sup>71</sup> См.: *Польсков К. О.* К вопросу о научном богословском методе // Вопросы философии. 2010. № 7. С. 93–101.

<sup>72</sup> Формализованность понимается в данном случае как некая материальная фиксация нормы религиозного сознания в общедоступной форме. Требование общедоступности изучаемого явления обусловило избрание в качестве сопоставительного объекта не божественного Откровения как такового, поскольку его принимают не все, а нормы религиозного сознания, которые формализуются в Священном Писании и в Священном Предании. Кроме того, при научном исследовании нельзя опираться на личный духовный опыт отдельных лиц, в том числе и святых, но лишь на результат его фиксации Церковью в формальном Предании.

вспомогательную процедуру, само же богословское соотнесение имеет герменевтическую направленность и обуславливает выделение трех разновидностей богословского метода: 1) метод библейской герменевтики; 2) метод патристической (святоотеческой) герменевтики; 3) метод церковно-исторической герменевтики<sup>73</sup>.

С точки зрения предмета настоящего исследования, особое значение имеет *метод патристической герменевтики*<sup>74</sup>. Использование данного метода предполагает выполнение трех тесно взаимосвязанных операций: 1) структурно-семантический анализ; 2) экзегетический анализ (истолкование); 3) собственно богословское соотнесение (выявление сотериологического смысла), опирающееся на авторитет традиции.

Для решения поставленных задач, проверки гипотезы и достижения цели в исследовании также использованы:

а) *метод историко-философской реконструкции*, включающий в себя приемы первичного, связанного с рассмотрением источников, и вторичного, связанного с привлечением различного рода научной литературы, исследования;

б) *метод имманентного интерпретирующего анализа*, связанный с анализом богословских и философских построений древних христианских авторов, и синтеза, как соединения интерпретированного материала в новом качестве;

в) *индуктивно-дедуктивный, экземплификативный и просопографический методы; методы структурно-функционального анализа, контент-анализа и других видов анализа;*

г) *метод сравнительно-исторического анализа*, уточненный на основе выделения системообразующих элементов сравниваемых систем<sup>75</sup>.

---

<sup>73</sup> Для настоящего исследования герменевтический метод, связанный с интерпретацией, пониманием и выявлением специфики исследуемых текстов, имеют особое значение, что обусловлено жанровым многообразием привлеченных источников (логико-богословские трактаты, апологетические и полемические сочинения, экзегетические произведения, диалоги, гомилии, исповедания веры, личная переписка и др.).

<sup>74</sup> Методы библейской и церковно-исторической герменевтики для настоящей работы имеют второстепенное значение. Применение метода библейской герменевтики ограничено рассмотрением ряда севирианских и халкидонитских толкований на отдельные фрагменты Священного Писания, а метода церковно-исторической герменевтики — обращением к вероучительным определениям Вселенских Соборов как узловых моментов истории формирования халкидонитской христологической традиции.

<sup>75</sup> Различие между системообразующими элементами и частными положениями, не имеющими системообразующего характера, имеет принципиальное значение для сравнительного анализа. Очевидно, что если

Теоретической основой исследования стали труды зарубежных и отечественных теологов, философов, историков религии, без учета которых анализ изучаемого явления был бы невозможен.

**Положения, выносимые на защиту:**

- 1) Понятийно-терминологические системы умеренного монофизитства и халкидонитской христологии существенно различны;
- 2) Различия между умеренным монофизитством и халкидонитским дифизитством не ограничиваются кругом только богословских вопросов, между сторонами имели место и расхождения философского характера, связанные, прежде всего, с различным пониманием соотношения между общим и частным;
- 3) «Стержнем» севирианской христологической системы является моноэнергистская позиция, именно представление о единстве энергии воплотившегося Бога Слова выступает в системе умеренного монофизитства как самый принцип ипостасного соединения;
- 4) Христологическая система умеренного монофизитства ни формально, ни по существу не тождественна христологическому учению свт. Кирилла Александрийского;
- 5) Различия между христологическими системами умеренного монофизитства и халкидонитского дифизитства не являются случайными, но относятся к системообразующим элементам этих систем;

---

различие между доктринами лежит в области отдельных частных положений, то существующие между ними противоречия, по сути своей случайные, могут быть устранены, а сами системы приведены тем самым к взаимному согласию. Однако, если противоречия наблюдаются на уровне системообразующих элементов, то такие системы в принципе не поддаются согласованию, поскольку каждая из них является прямым отрицанием другой.

Проблематика христологических споров V–VIII вв. вращалась вокруг трех принципиальных вопросов: 1) каким образом необходимо мыслить элементы ипостасного соединения, и каков модус этого соединения; 2) кто (что) является принципом ипостасного единства, иными словами, кто (что) сопрягает две радикально различные природы — божественную и человеческую — в единое и неразрывное целое, делая их единым живым существом, единой ипостасью; 3) как понимается онтологический статус и / или образ бытия человечества в состоянии ипостасного единства. Совокупность ответов на эти вопросы и составляет то, что может быть названо системообразующим ядром той или иной христологической системы. Сравнительный анализ севирианской системы с доктринами свт. Кирилла и послехалкидонских дифизитов, являющийся одной из важнейших задач исследования, невозможен без определения их системообразующих положений. Данный метод был успешно апробирован в нашей кандидатской диссертации. О методе и его обосновании подробнее см.: *Давыденков О. В.* Философско-догматическая система Севира Антиохийского и ее место в истории византийской философско-теологической мысли. Диссертация на соискание ученой степени кандидата философских наук. М., 2008. [Машинопись] С. 26–27, 48–50.

б) Догматические различия между умеренным монофизитством и халкидонитским дифизитством обуславливают различия их сотериологических концепций.

**Источниковая база исследования** включает фактически все изданные произведения Севира, имеющие отношение к теме диссертации, в том числе «Слова к Нефалию»<sup>76</sup>, «Филалет» (Φιλαλήθης)<sup>77</sup>, полемические сочинения против Юлиана, епископа Галикарнасского<sup>78</sup>, письма к Сергию Грамматику<sup>79</sup>, кафедральные проповеди<sup>80</sup>, письма частного характера<sup>81</sup>.

<sup>76</sup> См.: *Severus Antiochenus. Orationes ad Nephalius* / J. Lebon, éd., trad. Lovanii, 1949 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium (далее — CSCO); 119, 120). Нефалий, по всей видимости, был первым, кто постарался соединить в диалектическом синтезе язык дифизитской халкидонитской христологии с богословским языком «единой природы». Решительно отвергнув предложенный Нефалием патристический метод, Севир показал, что для него в принципе невозможен какой-либо компромисс с Халкидоном как на уровне идей, так и на уровне терминологии.

<sup>77</sup> См.: *Severus Antiochenus. Cyrillus seu Philalethes* / A. Šanda, ed. Beryti, 1928; *Sévère d'Antioche. Le Philalèthe* / R. Hespel, éd., trad. Lovanii, 1952 (CSCO; 133, 134). В этом сочинении, которое А. Грильмайер назвал «шедевром антихалкидонской христологии» (см.: *Grillmeier. Le Christ dans la tradition chrétienne...* Т. II / 2. P. 41), Севир выражает свое отношение к христологии свт. Кирилла Александрийского и пытается доказать, что последний был последовательным противником учения о двух природах во Христе.

<sup>78</sup> См.: *Severus Antiochenus. Antijulianistica: Operum contra doctrinam Iuliani Halicarnassensis seriem priorem* / A. Šanda, ed. Beryti, 1931; *Sévère d'Antioche. La polémique antijulianiste. Premier échange de lettres. Le contra additiones Juliani. Adversus apologiam Juliani. L'apologie du Philalèthe* / R. Hespel, éd., trad. Lovanii, 1964–1971 (CSCO; 244, 245, 295, 296, 301, 318, 319). В *Antijulianistica* Севира, включающей три личных письма и пять полемических трактатов, выражено его бескомпромиссное отношение к доктрине афтартодокетизма, однако для уточнения севирианского христологического учения в целом эти произведения предоставляют относительно немного материала. Об обстоятельствах и содержании полемики между Севиром и Юлианом см.: *Jugie M. Julien d'Halicarnasse et Sévère d'Antioche* // *Échos d'Orient*. 1925. № 28. P. 129–162, 257–285.

<sup>79</sup> См.: *Severus Antiochenus. Ac Sergii Grammatici: Epistulae Mutuae* / J. Lebon, ed., trad. Lovanii, 1949 (CSCO; 119, 120).

В трех письмах, адресованных Сергию Грамматику, также оппоненту Севира внутри монофизитского лагеря, наиболее систематичным образом излагается учение о свойствах божества и человечества во Христе. В первом письме Севир излагает и учение о едином действовании Христа.

<sup>80</sup> См.: *Sévère d'Antioche. Les Homiliae Cathedrales de Sévère d'Antioche* / trad. syriaque de Jacques d'Édesse // *Patrologia Orientalis* (далее — PO). 1911–1976. Т. 4, 8, 12, 16, 20, 22, 25, 26, 29, 35–38.

Кафедральные проповеди или гомилии (*Homiliae cathedrales, Λόγοι ἑπιθρόνοι*) произносились Севиром в храмах Антиохии в период его пребывания на Антиохийской кафедре (512–518 гг.). Они также содержат в себе значительный догматический элемент. В общей сложности сохранилось 125 кафедральных проповедей Севира. О кафедральных проповедях Севира см.: *Baumstark A. Das Kirchenjahr in Antiocheia zwischen 512 und 518* // *Römische Quarttschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte*. 1897. Bd. 11. S. 31–66; 1899. Bd. 13. S. 305–323; *Brière M. Les Homélie cathédrales de Sévère d'Antioche. Introduction générale a toutes les homélie* // PO. 1960. Т. 29. P. 7–72.

<sup>81</sup> См.: *Severus of Antioch. The Sixth Book of the Select Letters of Severus, Patriarch of Antioch, in the Syriac Version of Athanasius of Nisibis* / E. W. Brooks, ed., trans. L., 1902–1904; *idem. A collection of Letters from Numerous Syriac Manuscripts* / E. W. Brooks, ed., trans. // PO. 1919. Т. 12. P. 163–342; PO. 1920. Т. 14. P. 1–310.

Помимо двухсот сорока писем, изданных Е. У. Бруксом, сохранилось еще несколько Севириных писем (см.: *Severus' Letter to John the Soldier* / S. Brock, ed. // *Erkenntnis und Meinung*. Wiesbaden, 1978. Bd. 2. S. 60–64; *Letter of Severus to Anastasia the deaconess* / Y. N. Youssef, éd, trans. // *Bulletin de la Société d'Archéologie Copte*. 2001. Т. 40. P. 126–136; *Severi Antiocheni defensio ad imperatorem* // *Historia Ecclesiastica Zachariae rhetori vulgo adscripta 2* / E. W. Brooks, ed., trans. Louvain, 1919 (CSCO; 87). P. 123–131 (T); Louvain, 1919 (CSCO; 88). P. 85–90 (V.); *Severi Antiocheni epistula synodica ad Theodosium episcopum Alexandriae* / J.-B. Chabot, ed., trans. // *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*. Louvain, 1908 (CSCO; 17). P. 12–34 (T); Louvain, 1933 (CSCO; 103). P. 6–22 (V). Отрывки на греческом языке из четырех писем Севира вошли в состав патристического сборника «Учение отцов о



Наибольшее значение для изучения системы Севира имеет фундаментальный труд «Против нечестивого Грамматика»<sup>82</sup>.

Все произведения Севира были написаны по-гречески, но дошли до нас преимущественно в сирийских переводах. По этой причине исключительное значение для изучения его системы, особенно терминологии, имеют фрагменты, сохранившиеся на языке оригинала<sup>83</sup>.

Для изучения христологии умеренного монофизитства существенное значение имеют также труды известного александрийского философа-неоплатоника и физика Иоанна Филопона (ок. 490–ок. 475 гг.), стремившегося сообщить севирианской системе большее философское обоснование<sup>84</sup>. Для уточнения отдельных аспектов севирианской системы определенное значение

воплощении Слова» (см.: *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi* / E. Chrysos, Hrsg. Aschendorff; Münster, 1981<sup>2</sup>. P. 86, 309–310, 314).

<sup>82</sup> См.: *Severus Antiochenus. Contra impium Grammaticum* / J. Lebon, ed., trans. Parisiis; Lovanii, 1929–1938 (CSCO; 93, 94; 101, 102; 111, 112). В этом труде, созданном в ответ на «Апологию Халкидонского собора» Иоанна Грамматика (ок. 515 г.), стремившегося вслед за Нефалием найти средний путь между халкидонским оросом и христологией свт. Кирилла, догматическая система Севира представлена в детально разработанном виде. В глазах последователей Севира это произведение сделалось своего рода «суммой веры» (*summa fidei*), по которой учились многие последующие поколения монофизитов (см.: *Sellers. Op. cit.* P. 256).

<sup>83</sup> Десятки фрагментов из сочинений Севира сохранились в трудах дифизитских полемистов с монофизитством (см.: *Gieseler J. C. L. Comentario, qua Monophysitarum veterum variae de Christi persona opiniones imprimis ex ipsorum effatis recens editis illustrantur.* Göttingen, 1835 et 1838). В XX в. было обнаружено еще несколько греческих текстов Севира (например, см.: *Dorival G. Nouveaux fragments grecs de Sévère d'Antioche // Αντίδορον: Hommage à Maurits Geerard pour célébrer l'achèvement de la Clavis Patrum Graecorum.* Wetteren, 1984. Т. 1. P. 101–121; *Petit F. (éd.) La chaîne sur l'Exode I. Fragments de Sévère d'Antioche // Glossaire syriaque par L. Van Rompay.* Leuven, 1999). О текстах Севира, сохранившихся на языке оригинала, подробнее см.: *Moss Y. Saving Severus: How Severus of Antioch's Writings Survived in Greek // Greek, Roman, and Byzantine Studies.* 2016. Vol. 56. P. 785–808.

<sup>84</sup> Христологические взгляды Иоанна Филопона наиболее полно представлены в его сочинении «Арбитр» (см.: *Ioannes Philoponus. Diaetetes seu Arbitr* / A. Šanda, ed. // *Opuscula Monophysitica Ioannis Philoponi.* Beryti, 1930. P. 35–88). Христологической проблематике посвящено еще несколько произведений Иоанна: *Ioannes Philoponus. Epitome Libri Diatetis // Ibid.* P. 89–103; *idem. Dubiorum Quorundam in Diaetete Solutio Duplex (Apologia prima, Apologia secunda) // Ibid.* P. 104–125; *idem. Epistula ad Iustinianum imperatorem // Ibid.* P. 172–180; *idem. Tractatus de totalitate et partibus ad Sergium Presbyterum // Ibid.* P. 126–139.

Произведение «Четыре тома против четвертого собора» сохранилось только в отрывках в составе «Хроники» яковитского патриарха Михаила Сирийца (см.: *Ioannes Philoponus. Tomi quattuor contra synodum quartam (Tmemata) // Chronique de Michel le Syrien. Patriarche jacobite d'Antioche (1166–1199) / J. B. Chabot, éd. et trad.* P., 1901 (V). P. 92–121).

Сочинения Иоанна Филопона также сохранились преимущественно в сирийских переводах. Греческие фрагменты из четвертой и седьмой книг «Арбитра» сохранились у прп. Иоанна Дамаскина (см.: *Ioannes Damascenus. De haeresibus compendium unde ortae sint et quomodo prodierunt 83 // Die Schriften des Johannes von Damaskos / P. B. Kotter, Hrsg. Beolin: De Gruyter, 1981. Bd. 4. S. 19–67*) и в сборнике «Учение отцов о воплощении Слова» (см.: *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi...* P. 272–283). Несколько греческих отрывков из трудов Филопона содержится в «Сокровищнице православной веры» Никиты Хониата (XII в.) (см.: *Nicetas Choniates. Thesaurus Orthodoxae Fidei IX. De Eutyche // Dieten J., van. Zur Überlieferung und Veröffentlichung der Panoplia dogmatike des Niketas Choniates* Amsterdam: Hakkert, 1970. P. 50–59).

могут иметь трактаты и послания таких последователей Севира, как Тимофей Александрийский<sup>85</sup>, Феодосий Александрийский<sup>86</sup>, Павел Антиохийский<sup>87</sup>.

Для сравнительного анализа доктрины Севира с учением свт. Кирилла использованы основные произведения последнего, посвященные христологической проблематике. С целью обеспечить объективный характер сравнительного анализа использованы сочинения свят. Кирилла, относящиеся ко всем трем этапам его творчества<sup>88</sup>: 1) написанные до начала полемики с Несторием (428 г.)<sup>89</sup>; 2) относящиеся ко времени полемики с Несторием и Эфесского Собора (428–433 гг.)<sup>90</sup>; 3) позднего периода (434–444 гг.)<sup>91</sup>.

Для сравнительного анализа севирианской доктрины и халкидонитской христологии использованы основные произведения византийских дифизитов, содержащие как полемику с доктриной умеренного монофизитства, так и положительное раскрытие дифизитского учения<sup>92</sup>. Исследование опирается на

<sup>85</sup> См.: *Timotheus III Alexandrinus. Fragmenta dogmatica // Patrologiae Cursus Completus. Series Graeca*, 166 Т. / J.-P. Migne, accur. Parisiis, 1857–1866 (*данее* — PG). Т. 86. I. Col. 265C–276C.

<sup>86</sup> См.: *Theodosius Alexandrinus. Documenta ad origines monophysitarum illustrandas / J.-B. Chabot, ed., trans. Louvain, 1933 (CSCO; 103). P. 1–6, 22–24, 26–63, 66–87, 92–99.*

<sup>87</sup> См.: *Paulus Antiochenus. Documenta ad origines monophysitarum illustrandas... Louvain, 1933. P. 68–79, 123–125, 215–233.*

<sup>88</sup> О принятой в современной науке датировке произведений свт. Кирилла см.: *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский, его жизнь, церковное служение и творения // *Свт. Кирилл Александрийский.* Творения. М., 2000. Кн. 1. С. 46–108. Большинство произведений свт. Кирилла еще в XIX в. было переведено на русский язык (см.: *Свт. Кирилл Александрийский.* Полное собрание сочинений. М., 1885; Деяния Вселенских Соборов. СПб., 1996. Т. 1, 2), однако пользоваться этими переводами в научном исследовании затруднительно по причине весьма неточной передачи в них основных богословских терминов.

<sup>89</sup> См.: *Cyrillus Alexandrinus. Glaphyrorum libri // PG 69. Col. 13A–678C; idem. In Ioannis Evangelium // Sancti patris nostri Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Joannis evangelium / P. E. Pusey, ed. Oxford: Clarendon Press, 1872. Vol. 1–3; Idem. Explanatio in Lucae Evangelium // PG 72. Col. 476A–949C; idem. Homiliae paschales // PG 77. Col. 401A–981C; Idem. Adversus anthropomorphitas // PG 76. Col. 1065A–1132B; idem. Thesaurus // PG 75. Col. 10A–656D; idem. Scholia de incarnatione Unigeniti // PG 75. Col. 1369A–1412C.*

<sup>90</sup> См.: *Cyrillus Alexandrinus. Adversus Nestorium // PG 76. Col. 9–248B; idem. Explicatio duodecim capitum // PG 76. Col. 293A–312D; idem. Apologia contra Orientales // PG 76. Col. 316A–385A; idem. De recte fide ad Theodosium imperatorem // Richard M. Deux lettres perdues de Cyrille d'Alexandrie // Opera minora. 1977. Vol. 49. P. 274–275; idem. Apologia contra Theodoretum // PG 76. Col. 385B–452C; idem. De recta fide ad reginas // PG 76. Col. 1201A–1336C; idem. De recta fide ad reginas oratio altera // PG 76. Col. 336C–1420D; idem. In epistolam ad Hebraeos // PG 74. Col. 953A–1005C; idem. Epistola 4 ad Nestorium // PG 77. Col. 43C–49A; idem. Epistola 17 ad Nestorium de excommunicatione // PG 77. Col. 105C–121D; idem. Epistola 31 ad Maximianum Constantinopolitanum episcopum // PG 77. Col. 149D–157A; idem. Epistola 40 ad Acacium Melitinae episcopum // PG 77. Col. 181D–201B; idem. Epistola 39 ad Joannem Antiochenum episcopum // PG 77. Col. 175C–181C; idem. Epistola 44 ad Eulogium presbyterum Constantinopolitanum // PG 77. Col. 224D–228D; idem. Epistola 45 ad Succensum // PG 77. Col. 228D–237C; idem. Epistola 46 ad Succensum // PG 77. Col. 237D–245D; idem. Epistola 50 ad Valerianum Iconiensem episcopum // PG 77. Col. 256B–277B.*

<sup>91</sup> См.: *Cyrillus Alexandrinus. Epistola 53 ad sanctum Xystum papam // PG 77. Col. 285C–287A; idem. Quod unus sit Christus // Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques / G. M. de Durand, éd. P., 1964 (Sources Chrétiennes; 97). P. 302–514.*

<sup>92</sup> Для сравнения севирианской христологической системы с халкидонитской центральное значение имеют произведения таких авторов, как Иоанн Грамматик (см.: *Iohannes Caesariensis. Apologia Concilii Chalcedonensis //*

источниковую базу, включающую труды подавляющего большинства более или менее значимых дифизитских авторов VI–VIII вв., что позволяет выносить обоснованные суждения о наличии по тем или иным вопросам патристического консенсуса, который может рассматриваться в качестве фиксированной в дифизитской традиции нормы религиозного сознания.

**Научная новизна исследования и основные результаты, полученные лично соискателем.**

В настоящей диссертации впервые

---

Opera quae supersunt / M. Richard, ed. Turnhout; Leuven, 1977 (Corpus Christianorum, Series graeca (далее — CCSG); 1). P. 6–58; *idem*. Capitula XVII contra Monophysitas // Opera quae supersunt... P. 61–66), Леонтий Византийский (см.: *Leontius Byzantinus*. Contra Nestorianos et Eutychianos // PG 86. 1. Col. 1267B–1396A; *idem*. Triginta capita contra Severum // PG 86. 2. Col. 1901B–1916B; *idem*. Epilysis (Solutio argumentorum Severi) // PG 86. 2. Col. 1916C–1945D), Леонтий Иерусалимский (см.: *Leontius Hierosolymitanus*. Contra Nestorianos // PG 86. 1. Col. 1399A–1768B; *Idem*. Contra Monophysitas // PG 86. 2. Col. 1769A–1901A), прп. Анастасий Синаит (см.: *Anastasius Sinaita*. Viae dux / K.-H. Uthemann, ed. Turnhout; Leuven, 1981 (CCSG; 8)), прп. Максим Исповедник (см.: *Maximus Confessor*. Opuscula theologica et polemica // PG 91. Col. 9–280B; *idem*. Disputatio cum Pyrrho // PG 91. Col. 288A–353B; *idem*. Ambigua ad Thomam // Maximi Confessoris Ambigua ad Thomam una cum Epistula secunda ad eundem / B. Janssens, ed. Turnhout; Brepols, 2002 (CCSG; 48). P. 3–34; *idem*. Ambigua ad Iohannem // *Constas N*. On Difficulties in the Church Fathers: The Ambigua. Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 2014. Vol. 1–2; *idem*. Epistula ad Anastasium monachum discipulum // PG 90. Col. 132A–133A; *idem*. Disputatio Bizyae // PG 90. Col. 136–172; *idem*. Capita theologica et oeconomica // PG 90. Col. 1084–1173; *idem*. Epistola 1. Sermo hortatorius ad Dei servum praefectum Africae, dominum Georgium // PG 91. Col. 364–392; *idem*. Epistola 12 ad Ioannem cubicularium de rectis Ecclesiae Dei decretis, et adversus Severum haereticum // PG 91. Col. 460–509; *idem*. Epistola 13 ad Petrum illustrem, oratio brevis seu liber, adversus dogmata Severi // PG 91. Col. 509–533; *idem*. Epistola 15 de communi et proprio, hoc est, de essentia et hypostasi, seu persona, ad Cosmam diaconum Alexandrinum // PG 91. Col. 544–576), прп. Иоанн Дамаскин (см.: *Ioannes Damascenus*. De haeresibus // Die Schriften des Johannes von Damaskos / P. B. Kotter, Hrsg. Berlin: De Gruyter, 1981. Bd. 4. S. 19–67; *idem*. Capita philosophica (Dialectica) // Die Schriften des Johannes von Damaskos / P. B. Kotter, Hrsg. Berlin; NY, 1969. Bd. 1; *idem*. Expositio fidei // Die Schriften... 1973. Bd. 2; *idem*. Contra Jacobitas // Die Schriften... 1981. Bd. 4. S. 109–153; *idem*. Contra Acephalos // Die Schriften... 1981. Bd. 4. S. 409–417). В диссертации использованы также работы свт. Ефрема Антиохийского (см.: *Ephraem Antiochenus*. Apologia concilii Chalcedonensis ad Domnum et Ioannem // PG 103. Col. 988–1008; *idem*. Fragmenta // PG 86. 2. Col. 2103–2110), Иоанна Максенция (см.: *Ioannes Maxentius*. De Christo professio // PG 86. I. Col. 79A–86D; *idem*. Contra nestorianos capitula // PG 86. 1. Col. 87A–88B), Евстафия Монаха (см.: *Eustathius Monachus*. Epistula de duabus naturis / P. Allen, ed. Turnhout, 1989 (CCSG; 19). P. 413–447), псевдо-Леонтия (см.: De sectis // PG 86. 2. Col. 1193–1266), св. Юстиниана Великого (см.: *Justinianus Imperator*. Confessio rectae fidei adversus tria capitula // Drei dogmatische Schriften Iustinians / R. Albertella, M. Amelotti, L. Migliardi (post E. Schwartz), eds. Milan: Giuffrè, 1973<sup>2</sup>. P. 130–168; *idem*. Adversus Origenem // Scritti teologici ed ecclesiastici di Giustiniano / M. Amelotti, L. M. Zingale, eds. Milan: Giuffrè, 1977. P. 68–118; *idem*. Tractatus contra monophysitas // Drei dogmatische Schriften Iustinians... P. 6–78), свт. Анастасия Антиохийского (см.: *Anastasius Antiochenus*. Oratio III de divina oeconomia, id est incarnatione // PG 89. Col. 1335B–1348D; *idem*. Homilia 33 de otioso // PG 89. Col. 1539D–1541C; *idem*. De operationibus // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi... P. 79–81; 134–136), Феодора Раифского (см.: *Феодор Раифский*. Предуготовление // Прп. Анастасий Синаит. Избранные творения. М., 2003. С. 375–458), прп. Евлогия Александрийского (см.: *Eulogius Alexandrinus*. De Trinitate et de Incarnatione // PG 86. II. Col. 2939–2944B; *idem*. Apologia pro litteris synodicis // PG 103. Col. 1023–1028; *idem*. Apologiae pro synodo Chalcedonensi // PG 103. Col. 1028–1060; *idem*. Dubitationes orthodoxi // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi... P. 152–155; *idem*. Defensiones // Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi... P. 209–210), Памфила Палестинского (см.: *Pamphilus Theologus*. Diversorum capitum seu difficultatum solutio / J. H. Decklerck, ed. Turnhout, 1989 (CCSG; 19). P. 127–261), Анастасия Монаха (см.: *Anastasius Monachus*. Epistola ad commune monachorum apud Calarim constitutorum collegium // PG 90. Col. 133B–136C), прп. Феодора Студита (см.: *Theodorus Studita*. Antirrheticus I // PG 99. Col. 328D–352B; *idem*. Antirrheticus III // PG 99. Col. 389A–436A), Феодора Абу Курры (см.: *Theodorus Abucara*. Varia opuscula // PG 97. Col. 1462A–1601B; *idem*. De unione et incarnatione // PG 97. Col. 1601C–1609C; *Théodore Abuqurra*. Deux écrits inédits / I. Dick, éd. // Le Muséon. 1959. T. 72. P. 56–59 [на араб. яз.]; *Thāwudūrus Abū Qurrah*. Mayāmir / Q. Al-Bāshā, ed. Beirut, 1904 [на араб. яз.] и др.

- 1) в качестве богословского методологического основания исследования использован метод соотнесения культурно-исторических явлений с нормой религиозного сознания, формализованной в рамках конкретной традиции, с целью выявления его сотериологических смыслов;
- 2) для сравнения догматических систем предложен метод сравнительного анализа, уточненный на основе выделения системообразующих элементов сравниваемых систем;
- 3) выявлена философская проблематика христологических дискуссий между умеренными монофизитами и халкидонитами, определен и проанализирован круг философских идей, оказавших влияние как на характер, так и на результат полемики между сторонниками и противниками Халкидонского Собора;
- 4) проведен системный сравнительный анализ севирианской доктрины с учениями свт. Кирилла и послехалкидонских дифизитов;
- 5) проведена полная реконструкция севирианской концепции ипостасного соединения;
- 6) предпринята попытка определить место умеренного монофизитства в истории византийской богословской мысли;
- 7) выявлены сотериологические следствия, вытекающие из севирианской концепции ипостасного соединения;

Практическая значимость диссертации определяется тем, что собранные в ней данные и сделанные выводы могут быть использованы при разработке учебных курсов и написании учебных пособий по патрологии, догматическому богословию, истории философии, истории Византии и истории Восточных Церквей. Результаты исследования могут служить практическим руководством в деле развития экуменических контактов с Ориентальными Церквами.

**Апробация работы.** Материалы диссертации отражены в 4 монографиях и еще в 41 публикации общим объемом ок. 95 п.л. Основное содержание работы и главные выводы исследования изложены в докладах на Ежегодных конференциях ПСТГУ (1995–2018 г.), на международных конференциях «Православное богословие на пороге третьего тысячелетия» (М., 2000 г.), «Древний Египет и Христианство» (М., 2001 г.), «Культурное наследие Египта и Христианский

Восток» (М., 2006 г.), «Таинства Церкви» (М., 2007 г.), на собеседованиях между представителями Русской Православной Церкви и Древних Восточных Церквей (М., 2002 г.; Каир, 2004 г.; Аддис-Абеба, 2007 г., Астана, 2017 г.), на Всемирном Конгрессе византинистов (Л., 2006 г.).

**Структура работы** определяется ее целью, задачами и логикой исследования<sup>93</sup>. Диссертация состоит из введения, четырех глав<sup>94</sup>, заключения, списка использованных источников и литературы и трех приложений.

## **Основное содержание диссертационного исследования**

### **Глава 1 «Понятийно-терминологическая система умеренного монофизитства»**

В § 1.1. «Севирианство как монофизитская система» выявлены основные богословские принципы, на которых основана христологическая система Севира:

- 1) идеологический, проявляющийся в убежденности в том, что только богословский язык «единой природы» пригоден для изложения православного христологического учения;
- 2) сотериологический, заключающийся в безусловном признании принципа «двойного единосущия» Христа;

---

<sup>93</sup> Настоящая работа является непосредственным продолжением исследования, содержащегося в нашей кандидатской диссертации. Как уже было отмечено, реконструкция христологической системы умеренного монофизитства предполагает выявление ее полного системообразующего ядра, а определение ее соотношения с доктриной послехалкидонского дифизитства требует проведения сравнительного анализа по трем вышеуказанным системообразующим элементам этих систем. Поскольку полный сравнительный анализ христологической системы Севира с системами свт. Кирилла и послехалкидонских дифизитов представляет собой задачу, по своему масштабу явно превышающую формат кандидатской диссертации, кандидатское исследование было ограничено анализом только первого из трех указанных системообразующих элементов (см.: *Давыденков О. В.* Философско-догматическая система Севира Антиохийского... 2008. [Машинопись] С. 50). По этой причине в кандидатской диссертации было отмечено, что сделанные в ней выводы могут рассматриваться лишь как предварительные, для окончательных выводов необходимо выполнить сравнительный анализ доктрин свт. Кирилла, Севира и послехалкидонских дифизитов еще по двум системообразующим элементам — понимание принципа ипостасного соединения и понимание образа бытия человечества в богочеловеческом синтезе (см.: Там же. С. 216). Вследствие этого представляется целесообразным, во-первых, в общих чертах сохранить логику исследования, намеченную в кандидатской диссертации, и, во-вторых, инкорпорировать в состав докторской диссертации часть материала, содержащегося в кандидатском исследовании. В противном случае, некоторые положения и выводы настоящего исследования могут показаться непонятными или недостаточно обоснованными.

<sup>94</sup> Задача № 1 решается во введении. Решение большинства задач связано с определенной главой исследования: глава 1 (№ 2, 3), глава 2 (№ 4, 5), глава 3 (№ 6), глава 4 (№ 7–10). Задача № 11 является сквозной, она последовательно решается во всех главах и получает окончательное решение в четвертой главе.

3) патристический, обнаруживающийся в декларируемой верности учению свт. Кирилла как образцу истинного учения.

В § 1.2. «Основные христологические термины эпохи Вселенских Соборов, их значение в севирианской системе» рассмотрено значение терминов «сущность» (греч. οὐσία; сир. ܘܫܝܐ, 'usiyā), «ипостась» (греч. ὑπόστασις; сир. ܩܢܘܡܐ, qnōmā), «природа» (греч. φύσις, сир. ܟܝܢܐ, kyānā), «лицо» (греч. πρόσωπον; сир. ܦܪܫܘܦܐ, parṣōfā), «энергия» (греч. ἐνέργεια; сир. ܡܐܒܕܢܘܬܐ, ma'bdānūtā) в богословии как севириан, так и халкидонитов. В философском плане и в тринитарном богословии принципиальных различий в понимании и употреблении указанных терминов между Севером и халкидонитскими авторами не установлено, такие различия обнаруживаются только в христологическом учении.

В § 1.3. «Терминологические особенности севирианской христологии» выявлены следующие важнейшие особенности понятийно-терминологической системы севирианской христологии:

1) термины «природа» и «ипостась» обычно выступают как взаимозаменяемые; таким образом, термин «природа» часто используется для обозначения не общих, а частных реальностей;

2) отсутствуют элементы персоналистического понимания ипостаси и лица, Ипостась (Лицо) Христа никогда не отождествляется с Ипостасью (Лицом) Слова до Воплощения;

3) вводится принципиально новое, не известное в предшествующей христологической традиции понятие «несамобытная ипостась» (οὐκ ἰδιούστατος ὑπόστασις);

4) понятия «ипостась» и «лицо» нетождественны, только самобытные ипостаси являются лицами;

5) понятия «сущность» и «природа» нетождественны, «сущность» часто сближается с понятиями «свойство» (ἰδιότης) и качество (ποιότης);

6) энергия рассматривается как производное от ипостаси «деятельное движение», за энергией не признается значение свойства или качества природы.

Главным итогом первой главы является вывод о том, что различия между севирианами и дифизитами не ограничены разным пониманием отдельных терминов, но имеют системный характер. Основное отличие севирианской понятийно-терминологической системы от дифизитской заключается в отсутствии согласованности между тринитарным и христологическим уровнями. Сторонники Халкидона с начала VI в. начали использовать каппадокийскую терминологию также и в христологии, в результате дифизитская мысль получила возможность развиваться в рамках единого понятийно-терминологического поля. Термины «природа» («сущность») и «ипостась» («лицо») в богословии халкидонитов всегда четко противопоставляются по принципу общее — частное (единичное). У севириан же тринитарному и христологическому уровням соответствуют различные понятийно-терминологические системы: в троичном богословии природа и ипостась последовательно различаются, а в христологии, хотя и не являются полными синонимами, выступают как очень близкие по значению и часто взаимозаменяемые термины.

## **Глава 2. «Философская проблематика христологических споров VI в.»**

В § 2.1. «Концепция “воипостасное”» рассмотрено понятие «воипостасное» (ἐνυπόστατον), впервые использованное в христологических спорах халкидонитом Иоанном Грамматиком (нач. VI в.), сочинения которого были хорошо известны Севиру. Появление понятия «воипостасное» и его отождествление с сущностью окончательно закрепило в халкидонитском богословии концептуальное различие между сущностью (природой) и ипостасью и сделало невозможным представление об элементах ипостасного соединения как частных реальностях. Сравнение использования понятия «воипостасное» Иоанном с его употреблением в халкидонитской христологии VI–VIII вв. (от Леонтия Византийского до прп. Иоанна Дамаскина) показывает, что уже в трудах Грамматика эта концепция получила раскрытие, достаточное для того, чтобы быть понятной для его оппонентов. Следовательно, эта фундаментальное для дифизитской христологии понятие, устранявшее монофизитский аргумент о несовместимости халкидонского ороса с

общеизвестной философской аксиомой о невозможности безыпостасных природ и дававшее реальный шанс к сближению позиций сторонников и противников Халкидонского Собора, было отвергнуто Севиром вполне сознательно. В своем опровержении «Апологии» Иоанна Севир, хотя и не обсуждает сам термин «воипостасное», однако решительно отвергает представленную Грамматиком концепцию ипостасного соединения, основанную на понятии «воипостасная сущность».

В § 2.2. «Концепция “частная природа (сущность)”» проанализировано понятие «частная природа», использованное в середине VI в. известным философом Иоанном Филопоном с целью сообщить севирианской христологии философское обоснование. Введенная Филопоном новая концепция предполагала логическое различие не только между понятиями «общая природа» и «частная природа», но и между понятиями «частная природа (сущность)» (μερικὴ φύσις (οὐσία)) и «ипостась». Частная природа, по Филопону, представляет собой реализацию общей природы, рассматриваемую в абстракции от сопутствующих ей отличительных особенностей (акциденций). Таким образом, ипостась в системе Филопона можно описать формулой: *ипостась = частная сущность + акциденции*. Очевидно, что это новое понятие было направлено против халкидонского учения о двух воипостасных природах Христа, сосуществующих в одной Ипостаси. В рамках предложенной Иоанном понятийно-терминологической системы число ипостасей всегда должно жестко соответствовать числу частных природ, а говорить об элементах ипостасного соединения как об общих природах становится невозможно, даже вне зависимости от того, признается реальность общих начал в принципе или нет. Тем самым концепция «частная сущность» окончательно закрепила в умеренном монофизитстве представление об элементах ипостасного соединения как о частных реальностях.

Хотя у Севира термин «частная природа» не встречается, анализ его взглядов на соотношение общего и частного показывает, что имплицитно эта идея уже присутствует в его сочинениях. Он подчеркивал ипостасный, т.е. частный характер элементов ипостасного соединения и категорически отказывался признать, что



божество и человечество, соединившиеся во Христе, были общими природами. В тринитарном богословии Севира уже вполне просматриваются тритеитские тенденции. Таким образом, введение Иоанном Филопоном в контекст богословских дискуссий философской концепции «частная природа (сущность)» не было разрывом с севирианской традицией, Филопон лишь довел до логического конца те идеи, которые, пусть и не в вполне явном виде, уже содержались в произведениях Севира.

В § 2.3. «Концепция “природа в неделимом”. Онтология ипостаси в халкидонитской традиции» рассмотрена введенная в арсенал халкидонитской христологии Леонтием Византийским концепция «природа в неделимом (индивидуальная природа)», под которой понимается совершенная совокупность природных и индивидуальных свойств, сознательно отделенная от актуального личного существования. Устанавливая логическое различие между идеей индивида как такового и его конкретным существованием, эта концепция позволяла защитить учение о Христе как об истинном человеке, обладающем всеми человеческими свойствами, в том числе и индивидуальными. Из понятия «индивидуальная природа» следует, что случайные свойства (акциденции) лишь различают между собой ипостаси одного вида, но не могут рассматриваться как причина образования ипостаси. Такой причиной халкидонитские авторы полагали особый онтологический принцип, для обозначения которого ими использовались такие выражения, как «логос самостоятельного бытия» (Леонтий Византийский), «логос ипостаси» (Леонтий Иерусалимский), «логос ипостасной особенности» (прп. Максим Исповедник), «свойство не быть частью» (Феодор Абу Курра). Сформировавшееся в халкидонитской традиции понимание структуры ипостаси может быть описано формулой: *ипостась = ипостасное различие (логос ипостаси; логос бытия самого по себе) + индивидуальная природа (общая природа + комбинация универсальных акциденций)*.

В § 2.4. «Концепции “сложная природа” и “сложная ипостась”» сначала рассмотрено понятие «сосложение» (греч. σύνθεσις; сир. ܣܘܚܒܐ, *mrakbā*)<sup>95</sup> и указана цель разработки Севиром концепции «единая сложная природа» (греч. μία σύνθετος φύσις; сир. ܣܘܚܒܐ ܣܘܚܒܐ ܣܘܚܒܐ, *ḥad kyānā mrakbā*): совместить сотериологический принцип «двойного единосутия» Христа с формальной стороной монофизитства, то есть с исповеданием единой природы воплотившегося Слова. Анализ понятия «сложная природа» позволяет определить формальные признаки умеренного монофизитства, отличающие это направление нехалкидонитской мысли от более радикальных форм монофизитства:

1) исповедание сложного характера единой природы воплотившегося Слова;

2) отрицание единства во Христе на уровне свойства и сущности;

3) учение о возможности различать элементы ипостасного соединения внутри единой сложной природы на уровне «свойства в смысле природного качества» (греч. ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῆ; сир. ܕܘܠܘܬܐ ܕܘܠܘܬܐ ܕܘܠܘܬܐ, *dīlāyūtā d-’a<sup>y</sup>k da-mšawd’ānūtā kyānāytā*).

Далее рассмотрена дифизитская концепция «сложная ипостась» (сύνθετος ὑπόστασις) и проведен сравнительный анализ двух концепций, на основании которого установлено, что за внешне сходными формулами — «сложная природа» и «сложная ипостась» — стоят два принципиально различных понимания способа ипостасного соединения. Для халкидонитов ипостасное соединение есть *соединение общих природ божества и человечества, совершающееся в Ипостаси (Лице) Бога Слова*, которая, до соединения будучи простой, становится сложной вследствие того, что в ней получает бытие воипостасная человеческая природа. Севириане же мыслят ипостасное соединение как *непосредственное сочетание двух частных реальностей* (самобытной Ипостаси Бога Слова и несамобытной человеческой ипостаси), результатом которого является возникновение сложной природы-ипостаси. Таким образом, севириане и халкидониты по-разному понимают

<sup>95</sup> Под сосложением — этот термин в системе Севира выступает фактически как эквивалент формулы «ипостасное соединение» — Севир понимает такой способ соединения, при котором соединившиеся элементы остаются неизменными в собственной своей реальности, но утрачивают при этом независимое и обособленное бытие. Можно сказать, что действие сосложения относится только к порядку существования, но не к порядку сущности.

соотношение во Христе единства и двойственности. Халкидониты относят единство к уровню Ипостаси (Лица), а двойственность — к уровню природы. Севириане же усматривают единство Богочеловека на уровне природы (единая сложная природа воплотившегося Слова), а двойственность считают возможным утверждать только на уровне естественного качества соединившихся во Христе природ. Тем самым в халкидонитской системе единичность и двойственность относятся к разным онтологическим уровням — ипостасному и природному соответственно, тогда как севириане вынуждены выражать различие между единичностью и двойственностью, оставаясь фактически в рамках одного онтологического уровня — природного. Вынесение принципа единства за пределы природного уровня позволяло халкидонитам установить в своем христологическом учении «равновесие» между единичностью и двойственностью, то есть давало возможность утверждать во Христе и единичность, и двойственность без какого-либо ущерба одного для другого. Вследствие этого исповедание полноты и совершенства соединившихся природ, с точки зрения халкидонитов, не могло представлять никакой «опасности» для ипостасного единства. В сочетании с новым пониманием ипостаси, сформировавшимся в халкидонитской среде, концепция «сложная ипостась» давала возможность рассматривать Ипостась воплотившегося Логоса как неделимое, в котором сосуществуют общая божественная природа и индивидуальная человеческая природа, представляющая собой сочетание общего человеческого естества с определенной комбинацией универсальных акциденций, и тем самым выражать самую суть дифизитской христологической доктрины: единство Ипостаси Христа, двойственность Его природ и их общий характер. Учение же о единой сложной природе, принуждавшее нехалкидонитов выражать различие между единичностью и двойственностью, оставаясь в рамках природного уровня, закладывало в самих основах севирианской догматической системы неустранимое внутреннее противоречие, в попытках разрешить которое севирианская мысль была вынуждена акцентировать единичность в ущерб двойственности и изобретать для элементов соединения, в первую очередь, естественно, для человечества, такой

способ существования в состоянии сосложения, при котором оно не могло бы соответствовать онтологическому статусу природы.

Итогом христологических споров между сторонниками и противниками Халкидона во второй четверти VI в. стало появление альтернативных концепций ипостасного соединения. Дифизитами было разработано учение о сложной Ипостаси Христа, представляющее собой синтез концепций «сосложение», «воипостасная сущность» и «природа в неделимом», а севириане создали учение о единой сложной природе, в котором синтезированы концепции «сосложение», «несамобытная ипостась» и «частная сущность», дополненные идеей различения между божеством и человечеством во Христе на уровне естественного качества. Причем, севирианская концепция «несамобытная ипостась» явилась монофизитской альтернативой дифизитскому понятию «воипостасная сущность», а халкидонитская концепция «природа в неделимом» стала ответом на севирианское учение о частной сущности (См.: Таблица 1).

Таблица 1

<b>Сложная ипостась</b>	<b>Сложная природа</b>
Сосложение	
Воипостасная сущность	Несамобытная ипостась
Природа в неделимом (индивидуальная природа)	Частная природа (сущность)

В § 2.5. «Различие между умеренным монофизитством и халкидонитским дифизитством на философском уровне» подводятся итоги проведенного во второй главе исследования, которое показывает, что севириане и халкидониты расходились не только по богословским, но и по некоторым вопросам философского характера. В первую очередь это касается различного понимания индивидуации и соотношения между общим и частным (единичным). Севириане, исходя из убежденности в принципиальной невоплотимости общего в частном, считали, что ипостаси могут быть только причастны видовой сущности, но ни одна из них не может заключать ее

в себе всецело, ибо каждая обладает не самой общей сущностью, но лишь точной ее копией. Халкидониты же, напротив, считали, что  $\kappa\omicron\iota\nu\eta\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$  вида реально пребывает во всех его представителях (хотя и не вне них) в качестве предмета их общего обладания, причем в каждом из них целиком, без какого-либо деления или умножения. Отсюда и разное понимание индивидуации: халкидониты понимают индивидуацию либо как образование новой ипостаси, либо, как, например, в случае Боговоплощения, восприятие природы прежде существовавшей Ипостасью (индивидуализация качества), в то время как севирианами индивидуация мыслится как становление общей природы природой частной, то есть как появление некой идеальной единичности прежде возникновения ипостаси (индивидуализация формы)<sup>96</sup>.

Выражая различие между общим и частным, адепты умеренного монофизитства остаются в пределах одного онтологического уровня — природного. Понятие ипостаси (частной природы) в их системе содержательно не выводится за пределы понятия «природа». Халкидониты же, открыв в самом индивидуальном бытии два различных аспекта — природный и ипостасный, — противопоставили двумерной онтологии своих оппонентов, знающей различие только между общими и частными природами, более сложную, трехмерную онтологию: общая природа — индивидуальная природа (природа в неделимом) — ипостась. В силу этого для халкидонитов возникновение новой единичности означает переход от природного бытия к ипостасному. Для монофизитов же частное есть результат актуализации общей природы (сущности), переход от общего к частному не предполагает здесь выхода за пределы собственно природного бытия. В севирианской системе общая и частная природы оказываются лишь различными способами бытия природы, тогда как для халкидонитов единичность может быть только ипостасью, а природа (сущность) — только общей и воипостасной. Тем самым онтология халкидонитов, в равной степени не допускающая ни реального бытия общего, ни идеального существования единичного, исключает самую возможность существования частных природ.

### Глава 3 «Севирианское учение о волях и действиях во Христе»

---

<sup>96</sup> См.: *Шукин Т.А.* Богословско-исторический контекст анонимного трактата «Об общей природе и Троице»... С. 368.

В § 3.1. «Формула “единая богомужная энергия”» рассматривается происхождение формулы «единая богомужная энергия» (μία θεανδρική ἐνέργεια) и ее судьба в халкидонитской традиции, где она получила диэнергистское истолкование (Иоанн Скифопольский, свт. Анастасий Аниохийский, прп. Максим Исповедник, прп. Иоанн Дамаскин и др.).

В § 3.2. «Моноэнергизм как “стержень” христологической системы Севира» проанализировано учения Севира о действиях Христа. Установлено, что Севир признавал во Христе единственным источником действия (ἐνέργεια) божество Слова, к человечеству же он был согласен относить лишь так называемые дела, то есть то, что произведено действием (греч. ἐνεργηθέντα; сир. ܩܘܪܒܢܐ ܕܥܡܪܘܬܐ, *šumlāyē d-men ma'bdānūtā*). Таким образом, Севир не допускает во Христе никакой реальной синэргии человечества с божеством. Единство энергии служит для Севира одним из важнейших аргументов в пользу монофизитской доктрины: наличие только одной энергии и свидетельствует о единстве природы действующего, и обуславливает это единство. Тем самым вопрос о единстве энергии Богочеловека имел для Севира даже более принципиальное значение, чем вопрос о единстве природы. Для халкидонитов, мысливших элементы ипостасного соединения как общие воипостасные природы и полагавших принципом ипостасного соединения единство Ипостаси Логоса, признание во Христе природной человеческой активности не могло восприниматься как «угроза» ипостасному единству. В севирианской же системе, где человечество рассматривается как частная природа, а, следовательно, и потенциальное лицо, усвоение человечеству Христа человеческой активности в полном ее объеме воспринимается как разрушение ипостасного соединения. По этой причине Севир не мог допустить во Христе второй, отличный от божества Логоса, источник энергии. Тем самым можно утверждать, что именно *единство энергии* воплотившегося Бога Слова выступает в севирианстве как самый *принцип ипостасного соединения*, а моноэнергизм, выражаемый через формулу «единая богомужная энергия», является своего рода «стержнем» всей догматической системы умеренного монофизитства.

В § 3.3. «Монофелитство в христологической системе Севира» показано, что моноэнергизм Севира вполне органично дополняется его монофелитской позицией. Хотя Севир в принципе не отрицает наличие во Христе человеческой воли как свойства человеческой природы, он не признает ее активного характера. В его системе функции человеческой воли сводятся лишь к простому воспроизведению определений божественной воли на человеческом уровне. В целом учение о воле Христа изложено Севиром менее систематично, нежели учение о действовании, что для автора второй четверти VI в. вполне естественно.

В § 3.4. «Вопрос о волях и дейстованиях в христологии свт. Кирилла Александрийского» рассматривается вопрос, о том, имеет ли моноэнергизм Севира основание в трудах свт. Кирилла. Анализ всей совокупности высказываний свт. Кирилла по вопросу о дейстованиях и волях во Христе не дает оснований для причисления Александрийского архиепископа к моноэнергистам и монофелитам. Хотя у свят. Кирилла еще нет систематически разработанного учения о дейстованиях и волях, многие его высказывания представляют собой прямое отрицание моноэнергизма и монофелитства<sup>97</sup>. Кроме того, в отличие от севириан, свт. Кирилл рассматривает энергию как производное от природы, а не ипостаси и никогда не обосновывает единство Христа через утверждение несамодвижности Его человечества.

В § 3.5. «Моноэнергизм и монофелитство последователей Севира» показано, что всем, как древним (Феодосий Александрийский, Иоанн Филопон, Павел Антиохийский и др.), так и современным (В. Ч. Самуэль, патриарх Шенуда, Я. Мэтью и др.), последователям Севира свойственна принципиальная моноэнергистская и монофелитская позиция. Этим подтверждается ранее сделанный вывод о том, что учение о единой энергии и воле является не случайным, а системообразующим элементом христологической системы умеренного монофизитства, отказ от которого для севириан невозможен.

В § 3.6. «Оценка севирианского учения о волях и дейстованиях во Христе с точки зрения халкидонского дифизитства» сначала определяются философские

---

<sup>97</sup> Особенно см.: In Ioannis Evangelium VIII. XII, 27–28 // PG 74. Col. 88D.

предпосылки севирианского моноэнергизма. С этой целью проводится сравнение учения Севира с предшествующими ему христологическими системами, которые также содержали учение о единой энергии и единой воле. Три весьма различные доктрины — аполлинарианство, несторианство и севирианство — оказываются достаточно близки в учении о волях и действиях Христа, что обусловлено их общими терминологическими особенностями и философскими предпосылками: понятие «ипостась» в них содержательно не выводится за пределы понятия «природа», а элементы ипостасного соединения мыслятся как частные реальности.

Сефир, отвергавший, в отличие от халкидонитских дифизитов, концепцию «воипостасная сущность» и отказывавшийся признать в качестве принципа ипостасного единства Ипостась Логоса, был вынужден, подобно несторианам, искать этот принцип на уровне присущественных реальностей, каковым в системе Севира становится энергия<sup>98</sup>. Антиохийский патриарх полагал, что источником активности может быть только некоторая единичность, энергия же — это «действительность единичности». Человечество во Христе как несамобытная, безличная ипостась и представляет собой некоторую идеальную единичность. Идеальная же единичность может иметь в качестве своей энергии только энергию «той единичности, в которой она получает реальность». Если в халкидонитском понимании Ипостась Слова в воплощении становится ипостасью для воспринятого человечества, то в севирианской системе энергия Слова делается энергией для соединенного с Ним человечества. Собственную же энергию идеальной единичности и усматривать можно только идеально, то есть чисто умозрительно<sup>99</sup>.

Затем дается оценка севирианского моноэнергизма и монофелитства с позиций халкидонитского богословия. С одной стороны, севирианство, в философском плане рассматривающее энергию как атрибут ипостаси (лица), создает значительные сложности для тринитарного учения, а, с другой, лишая воспринятое Словом человечество природной активности, ставит под сомнение реальность

<sup>98</sup> Несториане говорили о единстве не только энергии, но и других присущественных реальностях (благоволения, власти, чести, поклонения и др.). Сефир же, стремившийся к большей философской точности, сосредоточился только на энергии. Кроме того, в христологии несториан человеческая энергия не отрицается в принципе, но мыслится как поглощенная энергией божественной, Сефир же вообще отказывается рассматривать человечество как источник активности.

<sup>99</sup> См.: *Шукин Т.А.* Сефир Антиохийский... С. 636.



Боговоплощения и совершенного Христом Искупления. Халкидонитские полемисты усматривали в севирианском учении о действии Христа признаки как формального докетизма, поскольку отсутствие во Христе свойственных человеческой природе воли и энергии означает неполноту воспринятого Богом Словом человеческого состава, так и докетизма материального, ибо с дифизитской точки зрения энергия и воля являются не только и не просто природными свойствами, но и конституирующими принципами природы, которые самим естествам сообщают бытие естеств.

#### Глава 4. «Концепция ипостасного соединения в христологической системе умеренного монофизитства»

В § 4.1. «Формальная сторона севирианской концепции ипостасного соединения» проведен сравнительный анализ понимания Севиром и свт. Кириллом христологических формул «из двух природ» (греч. ἐκ δύο φύσεων; сир. ܡܢ ܬܪܝܢ ܩܝܢܐ, *men trēn kyānē*), «единая природа Бога Слова воплощенная» (греч. μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη; сир. ܘܚܕܐ ܩܝܢܐ ܕܥܠܐܗܐ ܡܠܬܐ ܕܡܒܫܪܐ, *ḥad kyānā d-'alāhā melṭā damḫassar*), «природное соединение» (греч. ἕνωσις φυσική; сир. ܘܚܕܐ ܩܝܢܐ, *ḥdāyūtā kyānāytā*), «ипостасное соединение» (греч. ἕνωσις ὑποστατική; сир. ܘܚܕܐ ܩܝܢܐ ܩܢܘܡܐܝܬܐ, *ḥdāyūtā qnōmāytā*), а также решен вопрос об их отношении к дифизитской терминологии.

Установлено, что одни и те же богословские формулы понимаются двумя авторами существенно различно. Особенно ярко это видно на примере различного истолкования формулы «единая природа Бога Слова воплощенная». Если Севир понимает это выражение как результирующую формулу, то есть указание на результат (продукт) соединения двух природ, то свт. Кирилл рассматривает данное выражение не как формальное определение Христа через понятие «природа», но лишь как описание единства<sup>100</sup>. Слова «единая природа» означают для него природу божественную, а слово «воплощенная» он не рассматривает как характеристику

<sup>100</sup> «Перифраза» (περίφρασις), по выражению прп. Максима Исповедника (см.: Epistola 12 ad Ioannem cubicularium // PG 91. Col. 501BC).

единой, пусть и сложной, природы Богочеловека, но лишь как указание на полноту человечества, соединившегося с божественной природой. Формулу «из двух природ» свт. Кирилл понимает в том смысле, что единый Христос слагается из двух природ (божества и человечества), но, в отличие от Севира, никогда не говорит о Его единой природе, слагающейся из двух природ, и не учит о единой природе Христа (Еммануила).

Несмотря на общность ряда христологических формул, доктринальные позиции Севира и свят. Кирилла не являются тождественными, причем, как по существу, так и формально, то есть с точки зрения используемого ими богословского языка: некоторые формулы и концепты («сложная природа», «несамобытная ипостась»), играющие существенную роль в системе Севира, отсутствуют у свт. Кирилла, и наоборот, некоторые формулы, используемые Александрийским архиепископом («две природы»), принципиально отвергаются Севиром. В отличие от последнего, свт. Кирилл не только не отрицал дифизитскую терминологию как таковую, но и сам нередко использовал дифизитские формулы и выражения, в том числе, вопреки утверждениям Севира, и в произведениях, написанных после начала полемики с Несторием. Кроме того, свт. Кирилл не видел препятствий к тому, чтобы прилагать сам термин «природа» (φύσις) к человечеству Христа, что Севир полагал недопустимым.

Таким образом, учение свт. Кирилла не вмещается в ту монофизитскую схему, в которую хотел бы поместить его Севир, а обращение Севира с христологическим наследием свт. Кирилла вполне может быть определено как «терминологическая чистка»<sup>101</sup>.

В § 4.2. «Внутренняя сторона севирианской концепции ипостасного соединения» сначала проведен анализ трех существенных аспектов доктрины умеренного монофизитства: севирианской теории свойства (греч. ἰδιότης; сир. ܕܝܠܝܘܬܐ, *dīlāyūtā*), учения об «общении свойств» (*communicatio idiomatum*) и учения о различении составляющих ипостасного соединения «по примышлению» (греч.

<sup>101</sup> См.: Ларше Ж.-К. Христологический вопрос. С. 166.

ἐλίνοια, κατὰ τὴν ἐλίνοϊαν; сир. ܒܫܘܟܟܐܠܐ, *b-sukkālā*) или «в умозрении» (греч. θεωρία, κατὰ θεωρίαν; сир. ܒܬܝܪܝܐ, *b-tē'ōriyā*).

Свою теорию свойства Севир разработал с целью найти средний путь между оросом Халкидонского Собора, в котором утверждается, что во Христе «сохраняется свойство каждой природы» и позицией крайних монофизитов (Сергий Грамматик и др.), провозглашавших наличие во Христе только одного свойства. Севир «для нужд своей христологии выковал собственное понятие свойства, сознательно отграниченное от принятого в светской философии»<sup>102</sup>. Важнейшим моментом в разработанной Севиром концепции свойства является отсутствие жесткой связи между свойством и природой. Тем самым Севир пытался показать, что в сложных природах, несмотря на сохранение качественного различия составных частей, все природные свойства принадлежат единой сложной природе и осуществляются единой природой как таковой, а не ее составными частями. По этой причине Севир, хотя и говорил о различии во Христе между божественными и человеческими свойствами, полагал совершенно недопустимым распределять свойства между божеством и человечеством.

Учение об общении свойств в севирианстве остается типично монофизитским. Поскольку севириане понимают ипостасное соединение как непосредственное сосложение двух частных реальностей, общение природ не может мыслиться ими как сообщение свойств двух естеств единому общему Лицу, в котором они сосуществуют. В результате общение свойств либо понимается как непосредственное перенесение свойств с природы на природу, что оборачивается «смешением естественных определений Божества и человечества»<sup>103</sup> (Севир), либо вообще отрицается и превращается по сути в чистую риторику (Иоанн Филопон).

Учение о различении элементов ипостасного соединения «по примышлению» в умеренном монофизитстве, также подчиненное задаче обоснования концепции «единая сложная природа», приобретает у Севира и, особенно, у Иоанна Филопона

<sup>102</sup> Hainthaler T. Eine christologische kontroverse unter den Severianern Ende des 6. Jh. – Die Konversion des Probus und Johannes Barbur zum Chalcedonismus // Grillmeier A. Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Bd. 2 / 3. Freiburg; Basel; Wien. P. 435).

<sup>103</sup> См.: Болотов В. В. Несколько страниц из церковной истории Эфиопии // Христианское чтение. 1888. № 11–12. С. 794–795.

«явный докетический оттенок», чуждый не только халкидонитским авторам, но и свт. Кириллу<sup>104</sup>. В дифизитской христологии примышление выполняет аналитические функции, речь идет о постижении сложных объектов, которые представляются простыми на уровне чувственного восприятия. Севириане же усваивают примышлению синтетические функции, то есть представление в мысли того, что не существует в действительности. Поэтому Севир, в отличие от халкидонитов, полагал возможным усматривать во Христе ἐπίνοια не только две природы, но и два лица. Человеческая природа во Христе для него нереальна так же, как и особое человеческое лицо.

Далее анализируется антропологический аспект севирианской концепции ипостасного соединения. Принимая аристотелевское определение природы как «начала и причины движения и покоя»<sup>105</sup>, Севир на основании моноэнергистских предпосылок своей системы категорически отказывается признать за человечеством Христа онтологический статус природы. В то же время он не рассматривает, вопреки мнению некоторых ученых (Ф. Лоофс, Й.А. Дорнер), человечество Христа лишь как совокупность природных качеств без соответствующего субстрата<sup>106</sup>. Севир определяет человечество Христа как несамобытную ипостась, которая после восприятия ее Словом составляет с Ним единую сложную природу. Причем «несамобытный» означает для Севира не только безличный, но и несамодвижный (οὐκ αὐτοκίνητος), лишенный собственной природной активности<sup>107</sup>. Столь разное понимание онтологического статуса человечества в севирианстве и в халкидонитском дифизитстве ведет и к различному видению образа бытия человечества в богочеловеческом синтезе. В дифизитском учении человечество мыслится как активное начало, пребывающее в синэргии с божеством, в севирианской же системе оно предстает как пассивное орудие божества.

В § 4.3. «Сотериология умеренного монофизитства» выясняется, каким образом различие между умеренным монофизитством и халкидонитским

<sup>104</sup> См.: Мейендорф И., *протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 47.

<sup>105</sup> См.: Аристотель. Физика. 192b 20–23 / Пер. Карпова В.П. Соч.: В 4 томах. М., 1975. Т. 3. С. 8.

<sup>106</sup> Однако эта докетическая тенденция проявляется в христологическом учении Иоанна Филопона.

<sup>107</sup> В этом аспекте севирианская доктрина обнаруживает несомненную доктринальную и психологическую близость к христологии Аполлинария Лаодикийского, который также находил невозможным сосуществование двух самодвижных начал в одном лице.

дифизитством проявляется на сотериологическом уровне. Если по учению халкидонитов спасение совершается *непосредственно во Христе*, как реальное внутреннее преображение и обожение человеческой природы, то в соответствии с позицией нехалкидонитов спасение достигается внешним образом, *опосредованно, с помощью Христа*. Таким образом, севирианское учение о спасении обнаруживает общие черты с сотериологией несторианства. Понятие «обожение», центральное для дифизитского учения о спасении, не было усвоено севирианской сотериологией, а для некоторых современных севирианских богословов (например, патриарх Шенуда III) характерно откровенно негативное отношение к учению об обожении. Причиной столь резкого неприятия сотериологии, основанной на идее обожения, по всей видимости, служит севирианская концепция единой сложной природы, «отсекающей» воспринятое Богом Словом человечество от общей природы человечества, и понимание элементов ипостасного соединения как частных сущностей.

### **Заключение**

Проведенный в диссертационном исследовании анализ богословия умеренного монофизитства позволяет осуществить реконструкцию севирианской концепции ипостасного соединения, которая может быть представлена в виде следующих положений:

1) элементами ипостасного (= природного) соединения являются две частных природы (ипостаси) — Бога Слова и человека Иисуса; последняя до момента соединения реально не существовала и до соединения может рассматриваться только как некая идеальная единичность;

2) способом ипостасного соединения (= сосложения) является усвоение человечества Богом Словом, причем, Логос единым действием и лично усваивает человечество, и природно его с Собой соединяет;

3) Христос есть «единая воплощенная природа Бога Слова», слагающаяся «из двух природ»;

4) Христос определяется также как «единая сложная природа (ипостась)» и единое лицо, при этом Ипостась и Лицо Христа не отождествляются с Ипостасью и Лицом Бога Слова до ипостасного соединения;

5) божество и человечество, из которых состоит единый Христос, не являются ни двумя лицами, ни двумя природами, но двумя частями единой сложной природы, по этой причине формулы «две природы после соединения» и «в двух природах» отвергаются как несторианские;

6) в едином Христе не происходит смешения или преложения элементов соединения, поскольку внутри единой сложной природы сохраняется различие между божеством и человечеством, но не на уровне самих природ, а на уровне «свойства в смысле природного качества», таким образом, единая сложная природа обладает свойствами обеих природ, из которых она составлена;

7) недопустимо распределение свойств между двумя частями единой сложной природы, все свойства во Христе, как божественные, так и человеческие, должны относиться не к божеству или человечеству по отдельности, но только к самой единой сложной природе, которая является их носителем и которая их осуществляет;

8) принципом ипостасного единства, то есть тем, что собственно и сопрягает воедино две радикально различных реальности, делая их единым неделимым целым, единой природой-ипостасью, является «единое богомужнее действие (энергия)»;

9) единственным источником энергии во Христе является божество Слова, однако на уровне дел и поступков, или «того, что произведено действием» (ἐνεργηθέντα), отображаются два порядка — божественный и человеческий, что точно соответствует учению о различении между божеством и человечеством на уровне «свойства в смысле природного качества»;

10) человечество в состоянии ипостасного единства не является ни человеческой природой, ни лицом, но частью единой сложной природы и определяется как «несамобытная ипостась»;

11) несамобытный характер человечества и отрицание его природного статуса обусловлены его несамодвижностью, таким образом, человечество представляет собой пассивное орудие божества;

12) хотя человечество в составе ипостасного единства не является природой, в силу несмешанности элементов соединения и их различия на уровне природного качества, «по примышлению» можно мыслить и представлять его как человеческую природу, ипостась и даже как человеческое лицо.

Результаты проведенного исследования позволяют также определить место догматической системы умеренного монофизитства в истории византийского богословия. В первой трети VI в. Севир Антиохийский, виднейший теоретик греческого монофизитства, предпринял попытку создания целостной христологической системы, в которой он старался сочетать формальную сторону монофизитства с верностью учению свт. Кирилла Александрийского, авторитет которого в вопросах христологии безусловно признавался как сторонниками, так и противниками Халкидона. Создавая свою систему, Севир явно преследовал полемические цели, рассматривая свою доктрину как теоретическую базу для борьбы против набиравшего силу халкидонитского дифизитства, которое к тому времени еще не успело получить достаточного теоретического обоснования. Однако, как мыслитель Севир сильно отличался от свт. Кирилла. Попытка переложить «вдохновенное учение»<sup>108</sup> свт. Кирилла в строгую логическую систему, основанную на монофизитских предпосылках, приводила, по мнению сторонников Халкидонского Собора, к существенному искажению мысли Александрийского архиепископа. Это стало причиной острого идейного конфликта между Севиром и халкидонитами, также претендовавшими на верность традиции свт. Кирилла. Напряженные догматические споры VI в., в ходе которых затрагивались и некоторые вопросы философского характера, имели своим результатом, — несмотря на неоднократные попытки достичь вероучительного компромисса, — окончательный разрыв между севирианством и византийской ортодоксией.

<sup>108</sup> См.: *Флоровский Г., прот.* Восточные отцы V–VIII веков. С. 31.

Полемика с севирианством явилась одним из важнейших этапов становления христологической системы халкидонитского дифизитства, которое стало магистральным направлением развития византийской богословской мысли в VI–VIII вв. Что же касается севирианской системы, то она, будучи отвергнутой в Византии, оказалась к началу VII столетия полностью вытесненной на негреческий Восток, где получила широкое распространение среди сирийских, коптских и арабоязычных нехалкидонитов<sup>109</sup>. В отличие от дифизитства<sup>110</sup>, умеренное монофизитство не получило дальнейшего творческого развития, оказавшись таким образом тупиковой ветвью в истории византийской мысли.

Общий итог сравнительного анализа доктрин свт. Кирилла, умеренных монофизитов и послехалкидонских дифизитов, с целью сделать соотношение между этими учениями более наглядным, целесообразно представить в виде следующей таблицы, где христологические системы свт. Кирилла, севириан и послехалкидонских дифизитов сопоставляются по сорока одному пункту, из которых первые пять являются системообразующими.

Таблица 2

№	Пункты сравнения	свт. Кирилл	севирианство	халкидонское дифизитство
<b>Системообразующие элементы</b>				
1.	понимание элементов ипостасного соединения	общие природы	частные природы	общие природы
2.	модус ипостасного соединения двух природ	не сформулирован с достаточной определенностью <sup>111</sup>	непосредственное сложение двух частных природ-ипостасей	соединение двух общих природ в Ипостаси (Лице) Логоса
3.	принцип ипостасного соединения	не сформулирован с достаточной определенностью	единство энергии воплощенного Логоса	единство Ипостаси (Лица) воплотившегося Логоса
4.	онтологический статус человечества в состоянии ипостасного единства	общая человеческая природа	несамобытная человеческая ипостась	общая человеческая природа
5.	образ бытия чело-	не раскрыт с достаточной	пассивное (несамодвиж-	активное, находящееся

<sup>109</sup> См.: Мейендорф И., *протопр.* Единство империи и разделение христиан. С. 187–214.

<sup>110</sup> В эпоху Вселенских Соборов дифизитская христология пережила еще два этапа творческого развития, связанных с преодоления монофелитского (VII в.) и иконоборческого (VIII в.) кризисов. Причем, оба раза преодоление кризисных явлений оказывалось возможным благодаря развитию тех идей, которые появились в период христологических дискуссий VI в. (см.: Мейендорф И., *протопресв.* Иисус Христос в восточном православном богословии. С. 147–170, 193–214; Лурье В.М. История византийской философии. С. 289–475).

<sup>111</sup> У свт. Кирилла вопрос об образе соединения не получил достаточного раскрытия. Он учил об усвоении (ἰδοιοῦσις) человечества Логосом, что может быть интерпретировано как с севирианской, так и с халкидонитской позиций. Однако, поскольку свт. Кирилл не рассматривал элементы ипостасного соединения как частные реальности, его понимание образа соединения не могло быть тождественно севирианскому.



	<b>вещества в состоянии ипостасного единства</b>	ясностью, но человеческая активность не отрицается	ное) орудие божества	в состоянии синэргии с божеством
<b>Несистемообразующие элементы</b>				
<b>6</b>	<b>концепция «воипостасная сущность (природа)»</b>	не используется и не обсуждается	сознательно отвергается	широко используется, имеет важное значение
<b>7.</b>	<b>отношение к принципу «нет природы неипостасной»</b>	прямо не выражено	абсолютизируется: все существующее самоипостасно	ограничивается: все существующее ипостасно, но не все самоипостасно
<b>8.</b>	<b>концепция «природа в неделимом»</b>	не используется и не обсуждается	не используется	используется, имеет важное значение
<b>9.</b>	<b>концепция «сложная природа»</b>	не используется	имеет центральное значение	принципиально отвергается
<b>10.</b>	<b>выражение единства Христа через понятие «природа»<sup>112</sup></b>	не используется	является нормативным	принципиально отвергается
<b>11.</b>	<b>способ выражения единства во Христе</b>	на уровне ипостаси, лица	на уровне природы, ипостаси, воли, энергии	на уровне ипостаси, лица
<b>12.</b>	<b>способ выражения двойственности во Христе</b>	выражено недостаточно четко; отдельные высказывания свидетельствуют в пользу признания двойственности на уровне природы, энергии, воли, природного свойства	на уровне свойства в смысле природного качества и дел (того, что произведено действием)	на уровне природы, энергии, воли, природного свойства
<b>13.</b>	<b>значение термина природа в формуле «единая природа Бога Слова воплощенная»</b>	общая божественная природа	продукт соединения двух природ	1) общая божественная природа; 2) Ипостась Логоса
<b>14.</b>	<b>значение термина «ипостась»</b>	1) действительно существующее; 2) особь, индивид	частная сущность (природа)	1) самобытно и отдельно существующее; 2) личный субъект
<b>15.</b>	<b>концепция «сложная ипостась»</b>	не используется	само выражение встречается, но по смыслу не отличается от формулы «сложная природа»	имеет центральное значение
<b>16.</b>	<b>концепция «несамобытная постась»</b>	не используется	имеет центральное значение	не используется
<b>17.</b>	<b>концепция «частная природа (сущность)»</b>	не используется	1) само выражение не встречается, но концептуально присутствует (Севир Антиохийский) 2) полагается в основу догматической системы (Иоанн Филопон)	принципиально отвергается
<b>18.</b>	<b>структура тварной ипостаси</b>	вопрос не рассматривается	ипостась = частная сущность + акциденции	ипостась = общая сущность + комбинация акциденций + ипостасное различие

<sup>112</sup> Этот пункт сравнения имеет принципиальное значение, поскольку является одним из формальных признаков монофизитства.

19.	отношение Лица Христа к Лицу Логоса до соединения	вопрос прямо не обсуждается	Лицо Христа тождественно Лицу Логоса до соединения	Лицо Христа тождественно Лицу Логоса до соединения <sup>113</sup>
20.	значение термина «лицо»	«природное лицо», есть элементы персоналистического понимания	1) самобытная ипостась; 2) семантический субъект	1) «природное лицо»; 2) совокупность акциденций; 3) личный субъект (персоналистическое понимание <sup>114</sup> )
21.	определение понятия «энергия»	прямо не определяется	оперативное движение движущегося (действующего) к результату	проявление сущности (природы) во вне
22.	соотношение понятий «сущность» («природа»), «энергия», «ипостась» и «свойство»	энергия есть производное от сущности (природы)	энергия есть производное от ипостаси и не рассматривается как свойство сущности	энергия есть производное от сущности (природы) и является интегрирующим свойством сущности; проявляя себя в энергии, сущность конституирует саму себя
23.	источник активности во Христе	отдельные высказывания указывают на то, что человечество является источником активности наряду с божеством	божество Логоса — единственный источник активности	божество и человечество — два источника активности
24.	соотношение понятий «энергия» (ἐνέργεια) и «результат» ἐνεργηθέν, ἐνεργημα)	вопрос не рассматривается	понятия «энергия» и «результат» четко различаются	понятие «результат» может включаться в объем понятия «энергия»
25.	отношение к формуле «богомужная энергия»	формула не встречается	имеет центральное значение в системе, истолковывается в последовательно моноэнергетском смысле	не имеет принципиального значения, получает истолкование в последовательно диффизитском смысле
26.	отношение к диффизитским формулам	допускаются, иногда используются	принципиально не допускаются	являются нормативными
27.	приложимость термина «природа» к человечеству Христа	допускается, иногда используется	принципиально не допускается	является нормативным
28.	сотериологическая концепция	непосредственное спасение	опосредованное спасение	непосредственное спасение
29.	концепция обожения	основа сотериологического учения	не играет существенной роли в сотериологическом учении	основа сотериологического учения
30.	понимание различия природ «по примыслению» («в умозрении»)	различие объективно, хотя и не устанавливается непосредственно в опыте	различие носит субъективный характер	различие объективно, хотя и не устанавливается непосредственно в опыте
31.	понимание «общения свойств»	«обмен» свойствами между природами опосредован общей для	«обмен» свойствами понимается как непосредственный перенос	«обмен» свойствами между природами опосредован общей для

<sup>113</sup> В явном виде эта идея присутствует не у всех авторов-халкидонитов, достаточно четко она формулируется Леонтием Иерусалимским, Иоанном Максенцием, св. Юстинианом, прп. Максимом Исповедником, прп. Иоанном Дамаскиным, прп. Феодором Студитом, Феодором Абу Куррой.

<sup>114</sup> Говорить о персоналистическом понимании можно только в отношении тех авторов, которые отождествляют Лицо Христа с Лицом првечного Логоса.

		обеих природ ипостасью	свойств с одной природой на другую	обеих природ ипостасью
32.	соотношение понятий «природа» и «сущность»	невозможно установить	понятие «сущность» шире, чем понятие «природа»	в христологии понятия тождественны
33.	соотношение сущности (природы) и свойства	распределение свойств между природами в состоянии единства не запрещается	нет жесткой связи между свойством и природой; распределение свойств между природами в состоянии единства не допускается	свойство жестко связано с природой, в отрыве от природы существование свойства не возможно; распределение свойств между природами в состоянии единства рассматривается как необходимое
34.	соотношение понятий «лицо» и «ипостась»	«ипостась» более широкое понятие	лицо есть несамобытная ипостась	понятия тождественны
35.	соотношение понятий «природа» и «ипостась»	объем понятий частично совпадает, соотношение точно не определяется	понятие природа сближается с понятием «самобытная ипостась»	соотносятся как общее и частное (единичное); ипостась есть образ бытия природы, природа — внутреннее содержание ипостаси
36.	понятийно-терминологическая система	между триадологическим и христологическим уровнями нет полной понятийно-терминологической согласованности	триадологический и христологический уровни принципиально обслуживаются различными понятийно-терминологическими системами	единая понятийно-терминологическая система охватывает как триадологический, так и христологический уровни
37.	понятие «сосложение»	фактически совпадает по смыслу с понятием «соединение»	подразумевает изменение как способа существования, так и онтологического статуса элементов соединения	подразумевает изменение только способа существования элементов соединения
38.	понимание индивидуации	вопрос не рассматривается	понимается как становление общей природы частной	индивидуация тождественна образованию ипостаси или восприятию природы ранее существовавшей ипостасью
39.	роль акциденций в структуре ипостаси	вопрос не рассматривается	акциденции «отвечают» за дифференциацию ипостасей, но не участвуют в индивидуации	акциденции являются необходимым, хотя и не достаточным условием индивидуации
40.	идея личного субъекта	присутствует на уровне интуиций, но не всегда четко фиксируется терминологически	может присутствовать на уровне интуиций (Сефир), может полностью отсутствовать (Филопон) (композиционная концепция ипостасного соединения)	терминологически зафиксирована и выведена на уровень понятия (синтетическая концепция ипостасного соединения)
41.	отношение к антропологической парадигме	указывает на структурное подобие	указывает на структурное тождество	указывает на структурное подобие

Сравнительный анализ показывает, что христологическая система умеренного монофизитства ни формально (№ 9–11, 25–27, 33, 35), ни по существу (№ 1, 2, 4, 13, 16, 17, 22, 28–31, 41) не тождественна учению свт. Кирилла. По большинству пунктов проведенного анализа позиция свт. Кирилла, если и не полностью совпадает с дифизитской, то, по крайней мере, оказывается ближе к ней, нежели к севирианской (№ 1, 4, 10–14, 16, 17, 20, 22, 23, 27–31, 33, 36, 41). Следовательно, вопреки утверждениям о преемственности своей доктрины от Кирилловой, Севир шел на существенную коррекцию учения Александрийского архиепископа.

Что же касается соотношения севирианской и дифизитской систем, то они различаются фактически по всем пунктам сравнения, причем это различие выражается не только на уровне элементов, не имеющих системообразующего значения (№ 6–41), но и, что наиболее существенно, на уровне системообразующего ядра (№ 1–5). Таким образом, можно считать доказанным, что умеренное монофизитство не было лишь вербальным, а *севирианская и дифизитская догматические системы являются принципиально различными и ни при каких условиях не могут быть приведены к взаимному согласованию.*

### **Основные положения диссертации отражены в следующих публикациях**

#### **Статьи в ведущих рецензируемых журналах,**

#### **входящих в перечень ВАК:**

1. Светская и церковная политика: возможные точки пересечения (общественно-политический аспект диалога между Православной Церковью и Древними Восточными Церквями) // Власть. 2008. № 7. — 0,5 п.л.

2. Библейско-патристические истоки христианского персонализма (философско-антропологический аспект христологических споров VI в.) // Развитие личности. 2007. № 3 <http://rl-online.ru/articles/rl3-2007/690.html>

3. Булус ар-Рахиб и его творения // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». Вып. 4 (32). М., 2010. — 0.8 п.л.
4. Рецензия на: *Mebratu Kiros Gebru*. Miaphysite Christology. An Ethiopian Perspective. NJ: Gorgias Press. 2010. XII + 112P // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». Вып. 1 (33). М., 2011. — 0.5 п.л.
5. Понятийно-терминологическая система богословия Булуса ар-Рахиба // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». Вып. 4 (36). М., 2011. — 1.0 п.л.
6. Некоторые особенности учения о Троице в работах арабохристианских авторов // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». Вып. 2 (40). М., 2011. — 1.0 п.л.
7. Проблема соотношения общего и единичного в христологии умеренного монофизитства VI века: Иоанн Филопон (к вопросу о философской проблематике христологических дискуссий эпохи Вселенских Соборов) // Вестник ОГУ. Серия: «Новые гуманитарные исследования». № 2 (22). Орел, 2012. — 0,8 п.л.
8. Вопрос о тождестве Ипостаси Христа Ипостаси предвечного Логоса в православной христологии VI–IX вв. // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». Вып. 4 (42). М., 2012. — 0.8 п.л.
9. К вопросу о философской проблематике христологических дискуссий VI века: умеренное монофизитство // Учёные записки ОГУ. №4. 2012. — 0.8 п.л.
10. Проблема соотношения общего и единичного в христологии умеренного монофизитства VI века: Севир Антиохийский (к вопросу о философской проблематике христологических дискуссий эпохи Вселенских Соборов) // Учёные записки ОГУ. № 5. 2012. — 0.8 п.л.
11. Концепция «индивидуальная природа» в христологии Леонтия Византийского // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». Вып. 3 (47). М., 2013. — 0.8 п.л.
12. Рецензия на: *Gleede B.* The Development of the Term Eupostatatos from Origen to John of Damaskus. Brill, 2012 // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». Вып. 6 (50). М., 2013. — 0.5 п.л.

13. Концепция «индивидуальная природа» в дифизитской традиции после Леонтия Византийского // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». Вып. 3 (53). 2014. — 1.0 п.л.

14. Интеллектуальная аналогия в тринитарном богословии арабохристианских писателей IX–XIII вв. // Вестник Московского Университета. Серия 7: «Философия». 2014. № 5. — 1.0 п.л.

15. Рецензия на: *Najib George Awad. Orthodoxy in Arabic Terms: A Study of Theodore Abu Qurrah's Theology in Its Islamic Context // Judaism, Christianity, and Islam — Tension, Transmission, Transformation. Vol. 3. Boston; Berlin, 2015. — XIII + 466P* // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». Вып. 5 (61). М., 2015 — 0.5 п.л.

16. Об источниках некоторых космологических и антропологических идей Сулеймана Газского // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». Вып. 3 (65). 2016. — 0.8 п.л.

17. Термин «воипостасное» в христологических дискуссиях первой половины VI века // Вестник русской христианской гуманитарной академии. Т. 17. Вып. 3. 2016. — 0.8 п.л.

18. Феодор Абу Курра как полемист с монофизитством // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия. Религиоведение». Вып. 72. 2017. — 1.0 п.л.

19. Понятие «воипостасное» в дифизитской христологии после Леонтия Византийского // Христианское чтение. 2018. № 1. — 1.0 п.л.

20. Философские предпосылки богословия Феодора Абу Курры // Идеи и идеалы. 2018. № 2. Т. 2. — 0.8 п.л.

21. *Давыденков О. В.* О некоторых особенностях экклезиологии Феодора Абу Курры // Вестник ПСТГУ. Серия I: Богословие. Философия. Религиоведение. 2018. Вып. 79. — 1.0 п.л.

### **Монографии:**

1. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М.: Изд-во ПСТБИ, 1998. — 13 п.л.

2. Христологическая система Севира Антиохийского: Догматический анализ. М.: Изд-во ПСТГУ, 2007. — 20,5 п.л.
3. Богословие Феодора Абу Курры, епископа Харранского. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. — 15,5 п.л. [в печати]
4. Арабские сочинения Феодора Абу Курры, епископа Харранского. М.: Изд-во ПСТГУ, 2019. — 16,5 п.л. [в печати]

### **Публикации в других изданиях:**

1. Христология Севира Антиохийского // Материалы Ежегодной богословской конференции ПСТБИ. М.: Изд-во ПСТБИ, 1996. — 0,8 п.л.
2. Афтартодокетизм: христология и антропология // Материалы Ежегодной богословской конференции ПСТБИ. М.: Изд-во ПСТБИ, 1999. — 0,6 п.л.
3. Православны ли «православные» эфиопы? // Православное богословие на пороге третьего тысячелетия: Материалы Международной конференции. М., 2000. — 1,2 п.л.
4. Учение Юлиана Галикарнасского и традиция Древней Церкви // Материалы Ежегодной богословской конференции ПСТБИ. М.: Изд-во ПСТБИ, 2001. — 0,4 п.л.
5. Севир Антиохийский // Богословский сборник. №7. М.: ПСТБИ, 2001. — 0,8 п.л.
6. Уточнение значения формулы *ἐν θεωρίᾳ* у святителя Кирилла Александрийского // Материалы Ежегодной богословской конференции ПСТБИ. М.: ПСТБИ, 2002. — 0,3 п.л.
7. Христологические споры в Египте VI века // Культурное наследие Египта и Христианский Восток (материалы международных научных конференций). Вып. 1. М., 2002. — 1,2 п.л.
8. Афтартодокетизм // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. — 0,2 п.л.
9. Богомужное действие // Православная энциклопедия. М., 2002. Т. 4. — 0,2 п.л.

10. К вопросу о методе исследования христологии святителя Кирилла Александрийского // Материалы Ежегодной богословской конференции ПСТБИ. М.: Изд-во ПСТБИ, 2003. — 0,4 п.л.
11. The Russian Orthodox Church and the non-Chalcedonian Oriental Churches // St. Isaak News. Helsinki, 2004. №1. — 0,3 п.л.
12. Некоторые особенности сотериологического учения свт. Кирилла Александрийского // Материалы Ежегодной богословской конференции ПСТБИ. М.: Изд-во ПСТБИ, 2005. — 0,3 п.л.
13. Некоторые проблемы дальнейшего исследования богословия нехалкидонитов // Церковь и время. 2005. № 3 — 1,3 п.л.
14. Severus' Objection to the Chalcedonian Tradition: the Causes of Misunderstanding // Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies. Aldershot, 2006. Vol. 3. P. 227. (theses)
15. Философия и теология в системе византийского мышления эпохи Вселенских Соборов // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». Вып. 1. М., 2008. — 0.6 п.л.
16. «Воипостасная сущность» в богословии Иоанна Грамматика // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». Вып. 2 (22). М., 2008. — 0.5 п.л.
17. Концепции «сложная ипостась» и «сложная природа» в контексте христианских споров VI в. // Вестник ПСТГУ. Серия I: «Богословие. Философия». Вып. 1 (25). М., 2009. — 1.0 п.л.
18. Die Formel «Gottmenschliche Energie» und «Einheitlichen Energie» in der diophysitischen christologischen Tradition von VI – VIII Jahrhunderten // Ostkirchliche Studien. 2013. Bd. 62. Hf. 2. — 0.7 п.л.
19. Коптская Церковь. Богословие // Православная энциклопедия. М., 2015. Т. 37. — 0.2 п.л.
20. Павел Антиохийский // Православная энциклопедия. М., 2019. Т. LIII. — 0.5 п.л. [в печати]